КЫРГЫЗСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ ЖУСУПА БАЛАСАГЫНА
МЕЖДУНАРОДНЫЙ ФОНД ИССЛЕДОВАНИЯ ТЕНГРИ
ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО РОССОТРУДНИЧЕСТВА В КИРГИЗСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ
АУ РЕСПУБЛИКА САХА (ЯКУТИЯ) «ТЕАТР ОЛОНХО»
МЕЖДУНАРОДНАЯ АССОЦИАЦИЯ МАНАСОЛОГОВ (КЫРГЫЗСКАЯ РЕСПУБЛИКА)
ОБЩЕСТВЕННОЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ “УЧ ЭМЧЕК” (КЫРГЫЗСКАЯ РЕСПУБЛИКА)

Материалы VII Международной научно-практической конференции

Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность

(21-22 сентября 2019 г., Бишкек, Кыргызстан)

Бишкек – 2019

УДК 1/4 (063)
ББК 87.3
Т 33

Ответственный редактор: Федорова Л. В.

Редакционная коллегия: Л. В. Федорова, Т. А. Бакчиев, Н. П. Уарова

Т 33 «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность»: сборник статей VII Международной научно-практической конференции (21-22 июня 2019 г., Бишкек, Кыргызстан) 1-е изд., стер. - Бишкек: Алтын тамга, 2019. - 360 с.

ISBN 978-601-301-997-0

В издание включены выступления и доклады участников VII-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (21 – 22 сентября 2019), посвященной определению роли тенгрианства и его отражения в культурно-историческом наследии народов Евразии; обсуждению вопросов кодекса чести в тенгрианстве; проявлению тенгрианства в иных конфессиях; основных понятий тенгрианства как Дух, Душа, Совесть и т.д.

Тенгрианство предстает как универсальное открытое мировоззрение, содержащее в себе простые истины о мироустройстве 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.

Печатается в авторской редакции

ISBN 978-601-301-997-0

УДК 1/14 (063)
ББК 87.3
© Международный Фонд Исследования Тенгри, 2019
© Кыргызский национальный университет имени Жусупа Баласагына, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

I. НАУЧНОЕ 6

Аалиева Г. К.
Теоморфизм: облик Бога в мировых религиях 6
Абаев Н. В.
Экологическая культура и этноэкологические традиции народов Саяно-Алтая и Горной Бурятии в современной цивилизационно-геополитической ситуации 11
Абдрасулов С. М.
Сакральные цифры в кыргызской нумерологии 16
Алекперов Ф. Г.
Философия Танры-Тенгри (Созидателя): истоки и современность..... 22
Алексиев - Хофарт А. П.
Древние болгары в контексте культурно-исторического ареала ираноязычных народов Средней Азии 26
Алымбаев А. М. - Байас Турал.
Туран – Теңирдин өлкөсү (на кырг. яз.) 32
Анжиганова Л. В., Тюльберова А. М.
Мир женщин кочевой культуры: тенгрианский контекст исследования..... 37
Ауесбаева П. Т., Ахметбекова А. К.
Шаманы (баксы) под покровительством Тенгри 42
Ахметжанов Д. Г.
Великий Шелковый Путь: тенгрианские символы и культурные связи /
Akhmetzhanov D. G.
The great Silk Road: Tengrian symbols and cultural relations (на англ. яз.) 45
Бакчиев Т. А.
О понятии «кайып» в эпосе «Манас» 51
Безертинов Р. Н.
Концепт «Душа – Дух – Человек» в тенгрианстве: и его взаимосвязь с шаманизмом, ясновидением, магией, рунологией, нумерологией и другими тайными знаниями 56
Бичелдей У. П.
Урянхайцы-тувинцы сумона Сэнгэл Баян-Ульгийского аймака Монголии: общее и особенное в их тэнгрианских обрядах (на основе полевых материалов) 65
Bozkou Aytaj, Selcuk Ari
Research on the place of shamanism in tengrism 73
Брагина Д. Г.
Феномен тенгрианства в системе кровнородственных отношений якутов 79
Булекбаев С. Б., Булекбаева Р. У.
Тенгрианство – религия и философия древних тюрков 82
Габитов Т. Х., Альджанова Н. К.
Архетипы тенгрианского символизма в контексте «Сокровенного сказания монголов» 87
Гоголев А. И., Осипова А. П., Иевлева С. И.
Общественная организация якутов в XVII-XVIII вв. как пример отражения социально-экономической структуры ранних номадов Центральной Азии 92
Данилова В. С., Кожевников Н. Н.
Философия Земли и Неба 101
Донгак А. С.
Культ умерших предков в традиционной обрядности хотонов Западной Монголии 105
Дугаров Б. С.
Атай Улан Тэнгри как полистадиальное божество в бурят-монгольской мифологии и эпосе 108
Жерносенко И. А.
К вопросу о соотношении концептов «тенгрианство» и «шаманизм» 113
Жубанова А. А., Жубанова Ж. С.
Экспликация тенгрианской ментальности в казахском орнаменте 119
Жукова Л. Н.
Божественное Небо в традиционной культуре лесных юкагиров 124

Жунусов С. Х.
Путь Тенгри 128
Илларионов В. В., Сатанар М. Т.
К вопросу реконструкции структурных элементов «кут» 133
Кабжанов А. Т.
Тенгрианство – основа национальной самоидентификации казахов 138
Котожеков А. И.
Семь сфер небес и девять слоёв земли в мировоззрении тюрков Саяно-Алтая. К проблеме верификации идей тенгрианства 142
Кохаева А. А.
Проявление тенгрианства в иных конфессиях 149
Кузбакова Г. Ж.
Тенгрианство в поэзии семейно-обрядовых песен казахов 152
Курмангалиева М. С.
Образ «кербез» в тенгрианском мировоззрении и музыкальном воплощении казахов 157
Мавров С. Г.
Отношение болгар к Духу и Душе в учении бога Тангры 163
Малиев А. К.
Тенгрианство и возрождение киргизского народа 166
Мамедов М. М.
Ритуал жертвоприношения Гёк-Тенгри / Танры у тюркских народов 168
Мехтиева А. А.
Древнее тюркское тенгрианство, культ горы и отражение этих верований в исторических памятниках Азербайджана 172
Набиева Ф. Р.
Круговые танцы и Солнечная система 177
Нусупов Ч. Т.
Теңирианское понимание диалектического соотношения души, духа и тела человека 182
Озгур Б. Э.
Ранний период Тенгри / четыре символа направления в древних Анатолийских цивилизациях. /
Özgür Barış Etli.
Early period Tengri / four direction symbols in ancient Anatolian civilizations (на англ. яз.) 187
Омарова Г. Н.
Тенгрианская ритуально-обрядововая практика и фольклор (на примере казахов) 191
Омуралиев Ч. И.
Тенгрианская модель государства 197
Оруджева С. И.
Тенгрианство и древние племена 204
Орус-оол С. М.
Родственные отношения в тувинских героических сказаниях 207
Осмонова Н. И.
Мифоритуальные истоки феномена искусства сказителя-манасчи как носителя архетипической памяти и транслятора сакрального текста в традиционной культуре кыргызов 212
Рахимов К. С.
Отражение характеристики кодекса чести в трактате Хусайна Воизи Кошифи «Футувватномаи Султани» (XV в.) 218
Сабит М. С., Шакирова Р. Г.
Н. Г. Аюпов – Человек, Ученый, Педагог (О личности и творчестве известного философа-религиоведа, тенгрианца, тюрколога) 222
Салимова А. Т.
Богиня Умай и солнце 225
Самдан З. Б.
О тенгрианской мировоззренческой основе исполнительской традиции тувинцев в контексте мифологии тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии 231

Султангареева Р. А.
Основные парадигмы тенгрианского учения о кровнородственном законе Намыс – Честь у башкир (тюрков) (по материалам обрядов, пословиц, народного этикета и родословной - шежере) .. 237
Сураганова З. К.
Сакральная природа и полиморфизм кузнечного культа в тюркском мире 244
Ташбаева К. И.
Саймалы-Таш – памятник духовной культуры древнего населения Центральной Азии 249
Телебаев Г. Т.
Категория *Тенгри* в тюркской философии 257
Толстякова С. П.
Ритуальный атрибут ситии 263
Тукешева Н. М.
Харизма (кут) правителя – основа социальной гармонии в тюркском обществе средневековья 266
Турганов Б. К.
Об элементах религии тенгрианства в средневековых памятниках Приаралья 270
Урманбетова Ж. К.
Ценности кочевой культуры (на примере кыргызов) 275
Усенова Н. Э.
Отражение тенгрианства в культуре кыргызов 281
Федорова Л. В.
Процессы возрождения тенгризма 285
Фукалов И. А.
Сакральная инвеститура власти через призму тенгрианства в тюркских каганатах раннего Средневековья 290
Халтаева Л. А.
Космогонические символы 12-летнего охотничьего календаря тюрко-монгольских народов «Плеяды» 296
Шейнфельд А. С.
Религиозный туризм как средство возвращения к своим духовным истокам (Тенгрианство, Кыргызская Республика) 300

II. НАУЧНО-ПОПУЛЯРНОЕ 306
Агелеуов Г. Е.
Историко-культурологический обзор демократических черт казахского народа 306
Аласов Ч. А.
Тенгри 309
Алымкулов Н. А., Абдрахманова Ж. С.
Ксенофобия основных религий по отношению к тенгрианству 314
Аюпова Г. М.
Музыкальная культура уйгурского народа 318
Жубанов С. А.
Бесконечное звёздное Небо номадического художника 321
Музаева Г. Д.
Космолечение как результат родовых традиций калмыков 326
Серафимов С. А. - Герил Сивер.
Болгаро-якутская топонимная симбиоза 330
Сивцев А. Д. - Айсен Дойду.
Тенгрианство. Спасение придет из России 336
Холмогорова А. А., Ворогушин Д. Д.
Роман Л. А. Афанасьева-Тэрис «Эллэй Боотур» и воспитание мальчиков на традициях народа саха 345

Сведения об авторах 498

I. НАУЧНОЕ

Аалиева Г. К.
gaaalieva@gmail.com

ТЕОМОРФИЗМ: ОБЛИК БОГА В МИРОВЫХ РЕЛИГИЯХ

Аннотация: *макала семит элдеринин Ыйык Жазуулары (Тора, Библия, Куран) жана түрк тилдүү элдердин фольклорунда чагылдырылган авраамдык (ибрагимдик) диндердеги Кудай менен Теңирдин (Тенгри) сырткы түспөлүн философиялык анализге тартууга арналган.*

Өзөктүү сөздөр*: авраамдык (ибрагимдик) диндер, Теңир ишеними, Кудай, Теңир (Тенгри), зооморфизм, антропоморфизм, социоморфизм, Абсолют (түпбашат).*

Aalieva G. K.
gaaalieva@gmail.com

THEOMORPHISM: THE IMAGE OF GOD IN WORLD RELIGIONS

Abstract. *The article is devoted to the philosophical analysis of the image of God of Abrahamic religions and Tehira (Tengri), which is reflected in the scriptures (Torah, Bible, Koran) of the Semitic peoples and the folklore of the Turkic peoples.*

Keywords*: Abrahamic religions, Tengriism, God, Tehira (Tengri), zoomorphism, anthropomorphism, sociomorphism, Absolute.*

Теоморфизм (от греческого *theos* – бог, *morphe* – вид, образ, форма) – религиозно-философская концепция об облике Бога, Создателя, Творца [1].

Каждая религия представляет своего Бога по-разному. Скажем, *индуизму, буддизму* и *христианству* присущ **антропоморфизм** (от греческого *anthropos* – человек, *morphe* – вид, образ, форма), который переносит **человеческий образ** и **его свойства** на Бога. В качестве примера можно привести **богиню индуизма** с шестью руками и тремя головами; хотя **Будда** и является исторической личностью, но в буддизме имеется доминация его религиозного культа; образ **Иисуса Христа** полностью относится к классическому антропоморфизму.

В *авраамистических религиях* **Бог** имеет **три ипостаси**:

1. **Природно-стихийная ипостась** – еврейский Бог **Яхве (Жахаба-Иегово),** который потом становится прототипом **Саваоф – Аллаха,** любил появляться перед массами «избранного народа» в период расцвета своего могущества. Так, ведя свой народ из египетского плена, Он представал в виде **«столпа облачного»** днем и **«столпа огненного»** ночью [**18.** 13. 21-22], **густого облака** либо **дыма** (как из печи) [**18.** 19. 9, 18]. Также в «Новом Завете», у Матфея – **Саваоф** является как **«облако светлое», «глас из облака глаголющий»** [**10.** 17.5].

(Саваоф (на ивритском «цава» - воинство, войско; «Господь Воинств») – одно из имен Бога в иудейской и христианской традициях, упоминаемое в «Танахе» («Ветхом Завете») с Первой книги Царств (1 Царство. 1:3), а также в «Новом Завете» - в «Послании Иакова (Иаков. 5:4) и в «Послании к римлянам» (Рим. 9:29». Это имя может означать как «Господь воинств Израилевых», так и «Господь воинств Архангельских» // https://ru.wikipedia.org/wiki/Саваоф)

2. **Антропоморфизм** в понимании **ветхозаветного Бога** – это еще примитивный, прямолинейный, аналоговый способ представления сверхъестественного в рамках знакомого и повседневнего. Хотя нельзя не отметить и **базисное условие**, допущение, вводимое авторами «Бытия» - **декларацию о подобии человека Богу** (и, значит, обратно: подобии Бога человеку): «И сотворил Бог человека по образу Своему... по подобию Нашему...» [**4.** 1.26 - 27] - что снимает, вообще-то, обвинения в **«антропоморфизме» Бога**, которого придумал **человек** как проекцию себя в бесконечность.

3. **Социоморфизм** – такая модель явно доминирует в авраамистических религиях. Здесь на Бога проецириуются предельные **социальные статусы**: 1) царя, 2) господина и 3) Судьи.

Власть и сопряженные с ней **сила, преклонение** и **страх**, являются отчетливо профильными характеристиками Яхве (Жахабы-Иеговы)-Саваофа-Аллаха: «Ибо Господь, Бог ваш, есть **Бог богов** и

Владыка владык, Бог великий, сильный и **страшный**» [**5**. 10.17]. «... и **окрест Бога страшное великолепие**» [**15**. 37.22].

Несмотря на всевозможные доводы апологетов религии, **сущность Бога** авраамистических религий **Яхве-Иеговы-Саваофа-Аллаха** составляет **ОГОНЬ**:

БИБЛИЯ: Потому что наш Бог есть также всепожирающий **огонь** [**11**. 12:29].

ТОРА: А вся гора Синай **дымилась**, потому что на нее спустился **в огне Иегово**. От нее поднимался **дым**, похожий на **дым обжиговой печи**, и вся гора сильно содрогалась [**18**. 19:18].

БИБЛИЯ: «**Дым** исходил из его ноздрей, из его уст – **всепожирающий огонь**... От сияния перед ним разгорелись **огненные угли**. Прогремел **Иегова** с неба, **Всевышний подал свой голос**» [**9**. 22:9 - 14].

БИБЛИЯ: «И вы призовете имя вашего бога, а я призову **имя Иеговы**. Тот **Бог**, который ответит, послав **огонь**, и есть **истинный Бог**» [**7**. 18 - 24].

БИБЛИЯ: «После этих слов сошел **огонь Иеговы** и пожрал жертву всесожжения, дрова, камни и пыль, и поглотил воду в канаве» [**7**. 18 - 38].

БИБЛИЯ: «Как только Соломон закончил молиться, с небес сошел **огонь,** сожрал и пожрал всесожжение и жертвы, и **слава Иеговы** наполнила дом» [**8**. 7:1].

БИБЛИЯ: «И было шестой год, в пятый день шестого месяца: когда я сидел в своем доме и передо мной сидели старейшины Иуды, на меня опустилась рука Владыки Господа Иеговы. Я посмотрел и увидел некий облик, похожий на огонь. От подобия его бедер и ниже был огонь, а выше его бедер было нечто похожее на сияние, подобное блеску сплаву золота и серебра» [**13**. 8:1 - 2].

ПСАЛОМ (ЗАБУР): Долго ли, о Иегово, ты будешь гневаться? Вовеки? Долго ли **твоя ярость** будет гореть, как **огонь**? [**24**. 79:5].

Здесь хотим напомнить читателям о явлении **Яхве-Жахаба-Иеговы-Саваофа** в виде **ОГНЯ** и **ДЫМА**, столь известное всем верующим авраамистических религий:

ТОРА: Фараон услышал о происшедшем и хотел убить **Моисея**, но **Моисей** убежал от фараона, чтобы поселиться в земле **Мидиан** (**Мадиям**). Прибыв туда, он сел у колодца [18. – С. 88, 89].

(МАДИАН – местность на территории Сар-Кола (Восточный Памир) где множество минеральных источников, среди которых горячий источник Мадиан, где функционирует известная водолечебница // [27]. ПРИМЕЧАНИЕ АВТОРОВ: о Мадиане будет идти подробная речь в [1])

ТОРА: У **мидианского** (**мадиямского**) **священника** было семь дочерей, и они, как обычно, пришли, начерпали воды и наполнили желоба, чтобы напоить стадо своего отца. И, как обычно, пришли пастухи и отогнали их. Тогда **Моисей** встал, помог женщинам и напоил их стадо [**18**. 2:15].

ТОРА: Моисей пас овец у Иофора, тестя своего, священника **Мидианского** (**Мадиямского**). Однажды провел он стадо далеко в пустыню и пришел к горе Божией, Хориву. И явился ему Ангел Господень в пламени **огня** из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит **огнем**, но куст не сгорает. Моисей сказал: «Пойду и посмотрю на сие великое явление, отчего куст не сгорает». Господь увидел, что он идет смотреть, и воззвал к нему **Бог** из среды куста и сказал: **«Моисей! Моисей!»** Он сказал: **«Вот я!».**

КОРАН: Направившись в сторону Мадьяна, он сказал: «Быть может, мой Господь наставит меня на правильный путь». Когда он прибыл к колодцу в Мадьяне, то обнаружил возле него людей, которые поили скотину. Неподалеку от них он увидел двух женщин, которые отгоняли свое стадо. Он сказал: «Что с вами?» Они сказали: «Мы не поим скотину, пока пастухи не уведут свои стада. Наш отец очень стар» [**19**. 28:22 - 23].

КОРАН: Когда Муса (Моисей) отработал срок и двинулся в путь со своей семьей, он увидел со стороны горы **огонь** и сказал своей семье: «Оставайтесь здесь! Я увидел **огонь.** Возможно, я принесу вам оттуда известие или горящую головню, чтобы вы могли согреться. Подойдя туда, он услышал глас со стороны дерева, которое росло в благословенном месте на правой стороне долины: «О, Муса (Моисей)! **Я – Аллах, Господь миров**» [**19**. 28:29 - 30].

Причем, по-видимому, речь идет не о том, что Яхве (Жахаба-Иегово)-Аллах буквально существует в этот момент в виде **метеорологического явления**, а как об **«огненной сущности»** Бога авраамистических религий.

В других религиях **Бог** предстает в образе **человека-любителя деликатесов** и **существа**, требующего от людей **золото и серебро**, а также заставляющее людей принести **жертвоприношения** в виде **большого количества мясной еды, вкусного хлеба** и **опьяняющих напитков**:

ТОРА: Так или иначе, но в «Торе» мы видим наиболее **бесхитростные антропоморфизмы** в описании Бога. Только как **существо,** имеющее предел запаса сил, активности, требующее релаксации

(отдыха), воспринимается **Саваоф**, который «... **почил** в день седьмой от всех дел Своих...» [**4**. 2.2]. Также он **ходит** по Едемскому саду во время **прохлады дня** (скрываясь от Солнца, которое Сам же создал (?)») [**4**. 3.8] и даже, совсем уж прозаично, **нюхает**: «И обонял Господь приятное благоухание...» [**4**. 8.21].

ТОРА: «И в пятнадцатый день седьмого месяца у вас должно быть святое собрание. Не делайте никакой тяжелой работы и семь дней празднуйте праздник, посвященный Иегове. Вы все должны приносить во всесожжение, как приношение, сжигаемое на огне, **благоухание,** которое приятно Иегове, **тринадцать молодых быков, двух баранов** и **четырнадцать годовалых ягнят**. У них не должно быть никаких изьянов. При них нужно приносить **хлебное приношение** излучшей муки, смешанной с **маслом**: по три десятых меры на каждого из четырнадцати ягнят, а также **одного козленка** как приношение за грех в дополнение к постоянному всесожжению с **хлебным приношением** и с **питьевым приношением** [**26**. 29:12-39].

ТОРА: «Иегова продолжал говорить с Моисеем и сказал: «Скажи сыновьям Израиля, чтобы они принесли мне **пожертвования**. Принимайте пожертвование для меня от всякого человека, которого пробуждает к тому сердце. И вот то, что вы должны брать у них как пожертвование: **золото, серебро** и **медь**, и **синюю нить, пурпурную шерсть, ярко-красную пряжу, лучший лен** и **козью шерсть, баранью кожу**, окрашенную в красный цвет, **тюленью кожу** и **древесину акации; масло для освещения, бальзамовое масло** для масла помазания и для благовонного фимиама; **камни оникс** и **вставные камни** для ефода и нагрудника. И пусть они сделают для меня **святилище,** потому что **я буду обитать среди них**» [**18**. 25:1-8].

ТОРА: «Вот что ты будешь приносить на жертвеннике: **двух годовалых баранов** каждый день, постоянно. **Одного молодого барана** будешь приносить утром, а **другого барана** – между двумя вечерами. С первым молодым бараном будешь приносить **десятую часть ефы лучшей муки**, смешанной с **четвертью гина (1 литр) выбитого масла**, и **питьевое приношение**, состоящее из **четверти гина вина (1 литр вина)**. А **второго молодого барана** будешь приносить между двумя вечерами. **С хлебным приношением, с питьевым приношением**, подобным утреннему, будешь приносить его как **приятное благоухание**, как **приношение Иегове, сжигаемое на огне»** [**18**. 29:38 - 41].

ТОРА: «и от **Иеговы** вышел **огонь** и пожрал всесожжение и жир на жертвеннике. Когда весь народ увидел это, люди закричали и пали ниц» [**21**. 9:24].

БИБЛИЯ: Бог **выполняет просьбы людей** только получив от них **жертвоприношение в виде обильной еды:** «Тогда Самуил взял **молочного ягненка** и принес **его целиком во всесожжение Иегове**. Самуил призвал Иегову, чтобы он помог Израилю, и **Иегова ответил ему**» [**9**. 7: 9].

КУРАН: Аллах **приказывает людям**, чтобы те принесли ему **в жертву обильную мясную еду**: «Муса өзүнүн элине: «**Аллах силерге уй сойууну буйурду**», - деди» [**3**. 2:67 - 71].

Выше указанные характеристики – **«парадигма» Саваофа**: задают его духовный облик, характер отношений с людьми в формате **«богоизбранный народ» - «ущербные народы»**, и конечное фиаско в общении с ними как с **человечеством** (исключая **евреев-иудеев**, для которых Он остался «племенным Богом»), превращение Его в формально-ритуальную фигуру на фоне нового, исключительно антропоморфного Бога – **Иисуса Христа**.

По поводу дилеммы **«богоизбранный, исключительный народ» - «ущербные народы»** хорошо писал известный психотерапевт, еврей по национальности, **Зигмунд Фрейд**: «Еще более удивительна концепция бога, внезапно «**избирающего**» себе некое племя и превращающего его в «**свой народ**», а себя в его бога. Я уверен, что это единственный такой случай в истории человеческих религий. Во всех других случаях бог и народ связаны безраздельно; они с самого начала заедино. Верно, порой случается, что народ избирает нового бога, **но никогда не бывает так, что бог избирает себе народ**» [**12**].

ТОРА: «Ведь сыновья Израиля мои рабы. Они мои рабы, которых я вывел из земли Египет. Я Иегова, я ваш Бог» [**21.** 25:55].

ПСАЛОМ (ЗАБУР): «Я, Иегова, - твой Бог, Тот, кто вывел из земли Египет. Раскрой уста, и я наполню их» [24. 81:10].

БИБЛИЯ: «Я Иегова, ваш Святой, Творец Израиля, ваш Царь» [**16**. 43: 15].

КУРАН: «Эй, Исраил урпактары! Менин силерге берген ырайымдуулугумду эстегиле, акыйкатта, Мен силерди ааламдагылардан артык кылдым» [**3**. 2. 19].

Царская ипостась Саваофа ярко представлена в видении Исайи: «...видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз Его наполняли весь храм» [**16.** Глава 6. Фр. 1.]. Еще более впечатляющая **картина-монарха-Бога** (названного здесь индифферентно-отстраненно «Сидящим») – в «Откровении» Иоанна Богослова, где присутствует **все бессмысленное великолепие Власти**: «и вот,

престол стоял на небе, на престоле был Сидящий... и вокруг престола двадцать четыре престола; а на престолах двадцать четыре старца, которые облачены были в белые одежды и имели на головах своих **золотые венцы**. И от престола исходили молнии и громы и гласы...» [**23.** 4. 2, 4 - 5].

И неслучайно очень часто **синонимом Бога** является слово **«Господь»** - словесная субстанциализация значений «власти», «господства», «давления» и пр. В других религиях **Господь Бог заставляет людей**: 1) поклоняться только себе; 2) стать аскетом, монахом-отшельником; 3) в авраамистических религиях держать пост с утра до вечера (в исламе), до обеда (пасха христиан); 4) пять раз (в сунизме) или три раза (в шиизме) в день читать намаз; 5) есть **призывы к войне, насилию**:

ТОРА: Позднее Иегова сказал Моисею: «Не давайте покоя мадианитянам (1) и поражайте их» [**26.** 25: 16 - 17]. (1) Мадиан – родина потомков Кыдыра (примечание авторов). Об этом более подробно см.: [1] (*примеч. авт. – А. Г.*)

БИБЛИЯ: «Поднимайтесь, идите в Кедар (2) и разоряйте сыновей Востока!» [**14.** 49:28]. (2) Кедар – это есть Кыдыр (*примеч. авт. А. Г.).*

БИБЛИЯ: «Не думайте, что я пришел принести на землю мир. Я пришел принести не мир, а меч. Ведь я пришел, чтобы разделить сына с его отцом, дочь с ее матерью и невестку с ее свекровью. И домашние человека станут его врагами. Тот, кто дорожит отцом или матерью больше, чем мной, недостоин меня» [**22.** 10:34 - 37].

КОРАН: «Убивайте их (многобожников), где бы вы их не встретили, и изгоняйте их оттуда, откуда они вас изгнали. Искушение хуже, чем убийство. Но не сражайтесь с ними у заповедной мечети, пока они не станут сражаться с вами, то убивайте их. Таково воздаяние неверующим!» [**20.** 2:191].

КУРАН: «Алар менен эч бир ширк кылбаганга чейин жана дин толук **Аллах үчүн болгонго чейин согушкула”** [**2**, 8:39, Б. 181].

КУРАН: «Ыйык айлар чыккандан кийин, мушриктерди **кай жерде көрсөңөр өлтүргүлө**» [**25.** 9:5].

КУРАН: «Эй, момундар. **Айланаңардагы каапырлар менен согушкула**! Алар силерден катаал мамилеге кабылсын**»** [**25.** 9:123]**.**

КОРАН: «Приготовьте против них сколько можете силы и боевых коней...» [**20.** 8:60].

КОРАН: «Рубите им головы и рубите им все пальцы!» [**20.** 8:12].

КОРАН: «Когда вы встречаетесь с неверующими, то рубите им головы...» [**20.** 47:4].

Тенгрианство или **тенгризм** (3) – это **неологизм** [См.: **30**], общий для **древних арийских народов Евразии**, обозначающий **закон жизни**, призывающий к существованию в гармонии и существующий с зарождения человечества; **религиозно-философского мировоззрения** в виде совокупности представлений о мире, о человеке, о жизни и существовании, так как в эпоху тенгрианства народ не нуждался в религии, потому что люди без того не нарушали заповеди Творца; **вероучения** в виде особого рода неписанных морально-этических и политико-правовых канонов; **доисламской** [**31**. 295-329] и **добуддийской религии** тюрко-монгольских кочевников евразийских степей, в том числе кыргызского народа, в которой присутствует **культ Теңира** (**Тенгри**) [См.: **32; 33; 34; 35; 36; 37**].

(3) В казахской литературе (С. Акатай) принят термин «тенгризм» // См.: [29] *(примеч. авт. А. Г.)*

ТЕҢИР – это вечно существующий Абсолют, Космос, Владыка всего сущего и (4) (4) Теңир – это Всевышний Творец 18 000 Метагалактик во Вселенной (18 миң Ааламды жараткан Теңир). Для справки: Метагалактика – совокупность однородных и однопорядковых Галактик. Согласно современной науке Вселенная существует как сумма Метагалактик (*примеч. авт. А. Г.*).

Креативная (творческая) деятельность Всевышнего или Единого Творца всего сущего Теңира включает в себя уровни: 1) **микромир** – фотоны, кванты, электроны, клетки, атомы, молекулы и т. д., 2) **макромир** – макротела, многообразные предметы и явления окружающего человека мира, 3) **космос** – планеты, системы планет, галактики, метагалактики.

Теңир – это Абсолют. Он совершенно нетождественен 1) миру физических явлений и сил; 2) религиозным культам Яхве, Будды, Иисуса и т.д., кто требует от людей поклонения, уважения, жертвоприношений, имеет привычку делить людей в зависимости от их принадлежности к той или иной религии, что ведет к различным формам дискринимации, бросает деструктивные призывы к насилию, войне.

Подтверждение этому находим в *орхоно-енисейских памятниках*, где есть строки: «О мое Небо, будь крышей над нами, о моя страна Идиль, вечно существуй». Из этих слов следует, что **Небо-Тенгри** – не только ***божество***, но и ***обычное голубое небо, воздушное пространство***, где летают небесные птицы. **Тенгри** – оно и *божество*, и *голубое небо* одновременно, *природное явление, бытие* и *символ*; оно двойственно. **Небо** – оно и *реальность,* и *духовность*. В этой связи *арабский географ аль-Макдиси* писал: «Кедарские народы (тюрки - авт.) говорят ***«бир тенгри»***, подразумевая под этим ***«един господь».***

Некоторые из них утверждают, что ***тенгри*** – это *название небесной голубизны*, а некоторые говорят, что ***тенгри*** – это *небо*» [**17**. 431].

Таким образом, *единым источником* **всего сущего** является **Тенгри – Абсолют**, в *небесном пространстве* и *вечный во времени*, наполняющий Собой всё *Мировое пространство*, творящий в Себе Самом и из Самого Себя все миры, Вселенные и всё космовещество.

Теңир не имеет **образа,** т.е. он не похож на **животного** или **человека**. Он *всенаполняющий, всеобъемлющий* и *одухотворенный*. **Теңир вне времени** – вечный, вечнопребывающий. Он *не нуждающий* ни в чем и ни в ком, *мыслящий* и *разумный, чувственный* и *восприимчивый*. **Он непостижим**.

Литература

1. Аалиева Г., Кыдыршаев К. Концепция духовного возрождения: Всевышний мой – Теңир, покровители мои – Кыдыр+Умай, разум мой – Манас. – Бишкек: УУЖ, 2019. - 270 с.
2. Анфал, 8:39 // Ыйык Куран. - Которгондор А. Исмаилов, Д. Абдылдаев, С. Доолов, С. Гавай. - Baski: Erkam Matbaasi, 2006. – 604 б.
3. Бакара, 2:67-71 // Ыйык Куран. Которгондор А. Исмаилов, Д. Абдылдаев, С. Доолов, С. Гавай. - Baski: Erkam Matbaasi, 2006. – 604 с.
4. Бытие. // Библия. – Эл. Ресурс. – [URL]: https://bibleonline.ru/bible/rst66/gen-1/
5. Второзаконие. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://bibleonline.ru/bible/rst66/deu-1/
6. Глава 1. Самуила. // Библия. Эл. Ресурс. – [URL]: https://www.jw.org/ru/публикации/библия/bi12/книги/1-Самуила/1/
7. Глава 1. Царей. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://bibleonline.ru/bible/rst66/1sa-1/
8. Глава 2. Летопись. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://bible-teka.com/new-russian/14/1/
9. Глава 2. Самуила. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://www.jw.org/ru/публикации/библия/bi12/книги/2-Самуила/6/
10. Евангелие от Матфея. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://allbible.info/bible/sinodal/mt/1/
11. Евреям. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://bibleonline.ru/bible/rst66/heb-1/
12. Зигмунд Фрейд. Этот человек Моисей. - Эл. Ресурс. – [URL]: http://lib.ru/PSIHO/FREUD/moisej.txt
13. Иезекииль. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://bibleonline.ru/bible/rst66/ezk-1/
14. Иеремия. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://bibleonline.ru/bible/rst66/jer-1/
15. Иов. // Библия. https://bibleonline.ru/bible/rst66/job-1/
16. Исаия. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://bibleonline.ru/bible/rst66/isa-1/
17. История Казахской ССР. - Т. 1. – Алма-Ата: Наука, 1977. - 479 с.
18. Исход. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://www.jw.org/ru/публикации/библия/bi12/книги/Исход/19/
19. Касас, 28:29-30 // Ыйык Куран. Которгондор А. Исмаилов, Д. Абдылдаев, С. Доолов, С. Гавай. - Baski: Erkam Matbaasi, 2006. – 604 б.
20. Коран.
21. Левит. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]:https://bibleonline.ru/bible/rst66/lev-1/
Матфея // Библия. https://bibleonline.ru/bible/rst66/mat-1/
22. Откровение Иоанна. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://ru.wikipedia.org/wiki/Откровение_Иоанна_Богослова
23. Псалом. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]: https://bible.by/syn/19/1/
24. Тавба, 9:5. // Ыйык Куран. - Которгондор А. Исмаилов, Д. Абдылдаев, С. Доолов, С. Гавай. - Baski: Erkam Matbaasi, 2006.
25. Числа. // Библия. - Эл. Ресурс. – [URL]:https://bibleonline.ru/bible/rst66/num-1/
26. Таджикистан. Горно-Бадахшанская обл. Мургаб. - Эл. Ресурс. – [URL]:www.turisten.ru/map/l-9582-мургаб/451-горячий-источник-мадиан/; www.turisten.ru ›
27. Саваоф. - Эл. Ресурс. – [URL]:https://ru.wikipedia.org/wiki/
28. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. - Алматы, 2012. – 256 с.
29. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. / Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – Алматы, КазНПУ имени Абая, 2004.
30. Мурад Аджи. Без синего неба. Очерк нашей истории. Эл. Ресурс. – [URL]: https://books.google.kg/books?isbn=545721012X
31. Мурад Аджи. Без Вечного Синего Неба. Очерк нашей истории. – М.: АСТ, 2011. - 575 с.

32. Косколло А. С. Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма. // Религия и глобализация на просторах Евразии. / Под. ред. А. В. Малашенко и С. Б. Филатова. – 2-е изд. – М.: РОССПЕН, Московский центр Карнеги, 2009. - 341 с.
33. Мухаметшин Р. М. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. – Казань : Татарское книжное изд-во, 2005. - 246 с.
34. Сулейманов Р. Р. Карт-бланш. Ваххабитский интернационал: сегодня Сирия, завтра Россия. // Независимая газета. – 22.05.2013, архивировано 13 декабря 2015 года.
35. Филатов С. Б. Религия и общество в Башкортостане. // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. - М. : Летний сад, 2002. – С. 114 - 134. – (488 с.)
36. Шнирельман В. А. Неоязычество и национализм (восточноевропейский регион). – М.: ИЭА РАН, 1998 (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 114). - 30 с.
37. Шнирельман В. А. От конфессионального к этническому: Булгарская идея в национальном самосознании казанских татар в XX веке. // Вестник Евразии. – 1998. - № 1/2 (4/5). - С. 137 – 159.
38. Щипков А. В. Во что верит Россия: Религиозные процессы в постперестроечной России. Курс лекций. - СПб.: РХГИ, 1998. - 297 с.

Абаев Н. В.
kol-bugra@yandex.ru

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ЭТНОЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ И ГОРНОЙ БУРЯТИИ В СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННО-ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ

Аннотация: *в докладе рассматривается роль живой традиции эколого-культурного хозяйственного «кормящего ландшафта» коренных малочисленных этносов (КМНС), в частности, сойотов Бурятии в истории и культуре Внутренней Азии, в формировании их этноэкологических традиций и экологической культуры; анализируются проблемы влияния тенгрианства на развитие духовной культуры тюрко-монгольских народов Внутренней Азии, а также вопросы формирования этнокультурной общности, называемой «саянидами», в контексте их этнокультурных связей с другими этносами Саяно-Алтая и Транс-Саянии.*

Ключевые слова: *сойоты, регион Саяно-Алтая, Транс-Саяния, коренные и малочисленные народы Внутренней Азии, духовная цивилизация «саянидов», тенгрианство.*

Abaev N. V.
kol-bugra@yandex.ru

ECOLOGICAL CULTURE AND ETHNO-ECOLOGICAL TRADITIONS OF THE PEOPLES OF SAYANO-ALTAI AND MOUNTAIN BURYATIA IN THE MODERN CIVILIZATIONAL-GEOPOLITICAL SITUATION

Abstract: *the report analyzes the role of indigeneous and small ethnic group of Soyots of Buryatia in the history and culture of the autochthonous Turic-Mongolian peoples of Inner Asia in the formation of their ethno-ecological traditions and ecological culture, as well as landscape economy. In addition, the role of Tengrism considers in the spiritual culture of Turkic-Mongol peoples of Inner Asia, as well as the issues of formation enic and cultural community, which is called by us "sayanids", their ethnic ties with other ethnic groups of Sayano-Altai and Trans-Sayania.*

Keywords: *Soyots, the Sayano-Altai region, indigenous and minority peoples of Inner Asia, Tengerism, spiritual culture of Turkic-Mongol peoples, "sayanids", Trans-Sayania.*

Одной из основ Евразийской мегацивилизации является уважительное и бережливое отношение к духовным ценностям, в том числе к сакральным местам аборигенных народов и этносов Сибири, Внутренней Азии и Саяно-Алтая. Бережное отношение к «кормящему ландшафту» и священным местам имеет важное значение для России как Евразийской державы, которая занимает

центральное место в Евразийской мегацивилизации и которая вобрала в себя множество культур, подпитывающих своей культурой древо жизни России.

Глубокие изменения, произошедшие в российском обществе во второй половине XX века, заставляют по-новому, более углубленно и комплексно изучать его общественное развитие на данном и предшествовавших этапах. На современном этапе происходит значительный пересмотр устоявшихся теоретических положений, выводов и оценок в анализе общественного развития и его отдельных аспектов. В этом контексте большую актуальность приобретают исследования духовно-культурной традиции «кормящего ландшафта» горно-таежной кочевнической цивилизации, сложившейся под влиянием экологических культов народов Саяно-Алтая и Центральной Азии, а также своеобразной экологической культуры как совокупности этноэкологических традиций КМНС Горной Бурятии, в частности, сойотов.

Во-первых, экстремальный, резко континентальные климат горно-таежных экологических условий Центральной Азии и Южной Сибири обусловили хрупкий, ранимый экологический баланс между человеком, обществом и природой. Ввиду этого объективного обстоятельства человек вынужден был изначально искать более сбалансированный равновесный подход к природе, нежели в других регионах, где господствовал оседлый образ жизни. Здесь формировался подход не на покорение природы, а на гармоничное взаимодействие с ней, как с равноправным партнером, который мы называем ландшафтным подходом.

Во-вторых, Внутренняя и Центральная Азия, в целом, Саяно-Алтай, в частности, по своему геостратегическому положению — это перекресток потоков миграции разных этнокультурных субстратов. На формирование экологической культуры народов Саяно-Алтая оказали влияние самые разнообразные этнокультурные и этноконфессиональные субстраты — самодийские, тюркские, монгольские, финно-угорские, тунгусо-маньчжурские, палеоазиатские. На ранних этапах культурогенеза решающую роль сыграли архаические, дошаманистские и шаманистские верования, а также тенгрианство и буддизм Махаяны и Ваджраяны в традиции школы Гелуг.

В нашем культурно-историческом регионе, т.е. в Центральной Азии и Саяно-Алтае, тенгрианско-буддийская цивилизационная культура наслоилась на своеобразную «кочевую» (точнее, кочевническую) цивилизацию, отличающуюся особым хозяйственно-культурным типом (кочевое и полукочевое скотоводство, яководство, коневодство, оленеводство, совмещаемое с охотой, рыболовством и земледелием, а также собирательством). При этом переход к цивилизации вообще и к «кочевой» цивилизации – в частности, в данном регионе совпал с переходом прототюрков и протомонголов от ранних, архаических форм религии (тотемизм, анимизм, магия, «шаманизм» и др.), служивших духовно-культурной основой первобытно-общинного, родоплеменного общества, к более развитой национально-государственной религии – тенгрианству, сформировавшемуся гораздо раньше «осевого времени», как и сам феномен кочевничества и «кочевой» государственности, сочетавшей в себе имперские формы централизации власти с конфедеративными самоуправлением и самоорганизацией полиэтнических союзов различных родов, племен и этнических групп. Позднее в Саяно-Алтай проникает уйгурский и тибетский буддизм, который наслоился на автохтонные верования и культы аборигенных народов, в частности, на тенгрианство.

В Бурятии имеются всего две народности, относящиеся к категории коренных малочисленных народов Севера, – сойоты и эвенки. Если об эвенках, их быте, традициях и современных проблемах говорится не так уж мало, то гораздо менее известно о сойотах, коренном населении Восточных Саян. Сойоты – это потомки древних саянидов, издревле населявших Саяно-Алтайское нагорье. Правильнее будет называть наш народ урянхай-сойоты. Согласно исследованиям этнографов урянхай-сойоты – автохтонный этнос Саян, не покидавший эту землю тысячелетиями [1].

Оставаясь в пределах своей прародины, сойоты исполняли свою главную миссию, которую они пронесли через века и тысячелетия, – это почитание главных защитников всех саянидов, впоследствии сформировавшийся в буддийско-тенгрианский культ драла (далха) в Тибете во главе с Гэсэр-ханом (тиб. Лин-Гесар), эпическим героем и основным мировоззренческим фактором развития духовной культуры коренных народов Транс-Саянии и всей Внутренней Азии, в том числе Монголии и Тибета. Современные сойоты вместе с кровными братьями, окинскими бурятами, продолжают нести эту почетную обязанность и в наше время, несмотря на все тяготы и лишения, которые выпадали на их долю в смутные времена прошлого или, как описывают в текстах Учении терма, «во времена упадка Учения», во имя светлого будущего и блага всех живых существ [2].

К внутреннему кругу наиболее близких к «центральным» саянидам этносов можно отнести такие родственные урянхайские народы, как тувинцы, сойоты, цаатаны (туха), тоджинцы, тофалары-

карагасы, а также близкородственные восточные хакасы, («азской», т. е. качинской группы), шорцы, алтайские и монгольские урянхайцы и ойраты Северо-Западной Монголии, которые как бы прикрывают Саяны с Севера, Востока, Запада и Юга, а потому считаются «охранниками» центрального этнического ядра, и именно среди них находится та тысяча урянхайцев, которая по приказу Субудай-Багатура (род. ок. 1175 - 1176) должна охранять могилу Чингисхана. До сих пор, например, говорят, что сотня из этой тысячи живёт среди сойотов, и именно на их территории и находится могила. Сейчас сойотов насчитывается около трёх тысяч, исконное место компактного проживания – Окинский район Республики Бурятия.

Само название «сойот» по одной из версий лингвистов означает горный кряж, отроги или остроконечные пики гор, похожие на клык волка (бур.-монг. hоёо). В связи с этим уместно напомнить, что поклонение горам занимает важное место в традиционной сойотской культуре, как и в культуре других народов Саяно-Алтая... Сойоты родственны другим народам Транс-Саянии, таким как тувинцы-тоджинцы, тофалары и цаатаны. Внутри самих сойотов выделяется три родоплеменные группы – онхот, иркит и хаас. Изначальный язык сойотов – это язык древних саянидов, относящийся к алтайской языковой семье. Но за многие века язык неоднократно сменялся. Родоплеменные группы сойотов (тув. сояны), в недалеком прошлом тувиноязычных, которые тоже относятся к этнической группе уйгур-урянхов, т. е. уйгуроязычных саянидов, что отразилось в поговорке об этнокультурной и языковой принадлежности сойотов: «уйгур хэлэтээ, урса гэртээ» («говорящие на уйгурском языке, живущие в чумах /наподобие тоджинских/»); соседние народы называют их также «урса гэртэн» - «живущие в чумах».

При этом сама поговорка произносится уже на бурят-монгольском языке, тем самым отражая процесс языковой монголизации бурятских сойотов (видимо, в первую очередь, через булагатский род онхотой, с которым у них издавна существовали экзогамные брачные связи), про которых тувинцы-тоджинцы еще лет 50-60 назад говорили, что когда они приезжают в Орлик, или, наоборот, когда те приезжают на тоджинский аршан Изыг-Суг, то разговаривают друг с другом на одном языке, т. е. на тувинско-тоджинском диалекте, который был очень схож с сойотским. И вообще тоджинцы до сих пор называют Бурятию «Кодур Чурту» - «Земля Сватов», которое, в свою очередь, связано как с «худа», так и с худай//кудай, означающим «Бог или Божественный»; эта этимологическая связь объясняется просто – в экзогамном брачном союзе свата настолько уважали, что почитали его как Посланника высших сил и сажали на самое почетное место).

Тем не менее, ещё в 70-е годы прошлого века знаменитый лингвист Валентин Рассадин встречал стариков-сойотов, ещё владевших уйгурской речью, записал все слова и впоследствии использовал их в разработке словаря и букваря по сойотскому языку. Сейчас национальный язык сойотов восстанавливается силами лингвистов, многие слова приходится заимствовать из языков родственных народов Алтая и Тувы, так же есть слова из монгольских диалектов.

Традиционная территория проживания сойотов, Окинский район, представляет собой плоскогорье, окружённое горными цепями высотой свыше трёх тысяч метров, ландшафты горно-таежные и альпийские. Эти условия наложили отпечаток на образ жизни сойотов. Местами их кочевий были верховья притоков реки Аха, лесистые горные склоны, места пересечения гор и тайги – где имелись пастбища для оленей, богатые мхом и ягелем. Возможно, благодаря труднопроходимой горной местности сойоты пережили многие сложные перипетии жизни, когда степи и равнины сотрясали социальные бури и междоусобные войны.

Еще во времена Тюркских каганатов, именно уйгурский язык, культура и его письменность особенно обогатили культуру сойотов. Исконная религия сойотов – тенгрианство, позже образовавшая гармоничное сочетание с буддизмом – буддийская философия органично легла на базу тенгрианских воззрений. Кроме того, сойоты поклонялись горным духам и священным горам, до сих пор есть «хадаша» - люди, проводящие ритуалы поклонения горам. Важное место в традиционном культе отводится священной горе Мунку-Саридак. Когда-то давно именно в окрестностях этой горы сойоты проводили свои обряды и празднества.

Национальный праздник сойотов "Улугдаг" – «Великая священная гора» - связан с почитанием нашей самой высокой горы Мунку-Саридак. Это один из основных мировоззренческих элементов развития урянхайских и монгольских народов, и все племена, проживавшие здесь, поклонялись этой горе

Улугдак празднуют осенью, торжества включают «игры трёх мужей» и прочие состязания. Другой праздник, отмечаемый традиционно весной, в начале мая, тоже связан с поклонением горе Мунку-Саридак – его хозяину Бурэн-Хану и называется Бурэн Хаанай Тахил. Из многочисленных

святых мест Бурятии Мунко-Саридак – пик Восточных Саян – обитель Бурэн-Хана – имеет первостепенное значение, как главная святыня всего Байкало-Саяно-Хубсугульского региона. Ежегодно в мае у подножия высочайшей вершины Восточной Сибири Мунко-Саридак – «Сибирской Фудзиямы», устраивается праздник, способствующий Духовному Единению народов Саяно-Алтайского региона, возрожденный Первым Сойотским Хамбо-ламой Данзаном Хайбзуном Самаевым – Римпоче-Багши, ставшем одной из «духовных вершин» нашего времени. Этот праздник имеет общественную и историческую значимость для всего региона.

Наши предки выработали свою традиционную форму понимания гармонии человека с окружающей средой, которая заключается в необходимости почитания природы, в желании не навредить ей. Самое главное, что наши предки понимали иерархичность и соблюдали правило не озвучивать самое сакральное и главное, поэтому о существовании Мунко-Саридак, как главной святыни всего байкальского региона, мало кому известно.

По инициативе покойного Данзан Хайбзуна Римпоче у подножия Мунко-Саридак, над рекой Сагаан Эрхуу (Белый Иркут) был построен комплекс ритуальных сооружений. Для продолжения идей своего духовного Учителя по достойному обрамлению главной святыни региона, окинские и тункинские ламы и верующие буддисты предлагают создать инфраструктуру, которая будет достойно представлять интересы жителей всего региона в развитии социоприродного комплекса Мунко-Саридак, как природного памятника духовной культуры народов Транс-Саянии.

Живущие у подножия Мунко-Саридак, а также у берегов Байкала люди – особенные. Ибо Мунко-Саридак – Бурэн-Хан – Байкал есть понятия сакральные, они нас охраняют, они за нами присматривают, оберегают. И поскольку так посчастливилось, что мы живем здесь, на благословенной территории земного шара, значит, нам предписано свыше быть духовно и нравственно чистыми. И это является нашей кармой, поэтому почитание Бурэн-Хана – это первая и самая необходимая обязанность для всех нас. Принять участие в массовом поклонении есть особая заслуга и почётная обязанность. В Окинском Дацане «Пунцогнамдоллинг», продолжателя традиции исторического Жэлгэнского Дацана, есть книга молитв (ном) «Солчид» из Жэлгэнского Дацана, по которому наши предки совершали обряды поклонения святым вершинам гор. И когда сегодня мы совершаем этот обряд поклонения, мы как бы входим в ту стройную систему, оставленную нашими предками. Ведь мы связаны не только с прошлой жизнью, но и с деяниями наших предков. И мы можем исправить или направить в благоприятное русло свою карму, судьбу, посещая такие молебны. На такие обряды собираются не только люди, но и потусторонние силы, духи наших предков. Поэтому, принимая участие в таких молебнах, мы, почитая хранителей нашего края, почитаем и своих предков. Эти национальные праздники рассматриваются еще и как способ сохранения и развития уникальной, живой буддийско-тенгрианских традиций и мировоззрения.

Возрождая традиции эколого-культурного «кормящего ландшафта», важно соблюсти все канонические нормы и правила, заложенные в историческом Жэлгэнском Дацане. Еще в 19 веке в самом сердце Саян, в местности Жэлгэн, был основан дацан, получивший название Жэлгэнского. Будучи единственным буддийским храмом в далеком Окинском районе, он имел приход, охватывавший практически всех жителей Восточно-Саянского высокогорья. Это самый высокогорный из российских буддийских храмов, расположенный чуть северней горы Мунко-Саридак – высочайшей вершины Саян. Был освящен великим Агваном Доржиевым, Учителем Далай Ламы 13-го.

Уникальность Окинского Жэлгэнского дацана в том, что две традиции буддийского учения, красношапочная и желтошапочная, существовали вместе, в отличие от других монастырей и дацанов этнической Бурятии. Более того, последователи тенгризма, ламы участвовали в основных молебнах дацана. И это служило доказательством единства тенгрианско-буддийской цивилизации саянидов.

Проблемы, с которыми сталкиваются современные сойоты, типичны для любых малочисленных народностей. Часть их можно определить, как экономические, куда можно отнести состояние традиционных промыслов, например, животноводства. Олень служил сойотам транспортным средством, источником мяса и молока, шкур, народная традиция была связана с оленеводством. Когда-то оно было развитой отраслью хозяйства, но советская власть в 1960-е годы оленеводство сочла «нерентабельным», и многочисленные стада пустили под нож, отстреливали с вертолётов. Уничтожение оленеводства стало тяжёлым ударом для сойотов.

Уничтожая оленей, они уничтожали всю оленеводческую культуру, и народ начал переходить на оседлость, из-за чего он начал утрачивать традиционные ценности горно-таежной кочевнической культуры.

В те годы хотели уничтожить и яководство, но благодаря мудрому противодействию председателя колхоза "50 лет Октября" Аюши Пунцыковича Налханова, яков удалось сберечь. И сейчас поголовье окинских яков самое большое в России. Оленей же осталось всего около 50-70 голов. Хотя попытки возродить отрасль предпринимались, например, в 1994 году в Тофаларии закупили «саянскую» - карагасскую породу оленей.

Необходима программа по оленеводству, потому что эта отрасль перспективная для традиционного номадного животноводства. Тут не надо особых вложений, кроме закупки поголовья, оплаты труда пастуха и ветеринарного обслуживания. Не надо заготавливать для него корма, он круглый год на подножном корму и выдерживает любые морозы, надо только от волков его защищать. В существующих условиях необходимо развивать традиционную ландшафтную экономику и тем самым сохранить уникальную экосистему. Для этого сейчас в Окинском районе создали территорию традиционного природопользования. Основные направления традиционной экономики, которые будут развивать, – это оленеводство, яководство, табунное коневодство. А вот на охоту придётся ввести мораторий, поскольку необходимо сначала восстановить популяцию животного мира. Из-за сокращения кормовой базы у хищных животных, участились нападения волков и медведей на домашний скот. К счастью, в современном мире человеку не нужно охотиться, чтобы выжить.

Перспективным направлением мог бы стать и туризм – экологический, паломнический и эко- и этнотуризм. Ведь многие народы в других странах живут за счёт доходов от этой отрасли. Тот же Мунку-Саридак каждый год посещают тысячи туристов. Хотя этот пик является священным местом, сойоты понимают, что альпинизм и туризм – явления современности, с которыми приходится считаться, и которые можно обернуть себе на пользу, регулируя этот процесс, в правовом и ментальном отношении.

Мы верим, что любой человек, находясь в горах и, тем более, побывав у подножья Священной горы Мунко-Саридак, заряжается позитивом. Чем больше благости люди получат, будь то улучшение здоровья, или просто хорошие впечатления, тем лучше будет моральный климат общества. Но посещение этих мест должно быть хорошо организовано: правильный приём туристов и обслуживание, разъяснения, где что можно или нельзя делать.

Другая проблема сойотов – сохранение национальной культуры, восстановление языка, и вообще, сохранение себя как народа вопреки ассимиляционным процессам. Сойоты сильно пострадали от национальной политики советской власти, после того как подняли вопрос о создании национальной автономии. Лидеры подверглись репрессиям и многие были расстреляны, а сойотов принудительно записывали в буряты. До 1989 года о сойотах в литературе практически не упоминалось, а активные меры по возрождению языка и культуры начались только после распада СССР.

В Окинском районе работают творческие коллективы, занимающиеся традиционной культурой сойотов, такие как оркестр национальных инструментов и танцевальный коллектив «Уулын-Сууряан». Также предполагается перенять опыт норвежских саамов, которые создали фестиваль национальной культуры Ридду-Ридду для сохранения, развития своей культуры и сумели раскрутить его до мирового бренда. Это побудило в молодёжи интерес к корням, люди перестали стесняться говорить на родном языке. Сойотам следует перенять этот опыт, используя грамотно свою уникальную культуру, так и ландшафтный потенциал с его уже установившимся брендом – «край Гэсэра», Священная Земля Гэсэра. Например, популяризировать тот же праздник Улугдаг, превращая в крупный фестиваль с привлечением туристов. А его символом мог бы стать снежный барс – символ Саянских гор, тотем нашего народа, который изображен на гербе Окинского района.

Культура сойотов имеет особое значение не только для них самих, но и для всех урянхайцев, а также и для коренных народов Евразии, имеющих свои корни в Транс-Саянии. Ведь ценности евразийства, к которым всё чаще обращаются в последнее время, формировались именно в Саяно-Алтайском регионе, колыбели Евразийской цивилизации. Эти же ценности помогут сойотам сохраниться, несмотря на малочисленность.

Мы твердо верим, что сойоты не исчезнут окончательно с этой Священной земли Абай Гэсэра. Эта земля и горы не дадут им это сделать. Сейчас наш родной язык – бурятский, но это не мешает нам быть сойотами. Малочисленные народы очень уязвимы перед современными вызовами в части сохранения своей уникальной культуры, традиционного природопользования и территории традиционного проживания [3].

При этом именно эти народы сохранили традиционные знания, которые становятся

востребованы в современном обществе, погрязшем во множестве проблем из-за того, что оторвались от корней, изменили ценности заложенные предками, ценностям на основе тенгрианско-буддийских принципов ненасилия, ненасильственного решения всех социальных, политических, экономических, экологических и других глобальных проблем современности. Эти принципы были заложены в Концепции «Движения Ахалар», разработанной ведущими учеными-буддологами, тенгриведами, востоковедами, экологами, социологами, культурологами Бурятии под руководством Первого Сойотского Хамбо-Ламы Данзана Хайбзуна Самаева.

Необходимо также обеспечить и поддержать традиционную экологическую культуру коренных этносов, построенную на тенгрианско-буддийских воззрениях и моральных ценностях, требующих уважительного отношения к Природе, окружающей среде [4; 3].

При этом хотелось бы отметить, что традиционная экологическая культура сойотов также построена на принципах ненасилия, не причинения зла насилием не только по отношению к людям, но и ко всем живым существам. В этом мы видим наш новаторский, по сути инновационный, причем учитывающий все традиционные духовные ценности, подход к решению эколого-социальных проблем.

Литература

1. Абаев Н. В. О некоторых геополитических предпосылках развития буддизма в России и «Евразийская хартия» Журнал «Знание. Понимание. Умение». / [Электронный ресурс]. - URL: http://www.zpu-journal.ru

2. Аюшеев Н. Г. Сойоты 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.

3. Аюшеев Н. Г., 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.

4. 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.

Абдрасулов С. М.
s.abdrasulov@mail.ru

САКРАЛЬНЫЕ ЦИФРЫ В КЫРГЫЗСКОЙ НУМЕРОЛОГИИ

Аннотация. *Кыргызское мировоззрение построено на том, что человек и мир в целом сотворены Создателем. Мир дан человеку, чтобы он мог в нем жить. Мир и Создатель символически зафиксированы в нумерологии. Исходя из нумерологии, можно судить о мировосприятии и миропонимании кыргыза. Есть базовые цифры, на основе которых выстроен мир человека. И такими цифрами в кыргызской нумерологии выступают – 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 24, 36, 40, 48, 60. Сакральность некоторых цифр и будет раскрыта в представленном докладе.*

Ключевые слова: *Сакральность, алгоритм, тенгрианский принцип тең (равный), истоки кыргызской культуры: Көкө Теңир (Создатель), төр (почетное место) – улага (место у порога), эр (мужское начало) – эпчи (женское начало), түндүк (остов жилища) – казан (котел), төгөрөктүн төрт чарчысы, упорядоченность мира, боз үй.*

КЫРГЫЗ НУМЕРОЛОГИЯСЫНДАГЫ ЫЙЫК САНДАР

Аннотация. *Кыргыздардын дүйнөгө болгон көз карашы адам жана дүйнө, жалпы алганда, Жараткан тарабынан түзүлгөн деп негизделген. Дүйнө адамга ушул дүйнөдө жашоо үчүн берилген. Бул дүйнө жана Жараткандын өзү символикалуу түрдө нумерологияда белгиленген. Нумерологияны*

эске алып, кыргыздын дүйнөнү кабыл алуусу жана дүйнөнү түшүнүүсү жөнүндө ой жүгүртсө болот. Адамдын дүйнөсү негизги сандардын негизинде түзүлгөн. Ошентип, кыргыз нумерологиясында мындай сандар болуп кийинкилер эсептелет – 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 24, 36, 40, 48, 60. Кээ бир сандардын ыйыктыгы тартууланган докладда көрсөтүлөт.

Негизги сөздөр: *Ыйыктык, алгоритм, теңирчиликтин тең аттуу принциби, кыргыз маданиятынын булактары: Көкө Теңир (Жараткан), төр – улага, эр – эпчи, түндүк – казан, төгөрөктүн төрт чарчысы, дүйнөнү иретке салуу, боз үй.*

Abdrasulov S. M.
s.abdrasulov@mail.ru

Abstract. *The Kyrgyz worldview is built on the fact that man and the world as a whole were created by the Creator. World is given to man so that he can live in it. This world and the Creator itself are symbolically fixed in numerology. Based on numerology, it is possible to judge the perception of the world and the worldview of the Kyrgyz. There are basic figures on the basis of which the human world is built. And such figures in Kyrgyz numerology are – 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 24, 36, 40, 48, 60. The sacredness of some figures will be revealed in the presented report.*

Keywords*: the Sacredness, algorithm, the Tengrian principle of teng (equal), the origins of the Kyrgyz culture: Koko Tengir (Tengri, the Creator), tor (place of honor) – ulaga (place at the threshold), er (male base) – epchi (female base), tyundyuk (hull of the dwelling) – kazan (caldron), four angles of circle, orderliness of the world, boz uy (yurta, dwelling of nomads).*

Поистине, вечный отец, ты один –
Един, вне слияния с сущим – один!

Ты в явном и тайном – суть истины сущей,
Далекий от взора, но в сердце живущий
[1, С. 30 – 31, бейты 10 - 11]

Кыргызское тенгрианское мировоззрение построено на том, что человек и мир в целом сотворены *Жараткан* (Создателем). Мир дан человеку так, чтобы он мог в нем жить.

Единство твое – вне бытийных начал,
Но сущее ты бытием увенчал.
[1, С. 31, бейт 13]

Мироздание и мир человеческий и сам Создатель символически зафиксированы в нумерологии. Исходя из нумерологии, можно судить о мировосприятии и миропонимании кыргыза. Есть базовые цифры, на основе которых выстроен мир человека. И такими цифрами в кыргызской нумерологии выступают – 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 24, 36, 40, 48, 60, 72, ... Сакральность некоторых цифр и будет раскрыта в представленном докладе. О значимости цифр знали издревле. Они зафиксированы в нумерологических представлениях разных народов. К примеру, Дао-дэ-цзин Лао цзы и Гексограммы в И-цзине Конфуция или нумерология индусов и пифагорейской школы. Да и сложно представить народа, не имеющего представления о числах. Современный мир сам по себе есть факт значимости цифр в жизни человека, общества, человечества.

Как море, душа человека бездонна,
В ней жемчуг познанья лежит потаенно.
[1, С. 46, бейт 211]

Действительно, «душа человека бездонна», а бездонность – как бесконечность, которая и есть атрибут Создателя, т.е. мы и есть частичка Создателя и, как частичка Создателя, мы обладаем знанием Создателя, именуемым как сознание, которое зашифровано и не лежит на поверхности. Оно – как «жемчуг познанья лежит потаенно». Здесь уместно вспомнить, что слово *чыгармачылык* (творчество) в кыргызском языке означает не создание чего-то нового, а вычленение, выявление (*чыгар*) сокрытого, потаенного. В рамках данной работы постараемся узреть некие потаенности Миростроения, сокрытые в цифровом ряде.

Ноль есть символическое выражение Универсума, *Жараткана* (Создателя), объединяющего в себе все. И это все рождено в рождаемом, в Создателе. Они (рождаемые) и есть то, что рождено Единым, которое обозначено цифрой 1 (один) – *бир*. *Бирдик* (Единое) через свою

противоположность, т.е. через цифровой ряд, стремится осознать себя как *Бирдик* (Единое). Т. е. Единое через двойственность, разделенность снова пытается обрести свою целостность.

Ты все сотворил – и живое, и вещи, –
Они – преходящи, ты – вечный и вещий!
Творец – всего сущего суть и причина,
И суть его даже в двояком едина.
[1, С. 31, бейты 14 - 15]

В математике ряд цифр начинается с единицы и замыкается нулем. В действительности, как было нами рассмотрено выше, все начинается от Создателя и замыкается Создателем как возвращение к самому себе. Как у Гегеля, абсолютный дух через свою противоположность осознает самого себя. [2, С. 32-34]. Т.е. цифровой ряд начинается с нуля и заканчивается нулем. Ноль – это неявленное состояние *Жараткан* (Создателя) как *Жараткан* (Создателя). Неявленное состояние *Жараткан* (Создателя), заключающее в себе все – как универсум. И, как универсум, собою все объемлет.

Всю суть сотворил он, а сам он – нигде,
Узнай: он всеместно безместный – везде!
[1, С. 31, бейт 19]

Ноль воспринимается как *ээндик* (пустота). Поэтому он выступает символом неявленного мира. Именно это состояние передано в самом знаменитом живописном произведении российского и советского художника-авангардиста польского происхождения Казимира Малевича под названием «Черный квадрат». Но намного раньше Казимира Малевича это было сделано великим японским поэтом Найто Дзёсо (1662-1704) в его знаменитом трехстишии (хокку). Его можно символически обозначить как белый квадрат, укрывший собою все. Пустота, т.е. белое покрывало снега, укрывшее собою все.

И поля, и горы –
Снег тихонько все украл…
Сразу стало пусто! [3]

В хокку Найто говорится о том, что укрывает в себе пустота. В нашем случае пустота воспринимается как то, что в себе ничто не содержит. И эту как бы ничто не содержащую мы обозначаем как ноль. Однако все, весь мир разворачивается с нуля, т. е. цифровой ряд, разворачиваясь, *топтолот* (округляется). Мир *топтолот* (округляется). Множественность обретает определенную целостность. Круг собой объемлет все. Круг – это завершенность. И этой завершенностью обозначается как позитивная, так и негативная сторона определенной целостности. В кыргызской космогонии целостность мира воспринимается и передается через сферу, круг (“Тегеректин төрт бурчу” – четыре стороны света, точнее “четыре стороны круга”, т.е. целого) [4. С. 42 - 46]. *Бирдик* (Единое), *бир* (один) – это символ начала, таковым выступает круг, округлая форма жилища.

Округленный мир обнуляется, который именуется в физике черной дырой. Как и в математике, бесконечно малые числа переходят в бесконечно большие числа, а те, в свою очередь, в бесконечно малое. Т.е. за всепоглощающей черной дырой берет свое начало белый родник, источник рождения нового мира. Именно это состояние и есть основа теории единого поля Самата Кадырова – в единожды рожденном мире ничто не появляется как новое и не исчезает в никуда.

Единое имеет свою полярность, которая для мира человеческого уловима как двойственность, бинарность, дуальность [5, С. 19]. Весь мир дан Создателем через бинарные пары. Цифра 2 (два) в кыргызском языке – *эки*. *Эки* созвучна с *эк* (сеять). Так, весь мир засеян дуальностью, такими как: мужское – женское, солнце – луна, верх – низ, левое – правое, вдох – выдох, плюс – минус, жизнь – смерть, лето – зима, холод – жара, белое – черное, день – ночь, позитивный – негативный, статика – динамика, душа – тело, добро – зло...

К примеру, кыргызское жилище *боз үй* полностью символично. В нем зашифровано миропонимание и мировосприятие кыргыза. Здесь мы можем найти и бинарные пары, такие как *эр жак – эпчи жак* (мужская сторона – женская сторона), *төр – улага* (почетное место – место у порога), *түндүк – казан* (остов *боз үй* – казан).

Два рождает три. Здесь мы видим, как возникает *три*, рождается *двойкой*. К примеру, структурность мира, указанная в эпосе «Манас»: *Асман менен жериңдин тирөөчүнөн буткөндөй* (Рожденный небом и землей). Речь идет о Манасе. Небо – это верхний мир, отец, а земля – нижний мир, мать. *Тирөөч* (подпорка, столб) – мир человеческий, ребенок. Полнота целого определяется триединством. В кыргызском языке цифра 3 (три) – *үч* созвучна с *ууч* (горсть). У кыргызов муж и жена – это еще не

полноценная семья. Только рождение ребенка делает их полноценной семьей. Цифру 3 (три) мы находим и в структуре кыргызского народа, состоящего: *оң канат* (правое крыло), *сол канат* (левое крыло) и *ичкилик* (буквально означает внутреннее). 3 (три) у кыргызов обозначает множественность, которая порождена двойственностью, дуальностью Единого (2+1).

Следующая сакральная цифра в кыргызской нумерологии – цифра 4 (четыре) – *төрт*. Самое удивительное, 4 (четыре) не есть простое линейное продолжение тройки. Хотя и означает множественность Единого (3+1). Цифра 4 (четыре) – это удвоение двойки (2+2). 4 (четыре) в других культурах означает не то же самое, что в кыргызской культуре. У китайцев двойственное отношение к цифре 4 (четыре). С одной стороны, цифра 4 (четыре) – это четыре стороны света (сы да), четыре сезона года (сы ши), четыре символа Книги Перемен. А с другой стороны, из-за созвучности цифры 4 (четыре) со словом *смерть* существует отрицательное отношение к цифре 4 (четыре) [6]. У Пифагора «тетрактида» («четверица») [7, С. 478]. Цифра 4 (четыре) означает справедливость. Справедливость – это когда равному равное воздается. У кыргызов цифра 3 (три) – это целостность, а целостность – это то, что обрело устойчивость. Но это устойчивость целого достигается благодаря *иреттүүлүк* (упорядоченности). Упорядоченность у кыргызов передается удвоенностью двойки, т.е. цифрой *төрт* (4). Цифра 4 (четыре) и есть то, что собою олицетворяет *ирет* (порядок). Когда каждый на своем месте. Обратимся к жилище *боз үй*, где мы и найдем удвоенность двойки. Внутреннее пространство *Боз үй* делится на *эр жак* и *эпчи жак*, удвоение которых покажет нам наличие у каждого из них *төр* (почетного места) и *улага* (места у порога). Так, мы получаем удвоенность двойки, т.е. четыре – *эр жак, эпчи жак, төр и улага.* Эта упорядоченность – не изобретение самих людей, на что указывает верхний символ жилища *түндүк*, олицетворяющий верхний мир. Остов *боз үй түндүк* – это *төгөрөктүн чарчысы* (квадрат круга). Четыре угла квадрата фиксируют опорные четыре точки в круге, которые и упорядочивают отношение частей внутри целого. Именно это мы можем заметить в делении года кыргызами на четыре времени (*жаз* – весна, *жай* – лето, *күз* – осень, *кыш* – зима), а также выделять в годичном цикле четыре опорные точки, которые кыргызами, да и всеми тюркскими народами особо отмечались, – Весеннее равноденствие (21 - 23 марта), когда белое и черное находятся в равновесном состоянии, именуемым *Жыл башы* (Новый год). Кыргызы его еще именуют *Улуу уз майрамы* (праздник великой начальной чистоты). Солнцестояние (21-23 июня). Далее снова равноденствие, но только осеннее (21 - 23 сентября). И Луностояние, известное нам как самая длинная ночь, наступающая 21 - 23 декабря. Мозг человека тоже состоит из двух полушарий – правой и левой – каждая из них имеет переднюю и тыльную части. Это удвоение двух полушарий и образует четыре части мозга. Они, как видим, определенным образом упорядочены. Мужской головной убор кыргызов – *калпак, тебетей* – также маркирован четырьмя сторонами. Маркировка четырех сторон четырьмя точками головного убора у кыргызов – это не желание сделать его красивой, а, в первую очередь, сделать его соответствующим четырем долям головного мозга. Тем самым четыре точки и четыре стороны головного убора центрируют четыре доли головного мозга, каждый из которых отвечает и выполняет конкретную функцию. Так, в философско-дидактической поэме Жусупа Баласагына «Куттуу билим» в управлении государством участвуют четыре главных героя: Элик (правитель), *Күнтүүду* (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» [1. Предисл. В стихах бейты 65 - 66].

4 (четыре) означает упорядоченность, но эта упорядоченность должна быть по отношению к чему-то. А если быть точнее, то упорядоченная по отношению к центру, к Ордо. Упорядоченная центрированность (4+1) – это и есть цифра 5 (пять) – *беш*. Есть двоякая центрация: материальная и духовная. Центрация материальная проходит на нижнем уровне – это *очок* (очаг). *Эр, эпчи, төр, улага* и на пересечении их линий *очок*. Эту центрацию можно назвать материально-горизонтальной. Есть центрация на верхнем уровне – это *түндүк*. *Эр, эпчи, төр, улага* и на пересечении их линий *түндүк*. Такую центрацию можно назвать чисто духовной. А есть центрация смешанная, когда пунктом пересечения берется линия, соединяющая *очок* с *түндүком*. Линия – восходящая от материального (*очок*) к духовному (*түндүк*). Такое движение говорит о том, что материальное подпитывает духовное, и нисходящая от духовного к материальному, когда духовное одухотворяет материальное. Такую центрацию можно назвать духовно-вертикальной.

В кыргызской культуре можно встретить все три центрации, но для кыргызов важна как ценность смешанная центрация. В подтверждение мною сказанного можно найти в содержании понятия *боз*. *Боз* как серое, сочетающее в себе и белое, и черное. Отсюда жилище кыргыза-кочевника именуется *боз үй,* внутреннее пространство которого равно поделено на *эр жак* (мужская сторона) и *эпчи жак* (женская сторона). А путь кыргыза-кочевника *боз жол* (серая дорога). Могу предположить, что именно такое

тенгрианское понимание пути стало основанием философии Лао-цзы о Дао (путь, гармония). Так же цифра 5 (пять) – *беш* несет в себе такое качество, как множественность дуальности (3+2).

Цифра 6 (шесть) – *алты* созвучна *алды* (взял) – это удвоение тройки (3+3). Множественность множественности есть симметрия. Также число 6 (шесть) – это центрированность Единого (5+1); упорядоченность дуальности (4+2).

Цифра 7 (семь) – *жети* созвучна с *жетти* (достиг). Цифра 7 (семь) – это симметрия Единого (6+1); центрированность дуальности (5+2); упорядоченность множественности (4+3); упорядоченность дуальности в Едином (4+2+1).

К примеру, *жети ата* (семь предков) – это определенным образом упорядоченная (4) множественность (3). Достичь (*жетти*) и иметь это в наличии важно для кыргыза. Кыргызу важно знать не только их имена и хронологическое следование, но и кем и какими были они. Знание последнего важнее формального знания, т.е. поверхностного знания. Ибо конкретное знание о них, кем и какими были они, использовалось в воспитании подрастающего поколения.

Если определенным образом упорядоченная (4) множественность (3) есть жети (жетти), т.е. достижение, а если быть точнее, то предел материального начала, то определенным образом упорядоченная (4) множественность (3), ориентированная на Единое (1), есть 8 (восемь) – *сегиз*, удвоение четверки. *Сегиз* созвучно с *эгиз* (близнецы). Цифра 8 (восемь) – *сегиз* – это: достижение единства в мире материальном (7+1); симметричность дуальности (6+2); центрированность множественности (5+3); центрированность дуальности в Едином (5+2+1); упорядоченность упорядоченности, т. е. гармония (4+4); упорядоченная множественность в Едином (4+3+1).

Удвоение четверки и есть цифра 8 (восемь) – *сегиз*. Цифра 8 – *сегиз* (*эгиз*) – это близнецы, которыми являются две четверки, два квадрата. 8 (восемь) по геометрической форме ближе к завершенности, к кругу. Видимо, поэтому 8 (восемь) также воспринимается как бесконечность. И в этом смысле *сегиз* – перелом, с которого и начинается стремление к завершенности, к цикличности, к бесконечности. А это уже цифра 9 (девять) – *тогуз*.

Цифра 9 (девять) – *тогуз* созвучна с *ток* (сыт) + *ууз* (молозиво), сыт молозивом. Сыт вкушением чистого начала. Это чистота и ориентирует движение к завершенности цикла, которую можно назвать промежуточной целостностью Единого, передаваемой цифрой 9 (девять) – *тогуз*.

Цифра 9 (девять) – *тогуз* – это гармония в Едином (8+1); достижение дуальности (7+2); симметричность множественности (6+3); симметрия дуальности в Едином (6+2+1); центрированность упорядоченности (5+4); центрированность множественности в Едином (5+3+1); упорядоченная множественность дуальности (4+3+2); множественная множественность множественности (многого) (3+3+3);

Цифра 9 (девять) – *тогуз* – это начало завершенности цикла, а завершенность цикла у кыргызов, так же, как у многих тюркских народов, обозначается числом 12 (двенадцать) – *он эки*.

Упорядоченность (4) множественности (3) дуального мира (2) ориентированное на Целое, Единое (1) и есть цифра 10 (десять) – *он*. Число 10 (десять) – *он* – созвучно со словом *оң* (правый, правильный). Число 10 – *он* (*оң*) – говорит о правильном движении к завершенности цикла. *Он* – это начало завершенности в Едином (9+1); бесконечность дуального мира или гармония дуальности (8+2); достигнутая множественность (7+3); достигнутость дуальности в Едином (7+2+1); симметричность упорядоченности (6+4); симметричность множественности в Едином (6+3+1); центрированность центрированности или безупречность – это особое состояние на пути к целостности цикла (5+5).

В цифрах, возникших от неявленного нуля, а далее от явленной единицы, Единого, таких как 2 (два), 4 (четыре), 8 (восемь), мы видим движение к единице округленной, что именуется как *он* (10). Как было упомянуто выше, *он* созвучен со словом *оң* (правый, правильный). Значит, все в мире находится в круговороте, т.е. все движется от Единого к Единому, от Создателя к Создателю. К примеру, некоторые надгробия сделаны из железных прутьев, как жилище, где нижние стены состоят из четырех стен, над которыми возвышаются восьмигранные стены, и всю архитектонику завершает крыша, сделанная в виде округленного купола. Здесь мы можем видеть динамику движения, восхождение созданного Создателем к Создателю. Что и зафиксировано в нумерологии как возникновение цифр из нуля и завершение их нулем, т.е. обнуление.

Итак, мы разобрали цифровой ряд от нуля к нулю. Но в кыргызской культуре есть и другие сакральные числа, имеющие отношение к цикличности Мироздания. Цикличность состоит из 12 чисел. К примеру, человеческая жизнь отмеряется 12-летним циклом, год поделен на 12 месяцев. В связи с вышесказанным рассмотрим числа 11, 12 и 13.

Число 11 (одиннадцать) – *он (оң) бир*, правильное, правое (правда) в Едином. А это – когда Единое в Едином (1+1) *Он бир* – это безупречность в Едином (10+1); начало завершенности дуального мира (9+2); гармония или бесконечность множественности (8+3); гармония дуальности в Едином (8+2+1); достигнутая упорядоченность (7+4); достигнутая множественность в Едином (7+3+1); симметричность центрированности (6+5); симметричность упорядоченности в Едином (6+4+1); симметричная множественность дуального дуальности (6+3+2); центрированная упорядоченность дуальности (5+4+2).

Число 12 (12. 1+2) – *он эки* – дуальность Единого. Также число 12 – это *он* (*оң* – правильное, правое (правда) *эки* (*эк* – сеять), сеять правильно, т.е. циклами. *Он эки* – это безупречность Единого (11+1); правда дуальности (10+2); начало завершенности множества (9+3); начальная завершенность дуальности в Едином (9+2+1); гармония упорядоченности (8+4); гармония множественности в Едином (8+3+1); достигнутая центрированность (7+5); достигнутая упорядоченность в Едином (7+4+1); достигнутая множественность дуальности (7+3+2); симметричность симметрии (6+6); симметричность центрированности в Едином (6+5+1); симметричная упорядоченность дуальности (6+4+2); центрированная упорядоченность множественности (5+4+3). Итак, число 12 – это число завершенности цикла, идеальности круга. Далее можно отслеживать движение по циклам: 24; 36; 48; 60…

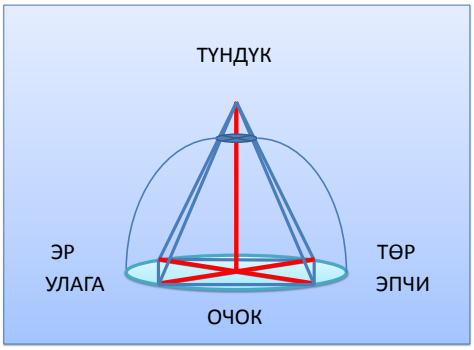
Особняком стоят числа 13 и 40. Число 40 (сорок) – *кырк*, наряду с числовым значением, имеет и смысловое значение, означающее «отрезать». Отрезать что? Отрезать прежнее, отжившее, т.е. избавление от прежнего состояния. Скачок из одного состояния в другое, из одного мира в другое совершается за 40 дней. Рождение и смерть человека – это переход из одного мира в другой, который полностью происходит за 40 дней. Либо скачок, переход из одного состояния в другое осуществляют 40 чоро (витязей).

Также число 40 – это 4 и 0. 4 и 0 – это завершенность упорядоченности или переход в иное, которое возможно только при завершенности упорядоченного целого. Это когда 4 и 0 образуют 40. 4 и 0 – это округление упорядоченности, т.е. завершенность перехода из одного состояния в другое. В отличие от 4 и 0, 0 и 4 – это упорядоченность круга, именуемая равносторонним крестом круга. Но это отдельная и большая тема, и посему мы ограничимся только ее констатацией.

Число 13 (тринадцать) – таинственное и мистическое. Сакральность числа 13 – в символическом объединении бытия неявленного (нахождение в утробе матери) (1) и явленного (12). Также число 13 – это цикл Единого, идеальность Единого (12+1); безупречность дуальности (11+2); округление множественности (10+3); округление дуальности в Едином (10+2+1); начальная завершенность упорядоченности (9+4); начальная завершенность множественности в Едином (9+3+1); гармония центрированности (8+5); гармония упорядоченности в Едином (8+4+1); гармоничная множественность дуальности (8+3+2); достижение симметричности (7+6); достижение центрированности в Едином (7+5+1); достигнутая упорядоченность дуальности (7+4+2); симметричная центрированность дуальности (6+5+2); упорядоченная симметричность множественности (4+6+3).

Перед завершением, обладая знанием числовых значений в кыргызской культуре, попытаемся рассмотреть внутреннее пространство боз үй. Три части боз үй: решетчатые стены – *кереге*, купол – *уки* и остов купола – *түндүк*, т.е. множественность (3) Единого может быть таковой только при наличии упорядоченной (4) основы.

Мысленное соединение четырех углов и центра с вершиной дает нам возможность увидеть во внутреннем пространстве *боз үй* пирамиду, основание которой составляют *эр, эпчи, төр, улага* на пересечении их линий *очок* и с вершиной *түндүк*.



Каждый из углов, соединенных с остовом *түндүк*, образуют пирамиду. Разбор и расчленение пирамиды дает нам ряд треугольников, мною именуемых магическими, их восемнадцать (18. (1+8 = 9): 1. *эр, түндүк, очок*; 2. *эпчи, түндүк, очок*; 3. *төр, түндүк, очок*; 4. *улага, түндүк, очок*; 5. *эр, очок,*

төр; 6. *эпчи, очок, төр*; 7. *эр, очок, улага*; 8. *эпчи, очок, улага*; 9. *улага, түндүк, эр*; 10. *эр, түндүк, төр*; 11. *улага, түндүк, эпчи*; 12. *эпчи, түндүк, төр*; 13. *төр, түндүк, улага*; 14. *эр, түндүк, эпчи*; 15. *эр, төр, эпчи*; 16. *эр, улага, эпчи*; 17. *төр, эр, улага*; 18. *төр, эпчи, улага.* Некоторые треугольники образуют тетраэдр, их восемь, четыре из них чистые тетраэдры: 1. *улага, очок, түндүк, эр*; 2. *эр, очок, түндүк, төр*; 3. *улага, очок, түндүк, эпчи*; 4. *эпчи, очок, түндүк, төр*; а четыре тетраэдра с наличием *очока* на одной из линий: 1. *эпчи, очок, улага, түндүк, эр*; 2. *эпчи, очок, төр, түндүк, эр*; 3. *улага, очок, эпчи, түндүк, төр*; 4. *улага, очок, эр, түндүк, төр*.

Они (пирамида 1 + треугольники 18, + тетраэдров 8 = 27 (2+7 = 9) показывают взаимосвязь и взаимоотношения составляющих: *эр, эпчи, төр, улага, очок, түндүк.* Раскрытие содержания их взаимоотношений не входит в цели данной статьи и поэтому мы ограничимся только вышеизложенным.

Подводя итоги, отметим три важных для кыргызской культуры (возможно, и для других тюркских культур) момента: первое – это то, что цифры возникают из нуля и завершаются нулем, т.е. их обнулением; второе – числа 0, 1, 2, 3, 4 являются основными цифрами, а остальные – не основные. Суть – все числа производны: одни от первых, другие производны от производных; третье – это наличие пирамиды во внутреннем пространстве *боз үй*.

И в заключение особо отметим, что раскрытие их сути прольет свет в понимание кыргызского, а значит и тюркского мира, основанного на вере в *Жараткан* (Создателя), именуемого нами *Көкө Теңгир* (*Тенгри*).

Литература

1. Баласагунский Ю. Благодатное знание. – М.: Наука, 1983. – 560 с.
2. Гегель Энциклопедия философских наук. - Т. 3. - Философия духа. Отв. Ред. У. П. Ситковский. Ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
3. [Эл. ресурс]. – URL: http://japanpoetry.ru/poetry/20552
4. Абдрасулов С. М. Дух кыргыза-кочевника. // Вестник КНУ им. Жусупа Баласагына. - Вып. 4. - 2012. – 338 с.
5. Абдрасулов С. М. Тенгрианская упорядоченность мира и управленческая культура кыргызов. // «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность»: сборник статей VI Международной научно-практической конференции (14-16 июня 2017 г., Астана, Казахстан), 1-е изд., стер. – Астана: ТОО Мастер По, 2017. – 495 с.
6. [Эл. ресурс]. – URL: https://anashina.com/chisla-v-kitajskoj-kulture/
7. Философский энциклопедический словарь / Редкол. С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989 – 815 с.

Алекперов Ф. Г.
faikalekperov@mail.ru

ФИЛОСОФИЯ ТАНРЫ-ТЕНГРИ (СОЗИДАТЕЛЯ): ИСТОКИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация. *Сегодня, когда говорится о философии и философах многих народов мира, понятие "тюркская философия" встречается редко.*

Вообще, трудно сказать, что понятия "тюркская философия" и "тюркский философ" занимают своеобразное место в мировой философии, истории мировой философии. В лучшем случае тюркская мысль преподносится как определенная составная часть религиозных философских учений, культур, таких как иудаизм, буддизм, зардюштизм, христианство, ислам, а про ее независимое существование не упоминается. Например, в то время, как индийские, китайские, греческие, иранские философские учения предоставляли информацию о том, что у тюркских философов были дополнения, изъяснения соответсвенно к буддизму, конфуцианству, космологии, зардюштизму, не упоминалось независимое тюркское религиозно-философское учение. По нашему мнению, главной причиной того, что понятия "тюркская философия", "тюркский философ" не входят в мировую философию или в историю мировой философии, является то, что они представляются как составная часть этих религиозно-философских учений. Хотя тюркская философия в отдельности имеет такое же своеобразие, как учение Созидателя. Другими словами, с самых ранних времен философия Созидателя была и остается ядром тюркской

философии.

Ключевые слова: *Тюркская философия, тотемизм, идолопоклонство, Созидатель, гам, шаманизм, Гёк Танры, Бог, греческая философия, иранская философия, китайская философия.*

Alekperov F. G.
faikalekperov@mail.ru

THE TANGRA-TENGRY PHILOSOPHY (CREATOR): ORIGINS AND MODERNITY

Abstract: *Today, while talking about the philosophy and philosophers of many nations of the world, the concept of "Turkic philosophy" is rare. In general, it is difficult to say that the concepts "Turkic philosophy" and "Turkic philosopher" occupy a peculiar place in world philosophy, in the history of world philosophy. At best, Turkic thought is presented as a certain part of religious philosophies, cultures, such as Judaism, Buddism, Zardushtism, Christianity, Islam, and there is no mention of its independent existence. For example, while Indian, Chinese, Greek, Iranian philosophies provided information that the Turkic philosophers had additions, explanations, respectively, to Buddhism, Confucius, cosmology, Zardyushtism, did not mention the independent Turkic religious and philosophical doctrine. In our opinion, the main reason that the concepts of "Turkic philosophy", "Turkic philosopher" are not included in the world philosophy or in the history of world philosophy, is that they are provided as an integral part of these religious and philosophical teachings. Although the Turkic philosophy separately has such originality as the teaching of the Creator. In other words, from the earliest times the philosophy of the Creator has been and remains the core of Turkic philosophy.*

Key words*: Turkic philosophy, totemism, idolatry, Creator, din, shamanism, Gok Tanry, God, Greek philosophy, Iranian philosophy, Chinese philosophy*

Введение. Древнетюркская мысль, тюркское мировоззрение связаны с философией Созидателя (Гёк Танры), и мы не сомневаемся, что они существовали до саамской, греческой, китайской, индоиранской и египетской философии. Сущность шумерской цивилизации, являющейся Туран-Тюркским улусом, существовавшей в IV тысячелетии до нашей эры в Двуречье, свидетельствует о древности Туран-Тюркской космогонии по сравнению с иранской, китайской, индийской, египетской космогониями. Древность религии Гек Танры, встречающаяся у шумеров и у других туранских племен, по сравнению с другими религиями, плюс их влияние на них постепенно принимается в мире науки. У тюрков, до и после шумеров, понятия "Право матери", "Право Бога", "Право Неба", "Право Воды", "Право Земли", "Право Солнца", а также бесконечное уважение к отцу, аксакалу, семейные, народные традиции, пословицы тесно связаны с Созидателем.

Значит, философия Созидателя существовала еще до шумеров, которые имели тюркское происхождение или же образовались после смешивания тюрок с другими народами, и они продолжали эту философию до IV-III тысячелетий до нашей эры. В любом случае родство языков и религиозно-духовное сходство между шумерами, которые называли Бога "Дингир", и древними азербайджанскими тюрками, называвших Бога "Дингир Баба", то есть "Танры баба", заставляют задуматься. Прототюркские субары же называли Бога Тенгером [1, С. 153]. У тюрков, в том числе азербайджанских, помимо того, что главным Богом был Тенгри / Дингир, использовались также такие названия, как Туран, Тюркан, Торк, Турук, Арас, Баба, Асар, Куэр, Кут, Гашгай, Гюняш [1, С. 118]. В целом, несмотря на то, что у тюркских народов слова "Танры" и "Гектюрк" звучат в разных формах (дингир, тенгри, танры, тары, тенгри и др.), по сути, они одинаковы. Тюрки и азербайджанские тюрки называли главного Бога Танры, алтайцы и шорцы – Тенгри, хакасы – Тигир, шумеры – Дингир, якуты – Тангара [2, С. 52]. Родство слов Тенгри и Турук нашли свое отражение в названиях тюркских лиц. Зия Бунъядов, давая объяснения понятиям "Танры" и "Гектюрк", писал, что в во многих сегодняшних среднеазийских тюркских говорах Тенгри дает значение "Танры" (Бог) и "Гёк" (Небо). По его мнению, на турецком тюркском языке это слово (довольно устаревшее) используется только лишь в значении "Аллах" [4, С. 263].

В азербайджанских тюркских этногонических мифах, в произведениях Ф. Рашидаддина говорится, что Угуз-Огуз хан выступал против отца, основал единую религию Созидателя [5, С. 37; 17, С. 10 - 11]. Ф. Агасиоглы пишет: "Тюрки, особенно бозкыры, считавшие себя детьми природы, верят в то, что они являются владельцами каждой естественной сущности, через свои гамы выражают свое отношение к ним, однако поклоняются одному Создателю (Танры-Тенгри). Этот теоним, который шумеры называли дингиром, также выражает его символ – Гёк (небо)" [1, С. 469 - 470]. Несомненно, до формирования у тюрков философии Бога, Созидателя, она прошла через религиозно-мифическое мышление. В любом случае тот факт, что идея Бога является продуктом определенного эволюционного

процесса, не вызывает особых сомнений. В этом плане философия Созидателя является конечным результатом религиозно-мифического мышления. Бог связан с небесным миром, однако он определяет судьбу земли, племени, общества тюрок [6, С. 56].

В этом смысле искать в философии Созидателя "шаманизм", "тотемизм" и "идолопоклонство" не что иное, как глупость. Правда, в главах "Китаби Деде Горгуд" можно найти следы поклонений животным и растениям [11, С. 272]. Но все это не означает, что набожные тюрки только шаманисты, тотемисты. Здесь обязательно следует отметить важный момент, что, во-первых, древние тюрки принимали небеса не в материальном, а в духовном смысле, и поэтому Гек Танры не виден глазу, носит божественный характер. Например, Л. Гумилев пишет, что Гек Танры – это не материальное небо, оно противоречит видимому небу. По его мнению, китайцы, говоря "Дух неба", как и тюрки, имеют ввиду Гёк Танры [13, С. 100]. Во-вторых, неправильно будет отождествлять у тюрков понятие "Гек Танры" с Луной, Солнцем и другими небесными телами.

Согласно албанскому историку раннего средневековья Мусе Каланкатуклу, гунны, хазары и другие тюркские племена, как и массагеты-маскуты, верят в Богов Солнца, Луны, Танры-хана, преподносят в жертву лошадь, "приносят жертву воде и огню, поклоняются неизвестной богине дорог, луне и всем существам, показавшимся их глазам удивительными" [10, С. 166]. Хазары, как и албанцы, маскуты / массагеты, поклонялись Солнцу [24, С. 167]. Азербайджанский тюркский философ Низами Гянджали неслучайно говорил, что если символом иранцев была Луна, и они относились к Кейхосровскому наследию, то у туранцев символом было Солнце, и они были потомками Алп Ар Тонгана (8, С. 119). Это показывает то, что в первое время тюрки поклонялись Солнцу, которого считали высшем существом, близким Богу, но в веровании народа вера в Гек Танры была превыше всего [18, С. 196]. С этой точки зрения Агаяр Шукюров верно отмечает, что в пантеоне богов древней тюркской мифологии центральное место занимает Тенгри / Танры: "Тенгри или, как часто говорят, Гёк Танры является истинной религиозной верой древних тюрков. Это был родной культ всех древних тюрков. Для древних тюрков Солнце, Луна и Звезды были не богами, а просто очень дорогими существами. А Бог был всем небом, доминирующим над Вселенной" [20, С. 24]. Он отмечал, что в пантеоне богов древних тюрков главным Богом считался Гёк Танры. Согласно А. Шукюрову, у древних тюрков к идее "Гёк Танры" относились нижеследующие: 1) указание на небо; 2) созидательная функция; 3) функция покровительства; 4) функция, определяющая судьбу человека; 5) карательная функция; 6) функция связи с мужским началом – Танры хан, Танры - Хаган [20, С. 25 - 26].

Таким образом, наряду с различными религиозными верованиями азербайджанских тюрков в древних государствах Манна, Мидия, Атропатена и Албания в древние времена в тысячелетиях до нашей эры (III - I) давние религиозные верования древних тюрков, проживавших в Азербайджане, состояли в вере в Гёк Танры [14, С. 73 - 74]. Согласно тюркским источникам у древних тюрков было три типа верования: 1. Вера в природные силы (гора, скала, вода, море, лес и др.); 2. Культ отцов (уважение к отцу, старшим); 3. Вера в Гёк Танры. Р. Оздек отмечает, что истинное религиозное верование тюрков "Гёк Танры" - светское; он гасит свет, дает жизнь растениям, людям, которую в любой момент может забрать, он наказывает и прощает. Бог все видит, знает, нельзя сопротивляться его воле [16, С. 13]. Тюркский философ Зия Гёкальп еще в начале XX века отмечал, что Гёк Танры, будучи воплощением народа, является Богом Мира [7, С. 116].

В древнее время среди тюрков гамы пропагандирующие философию Гёк Созидатель в каждом тюркском роде были в роли отца и хана. Потому что гамы предпочитали Гёк Танры, чем природные силы и культ Отца. Согласно этой особенности гамы в первые времена среди тюрков были как мудрыми, так и государственными руководителями [17, С. 15]. С этой точки зрения гамы, являющиеся знатоками народа, были советниками тюркских хаганов; как мудрые главы идеи и сознания, объясняли и показывали будущую судьбу государства [19, С. 126 - 127]. Одним словом, гамы, следящие за общественной жизнью, моральными нормами, являющие мозгом своего рода, предсказывали будущее, как Деде Горгуд. Эти качества гамам приходят из Гёк Танры, как радуга входят в тело [19, 30]. Значит, среди гамов были особые поклонения воде, земле (почве), огню, камню и другим материальным элементам. Эти случаи можно встретить в тюркских, в том числе азербайджанских тюркских эпосах. Согласно мифологиям народов тюрксоя (туркмены, уйгуры, огузы, казахи, тувины, хакасы, буряты, калмыки и др.) Ульген управляет наземным миром, а Эрлик подземным темным миром. Обычно, Земля – начало женщины, а Небо – мужчины; Небо льет дождь и оплодотворяет Землю и от него порождаются различные существа, в том числе человек [19, С. 48 - 49]. Однако позже Эрлик становится символом зла, а Ульген – добра, даже черный Гам связан с Эрликом, а белый Гам с Ульгеном. Значит, вначале не было добра и зла, это противоречие возникло позднее. Из древних мифов азербайджанских тюрков видно, что изначально

ничего не было. Бог создал растения, животных и, наконец, людей. После появления людей среди них образовались зависть, зло, после этого Гёк (Танры) удалился от земли [2, С. 35]. У шумерских народов, являющихся древним туранско-тюркским родом, существовавшихся в 4 - 3 тысячелетиях до н.э. в Двуречье, мы наблюдаем одинаковую философию. Так, у шумеров самец и самка были двумя созидательными силами, и поскольку считались основами Вселенной, весенние и осенние церемонии – праздник принадлежности к определенному полу были в честь них. Алаимуссама был представителем их союза. У тюрков Гёк Танры и Асра Йер (Земля) представляли созидательные силы самца и самки, а их союзами в Орхонских памятниках был Гёк мост – Гёк радуга, то есть Алаимуссама [23, С. 30].

Вели Габибоглы, отмечая тот факт, что созидательство в древних верованиях азербайджанских тюрков занимает особое место, пишет, что в мифологическом мировоззрении древних тюрков, в том числе азербайджанских, отделения Неба и Земли связаны с Богом. На данный момент найдены те, кто верит в такие мифические верования [9, С. 80]. Значит, доисламское мировоззрение тюрков связано с природой (водой, землей, небом, деревом, бозкуртом) и, как переход к Богу, с Тенгри ханом, позже с единым Богом и любящим его людьми [12, С. 80]. Одним словом, согласно мировоззрению древних тюрков наверху образовалось голубое небо, внизу серая земля, а между ними тюрк.

По мнению Улькен, на самом деле, позднее сочетание двух противоположных принципов Неба и Земли показывает, что тюркский космогонизм достиг единого (монист) мировоззрения. Это означает, что Гёк Танры созидатель, а Асра Йер (Земля) разрушает то, что создал Гёк Танры. Гёк Танры представляет хагана, а Йер (Земля) женщину. Но Асра Йер (Земля) часть Гёк Танры. Улькен пишет: "Разделение между небом и землей связано с ситуацией и положением. Однако, как гармония семьи, порядок общества, небо и земля также имеют давнее сочетание, согласование" [23, С. 29 - 30]. В тюркском мышлении отец – Небо, а мать – Земля. В лице Гёк Танры на небе Луна – отец, а в лице Ягыз йер (земли) Солнце – мать. В философии Гаджи Бекташи это мышление – главная линия. Улькен пишет: "Эта гармоничная двойственность, основанная на монизме, коллективная философия тюрков" [23, С. 30]. Значит, тюркско-туранская философия по двойственной сущности едина, гармонична и является монистом. Между тюрками между Гёк Танры и Ягыз Йер (Земля) есть средний мир. Это мир, где человек был создан и жил. Там преобладает земля-вода.

В тюркской философии есть такая идея, что Бог создал человека не с ничего, он всегда рядом с ним. То есть всегда вместе с Богом (видящим) была и вода (видимая). Бог сотворил человека, который затем будет иметь изображение, посредством воды. Значит, Бог сотворил человека не из ничего [22, С. 21]. На самом деле он дал форму тому, кто изначально был. Однако согласно христианству (креационизм) и исламу (созидательство) Бог создал человека из ничего [23, С. 32].

В целом, в тюркской мудрости пример "созидания" мы можем встретить в Огузнаме, Книге Деде Коркут и Орхон. Улькен писал, что согласно древней тюркской мудрости, человек был рожден из гармонии между двумя противоборствующими силами мира. Счастье людей, мир между раем и народами связаны с продолжением этой гармонии. Уважение общественных уровней друг к другу, соответствие между сословиями – произведение одного и того же порядка. Согласно Улькену нарушение этого порядка разрушит гармонию в жизни и духе человека; и, наоборот, нарушение глубокой гармонии человека может поколебать этот порядок" [23, С. 52 - 53].

Заключение. Таким образом, Созидательность определила сущность и структуру тюркского религиозно-философского мировоззрения и стала основой системы верований в единого Бога во времена древних туранских империй. Тот факт, что тюркская созидательность в средневековых источниках однозначно принималась монотеистической системой верования, подтверждает, что она и была монотеистической системой, сформированной на основе тюркской мифологии [3, С. 43]. Отражение синего (голубого) цвета в средние века и в современный период как символ тюркскости на флагах некоторых тюркских государств должно истолковаться как сохранение древнего верования древних тюрков. Сегодня синий (голубой) цвет, который является символом тюркизма, также является символом созидательности. Синий цвет отражает тюркизм и выражает созидательность.

Таким образом, согласно тюркской философии, чтобы продолжить естественный порядок в мире и быть счастливым, нужно быть знающим, смелым и бережливым: если небо утонет, а земля разойдется, порядок и господствующие меры всех людей будут нарушены сами по себе. Но если этот порядок будет сохраняться, то чтобы поддерживать его, надо эти три совершества стремились к абсолютному. В тюркской мудрости важно увидеть и устранить свои ошибки. Тюркская мудрость из удач не ищет себе похвалы, каждое поражение не связывает с судьбой, случайностью и другим оправданием. Тюркская мудрость – это философия, верящая в изменение судьбы, достатка. В тюркской мудрости судьба не является фатальной силой, приносящей бедствие, как в греческой мудрости. Можно исправить судьбу,

улучшить ее. Даже можно обратить злые намерения в хорошие. Что касается тюркской бережливости, заботливости, здесь можно констатировать то, что кроме того, чтобы просить лучшее, тюрк согласится, смирится с ситуацией, в которой оказался. Тюркская бережливость, скромность, с одной стороны спасает от сдачи достатка, с другой же от отчаяния, пессимизма, которые могут стать следствием неисполненных пустых мечтаний.

Литература

1. Агасиоглы Ф. Доисламская история азербайджанских тюрок. III Битик: Древние государства, построенные в Азербайджане. – Баку: Агрыдаг, 2014. - 355 с.
2. Азербайджанские мифологические тексты. – Баку: Наука, 1988. - 288 с.
3. История азербайджанской литературы. В шести томах, I том. - Баку: Наука, 2004. - 604 с.
4. Бунъядов З. М. Религии, секты, вера. – Баку: Восток-Запад, 2007. - 410 с.
5. Мифы, легенда и предания. – Баку: Наука, 2005. - 207 с.
6. Джафаров Н. Основы азербайджановедения. - Баку: Педагогика, 2005. - 404 с.
7. Гёкальп З. Основы тюркизма. – Баку: Наука, 1991. - 167 с.
8. Гянджали Н. Хосров и Ширин. – Баку: Лидер, 2004. - 523 с.
9. Вели Габибоглы. Мировоззрение древних тюрок. – Баку: Орел, 1996. - 246 с.
10. Каланкатуклу Моисей. История Албании. – Баку: Евроазийский пресс, 2006. - 345 с.
11. Китаби Деде Горгуд. Настоящие и упрощенные тексты. – Баку: Лидер, 2004. - 344 с.
12. Гараев Я. Литература Азербайджана XIX və XX столетия. – Баку: Наука, 2002. - 707 с.
13. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. – Баку: Гянджлик, 1993. - 547 с.
14. Мовсумова Л. Азербайджанская женщина от далекого прошлого до настоящего. – Баку: Улу, 2003. - 335 с.
15. Марданов М. Дж, Гулиев А. Г. Государственные атрибуты Азербайджанской Республики. – Баку: Чашиоглы, 2003. - 443 с.
16. Оздек Р. Золотая книга тюрка. В IV томах, I том. - В.: Писатель, 1996. - 322 с.
17. Рашидаддин Ф. Огузнаме. – Баку: Азерпечать, 1992. - 467 с.
18. Раджабли Абульфаз. Великие тюрки. – Баку: Нурлан, 2003.
19. Сейидов М. Общий взгляд на Гам-Шаман и его источники. – Баку: Гянджлик, 1994. - 234 с.
20. Шукюров А. Мифология. Древняя тюркская мифология. – Баку: Наука, 1997. - 145 с.
21. Танрыкулу Мурат. Этнонимы в эпосах Огуз Каган и названия мест / Эпос Огуз Каган на свете современных знаний. – Анкара: Крипто, 2014. - 367 с.
22. Литература тюркских народов. Древнее время. – Баку: Чашиоглы, 2006. - 489 с.
23. Улькен Х. З. История тюркского мышления. – Стамбул: Япы Креди, 2013. – 455 с.
24. Зехтаби Н. Т. Древняя история иранских тюрок. – Баку: Шемс, 2010. - 288 с.

Алексиев - Хофарт А. П.
hoffart@abv.bg

ДРЕВНИЕ БОЛГАРЫ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО АРЕАЛА ИРАНОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

Аннотация. *Статья рассматривает исследовательские проблемы в процессе научной легитимации древных болгар в культурноисторическом аспекте. В этом охвате находят место некоторые теоретические колебания, выявившиеся на разных этапах последовательного изучения базового представления о этногенетическом происхождении общности. Приводятся новые данные и новые интерпретации, которые переосмысливают и стабилизируют научную ориентацию в направлении конкретнего района Средней Азии, обитаемый восточноиранскими народами.*

Особый акцент в статьи представляет собой культурная симптоматика, реализованная в Именном списке болгарских владетелей / культурная память /, астрально – религиозный взгляд древних болгар и некоторые практики с мифологическими мотивами в организации их сознания, находящие параллели в сако-сарматской традиции.

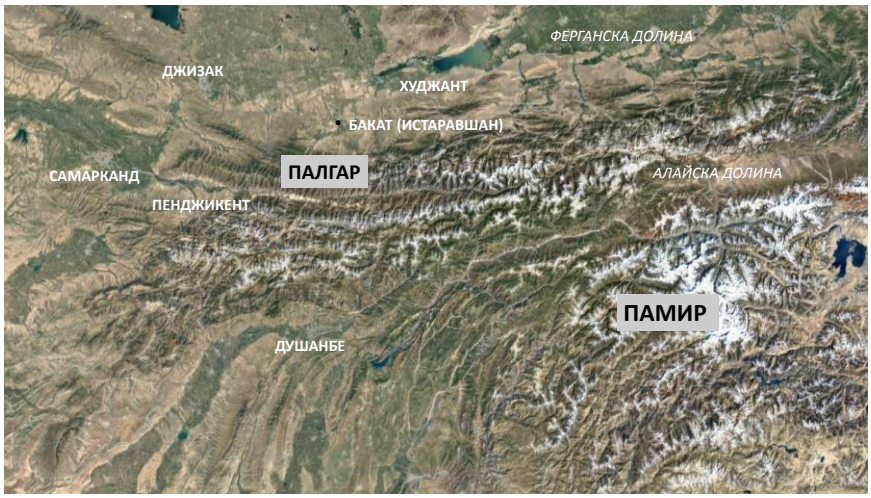
Ключевые слова: *Древние болгары, Феофилакт Симокатта, город Бага, Бакат, Вагкат, Ура-Тюбе, Истаравшан, Вардан Аравелци, Ел Балхи, Едфу, Фаг.*

Alexiev – Hoffart A. P.
hoffart@abv.bg

ANCIENT BULGARIANS IN THE CONTEXT OF THE CULTURAL – HISTORIC WORLD OF THE AYRIANSPEAKING PEOPLES OF CENTRAL ASIA

Abstract. *The article surveys the research problems in the process of scientific legitimation of the ancient Bulgarians in cultural-historic aspect. Within this scope there find place some theoretical hesitations which were encountered during the different stages of the sequential research, referring to the fundamental perception about the ethnogenesis of the community. New data and new interpretations have been drawn which reconsider and stabilize the scientific orientation pointed at specific region of Central Asia which is populated by East-Iranian peoples. A special accent in the article represents the cultural symptomatics traced in the NAMELIST OF THE BULGARIAN RULERS /cultural memory/, the astral-religious perceptions of the ancient Bulgarians and some practices with mythological motifs in their perceptions, which are in parallel with the Saka – Sarmathian tradition.*

Keywords*: The ancient Bulgarians, Theophylact Simokatta, the city of Baga, Bakat, Vagcat, Ura-Tyube, Istaravshan, Vartan Areveltsi, El Balkhi, Edfu, Fag.*



Актуальность этой темы происходит из все еще существующих колебаний по некоторым основным вопросам, касающимся научной легитимации ранней болгарской истории. Она тесно связана с проблемами этногенеза и культурогенеза древнеболгарского общества.

На сегодняшний день в официальной болгарской историографии существуют две главные тезы: о тюркском (алтайском) и об иранском (индоевропейском) происхождении древних болгар. Парадокс в том, что в латинских и византийских источниках название тюрков иногда используется для обозначения хазар и венгров, но никогда – для болгар. Из-за разных позиций по вопросу об этнониме „болгары“ и природе древнеболгарской культуры (прародины, языка и религиозности) в процессе толкования исторических данных и памятников все еще нет консенсуса насчет того, в каком миграционном историческом процессе приняли участие древние болгары: в иранизации или тюркизации Кавказа.

В рабочем порядке новых археологических исследований преобладает мнение о внутреннем культурном родстве древнеболгарского начала с субстратно более древней сако-сарматской традицией. Обоснование этого базируется и на группе историко-географических данных, которые предполагают близость в этногенезе и в мифо-религиозном комплексе, то есть в рамках внутренних культурных специфических черт (Мовсес Хоренаци, Анания Ширакаци, Ибн Хордадбех, Абу Зайд аль-Балхи, Агафий Миринейский, Михаил Сирийский, Феофилакт Симокатта, Феофилакт Охридский и др.). Используя иранскую этнокультурную связь древних болгар, находят семантическое объяснение и некоторые важные раннесредневековые художественные памятники (напр. Мадарский всадник) [1]. В этом смысле культурные симптомы рассматриваются не как косвенные, а как последовательные и имманентные.

Определяющим в этой связи среди основных мифологем является солярный сакралитет, занимающий ведущее место в идеологии и искусстве большой сако-сарматской субстратной общности [17, С. 51, 52].

В своей „Истории“ Феофилакт Симокатта (VII в.), императорский секретарь и префект времен Ираклия I (610 – 641), упоминает народ, названный „оногуры“. Сведение касается в географическом плане земель между реками Амударья и Сырдарья: „Бакат, созданный в старое время оногурами, был разрушен землетрясениями, а Сугдайна (действительно – прим. авт. А.Х.) пережила и чумы, и землетрясения“ [3, С. 340].

На более раннем этапе были сделаны попытки название оногуры из этого источника связать с угорским происхождением (огуры) и с урало-алтайским синкретизмом. Таков случай с гипотезой Г. Моравчика. Но внушение, что „угорский“ народ, должно быть, создал свой город в древней Согдиане, не выдерживает научной критики. Неоспоримым остается тот факт, что в Средней Азии нет угорской топонимии [11]. Характер топонимии, даже после экспансии арабов и тюрков на согдийской культурно-исторической территории, долгое время оставался подчеркнуто восточно-иранским. По археологическим данным, с середины I тысячелетия до н.э. до середины I тыс. н.э. материальная культура в бассейне Средней Сырдарьи определяется как синтез согдийско-сакской традиции [19].

В I тыс. н.э. бассейн Верхнего Зеравшана и Средней Сырдарьи является периферией городской культуры и контактной зоной, в которой появляются тенденции урбанизации. Если в первой третьи I тыс. до н.э. первыми городскими центрами в регионе (Восточный Согд) считались Нуртепа и Худжант, следующими урбоцентрами здесь являются Курушкада, Бага и Газа (VI – V вв. до н.э.).

Город Бага / Бакат / Вагкат / Ура-Тюбе / Истаравшан находится примерно в 80 километрах юго-западнее Худжанта (илл. 1). В свой ранний период город Бага был частью древней Согдианы („Сугдайна“ у Феофилакта Симокатта – прим. авт. А. Х.). Распад среднеазиатских государств в эпоху поздней античности (III – IV вв.) отмечен в китайской хронике „Бейши“ в связи с ситуацией в 435 году (по Н. Бичурину). Из согдийской федерации в IV веке выделилось владение Уструшана (с восточно-иранского „ситора / истр“ – звезда, и ревшан / рашн – яркая), расположенное на землях Средней Сырдарьи (полоса Джизак – Худжант). Сюда попал и древний город Багкат / Вагкат.

Развитие города Бага / Багкат / Вагкат было прервано монгольским нашествием в XIII веке. При распределении захваченных земель Среднюю Азию получил второй сын Чингисхана Чагатай. В этом смысле вся Уструшана была частью Чагатайского улуса [19, С. 221 – 225, 277 - 280].

В связи с событиями того же XIII века особенно важно отметить сведения Вардана Аревелци (XIII в.), на которые обратил внимание ученый-армянист П. Голийский. В его версии „Ашхарацуйц“ приводятся сведения о дунайских болгарах, но также и более старые сведения о землях болгар в Средней Азии, находящихся к северо-востоку от страны Чинумачин (Согд) и города Хата (зона Самарканда) [5, С. 357 - 360].

Глава 4 начинается со Скифии, „которую называют Туран“, а далее мы читаем: „ (…) А на северо-востоке страна Чинумачин граничит со [страной] булгхар, откуда вышел татарский род – Хогта-хан, сын Чанкзхана“.

Здесь Вардан Аревелци сочетает старый региональный историко-географически план с актуальными событиями своего времени – XIII века. Благодаря этому сведению устанавливается соответствие армянской версии имени Хогта-хан с Чагатай-ханом, в государство которого попали бывшие булгхарские земли в Средней Азии, вместе с древним городом „оногуров“ Бакат.

В более ранних источниках город Бага/Багкат/Вагкат присутствует ощутимо. Античные авторы с IV в. до н.э. рассказывают о семи городах-крепостях, давших отпор Александру Македонскому. Известными из них являются названия трех городов: Курушкада (Кирополь), Газа и Бага [19, С. 107, 108]. По свидетельствам Арриана и Квинта Курция Руфа, Александр сначала атаковал город Газа, но в тот же день взято и укрепленное поселение Бага. Арабско-персидские путешественники отмечали, что Бага/Багкат находился в двух фарсахах (14 км) от Газака. Это совпадает с локализацией древнего города Бага и более позднего Ура-Тюбе [19, С. 121, 122].

В результате военных действий Согд обезлюдел. Большая часть согдийского населения мигрировала по ту сторону Сырдарьи, расселившись в разных направлениях. Александр предпринял новое заселение городов, а заодно приказал построить в Согде и Бактрии восемь новых городов.

Имя города Баката выведено из хорошо известной этимологической основы – „Фаг“ (из согдийского идол/бог). В источниках встречается и как „ваган / ваг“ и „багн / баг“. Смысл, который вкладывается в это имя – город или дом идола / бога. Архитектурный фрагмент святилища был выкопан Н. Т. Рахимовым в городище Мугтепе (холм магов) [13, С. 116].

О. И. Смирнова предполагает, что в Бакате / Вокате / Вагкате находилось самое большое святилище огнепоклонников в регионе [21, С. 102].

С 2000 года город Ура-Тюбе называется Истаравшан.

Н. Негматов обобщает: „Благодаря археологическим материалам последних лет древний античный город Бага можно уже твердо локализировать в районе городища Мугтепе. Топонимы Багкат, Фагкат и Вагкат тождественны“ [15, С. 55].

По географической характеристике, принадлежавшей Ю. Якубову, город Бакат находится в предгорьях Туркестанского хребта, представляющих собой Горный Согд. Арабские авторы Ал-Истахри („Китаб масалик ал-мамалик“) и Ибн Хаукаль („Сурат ал-арз“) называют область Горный Согд именем Бутам, а автор географического трактата „Худуд аль-алам“ размещает ее в более широком понятии Бутаман (Бутаманские горы), куда входят и другие соседние горные регионы.

В XIX веке большая часть этого горного пространства известна и как Кухистан („Горная страна“). Область Паргар/Палгар (с XVIII века – Фалгар) занимает ключевую позицию и составляет значительную часть Кухистана. Современное ее население, горные таджики – древние жители зеравшанских земель. Из-за отсутствия сведений предполагается, что в более древние времена топоним Паргар/Палгар использовался скорее, как географическое понятие, но к VII-VIII вв. Паргар стал уже самостоятельным владением (подобно Кштуту и Матче), т.е. это был уже политический термин в Бутаме. Этимология названия Паргар означает „горная местность“.

Имя Паргар встречается в согдийских документах из горного замка Муг (Б-7). Автор трактата „Худуд аль-алам“ указывает на Паргар, как на один из самых больших горных участков в Среднем Бутаме, но не задает границы.

Предполагается, что в V - VI вв. Паргар вместе с Пенджикентским княжеством (Панч) входят в одну федерацию (Вдоль долины р. Зеравшан обособились три федерации с центрами, соответственно, Самарканд, Бухара и Бунджикат – прим. авт. А. Х.). Тесные владетельские связи Панча были сориентированы не на запад, к Согду, а на восточном направлении – к Паргару / Палгару, землям Верхнего Зеравшана и, следовательно, к Устрашане и Фергане [22, С. 19].

Этническая и культурная история Уструшана связана с Согдом. Поэтому подразумевается, что население говорило на согдийских диалектах. В письменных источниках многократно засвидетельствован уструшанский божественный фарн – лошадь [14, С. 122].

Этот культурно-исторический ракурс базируется на сведении Феофилакта Самокатты об оногурах (вагнагурах?) в качестве основателей города Баката, рассматриваемого в историческом контексте Согдианы как античная культурная память общности восточно-иранского пространства. В данном случае политически синхронная связь города Баката с Согдианой показывает, что сведение относится ко времени до ее распада на множество княжеств, начавшегося с IV века до первой трети V века. Если это сведение актуализировать ко времени Феофилакта Самокатты (VII в.), то Бакат находился бы не в Согдиане (Сугдайне), а в Уструшане. На самом деле, как свидетельствуют археологические данные, ранний археологический установленный горизонт города относится к VI-V вв. до н.э., то есть ко времени его создания. Такой общностью, обитавшей согдийское политическое пространство в античности, могли быть болгары-оногундуры (ванандур / огхонтор / олхонтор / в. н. н. д. р.); Феофилакт Самокатта назвал их „оногуры“, в сведениях Агафия Миринейского они – „вуругунды“, а Варданом Аревелци названы „булгхарами“. В более широком географическом плане сведения о городе Бакате и об области Паргар / Палгар проектируются в западном регионе горной системы Гиссаро-Алай. В культурно-историческом плане, до раннего средневековья, этот обширный регион определяется как согдийско-сакский.

Приведенные Варданом Аревелци (XIII в.) исторические сведения о стране Чуманчин [6, С. 389, 400] и об этнониме булгхары восполняют конкретными данными общую картину происходящего.

В другом отрывке своего сочинения Вардан Аревелци рассказывает: „А на востоке от государства персов первая страна – Чинумачин, и город Хата, куда стекаются богатства всего мира (…), затем расположено государство кушанов, а за ним – государсто ченов (китайцев – прим. авт. А. Х.)“.

В данном случае страна Чинумачин локализируется около Самарканда [5, С. 357 - 360]. Северо-восточное направление, заданное исходным топонимом в первом сведении, указывает на то, что земля булгхар (болгар) находится по течению р. Зеравшан как раз на северо-востоке. Это направление ведет в область Паргар / Палгар.

Как считает П. Голийский, из второго сведения Вардана Аревелци становится понятным, что „государство кушанов“, расположенное к востоку от согдийских земель, должно быть, отвечает области Тохаристан в IV веке, самым северным землям кушанов, которые местами охватывают и территории к

северу от Амударьи (по всей вероятности, Чаганиан – прим. авт. А. Х.). В данном случае кушанские земли (из второго сведения), на самом деле, находятся южнее от земель булгхар (из первого сведения).

Сведения, акцентирующие внимание на духовной специфике древних болгар в теологическом ракурсе, то есть касающиеся гелиолатрии, астролатрии и поклонения огню, дают нам, в основном, Аль-Балхи, Ал-Масуди, Феофилакт Охридский и Иоанн Экзарх.

Храм, литургия и жреческое сословие являются реальными основами древнеболгарской докнижной духовной ситуации. Предположения о наличии шаманизма не подтверждаются [16].

Тема Времени и его проекций в древнеболгарском мировоззрении и идеологии находит свое место среди вопросов об историческом сознании и структурировании коллективной памяти, согласно нормам древнеболгарского высшего общества. Как раз здесь место Календаря в его основных функциях – культ-религиозной, власть-идеологической и хозяйственной. Структура Именника болгарских князей говорит о старой идеологии владетелей, основывающей календарь не на лунарной, а на солнечной традиции, представленной как родовая память, как канон. Болгарский Новый год всегда наступает 22 декабря – в день зимнего солнцестояния.

Алгоритмический перевод [7, С. 54 - 70] Именника воспроизводит стройную систему летоисчисления, которой удается изолировать логически единственную занесенную в переписи ошибку (добавленные 28 лет). Система счисления с ее окончаниями похожа на системы Согдианы и Бактрии.

В проблеме с календарем древних болгар долгое время находила отражение тюркская теория: считалось, что и в этом случае идет речь о солнечно-лунарном принципе, выраженном тюркской терминологией. Однако в 1968 году Карл Менгес [29] исключил язык древних болгар из тюркской языковой группы, а в 1974 году тюрколог Луис Базен скорригировал первоначальные утверждения и определил язык болгарской модели, как отличающийся от языка в тюркских календарях. Попытка достижения более точной хронологии в Именнике по тюркскому образцу ведет к объявлению календаря „неблагонадежным“ (Стивен Рансимен, 1993).

Лишь позднее выяснилось, что так называемый 12-летний зоонимический циклический календарь уходит корнями в Средней Азии, в индо-сакской традиции (знакомый еще как солнечно-юпитерный календарь). Схема его, с 12 изображениями животных, передвигается по степному коридору и через культурный обмен – по Шелковому пути, вместе с философией буддийских сутров, в направлении от Согдианы и Кушанской империи к Китаю, где она была воспринята и включена в 60-летний китайский цикл [27, С. 72].

Сведения о древнеболгарских раннесредневековых религиозных представлениях ставят акцент на астролатрии [4, С. 63, 64]. Установлены некоторые точные параллели с солярными знаками в сакском календаре, описанном Аль-Бируни.

Среди некоторых из ираноязычных народов культ Времени развивается в комплексе с натурфилософской традицией магов-огнепоклонников и древнеиранским дозороастрийским солярным культом (сакским митраизмом – А. Акишев, 1984), возведенным в элитарную космологическую идеологию. В этом взгляде сознание более подвластно календарно-астрологическому содержанию, а не морально-этическим нормам, как у зороастризма [31].

Зороастризм не имеет храмовой иконографии, поскольку, кроме храмов Огня, он не имеет храмов, посвященных идолам. Из-за непрерывного наслоения копоти и сажи в результате процесса сгорания, иконография в них невозможна.

За счет этого существуют данные, что в религиозном мировоззрении древних болгар поклонение идолам – духовная практика (Ответ № 41 папы Николая I на вопросы болгарского князя Бориса I) [12, С. 92]. Это означает, что в болгарской среде, кроме храма Огню, предполагается наличие и другого храма, в котором изложена сакральная фигура (по литературным и археологическим источникам), подобно позднеантичной практике в Средней Азии. Об этом говорит и прямое, исторически достоверное сведение Аль-Балхи (849 - 934 гг.) – географа, астролога, математика и психолога, полученное от средневековых болгар- Bordjan и касающееся их религиозности. Оно является не чем иным, как сопоставлением названий Создателя в разных религиозных традициях.

Наряду с именами Верховного начала у арабов (Аллах), персов (Хормузд, Изед, Яздан), тюрков (Бир Тенгри), евреев (Елохим Адонай), он рассказывает об услышанном из уст болгар имени в их священной традиции: „Я слышал, как болгары (Bordjan) называли Создателя именем Едфу (Edfu), а когда спросил, как они называют свой идол, они мне ответили – „Фа`“ (Fag)“ [28, P. 58].

Эти названия ведут к некоторым этимологическим связям с согдийскими диалектами. Если „Едфу“ ведет к согдийскому Верховному небесному божеству Адбаг / Адфаг (`tβγ, āδbāg) и к древнеиранскому „Бага“ („участь“, „судьба“, „счастье“, „бог“), то „Фаг“ ведет к значению „идол“. В этом

смысле на основе идеи о Судьбе / Бахт, древний Адбаг тесно связан с пехлевийским Спихр („небосвод“). Это сведение ясно показывает в ходе сопоставления, что у древних болгар сакральное божество не называлось „Тангра“.

Тезис о тенгризме болгар был воспринят на более ранних этапах развития науки, в связи с появлением теории о тюркском происхождении [9, С. 213 - 226]. Он был прямым результатом неполных представлений о более поздних процессах серьезных преобразований в XI - XIII вв. на территории Волжской Булгарии, в направлении от этнонима к политониму, включающему уже финно-угров и тюрков [20, С. 108].

Данные о тенгрианстве имели бы отношение к поздней ситуации в Волжской Булгарии, но не к древнеболгарской истории.

Предполагается, что благодаря усвоению астрологических знаний оседлыми народами, древний концепт Бага, понимаемый прежде как „участь“, „судьба“, приобретает астрологический аспект. Функционально Бага проецируется на представлении о небесных телах как агентах человеческой судьбы. В восточно-иранских манихейских текстах верховный бог (Зерван) представлен только как „Баг“. А в согдийско-буддийских текстах Бог-Время встречается как Азруа (Зерван), отождествляемый здесь с Брахмой. В пехлевийских сочинениях Бага отождествляется со созвездиями (Спихр) и их воздействием (вне этической спекуляции) [10, С. 106, 134].

В том же древнеболгарском культурном плане важно также отметить представление о Боге как о формуле, отражающей небесное предопределение и „судьбу“, нашедшие выражение в надписях болгарских владетелей периода раннего средневековья. Она встречается в титулатуре КАНАСУБИГИ, переводимой на греческий язык как „от Бога владетель“ [23, С. 81, 82].

В Чаталарской надписи Омуртага (822 г.) деятельность владетеля и божественная суть позитивно осмысляются через Судьбу и Время: „Дай, Бог, поставленному Богом владетелю (…) в радости и веселье пережить сто лет“ [24, С. 132].

Представление о едином Боге в болгарской титулатуре владетелей, в контексте астрально-солярном сакралитете и ритуале, поддерживает идею о патриархальном взгляде, развитом в космологически-централизующем плане, преодолевшем хтонический аспект архаической религиозности. Из полемики Иоанна Экзарха в „Шестодневе“ видно, что принятие христианства болгарским обществом протекает в оппозиции старому солярному культу и широко распространенными астрологическими практиками гороскопической карты с болгарским названием ЧАСОБЛЮЕЦ [8, С. 154].

Литература

1. Алексиев-Хофарт А. Митраизмът и древните българи. - София: Тангра ТанНакРа, 2009. - 351 с.
2. Ван дер Варден Б. Пробуждающаяся наука – II. Рождение астрономии. - Москва: Наука, 1991. - 384 с.
3. Гръцки извори за българската история. - ГИБИ. - Т. II. - София: БАН, 1958. - 378 с.
4. Гръцки извори за българската история. – ГИБИ. - Т. IX. - ч. II. - София: БАН, 1994. - 240 с.
5. Голийски П. Българите в Кавказ и Армения (II – X век). - София: Тангра ТанНакРа, 2006. - 648 с.
6. Грюнбенг А. Л. Стеблин-Каменский, И. М. (состав.) Сказки народов Памира. – М.: Наука, 1976. - 536 с.
7. Добрев П. Посланията на древните българи. - София: Рал Колобър, 2015. - 173 с.
8. Йоан Екзарх Шестоднев. - София: Хейзъл, 2000. - 375 с.
9. Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. // Тюркологический сборник. – М.: Наука. 1981. - С. 117 - 138.
10. Крупник И. Л. Зерванизм как феномен духовной культуры древнего и раннесредневекового Ирана: дисертация кандидата философских наук: 09.00.13 / Крупник Игорь Леонидович; [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова]. - Москва, 2008. - 198 с.
11. Кузьмина Е. Е. Культурная и этническая атрибуция пастушеских племен Казахстана и Средней Азии эпохи бронзы. // ВДИ № 2. - Москва, 1988. - С. 35 – 59.
12. Латински извори за българската история. - ЛИБИ. - Т. II. - София: БАН, 1960. - 410 с.
13. Мирбабаев А., Рахимов Н., Гайбуллаева М., К вопросу локализации Бунджиката и этимологии термина „Истаравшан“. – Номаи донишгох. // Ученые записки Худжанского государственного университета, № 4 (24). - Худжант, 2010. - С. 108 – 121.
14. Негматов Н. Н., Уструшана. – В: Средняя Азия и Дальний Восток в эпоху средневековья (ред. Брыкина, Г. А.). – М.: Наука, 1999. - С. 114 – 124.

15.Негматов Н. Н. и др. Древние уструшанские города и проблема их локализации. – В: Древняя Уструшана: города, их локализация и хронология. - Душанбе: Ому, 2003. - 788 с.
16.Нейкова, Р. Имало ли е шамани на Балканите? - София: БАН „Проф. Марин Дринов“, 2006. - 241 с.
17.Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. – М.: Наука, 1977. – 216 с.
18.Рахимов Н. Т. Очерки средневековой истории Вагката – Ура-Тюбе (X – XVI вв.). // Ученые записки Худжантского государственного университета им. Б. Гафурова, Худжант, 2004. - С. 108 – 121.
19.Рахимов Н. Т. Урбанизация средней части бассейна Сырдарьи (I тыс. до н.э. – II тыс. н.э.): автореферат диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук: 07.00.06 (Археология). / Рахимов Набиджон Турдиалиевич; [Место защиты: АН Республики Таджикистана]. - Душанбе, 2007. - 40 с.
20.Руденко К. А. Волжская Булгария в XI – XIII в.: поселения и материальная культура. - Казань: РИЦ Школа, 2007. - 241 с.
21.Смирнова О. И. Археологические разведки в Уструшане в 1950 г. – В: Материалы и исследования по археологии СССР (Таджикская арх. эксп.). - Т. II. - 1948 – 1950. (ред. А. Ю. Якубовского). - № 37. – М. – Л., 1953. – С. 189 – 230.
22.Смирнова О. И. Каталог монет с городища Пенджикент (Материалы 1949 – 1956 гг.). – М.: Восточная литература, 1963. - 202 с.
23.Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркских религиозно-мифологических систем. // Тюркологический сборник. – М., 1972. - С. 213 – 226.
24.Степанов Ц. Власт и авторитет в ранносредновековна България (VII – средата на IX в.). - София: Агато, 1999. - 206 с.
25.Христоматия по история на България. - Т. I. - София: Наука и изкуство, 1978. - 486 с.
26.Цыбульский В. В. Календари и хронология стран мира. – М.: Просвещение, 1982. - 128 с.
27.Яковлев В. М. Двенадцатилетний животный цикл в Китае и у древних тюрков. [Эл. ресурс] – Режим доступа: www.sinologia.ru
28.Maqdisi M. ibn Tahir, Le livre de la creation et de l`histoire /el-Balhi/. (trans. Huart, Cl.), Vol. I. - Paris: Ernest Leroux, 1899. - 228 p. (444).
29.Menges, K. The Turkic Languages and Peoples. - Wiesbaden: Harrassowitz, 1968. - 248 p.
30.Nuberg H. S., Die religionen des alten Iran. – Leipzig, 1938. - 250 S.
31.Zaehner R. C., Zurvan, a Zoroastrian Dilemma. - Oxford: Clarendon Press, 1955. - 495 p.

Алымбаев А. М. - Байас Турал
Bayas.tural@mail.ru

ТУРАН – СТРАНА ТЕНГРИ

Аннотация. *В статье говориться об этимологии топонима Туран. Туран имеет несколько значений, например: Туран – “страна туров”; “страна кочевых огузов”; “страна Тенгри” и т. д.*

Ключевые слова: *Туран, Иран, Тенгри, Туркестан, Угуз хан, Манас, Авеста, Сар, Тур, Кир (Арий), огузы, арийцы, араты, тюрки, кыргызы и т. д.*

Alymbayev A. M. - Bayas Tural
Bayas.tural@mail.ru

TURAN – LAND OF TENGRI

Annotation. *The article discusses the etymology of the toponym Turan. Turan has several meanings, for instance: Turan - “land of tours”; “land of nomadic Oghuz”; “land of Tengri”, etc.*

Keywords: *Turan, Iran, Tengri, Turkestan, Ughuz Khan, Manas, Avesta, Sahr, Tur, Cyrus (Aryan), Oghuz, Aryans, Arats, Türks, Kyrgyz, etc.*

Алымбаев А. М. - Байас Турал
Bayas.tural@mail.ru

ТУРАН – ТЕҢИР ДИН ӨЛКӨСҮ

Аннотация. *Туран топониминин этимология жөнүндө кеп болот. Анда, Туран: 1. Турлардын өлкөсү; 2. Көчмөн огуздардын өлкөсү; 3. Тенирдин өлкөсү деген маанилерди берери айтылат*

Негизги сөздөр: *Туран, Иран, Тенир, Түркстан, Угуз хан, Манас, Авеста, Сар, Тур, Күр (Арий), огуздар, арийлер, араттар, түрктөр, кыргыздар.*

Көптөр “Туранды - миф” дешет. “Жок ал болгон, ал тарихий факты” дешет экинчилери. Кимиси туура? Кимиси чындыкка жакын сөздү айтып жатат? Аны азырынча так айтыш кыйын? Бирок, биздин кийинки изилдөөлөр жана жаңы өнүгүп жаткан генетика илиминин кээ бир жыйынтыктары, совет идеологиясы тыйуу салган айрым бир темалар боюнча жаңы бир ойлорду айтууга мажбурлоодо. А чынында, маселенин баары ал мифтердеги Түрк элдеринин түпкү мамлекеттүүлүгүнө байланышкан маалыматтарда жатат.

Ушул жерде бир суроо пайда болот: “Эмне үчүн Иран мамлекети жашап турганы үчүн Күр (1) негиздеген байыркы арий өлкөсү “чындык” катары кабыл алынат да, ошол эле мифте айтылган Тур негиздеген “Туран мамлекетинин” болгону чындык катары кабыл алынбайт? Же эмне үчүн ар кандай мезгилде ар кандай аталганына карабай Иран мамлекетинин байыркы тарыхы “Авестада” айтылган мифтерден башталат да, ал эми ошол эле булакта айтылган турлар (“көчмөн арийлер”) түрк элдеринин ата-бабалары катары айтылбайт?

[(1) Авестада анын ысмы – Арий деп айтылат. А чынында анын кыргызча жана туура айтылышы: “Күр” болуш керек. Казак тилинде “к-х” менен сүйлөнгөн сөздөр кыргыз тилине өткөндө “к” тыбышы түшүп: “Хазыр-азыр”, “хайдар -айдар”, “хурметти - урматтуу” деп сүйлөнөт. Дал ушул сыяктуу эле “күр-үр, кир-ир, кэр-эр, кар- ар” ж.б. болуп айтыла берет. Менин жеке пикиримде, Иран мамлекетинин аталышы Күрдүн ысмына байланыштуу келип чыгат. Башкача айтканда, ал алгач “Күр+ан” (“Күрдүн өлкөсү”) деп айтылып, анан: “Күран”- “Үран” – “Эран” - “Иран” делип өзгөрүлгөн *(примеч. авт. Б. Т.)*].

Совет бийлиги да өз убагында Хакасиядагы бир уруунун аты [3, С. 174], СССРдин аймагындагы бир нече жер-суу аталыштары “туран” [16, С. 14] деп айтылып турганына карабай, ал сөздүн өзүн жана ага байланышкан тарыхты изилдөөгө тыйуу салган. Ошол үчүн бул сөзгө (“туран”) байланышкан тарых али күнгө чейин белгисиз бойдон калууда.

Анын себебин көбүбүз билебиз, бирок дайым эле ачык айта бергибиз келбейт. Түрк элдеринин түпкү тегине болгон мындай кайдыгер мамиле шовинисттик мүнөз күткөн евроборбордук көз караштагы окумуштууларга таандык. А болбосо, биздин кийинки кездеги салыштырып изилдөөлөр “тур” менен “түрктүн” түбү бир экенин көрсөтүүдө.

Перс мифтеринде байыркы улуу державалар болгон Туран менен Ирандын тарихий байланыштары жөнүндө айтылган көп маалыматтар бар. Мисалы, “Авеста” боюнча Трайтаона дегендин Сайрима (2), Тур жана Арий (3) деген үч баласы болот. “Шах намэде” Трайтаонанын ысмы – Феридун [14, С. 523], балдарынын аттары: “Сальм, Тур жана Эраж” [14, С. 523] деп жазылган. Башкача айтканда, Фирдоуси Трайтаонанын ысмын – “Феридун”, Сардын ысмы – “Сальм”, Күрдүн (Арий) ысмын – “Эраж” деп берген.

[(2) Окумуштуулар аны көбүнчө “Сар” формасында жазышат. Биз да ушул ойго кошулабыз *(примеч. авт. Б. Т.)*; (3) “Күр” (ир: Хур). Алдыда түшүндүрмө берилди *(примеч. авт. Б. Т.)*].

Мифте, карыган Трайтаона өзүнүн империясына тиешелүү аймакты үч уулуна бөлүп берет. Сарга - Европа элдери, Турга - Орто Азия жана Чыгыш Түркстан, ал эми Күрдүн энчисине Иран жана Арабстан тиет. Балдардын атынан улам кийин алардын бийлеген жерлери да: “Сарматия”, “Иран” жана “Туран” деп аталат.

Бирок, биздин изилдөөлөр, Сарматия кийинки доорлорго таандык аталыш экенин көрсөтүүдө. Скиф жери жана Батыш Европанын түндүк-чыгыш бөлүктөрү "сарматия" деп аталганга чейинки Сардын өлкөсү азыркы Чыгыш Түркстан аймагында болгон. Байыркы грек тарыхчылары алгачкы Сардын өлкөсүн: “Серика”, “Серендия” деп аташкан. Биз дал ушул аймактагы Сардын өлкөсүн – “Саран” деп жазуу туура деп ойлойбуз.

Илимий изилдөөлөр “Авестадагы” “күлүк ат минген турлардын” аты перс булактарында - “сактар”, грек булактарында - “скифтер” [10, С. 30.] деп берилгенин маалымдайт. Башкача айтканда,

перс булактарындагы “сактар” менен грек булактарындагы “скифтер” бир эле эл, алар Авестада “**турлар**” деп аталышат. Ал эми жогоруда кеп кылгандай, Иран мифтери боюнча “турлар – Турдун урпактары”. Демек, “Авестада” “турлардын өлкөсү” деп аталган – “Туран”, кийинки айтылган перс булактары боюнча – “сактардын”, грек булактары боюнча “скифтердин өлкөсүн” түшүндүрөт.

Л. Гумилевдин жазганына караганда, тарыхка “арий” деген ат менен түшкөн Орто Азиянын байыркы элдери “**турандыктар**” жана “**ирандыктар**” деп диний ишенимине карата ушундай аталышкан [7, С. 575]. Тагырак айтканда, эски ишеним менен калгандар “турандыктар”, Заратуштураны ээрчип, жаңы динге сыйынып кеткендер “ирандыктар” деп аталышкан [8, С. 46]. Бирок, ирандык арийлер түбү Турандан “сүрүлүп кеткен” элдер экенине карабай, батыш жана иран окумуштуулары турларды (сак, сармат, скиф) “иран тилинде сүйлөгөн элдер” деп жазып келатышат. Бул белгилүү тарых иликтөөчү Мурад Ажы жазгандай: “...чындыкка такыр коошпогон миф. Эгер, так айта турган болсок, анда байыркы ирандыктардын өзү “түрк тилинде сүйлөгөн элдер болгон” деп жазышыбыз керек [1, С. 190.]. Биз, евробордук көз караштагы окумуштуулар биринен бири көчүрүп, жазып келаткан бул терминди (“иран тилинде сүйлөгөн”) “**арат же арий тилинде сүйлөгөн элдер**” деген термин менен алмаштырып сүйлөөнү сунуш кылабыз. Бир сөздү алмаштыруу менен биз тарых илимин “жаңы, туура багытка” бурабыз. Ошондо тарыхка жалпы “арий” деген аталыш менен түшкөн байыркы көчмөндөрдүн ирандыктар менен турандыктарга канчалык деңгээлде тиешеси бар экени же тагырак айтканда, кимиси “чыныгы арийлер” экени же турандык арийлер кайсы тилде сүйлөшкөнү ачыкка чыгат.

Л. Гумилевдун оюн улантып айтсак, анда: Туран - мурункудай эле “Турга (Теңирге) сыйынган элдердин өлкөсүн”, ал эми Иран - жаңы ишенимдин башкы кудайы болгон - “Күргө (4) сыйынган элдердин өлкөсүн” билдирген [(4) Күр, иран тилинде: “Хур” деп айтылат *(примеч. авт. Б. Т.)*].

Фирдоуси турларды “түрктөрдүн ата-бабалары” катары карап, Туранды – “түрктөрдүн өлкөсү” деп жазган. Ал эми көпчүлүк окумуштуулар болсо: “Туранды” “Түркстандын” синонимии катары кароо туура эмес” [19, С. 11] дешет. Гениалдуу акындын айтканы туурабы же тарыхчы окумуштуулардын жазгандары туурабы? Эмне үчүн өмүрүн Ирандын байыркы тарыхын изилдөөгө арнаган жана аны поэзияга айлантып, улуу чыгарма жараткан перс акыны: “Турларды – түрктөрдүн ата-бабалары”, ал эми “Туранды - түрктөрдүн өлкөсү” деп айтты экен? Балким анын түпкү негизинде бир чындык бардыр? Бир нерсени эске алыш керек: бул жөн эле бир акындын сөзү эмес, бул Ирандын байыркы уламыш, мифтерин жыйнаган жана тарыхын изилдеген гений акындын сөзү! Бул - кечеги эмес, миң жыл мурунку сөз! Бизге жеткен маалымат боюнча, ал өзүнүн атактуу “Шах намесин” жаратууга дээрлик 40 жылга жакын өмүрүн арнаган.

Жогоруда белгилегендей, байыркы перс булактары турларды “сактар” деп атайт да, сактар үч бөлүктөн турарын кабарлайт. Ал маалымат боюнча сактар: “парадарайа сактары”, “хаумаварга сактары” жана “тиграхауда сактары” деп үчкө бөлүнүшкөн. Тарых илиминде: парадарайа сактары - Сыр менен Аму дарыянын этектеринде, Арал деңизинин жээктеринде, хаумаварга сактары - Мургаб өрөөнүндө, ал эми тиграхауада сактары - Сыр Дарыяны бойлоп, Теңир-Тоо аймагында [10, С. 30] жашашканы жазылган.

Жогорку маалыматка караганда, “Туран” - Алтай, Орол жана Памир тоолорунун ортосундагы аймак. Л.Гумилев, Туран деп азыркы Орто Азия жана Ооганстан территорияларын айтат [9, С. 215.]. Ю. Якубовдун жазганы боюнча “географиялык түшүнүктөгү Туран” ар кайсы учурда ар кандай маанини билдирген. Мисалы, байыркы замандарда “Туран” деп азыркы Иранга тиешелүү Хоросандан, ортосунда Ооганстан, Орто Азия жана Казакстан өлкөлөрү жаткан Тибетке чейинки аймак аталган. Бара-бара бул түшүнүк тарып, ал Орто Азияны эле түшүндүрүп калды [20, С. 5]. Башкача айтканда, анын айтканы боюнча, бүгүн “Борбордук Азия” деп айтылып жаткан аймак байыркы замандарда “Туран” деп аталган.

В. Бартольдун көз карашы боюнча “ахамениддердин жана араб бийлигинин мезгилинде Иран менен Турандын саясий чекарасы бир нече жолу өзгөрүүгө дуушар болгон. Адегенде Алдыңкы Азия менен бир бүтүн саясий мамиледе болгон Маверанхр, Х кылымдан баштап Орто Азия элдеринин бийлигине баш ийип калды. Андан улам тынч мезгилдерде Иран жана Туран элдеринин чекарасы катары негизинен Аму-Дарыя эсептелген” [2, С. 114].

Логашова Биби-Рабиганын жазганы боюнча да, Туран - Орто Азия жана Казакстан регионун билдирет. Ал өз көз карашын Авестадагы: “Арианам-Вайжа, Гава Сугда, Моуру, Бахди, Нисайя, Харойва, Вайкарта, Урва Вехркана, Хареквати, Хайтумант, Рага, Чахра, Варена, Хапта-Хинду, Рангха” өлкөлөрүнүн жайланышкан ордуна карата негиздеген [11]. Чынында аттары аталган жогорку арий өлкөлөрү дээрлик баары ушул Борбор Азия аймагында жайланышкан.

Биздин бул макалада айта турган максатыбыз: Турандын этимологиясын кыскача изилдөөгө алып, анан “Туран” менен “Түркстан” аталыштарынын “айырмасы” жана “окшоштугу” эмнеде экенин жана ушул убакка чейин “Чыгыш Иран элдери” деп айтылып жана жазылып келаткан байыркы Туран өлкөсүнүн Теңирге жана Түрк элдерине кандай тиешеси бар экенин далилдөө болуп саналат. Орус жана Иран окумуштууларынын айткандарына караганда: “Турлар – “түрк” эмес, Туран – “Түркстан” эмес” [13, С. 14; 28.]. Демек, байыркы Туран өлкөсүнүн азыркы Түрк элдерине эч кандай тиешеси жок!? Алар – “чыгыш ирандыктар”.

Бирок, биздин изилдөөлөр, тотем маанисинде: **Түркстан – “бөрүлөрдүн”** [17, С. 192], **Туран – “турлардын өлкөсү**” [5, С. 515.] дегенди түшүндүрөрүн айтууда. Биз, “түрк” этнонимин: “бөрү”, “карышкыр” дегенди түшүндүрөрү тууралу айткан илимий макалабызда “түрктүн” “бөрү” маанисин кыргыз тилиндеги анын “күчүгүн” билдирген “бөлтүрүк” деген сөздө сакталганын жазганбыз. Башкача айтканда, биздин илимий изилдөөбүз боюнча: Бөлтүрүк – “бала түрүк”, “бала карышкыр” деген сөз. Демек, “түрктүн” маанисин – “бөрүнү” билдирет [18, С. 197].

Туран аталышы да биздин оюбузча этнотопонимдик маанисине ээ. Индоевропа элдеринин көбүнүн тилдеринде **“тур” – “жапайы буканы**” [5, С. 515] билдирет. Эң кызыгы, бул сөз кыргыз тилинде да ушул маанисине ээ. Мисалы, кыргыздын бир бөлүгү бодо малдын музоосун “**торпо**к” деп айтат. Ал: “тур - бука” деген сөздөрдөн куралган. Бул сөз тилден тилге өткөндө ошол элдин тил мыйзамына жараша: “тор-бука”, “тор-бык”, “тор-бог” ж.б. болуп өзгөрүлүп айтыла берет. Андан улам, тотем маанисинде Туран – “**торпоктордун өлкөсү**”, этноним маанисинде Туран - **“огуздардын өлкөсү**” дегенди түшүндүрөрүн билебиз. Кыргыз санжыраларында да, түрк элдеринин түпкү жалпы аты – **“огуздар**” деп айтылат. Демек, Туран - “жапайы буканы” ыйык туткан байыркы араттардын (көчмөн огуздардын) өлкөсүн түшүндүргөн деп айта алабыз.

Эгер тарыхка “арий” деген аталыш менен түшкөн байыркы көчмөн араттардын (5) да башкы тотеми “бука” болгонун эске алсак, анда бул элдин (арийлердин) этникалык жалпы аты “**огуздар**” болгон деген жыйынтыкка келебиз. Дал мына ушул маанисинде гана биз: “**Тур – “түрк” эмес, Туран – “Түркстан” эмес**” деген сөзгө кошулабыз. Ал эми түрктөр менен огуздар түбү бир эл экени илимде белгилүү.

[(5) Менин жеке пикиримде, “арий” этнонимин түрк-монгол элдеринде “арат” формасында сакталган *(примеч. авт. Б. Т.)*].

Анда улуу Фирдоуси жазгандай: “Туранды “түрктөрдүн өлкөсү” деп түшүнүү ката эмес. Сөзүбүздүн акырында: “Турлар кимдер, Туран – кимдердин өлкөсү?” деген суроого: **Турлар – “көчмөн огуздар”, Туран – “көчмөн огуздардын өлкөсү”** деп жооп беребиз. Кээ бир байыркы уруулар: “багыш”, “бугу”, “кытай”, “кутчу”, “бөрү” деп тотем аты менен аталган сыяктуу эле турлар да “тур” (“жапайы бука”) тотеминен улам ушундай аталышы мүмкүн?

Кийинки кездеги илимий изилдөөлөр - түрк элдеринин түпкү ата-бабалары болгон жана эң алгачкы Түрк мамлекеттерин түзгөн Угуз каган менен Эр Манастын түпкү теги “огуздар” деп аталган көчмөн арийлерге (турларга) барып такаларын көрсөтүүдө. Мунун өзү, “турандык” Таргитай сыяктуу эле “ирандык” Трайтаона да, түпкү теги боюнча огуздар болгон деген илимий болжолду ортого жылдырат.

Турандын дагы бир мааниси – “**Теңирдин өлкөсү**” дегенди түшүндүрөт. Кыргыздар – Теңир, түрктөр — Танри, кипчактар - Тенгри, татарлар — Тэнгри, ойроттор (алтайлыктар) — Тенгри, Тенгери, якуттар— Тангара, кумыктар — Тэнгири, балкар-карачайлар — Тейри, монголдор — Тэнгер, чуваштар — Тур деп айтышкан.

Жогоруда көрүнүп тургандай, Тенирдин чуваш тилиндеги айтылышы – **Тур**. Лингвист окумуштуулардын изилдөөлөрүнө караганда, түрк тилдеринин ичинен булгар тобуна [15, С. 239] жаткан чуваш тили Түпкү тилге тиешелүү көптөгөн өзгөчөлүктөрдү сактап калган тил болуп саналат. Ушул пикирден улам, кээ бир илимпоздордун арасында: “Тур – Тенирдин праформасы” деген көз караш калыптанган. Демек, Иран мифологиясында айтылган түпкү баба – Турдун ысмын ошол эле убакта түрк тилиндеги Теңир кудайынын ысмы катары түшүнүү ката эмес. Бул көрүнүш, фарангиз окумуштуусу Ж.А.Гобино жазгандай: улуу бабаларын “кудайларга” айланткан араттарга (арийлерге) тиешелүү өзгөчөлүк [6, С. 315; 326; 392.]. Андан улам, дүйнөлүк тарых илиминде: “турлардын өлкөсү” дегенди түшүндүргөн “Туран” этнотопонимин ошол эле убакта “теотопоним” маанисинде “Теңирдин өлкөсү” деп түшүнсөк да болот.

Жогорку ойду, атактуу тарыхчы Л. Гумилевдун ирандыктар менен турандыктар тууралу өзүнүн «Этногенез жана жердин биочөйрөсү» деген эмгегинин түшүндүрмөсүндө минтип жазган пикири менен да толуктай алабыз: «Иранды Туранга каршы коюу, тагырак айтканда, зороастризмди

кабыл алган отурукташкан арийлерди дөөлөргө сыйынууну сактап калышкан көчмөн арийлерге карама-каршы коюу («идеологиясы» - Б.Т.) арабдар басып алганга чейин (Y11 к.) маанисин жоготкон эмес» [7, С. 232.]. Л.Гумилев экинчи бир эмгегинде, ушул эле оюн улантып минтип жазат: «жаңы ишенимди кабыл алгандар – ирандыктар, ал эми эски ишенимин сактап калгандар - турандыктар» [8, С. 46.] деп аталып калышты». Бул пикирди тажик окумуштуусу Рахим Масов минтип толуктады: «Арийлер менен турлар өздөрүнүн тили, ишеними жана расалык көрүнүшү боюнча бир эле эл болгон» [12, С. 14.].

Бул албетте, туура эмес. Л. Гумилев жазгандай: ирандык арийлер менен турандык араттар «тили жана расалык көрүнүшү» боюнча бир эл болушканы менен ишенимдери боюнча эки башка элдер болушкан. Ирандык арийлер Ахура Мазда аттуу күн кудайына сыйынган жаңы динди кабыл алышып, ал эми турандык араттар улуу Теңирге сыйынган көчмөн элдер боюнча кала беришкен. Ошентип, башка элдер, Ахура Маздага сыйынган ирандык арийлерди - «хорлор», ал эми Тенирге сыйынган турандык араттарды «турлар» деп айтышкан.

Мисалы, биз айткан маселе жөнүндө окумуштуу Л. С.Васильев минтип жазган: «Александр Македонскийден кийинки замандарда эллин маданиятынын таасири тийбеген периферияны, б. а. Жакынкы Чыгыштын негизги бөлүгүнө тиешелүү элди “хорлор” дешкен. Хорлор менен полистерди бири-бирине карама-каршы коюунун натыйжасында акыры этникалык термин “эллин” социалдык терминге айланып: кадыр-барктуу, ар кандай артыкчылыктарга жана байлыкка ээ, бийликте турган адамдарды - «эллиндер», ал эми ар кандай элдерден жана уруулардан турган, айрыкча айыл – кыштактардын элин «хорлор» деп аташкан [4, С. 147.]. Грек тарыхчысы Плиний, Иран менен Туран элдери тууралу андан да кеңири маалыматты берет: «Дарыянын (Яксарттын) бул жагында скиф уруулары жашашат. Перстер өздөрүнө жакын жашаган уруунун аты боюнча аларды сагдар (сактар) деп аташат, илгерки жазуучулар – аромийлер дешкен. Скифтер болсо, перстерди хорзарлар дешет» [Плиний.].

Биз, Теңирдин чуваш тилинде айтылышы «Тур» экенин жогоруда сөз кылдык. Ал эми Ахура Мазданын ысмы, күн кудайы Хурдун ысмына байланыштуу келип чыкканы илимде жакшы белгилүү. Байыркы перс тилинде: “Хур” же “Хор” формаларында айтылган күн кудайынын ысмы, кыргыз тилинде “Күр” деп сүйлөнгөн. Эгер, Ирандын жергиликтүү эли болгон хорлорду - “Күрдүн урпактары”, же “Ахура Маздага сыйынган эл” деп билсек, анда турларды – “Турдун урпактары” же “Тенирге сыйынган эл” деп кабыл алуу керек. Бул учурда, Туранды – “Турдун өлкөсү” же “Теңирдин өлкөсү” деп түшүнүүгө туура келет. Анткени, “күн кудайы” Күрдүн атынан улам, “Иран” (К-үран) өлкөсүнүн аталышы кандай пайда болсо, “Туран” өлкөсүнүн аталышы да Турдун же Тенирдин ысмына байланыштуу дал ошондой эле пайда болгон. Ошентип, биз, Борбор Азиянын байыркы “Туран” аталышын ордуна келтирүү менен дээрлик 4 - 5 миң жылдык тарыхый эс-тутумду жана түпкү дүйнөтаанымга байланышкан анын байыркы аталышын калыбына келтиребиз.

Колдонулган адабияттар

1. Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история. - М.: АСТ, 2004. – 649 с.
2. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. – Т.1. - М.: Изд-во Восточной литературы, 1963. – 763 с.
3. Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И. Энесай кыргыздары: фольклор жана тарых. - Бишкек: “Кыргызстан-Сорос” фонду, 2002. – (кыргызчага которгон О. К. Каратаев).
4. Васильев Л. С. История Востока. – В 2 т. – Т. 1. – М: Высшая школа, 1994. – 495 с.
5. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. – Тблиси: Изд. Тблисского университета, 1984. - 1328 с.
6. Гобино Ж. М. Опыт о неравенстве человеческих рас. - М.: Одиссей ОЛМА-ПРЕСС, 2001. - 768 с.
7. Гумилев Л. Н. Этногенез жана жердин биочөйрөсү. - Б.: Ариал-Принт, 1999. – 596 б.
8. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. - М. : Мысль, 1989. – 765 с.
9. Гумилев Л. Н., География этноса в исторический период, Л.: Наука, 1990. - 279 с.
10. История Казакстана (Очерки). – Алматы: Даур, 1993. - 415 с.
11. Логашова Биби-Рабига. Из истории персидского эпоса (Туран). // Иранда “иран жана дүйнөсү” аттуу конференсияда окутан макаласы.
12. Масов Р. М. Туран – это не Туркестан. // Авеста в истории и культуре Центральной Азии. - Отв. ред. А. Раджабов. - Душанбе, 2001. - С. 12 - 23. - (540 с.)
13. Масов Р. М. - Таджики: история с грифом “совершенно секретно”. - Душанбе: Центр издания культурного наследия, 1995. - 200 с.

14.Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. - Т. 2: К — Я / Гл. ред. С.А. Токарев. - изд. 2 - е. - М.: Советская энциклопедия, 1992 . - 719 с.
15.Сартбаев К. Тюркологияга киришүү. – Фрунзе: Мектеп, 1987. – 263 с.
16.Татаринцев Б. “Туран и Уюк” – откуда произошедшие слова? // Улуг Кем: лит.-худож. Альм. - 1994. - № 28. - 1994. - С. 99 – 101.
17.Турал Б. “Түрк этниминин этимологиясы”. // Турал. Б. Огуздар. - Бишкек.: “Мегамедиа”, 2008. – 207 б.
18. Худокулипур А. “Географические и культурные границы кипчаков”. Статья. \\ Материалы круглого стола: “Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и-кипчака в X111-XY111вв.”. - Алматы.: 2004. – 316 с.
19.Якубов Ю. Религия древнего Согда. – Душанбе: Дониш, 1996. – 74 с.

Анжиганова Л. В. *Alv_9@mail.ru*
Тюльберова А. М. *antonidatyulberova@mail.ru*

МИР ЖЕНЩИН КОЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ: ТЕНГРИАНСКИЙ КОНТЕКСТ ИССЛЕДОВАНИЯ*

Аннотация*. В статье рассматривается специфика формирования и развития особой роли женщины в т.н. кочевой (скотоводческой) цивилизации, породившей тенгрианство как мировоззренческую систему. Возникая в Великой Степи, кочевые общества живут в другой системе пространственно-временных координат. На материале анализа каменных изваяний т.н. «окуневской культуры» (3-2 тыс. до н.э.) делается вывод, что достаточно частым является изображение Мирового Яйца как Матери-прародительницы. На основе исследования текстов каменных эпитафий средневековой Хакасии можно прийти к выводу, что в древнетюркском обществе статус женщин был чрезвычайно высок, они имели особую ценность для мужчины, семьи и государства. В картине мира кочевников женщина являлась также сакральной хранительницей земли, народа. Богатейший героический эпос хакасов породил образы богинь (Умай) и женщин-богатырей, например, Алтын Арыг и Пис Тумзух, миссией которых являлась защита народа. Легенды об Улуг Хуртуях Тас и Абахай Пахта востребованы народом и сегодня. В неотенгрианском контексте возрождены многие обряды и культовые действия, связанные с усилением роли женщин в возрождении народа как в профанном, так и сакральном аспектах.*

Ключевые слова**:** *женщина, кочевое общество, мировоззрение, тенгрианство, окуневская культура, эпическое наследие, эпитафия, ценности, ритуалы, неотенгрианство*.

Anzhiganova L. V. *Alv_9@mail.ru*
Tyulberova A. A. *antonidatyulberova@mail.ru*

WORLD OF WOMEN OF NOMADIC CULTURE: THE TENGRIAN RESEARCH CONTEXT

Abstract*. The article discusses the specifics of the formation and development of the special role of women in the so-called nomadic (cattle-breeding) civilization that gave rise to Tengriism as an ideological system. Originating in the Great Steppe, nomadic societies live in a different system of space-time coordinates. On the material of the analysis of stone sculptures so-called. “Okunev culture” (3-2 thousand BC) the conclusion is made that the image of the World Egg as Mother-Progenitress is quite frequent. Based on the study of the texts of the stone epitaphs of medieval Khakassia, it can be concluded that in ancient Turkic society the status of women was extremely high, they were of particular value for men, family and the state. In the picture of the world of nomads, the woman was also a sacred keeper of the land, the people. The richest heroic epic of the Khakas gave birth to images of goddesses (Umai) and heroes, for example, Altyn Aryg and Pits Tumzukh, whose mission was to protect the people. Legends about Ulug Hurtuy Tas and Abahai Pakhta are in demand by the people today. In the neotengriansky context, many rituals and cult*

activities associated with the strengthening of the role of women in the revival of the people in the profane and sacral aspects have been revived.

Keywords: *woman, nomadic society, worldview, Tengrianism, Okunev culture, epic heritage, epitaph, values, rituals, Neothengrianism.*

Работы Г. Гачева для российской гуманитарной интеллигенции 1980-1990 годов стали настоящим откровением. Их невозможно было получить в свободном доступе в библиотеках, изданные труды быстро раскупались. Ими зачитывались, на них ссылались. Работы культуролога написаны легко и изящно, вместе с тем рассуждения автора поражают глубиной и, главное, широтой охвата проблем этнических культур, доказательностью его аргументов. Главная мысль, которую исследователь отстаивал и постоянно воспроизводил в своих трудах: «Национальная природа и дух питают интеллект и воображение детей, снабжают особыми архетипами, оригинальными интуициями, странными ассоциациями. ЭВРИСТИЧЕСКАЯ сила национальной ментальности: дар открывать и изобретать особым образом – вот что меня интересует больше всего» [4, С. 14].

Среди множества аспектов различения ментальности народов мира (модель мира, понимание Родины, главный вопрос, на который отвечает народ в своей истории, особенности религиозного мировосприятия и пр.) культуролог выделяет и особое соотношение мужского и женского начал, которые «специфичны в каждом национальном космосе» [4, С. 20].

Исследования особенности менталитета женщин касаются преимущественно европейских (в том числе российских) женщин, по сути, принадлежащих к земледельческим народам [2]. Парадоксально то, что здесь женщина, рождающая, совпадающая с образом Матери-Земли, именно *поэтому* часто приносилась в жертву. На внушающем доверие огромном материале из разных культурных ареалов земледельцев С.Г. Фатыхов рассматривает этот феномен и приходит к выводу: «…в разнообразных практиках философии жертвования мы видим не только идею переживания жизни и смерти, идею трансформации превращенного тела матери-прародительницы в тела ее живущих здесь и сейчас потомков; не только процедуру даров и умиротворения, умилоствования, чествования и отречения, но и безрассудную игру жизни и смерти; видим трагическую демонстрацию небрежения человеческой жизни. Причем в такой трагический игровой ритуал чаще всего втягивается женщина, а не мужчина: мужчина достоин естественной смерти, женщина – нет; мужчина вправе жить после смерти жены, а женщина лишена права жить без мужа, она должна быть готова к самоубийству… С психологической точки зрения, безусловно, компенсаторное явление; с мифологической – мироустроительное воздействие на судьбу родоплеменной группы, а с морально-этической – социокультурная патология, свойственная только нашему виду» [10, С. 62]. Вопрос о возможности систематического (ежегодного) принесения женщин в жертву у кочевых (скотоводческих) обществ требует специального исследования. Предварительная гипотеза состоит в том, что женщин в жертву не приносили. Здесь же приходит на память лишь два примера *ситуативного* (не системного) принесения в жертву… мужчины и двух детей в хакасских легендах «Абахай Пахта» и «Тасха Матыр». В первом случае мать Абахай Пахта, убегая на родину от ненавистного мужа-чужестранца, увезшего ее силой, обещает вернуться к нему, если он бросит детей в реку: «Я довольна хоть тем, что моей крови не осталось у вас, и не будут мои дети радовать ваш род» [1, С. 169]. Во втором случае выбрали мальчика-сироту в жертву духу Воды, чтобы переправиться через реку [8, С. 124 - 125].

В последние годы одним из специальных объектов научного анализа становится т.н. кочевая (скотоводческая) цивилизация, породившая тенгрианство как мировоззренческую систему. Она по многим параметрам радикально отличается от цивилизации оседлых народов. Возникая в Великой Степи, кочевые общества, как неоднократно отмечали многие исследователи (Л. Гумилев, М. Аджи, Г. Гачев и пр.), живут в другой системе пространственно-временных координат. Здесь «Жизнь мироздания прямее переливается в жизнь, поступки и мысли человека. Человек здесь космичнее» [4, С. 257], «Небо и земля здесь спят, спокойны – как полюса мира: они вызвали движение, но сами неподвижны. Движение возникает в срединном мире: ветер, вода, человек…. Все, что в «срединном царстве» - аналогично и созвучно человеку: и деревья, и облака, и птицы» [4, С. 267].

Такая картина мира с неизбежностью наложила отпечаток на мужской и женские миры кочевых обществ. Верная спутница мужчины в его перекочевках – женщина умела все, что делает мужчина. Уже в древнетюркском обществе можно отметить высокий статус женщин, их особую ценность для мужчины и государства. Так, анализ текстов каменных эпитафий, представленных в монографии И. В. Кормушина «Тюркские енисейские эпитафии», позволяет отметить, что в 33 текстах из 56 констатируется, что ушедший в мир иной «не насладился» общением со своей женой, своими – дочерями-принцессами. В 15

случаях сожаления об утрате общения с женщинами занимают первую строчку, в 10 – вторую. Например, надпись на памятнике у оз. Алтын-кель гласит: «(1) О моя жена (мои жены)…, - я не насладился….своим народом я не насладился!» [6, С. 72].

Надпись на памятнике возле р. Оя повествует:

«(1) [Я-] Бынг Ачук…

(2) (Мои) супруги на женских покоях….

(3) Я разлучился (с вами), о жаль мне…» [6, С. 60].

Более того, одна надпись, возле р. Барык, явно поставлена на могиле женщины: «(Мое имя)…Кюни Тириг. В три года я осталась без отца.

(2) Кюлюк-тутук сделал (меня) своей женой.

(3) У беспечального мужа была я…» [6, С. 207].

Женщины древнетюркского мира занимали высокой положение в обществе. Им наравне с мужчинами принадлежали земли, они могли решать многие вопросы жизни государства. Естественно, это не могло ни сказаться на их менталитете. Л. Гумилев отмечал: «От головы жены Кюль-тегина сохранился только фрагмент, также с подчеркнутыми монголоидными чертами. Особенно замечательны крепко сжатые губы, характеризующие эту женщину как особу волевую и решительную» [5].

Интересное исследование осуществила К.Бектурганова «Кыргызская женщина в мифах и легендах». Она справедливо указывает: «Кыргызское кочевое общество продемонстрировало в фольклоре замечательные примеры почтительного, внимательного отношения к Женщине-Матери; беззаветного служении Родине, также олицетворяемого образом женщины; проникновенного и чувственного отношения к любимой; стремления уберечь от невзгод и бед своих дочерей и сестер, надежных последовательниц кочевых традиций». Автор рассмотрела 15 фольклорных женских образов, наиболее известных и значимых для всего тюркского мира, – богиня Умай, сакская царица Томирис, верная жена Манаса – Каныкей и др. [3, С. 6]. При такой богатой традиции важной роли женщины в обществе не могла не появиться в реальной жизни кыргызов Курманжан – Датка (царица), за свои заслуги перед народом получившая имена «Алайская царица», «Королева Юга», «Мать нации», «Королева Гор».

Включенное наблюдение автора в ходе ряда экспедиций и участия в научных конференциях позволяет говорить об особой роли современной кыргызской женщины в обществе. В самые сложные кризисные годы (конец 80-х и начало 90-х годов) именно женщины сумели найти новые возможности для сохранения семей и поднятия экономики суверенного Кыргызстана. Удивительные мастерицы сел, расположенных на оз. Иссык-куль, оставшись без средств существования, подняли производство войлочных ковров на невероятно высокий уровень: обеспечили работой всех сельчан, дали возможность детям получить хорошее образование. Их произведения искусства, благодаря высочайшему качеству, продаются в Европе и США. Высочайшее мастерство демонстрируют женщины, создавая традиционные, невероятно красочно украшенные юрты, которые также продаются в западных странах.

По сути, подвигом жизни является деятельность молодого эколога, которая сумела не только спасти от вымирания снежного барса в одном из заповедников Кыргызстана, но и организовала работу для жителей трех сел, превратив браконьеров в егерей-защитников снежного барса. За последние годы число краснокнижных животных в заповеднике увеличилось втрое.

На одной из конференций в Кыргызстане в 2016 г. результаты своего научного поиска продемонстрировала женщина, восстановившая 77 национальных кыргызских блюд. Примеры выдающихся женщин Кыргызстана (ученых, музейных работников, скульпторов, общественных деятелей-пассионариев и пр.) можно приводить и приводить. Удивительным для нашего времени, тем более в азиатской стране, является и то, что это государство, пусть и в непродолжительное время, возглавляла женщина-президент. Наконец, повышенная сакральная и социальная ответственность кыргызских женщин выразилась в уникальном, закрытом обряде, проведенном ими для восстановления мужского духа в государстве и народе.

Культура кочевников связана со скотоводством, поэтому многие принципиальные характеристики кочевого общества определялись свойствами «вмещающего ландшафта» территории складывания общетюркских основ. И в соответствии с ландшафтом складываются особая картина мира, система ценностей, особенности образа жизни (обычаев, ритуалов, традиций), в целом – менталитет.

Скотоводство возникает, как правило, в степной зоне, доминирующей на данной территории. На территории Хакасии наиболее яркие археологические свидетельства особой роли женщин предлагает т.н. «окуневская культура», датируемая авторами фундаментального труда «Изваяния и стелы окуневской культуры» (Абакан, 2006) концом III-началом II тысячелетия до н.э. [7, С. 6]. «Окуневские «сложные» личины благодаря их трехчастной или четырехчастной структуре проявляют родство с образом Мирового

яйца» [7, С. 49]. Авторы коллективной монографии делают вывод о возможной андрогинной сущности мира, в которой из Мирового яйца рождается верхний (мужской) мир, нижний (женский), праотец и праматерь [7, С. 49]. Между тем, ряд личин демонстрируют ситуацию, когда, по сути, «…голова женского мифического персонажа приравнивалась к образу Мирового яйца» [7, С. 49], «Это, скорее, изображение лика самой андрогинной Матери-прародительницы» [7, С. 50].

Солнце, привычно соотносимое с мужским началом (луна – с женским), у окуневцев также было соотнесено с Богиней, которая также была божеством земли. Иначе говоря, вертикаль мироздания была пронизана женским началом. Как отмечают авторы монографии, «монументальные изваяния и стелы с изображением Прародительницы создавали с целью проведения общественных молений, приуроченных к большим календарным праздникам» [7, С. 51]. То есть временной континуум общества определялся также Прародительницей.

Богатство и разнообразие природно-ландшафтных условий южных районов Восточной Сибири привели к возникновению удачного симбиоза различных типов жизнедеятельности: охотников, скотоводов, ремесленников городов и земледельцев. Причем, мы должны констатировать, что на данной территории различные способы адаптации к Природе непротиворечиво сосуществовали и развились до высокого для своего времени уровня.

Благодатные условия Саяно-Алтая способствовали тому, что эта территория всегда была «магнитом» для многочисленных соседей, испытывая периоды бурных захватнических или освободительных войн и безлюдья опустошений (например, после монгольского или царского завоеваний).

Реализованная способность к созданию собственной истории у кочевых народов данной территории существенно разнится в IX и XIX веках: в первом случае она особенно высока, поскольку они были по отношению к завоеванным народам государствообразующим этносом (что зафиксировали китайские и арабские хроники), во втором же – только одним из многих присоединенных к царской России.

В разработанной с древнейших времен *модели мира* кочевников в ее целостности и взаимосвязанности рассматривались проблемы бытия мира в целом и отдельных явлений в нем: процессы их возникновения, функционирования и развития.

Традиционное мировоззрение кочевников открыто Космосу, напрямую устанавливает зависимость этносов от его состояния. Мир вечен, но и рождается в каждый значимый момент времени, будь то акты первотворения Вселенной, начало года, дня или рождение человека. *Миг рождения мира, дня, человека судьбоносен, именно он определяет их дальнейшее развитие.* Это особенно показательно для женской культуры, т.к. именно в момент рождения человек еще неразрывно связан с матерью.

В традиционном мировоззрении кочевых народов нет понятия «пустоты», «небытия», «несуществования» как онтологических характеристик мира, т.к. в начале рождения этносов мы всегда находим архетипы Мировой Горы (с ее пещерами – утробами). Неслучайно, например, в эпосе хакасов появляется сюжет рождения защитницы народа Алтын Арыг в пещере Белой Горы. Богиня Умай живет на горе. Ежегодное почитание Богини хакасами осуществляется в двадцатых числах сентября. Ее просят благословить всех ныне живущих и будущих детей. Автор была свидетелем удивительных, трудно объяснимых ситуаций, происходящих во время и после обряда почитания Умай. Так, можно вспомнить неожиданное, практически внезапное появление «золотой» кобылы удивительной красоты с жеребенком, которая подошла к каждому из участвующих в утреннем обряде. Исчезновение их было таким же внезапным, как и появление. Совершавшие обряд шаманы утверждали, что благоволение Богини Умай к участникам обряда выразилось в том, что она «показала» свою лошадь. Особым знаком можно считать и то, что кобыла была с жеребенком. А это значит, по утверждению шаманов, что Богиня Умай готова помочь народу. Таким же удивительным было ночное появление волка нереально большого размера. Неомифы, рождающиеся вследствие этих необычных явлений, пополняют региональную тенгрианскую мифологию.

Если горные вершины традиционно считаются мужскими территориями, то пещеры – женскими. Одним из неомифов можно считать событие, случившееся в середине 1990 годов с группой хакасской интеллигенции, посетившей в познавательных целях Бородинскую пещеру. Экскурсовод посоветовал взять кусочек камня из пещеры и положить мужчинам – членам семьи в карман как сильный оберег. Излишне говорить, что экскурсантки выносили из пещеры все, что сумели найти в темноте. Надо при этом отметить, что в начале экскурсии был проведен хакасский обряд по испрашиванию у хозяина пещеры разрешения спуститься. Проводившая обряд женщина вынесла камень в виде ладони, а ее сын – довольно большого ребенка (*девочку*) из камня – младенца в раскинутых пеленках.

Как мы уже отмечали, кочевые народы создали мощный ресурс собственного развития – тенгрианство. Сегодня эта мировоззренческая система переживает новое рождение в форме неотенгрианства, одной из отличительных черт которого можно считать более *активную роль женщин* не только в восстановлении тенгрианства как мировоззренческой системы, но и участие в культовой практике. Известно, что ранее в обрядах тигир-таих (поклонение Великому Синему Небу) участие принимали только мужчины, женщинам в традиционном обществе было запрещено подниматься на вершины гор не только во время обряда, но и в повседневной жизни. Сегодня женщины являются даже организаторами этих обрядовых действий.

Нельзя не отметить и еще одну особенность роли хакасских женщин как в эпосе прошлого, так и в формировании неомифологии современности. Одним из самых сложных любимых персонажей является Алтын Арыг, которая, как говорится в тексте эпоса, родилась чудесным образом в Белой Скале для защиты народа, придя на смену такой же защитнице Пис Тумзух, тоже рожденной в Белой Скале. Пис Тумзух обладает магическими способностями превращаться в черную лисицу, траву о трех стеблях, белую волчицу, одетую в панцирь из волчьей школы женщину и пр. Особый статус женщин-богатырей связан и с тем, что они имеют неуязвимую душу, спрятанную в Золотой Кукушке, живущей на горе Ах-сын. Эта магическая душа и позволяет им, как нам кажется, выполнять функцию *Души народа,* защищающей его в сложные времена [1].

Миф о Душе народа – Чир Ине – Улуг Хуртуйах Тас удивительным образом воскрес в конце XX века в более широком контексте этнического возрождения хакасов. Национальная интеллигенция, помимо прочих задач, боролась за возвращение на место Великой Хуртуйах Тас. И в это время случилось удивительное событие. Г. В. Итпекову ночью явилась Душа хакасского народа и послала наказ своим детям. Излагаю весь текст, опубликованный в бесценном труде К. Е. Сунчугашевой «Илбек Хуртуйах Тас – Чир-Суубытын сын инезі. Великая Хуртуях Ине – истинная Богиня нашей земли», поскольку убеждена в том, что чем большее количество людей ознакомится с ним, прочувствует всю боль, тем больше людей будет вовлечено в возрождение культуры народа:

Когда земля моя создавалась,
Когда на ней черноголовый люд родился,
Тогда и я с ним родилась,
Чтобы народ наш охранять.
Под белоснежными тасхылами,
Среди чистейших вод текущих
Драгоценный народ мой любимый
В чистоте и чести содержала.
Когда счет годам еще не велся,
Первые древние роды людские
По всей нашей земле первородной
Я заботливо вокруг расселила.
Родной хакасский народ свой наставляла,
Землю свою любить и беречь учила,
Не покидать ее, святую, не оставлять,
У очага своего родного долгий век проживать.
В глубокой древности родившись,
Была музой родной земли, ее поэтом,
Только в смутное это столетие в забвении,
Исхудав от тоски и печали, я обветшала.
В лихолетье, народ мой любимый,
Забыл ты Бога, традиции, уклад свой.
Не поняли, какую беду принесли народу,
И ввергли меня в бесконечное горе.
Кабы поставили Хуртуйах на место,
Народ, теряющий себя, стал бы возрождаться,
Стал бы меньше пить, меньше болеть,
Гибнуть меньше, трагически разбиваться.
Родной язык свой забывать я не учила,
Пренебрегать обычаями наказа не давала.
Реки чистые мутить, тайгу зеленую вырубать,
Воздух смогом, гарью наполнять,
Вековые природные богатства расточать,
Согласие тебе на то, народ мой, я не давала.
Каменное мое изваяние вероломно срывать,
В гиблое место без согласия моего ставить.
Посмешищем его для людей выставлять
Назиданья тебе я такого не давала.
Менгир мой, из земли вырвав с болью,
Даже люди высокообразованные
Пусть благодатную землю свою берегут,
Взывая к жизни праведной и чистой.
Пусть множится потомство твое,
Народ мой черноголовый, милый.
Пусть мой люд светлую жизнь проживает,
Ладит, дружит с другими народами,
Тогда и я стану молодеть и возрождаться.
Ведь это я – Дух хакасского народа.

Перевод А. В. Курбижековой [9, С. 89 - 90]

Для женщин кочевого общества базовыми ценностями являлись, естественно, «семья» и «дети». Но в силу того, что они на равных с мужчинами участвовали во всех процессах жизни

общества, то ценности «родная земля», «народ», «божественное государство» были и ее мотиваторами жизни. Именно поэтому она была свободна и занимала высокое положение в обществе. Поскольку ценность «свобода» всегда сопрягается с ценностью «ответственность», то женщина брала на себя ответственность за все сферы жизни общества. Она была воином, защитником Родины, матерью, хранительницей очага, воспитателем, в отсутствие мужчины становилась во главе рода и даже государства. Этот высокий статус женщины кочевого общества сохранили и сегодня.

* Работа подготовлена в рамках реализации проекта РФФИ № 19-011-00365 «Проблемы эффективного использования человеческого капитала: региональное измерение»

Литература

1. Алтын – Арыг. Хакасский героический эпос. – М.: Главная редакция восточной литературы. 1988. - 592 с.
2. См., например, работы: Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. – 375 с.; Бердяев Н. А. О назначении человека. - М.: Республика, 1993. – 384 с. и др. Хорни К. Психология женщины. — М.: Академический проект, 2009. – 330 с. и др.
3. Бектурганова К. Кыргыз аялдары миффтерде жана уламыштарда. Кыргызская женщина в мифах и легендах. Kyrgyz women in myths and legends. – Бишкек: Турар, 2014. - 168 с.
4. Гачев Г. Ментальности народов мира. М.: Алгоритм, 2008. - 541 с.
5. Гумилёв Л. Н. Древние тюрки. Глава XXIV. – [Эл. ресурс] – URL: http://gumilevica.kulichki.net/OT/ot24.htm. (дата обращения: 02.09.17); Гумилев Л. Н. От Руси к России. - М.: АСТ: Астрель, 2002. – 399 с.
6. Кормушин И. В. Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования. – М.: Наука, 1997. - 303 с.
7. Леонтьев Н. В., Капелько В. Ф., Есин Ю. Н. Изваяния и стелы окуневской культуры. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2006. – 236 с.
8. Мифы и легенды хакасов - Абакан: Хакасское книжное издательство, 2007. - 210 с.
9. Сунчугашева К. Е. Илбек Хуртуйах Тас – Чир-Суубыстын сын инезі. Великая Хуртуях Ине – истинная Богиня нашей земли. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2013. - 184 с.
10. Фатыхов С. Г. Философско-антропологическая интерпретация ритуальных жертвоприношений / /Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2012 / 2 (30). – С. 59 – 63.

Ауесбаева П. Т., *ksaryarka@inbox.ru*
Ахметбекова А. К. *axbota@mail.ru*

ШАМАНЫ (БАКСЫ) ПОД ПОКРОВИТЕЛЬСТВОМ ТЕНГРИ

Аннотация. *Людей, наследовавших от предков особые качества, называли шаманами. Если между вселившимся «джином» и человеком не будет взаимопонимания, то он подвергается болезням. Считается, что такой человек может исцелиться, лишь занявшись лечением людей. Научно доказано, что шаманы – никакие не шарлатаны и обманщики, а люди с особой психикой. Они излечивали людей только им присущими традиционными способами. Шаман мог управлять душевным состоянием больного с помощью гипноза и применял уникальное психологическое лечение. Убеждение – главная цель шамана. Его метод больше помогал психически больным или людям, страдающим от душевных недугов. Во время лечебных сеансов шаман играет сам с собой, в него как бы вселяется бес, он демонстрирует колдовство и т.д. Также хозяева шаманов (джины) поднимались по огромному священному дереву до Небесного Создателя, и сообщали шаманам о больших переменах, крупных деяниях и судьбах людей. Также существует поверье, что они, спускаясь в подземелье по корням того же священного дерева, узнавали о новостях потустороннего мира.*

Ключевые слова: *шаман (баксы), ритуал, Тенгри, властелин небес, магия, дух, лекарь, священное дерево, жертвоприношения, демон.*

Auesbaeva P. T. *ksaryarka@inbox.ru*
Akhmetbekova A. K. *axbota@mail.ru*

SHAMANS (BUCKS?) UNDER THE AUSPICES OF TENGRI

Abstract. *People who inherited special qualities from their ancestors were called shamans. If there is no mutual understanding between the «gin» and person, then he is subject to illnesses. It is believed that such a person can be healed only by treating people. It is scientifically proven that the shamans are not charlatans and deceivers, but people with a special psyche. They cured people only by their inherent traditional ways. The shaman could control the mental state of the patient with the help of hypnosis and applied a unique psychological treatment. Persuasion is the main goal of the shaman. His method helped to mentally ill people. During the treatment sessions, the shaman played with himself, the demon as if invades him, demonstrates witchcraft, etc. Also, the masters of the shamans (gins) climbed through a huge sacred tree to the Heavenly Creator, and informed the shamans about great changes, deeds and the fate of people. There is also a belief that they, going down into the dungeon by the roots of the same sacred tree, learned about the news of the other world.*

Keywords: *Shaman, ritual, Tengri, lord of heaven, magic, spirit, Physician, Sacred tree, sacrifice, demon.*

Первые упоминания о взаимосвязи магических сил с человеком, которые демонстрировали казахские шаманы, можно встретить в записках и дневниках ученых-путешественников средневековья. Европейские и русские путешественники, востоковеды, а также русские военные экспедиционные отряды, преследовавшие завоевательные цели, попав в казахскую среду, были немало удивлены действам местных баксы (шаманов), о чем впоследствии оставили многочисленные и подробные описания их ритуалов.

В древние мифические времена человек считал, что небо и земля, человек и природа – это целостное мироздание. Властелин неба (его же создатель) – Тенгри, в мифах некоторых тюркских народов хозяином земли считается женское божество Умай, в представлении древних людей Тенгри и Умай – это супруги; среди многих народов мира распространено мнение, что хозяин неба – Тенгри, а земли – женщина. Властелину небес Тенгри молились и поклонялись все шаманы. Казахи шаманов называют баксы, но не каждый их них мог быть настоящим шаманом. Шаманы считались людьми, поддерживавшими на земле дух небесного властителя Тенгри. Они владели не только магией, но и были в то же время людьми, обладавшими необыкновенными знаниями, – это были и сказители, и музыканты, и танцоры, и лекари, т.е. многоликими и универсальными одновременно. Опираясь на поддержку Тенгри, баксы излечивали людей самых тяжелых заболеваний, лечили они также тех, кто был под воздействием демонов. Баксы существовали среди казахов на протяжении многих веков, и это явление, характерное только для казахов [1, С. 3 - 4]. Баксы обладали даром предвидения, были сильными лекарями и сохраняли эти уникальные свойства и после своей смерти. Люди, уважавшие духи умерших, приходили к их могилам и поклонялись им.

Традиция поклонения духам предков сохранилась у казахов до сих пор. В трудные ситуации казахи взывали о помощи духов святых мусульман. Ярким примером тому служат казахские сказки и эпические произведения, в которых присутствуют образы покровителей человека [2]. Духам святых предков казахи приносили жертвоприношения в виде одного из четырех видов животных. Они с молитвами ночевали на могилах святых, где и преподносили свои жертвенные подношения. Во время проведения ритуала произносились слова с предназначением жертвоприношения и просьбой о благословении. При этом поклоняющийся говорит о цели своего посещения и сообщает свою просьбу. Например, бездетные просят о ребенке, а также о спасении от разных болезней.

Во многих казахских сказках представляется образ большого древа. Оно играет очень важную роль в жизни персонажа. Герой под древом убивает дракона и тем самым имеет возможность подняться на небеса или выйти из-под земли: птица Симруг (или черная птица), свившая гнездо на верхушке дерева, взлетает вместе с героем на небеса или же поднимается из-под земли. Здесь большое древо предстает своеобразным видоизмененным космическим древом. Это видно из казахской традиции почитать и облагораживать одиноко стоящее в степи дерево. Об этом Чокан Валиханов писал так: казахами «почитается одиноко растущее в далеке дерево, около которого ночуют. Проезжающие мимо путники завязывают на ветках лоскуты тканей, оставляют посуду, иногда приносят жертву в виде скота или же завязывают конскую гриву» [3, С. 480]. В верованиях шаманов хорошо сохранилось

представление о том, что Космическое древо – древо, соединяющее три мира. С помощью мирового древа шаманы могли объединять людей с богами, а небо с землей, т.е. выполнять связующую функцию. О том, что среди казахов бытовало такое понятие писал С. Сейфуллин: «Люди верили, что Всевышний Тенгри правит на небесах и на земле разными вещами. Шаманы для установления диалога с верховным властителем подчиняли себе некоторых посланников Тенгри» [4, С. 56].

Баксы-предсказатели, благочестивые и святые люди, образуют третью группу персонажей в жанре хикая. Они, в основном, с благородной целью оказания помощи людям поддерживают духовную связь с представителями таинственного мира. Благодаря их духовной силе они доминируют над демонами. Ч. Валиханов писал, что во всем мире под именем «шаман» почитали казахских баксы как обладателей сверхчеловеческих способностей, дарованных им небесами и верховным божеством Тенгри.

Шаман – великий поэт, колдун и целитель, владеющий магией и знаниями: «Киргизы шамана называют *бахши*, что по-монгольски значит *учитель*, уйгуры *бахши* называют своих грамотников, туркмены этим именем зовут своих певцов. Команы называли шамана *кам*, так называют его и теперь сибирские татары» [5, С. 52]. Известный фольклорист А. Диваев о баксы дает такие сведения: «Баксы произошел из чагатайского языка, что означает, что он *шаман, оракул, чародей, фокусник*. Чаще всего словом *«бақсы»* называли людей, обладавших талантом поддерживать связь с духами и даже управлять ими; их можно встретить у постели тяжелобольного или же на свадебных торжествах. Если вначале он проявляет себя в качестве целителя, то впоследствии выступает как маг, предсказывающий будущее молодежи. И в том, и другом случае шаман опирается на силу духов и демонов.

И чтобы каждый верил, что его силы находятся в контакте с темными силами, он, например, пронзает смычком кобыза свое ребро или втыкает внутрь себя лезвие ножа, глотает иглу, ходит по лезвию раскаленного текменя и т. д.» [1, С. 54]. Оба исследователя дают вполне исчерпывающие сведения о баксы. Эти сведения были собраны на основе повествований, широко распространенных в народе. А Болатжан Абылкасымов связывает происхождение слова «баксы» с трактованием его И. Чеканинским, что означает *«опекание»* (уход, лечение) [6, С. 91].

Рассказы, посвященные баксы сохранили все каноны, присущие жанру «хикая»: 1) баксы демонстрируют людям свою связь с потустронними силами; 2) хотя сами люди не могут видеть дьяволов, но они могут видеть результат этих отношений, верят в шамана; 3) реальные результаты взаимоотношений (шаманов и демонов) достигаются вне человеческого разума. Если в событиях, излагаемых в «хикая» присутствует единоборство человека и демонических сил, они в обязательном порядке находят свое подтверждение в шаманских повествованиях. Баксы никогда не рассказывает о своих историях, в основном, о них рассказывают свидетели и внешние наблюдатели. В повествованиях о баксы присутствуют пять основных сюжетных линий. Основная функция шамана – лечить болезни, насланные на человека дьяволом. Во время лечения шаманы призывают к себе подчиненных демонов и спрашивают о причине болезни. Если больной заразился от других демонов, то шаман вылечивает его, сталкивая между собой своих и чужих демонов. [6, С. 91]. Также широко распространены сюжеты как, например, спасение больного путем преследования и побивания чертей, предстающих в образе коз и собак, а также албасты, укравшей у молодой роженицы ее лёгкие [7, С. 98 - 105]. Образ баксы, его действа и игры вызывали в человеке неизменный интерес с точки зрения их загадочности. Люди могут истолковать и понять борьбу, происходящую между баксы и темными силами, только наблюдая его игру и действия. Конечно, люди не могут наяву видеть демонов, поэтому понятно, что есть и сомневающиеся. В качестве отдельной сюжетной линии можно рассматривать шутливые рассказы, в которых показаны изумление талантом ясновидения баксы.

Рассказы очевидцев, которые подтверждают правдивость предсказаний баксы [7, С. 252; 258 - 260], сообщенных им какому-либо человеку, составляют еще одну сюжетную линию. Рассказы о божественном даре шаманов, передающееся по наследству из поколения в поколение или же «шаманской болезни», которые раскрывают суть ритуалов, связанных с обрядом инициации [7, С. 250 - 251; 261 - 263; 268 - 269]. Здесь повествователем и рассказчиком является сам шаман.

По прошествии времени истории баксы, как правило, превращаются в предания. Баксы – историческая личность. Его целительные действа и результаты, безусловно, исторический факт. Но чем больше и дальше распространяется слава шамана, а его живые свидетели все более удаляются в прошлое во времени, тем больше рассказы о его волшебных качествах обрастают вымыслами. В качестве примера можно привести известные предания о баксы Коркуде и Койлыбае [7, С. 101 - 103; 83 - 86; 99 - 121]. Если этот процесс мы понимаем как проявление почитания и уважения к баксы, то, с

другой стороны, мы видим, что «хикая», как фольклорный жанр подвергается постоянной трансформации, подчиняясь закономерностям развития устной литературы.

Нетрудно заметить, что мифические тенгрианские концепции доисламского периода согласуются с последующими практическими действиями и древними религиозными традициями. Например, чтобы избавить человека от разных болезней используются особо значимые, сильно воздействующие слова и проводятся ритуальные действия (побивание плеткой, очищение огнем и обволакивание дымом, ночные бдения и т. д.), а также произносятся, относящиеся к ним мифические легенды (Бәдік, Албасты, Обыр, и др.); мифические легенды о великих баксы Коркуте, Койлыбае и др. с отражением шаманских мотивов и их традиций; следы поклонения Луне, Солнцу и Огню (приветствие новолунию, оберег от попадания лунного света на спящего человека, не таращиться на Солнце, не плевать на огонь и мифы об этих приметах и др.). Кроме того, существуют поверья и приметы, а также связанные с ними действа как, например, слова благословения, проклятий (чтение молитв, пострижение ногтей, волос, заговоры от врагов и т.д), многочисленные запреты, издавна существовавшие среди казахов (не рвать зеленую поросль, не подпирать дверную притолоку, не переступать порог, не оставлять на ночь открытым сосуд с водой, не плевать в воду и т.д.). Хотя уже преданы забвению многие запреты, как, например, - это делай так, или так не делай. Бесспорно, что забытые в свое время поверья были связаны с содержанием мифов и их значением. Несомненно также, что эти поверья, существующие в народе до сих пор, свидетельствуют о незыблемости и силе веры, берущей свое начало из далекого прошлого.

Литература

1. Казак баксы-балгерлери. Составители: Ж. Дауренбеков, Е. Турсынов. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 224 с.
2. Бабалар сози: Жуз томдык. – Астана: “Фолиант”, 2008. 44-том. Батырлар жыры. – 420 с.; Едиге батыр. – Алматы, 1996. – 64 с.; Каскабасов С.А. Казахская волшебная сказка. – Алматы: Наука, 1972. – 258 с.; Бабалар сөзи: Жуз томдык. – Астана: “Фолиант”, 2005. 13-том. Дини дастан: Газауат Султан. – 335 с.; Маргулан А., Каскабасов С. Баба Тукти Шашты Азиз // Казак совет энциклопедиясы. 2-т. – Алматы, 1973; Ибраев Ш.И. Эпос алеми. – Алматы: Гылым, 1993. – 296 с.
3. Валиханов Ч. Ч. Собр. соч.: В 5- томах. т. 1. – Алма-Ата, 1961. – 480 с.
4. Сейфуллин С. Коп томдык шыгармалар жинагы. 7-т. – Алматы: Казыгурт, 2004. – 416 с.
5. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Т.4. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. – 463 с.
6. Абылкасымов Б. Телкоңыр (Казактын коне наным-сенимдерине катысты гурыптык фольклоры). – Алматы: Атамура-Казакстан, 1993. – 163 с.
7. Ибраев Ш., Ахметбекова А., Ауесбаева П. Турки халыктарынын хикаялары. – Алматы: ИП «Сагаутдинова». – 2014. – 415 с.

Ахметжанов Д. Г.
posygan07041985@gmail.com

ВЕЛИКИЙ ШЕЛКОВЫЙ ПУТЬ: ТЕНГРИАНСКИЕ СИМВОЛЫ И КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ

Аннотация. *В мире интерес к Великому шелковому пути пользуется повышенным спросом. Культура, общение, экономика, глобализация и туризм начались с создания глобальной цивилизационной сети, основанной на Великом шелковом пути, и развитие крупных культурных центров продолжается и по сей день. Статья посвящена взаимодействию культур в пределах Шелкового пути и обмену культурами, которые на протяжении многих веков были единственным трансконтинентальным маршрутом в Европу. Культурная трансформация Великого шелкового пути как актуальная проблема культурологии приводится на конкретных примерах. Цель исследования - доказать, что Великий шелковый путь является ключевым фактором в обмене культур в эпоху глобализации, формирования и развития различных культур. В статье рассматриваются такие различия, как этническая, социальная, культурная и языковая. Мы никогда не можем отрицать лучшие из наших умов, моделей, достижений человеческой цивилизации,*

самоуважения, счастья, счастья, более ценного, даже вне повседневной жизни. Можно сказать, что мы рады приветствовать нашу страну.

Ключевые слова. *Великий шелковый путь, цивилизация, культурный туризм, глобализация, межкультурная коммуникация, Восток и Запад, кочевое и межкультурное взаимодействие, тенгрианская символика.*

Akhmetzhanov D. G.
posygan07041985@gmail.com

THE GREAT SILK ROAD: TENGRIAN SYMBOLS AND CULTURAL RELATIONS

Annotation. *In the world, interest in the Great Silk Road is in high demand. Culture, communication, economy, globalization, and tourism began with a global civilization network based on the Great Silk Road, and the development of major cultural centers continues to this day. The article is devoted to the interaction of cultures within the Silk Road and the exchange of cultures, which for many centuries were the only transcontinental route to Europe. Cultural transformation of the Great Silk Road as an actual problem of cultural science is given with concrete examples. The purpose of the study is to prove that the Great Silk Road is a key factor in the exchange of cultures in the era of globalization, the formation and development of different cultures. The article discusses such differences as ethnic, social, cultural and linguistic. We can never deny the best of our minds, models, achievements of human civilization, self-respect, happiness, happiness, more valuable, even outside of everyday life. We can say that we are pleased to welcome our country.*

Keywords. *The Great Silk Road, civilization, cultural tourism, globalization, intercultural communication, East and West, nomadic and intercultural interaction, Tengrian symbols.*

Through the Great Silk Road, which was an outstanding achievement of world civilization, countries interacted with each other and made a great contribution to the development of literature, art, crafts, architecture, culture and economy. Each culture, which is cultivated in the cultural heritage of the Great Silk Road, is not only improved, but also developed together with the help of creative synthesis of each other. A unique feature of the socio-cultural system of the Great Silk Road is the uniqueness of its cultural elements, its uniqueness. The Silk Road is considered an integral part of our national culture.

The Silk Road is the beginning of great culture, wealth and abundance. This caravan traveled throughout the country, communicating with people, culture, literature, philosophy, songs and music. Historical science shows that the Great Silk Road was a success of world civilization. The Great Silk Road is one of the most remarkable achievements of ancient civilizations. His story fascinates with the boldness of the first inhabitants of the deserts and mountains of unknown countries. This continent was intermediate not only for various types of goods, but also for cultural values. For the first time in the history of mankind, the Great Silk Road united various countries and peoples in a vast territory from the Mediterranean to the Pacific Ocean.

The question of the Great Silk Road has not been studied for some time. Some researchers were indirectly in their articles. For example, referring to the fact that Sogdian tribes of Central Asian origin arose in Zhetysu and Talas oblast in the 1st century BC, gradually moved eastward, reached East Turkestan and reached the Chinese fortress, noted A. N. Bernshtam.

In Kazakhstan's works, he has so far been devoted to the Great Silk Road and has not become a work of the same name. Only in 1973 Doszhanov's novel “The Silk Road” was published. The author wrote in his book “Destroyed Cities”, published in 1967, in his book about Otyrar, Syganak, Sayram, Turkestan, about the Silk Road and its meaning. Many at that time could think of a remarkable literary work called “The Silk Road”, which occupies a significant place in history and the scientific community.

The edition of the Kazakh Soviet Encyclopedia of 1977 contains a special article on the Great Silk Road. In the first and second centuries it was noted that trade and diplomatic relations developed along the Great Silk Road [1, P. 374.].

In the III-VI centuries, the Great Silk Road was often called "pilgrim path", indicating that Buddhist monks moved between China and India, in the VII-X centuries the international significance of the Great Silk Road increased, and China developed relations with Byzantium and Arabic. In the XV century, a sea

trail appeared. The length of the Great Silk Road exceeded 7 thousand kilometers. The peoples of Asia Minor, Central Asia and China have a high economic and cultural value.

Archaeologist K.M. Baypak describes the main centers of the Great Silk Road as follows: "The Great Silk Road is the crossroads of caravan routes crossing Eurasia from the Mediterranean Sea to China" [2, P. 7]. Emphasizing the widespread development of trade on the Great Silk Road, primarily grain, fruits and vegetables came from agricultural areas, and farmers believed that the trade in ceramics, glass, jewelry and decorative elements benefited both parties.

According to Ibn Hausal and Barthold, in some cities cities specialize in the production of certain types of goods, which state that cities are occupied by horses, animals, wool, hides, frozen and dairy products.

The Great Silk Road is a channel of information, cultural ideas and achievements of different nations. Through the caravan, Central Asians learned to grow silk from the Chinese, while the Chinese learned to grow grapes, onions, pomegranates, walnuts and cotton, cucumbers and clovers. The treatises of al-Farabi, Ibn Sina, the poetic world of Jusip Balasagun, the divine knowledge of Khoja Ahmet Yassavi, Rudaki, Firdausi and Biruni are around the world. The scientific works of Aristotle, Socrates, Plato, and Democrat are recognized from west to east.

According to A. Kekilbaev, "The Silk Road is the ultimate way to connect countries and continents at a very early age." At the same time, its essence was not inferior to what Columbus and Magellan discovered, "he concluded, noting that the Great Silk Road was a great place for Asia and Europe not only for several centuries, but also simply for trade, diplomacy and cultural exchange, civilization and globalization [3, P.7].

Numerous goods were transported via the Silk Road through countries. Among them, aromatic blackberries, jasmine water, nutmeg, carpets and fabrics, dyes and minerals, precious stones, ivory and fish, alloys of silver and gold, fur, bows and arrows, swords and spears, camels and elephants, horns widely distributed and lions, leopards and bushes, predatory eagles, horses. However, silk remained the main trade item. Silk has become an international currency.

The exchange of cultural products along the Great Silk Road was realized not only among established civilizations, but also in a nomadic society. Nomadic invented many products that are used in the daily lives of people, without distinction of human life.

Interviews with East and West continued in the Mongolian states. For example, Giljem Rubruk met the Mongolian capital of Karakorum with Muslim merchants and artisans, who had a part of the city where there were two mosques, and the Christian church was on the other side of the city. The city communicated freely with Muslims, Nestorians, Buddhists and traditional nomadic confessions.

This led to an exchange of styles in the art of ethnic and religious diversity, and many works of art were eclectic. G. Rubruk describes it as follows: "At the entrance to the Khan's palace, Wilhelm made a huge tree of silver, and the roots of the tree were made of lilies, and it seemed that it flowed out of milk, and a silver viper was wrapped around it, and on top of the tree Angel statue was installed ... " [4, P. 158 – 159]. In fact, in one work of art, all styles of the world are mixed.

Another important aspect of the culture of the Great Silk Road is the multipolarity of cultural ties. Not only the settlers were nomads, but nomads also made a great contribution to the development of urban culture.

The exchange of cultural products along the Great Silk Road was possible only among established civilizations. It cannot be said that cultural development cannot be a nomadic society. Ordinary nomads, including Turks, Indians, Arabs, created many things that are now used in the daily life of humanity as an integral part of human life. This is repeated not only by their descendants, but also by western and Russian scientists of a fair nature. For example, L. Gumilev highly appreciated the material and cultural achievements of the Turks and Mongols: "One of the most prominent types of clothing that modern European men can say is shalbars, which were invented by ancient nomads in ancient times. The latter appeared in Central Asia for the first time between 200 and 400 years. [4, P. 39].

The Great Silk Road had a great influence on the exchange of styles and content in folklore. These epic phenomena are reflected in other art forms. Cultural artifacts based on the Turkic epic, which conquered most of Eurasia, are found everywhere.

When it comes to the exchange of artistic ideas in the culture of the Great Silk Road, they are given examples of patterns of paths in Central Europe, shamanic art forms, a crown and a holiday outfit found in a Buddhist temple in Ak-Beshim, an image of our stables from the 1st to 2nd centuries time found in Kargaly under Almaty, gold rings.

An excellent example of intercultural exchange on the Great Silk Road can be found in equestrian art,

found during excavations near Almaty. There is a world of art and religious consciousness. Here you need to recognize the days of the world holiday and spiritual cleansing from the Turkic "animal style." In Saks we can see not only pictures of the “animal style”, but also not steppe animals. For example, winged birds are fixed in the corners, seven tiger sculptures at the edges of the panels, and two camels in the middle. In addition to the distribution of samples and samples of art, crafts, architecture, wall paintings in the east and west, music and dance, as well as spectacular scenes were widespread. Spectacular scenes, musicians and dancers, animal dealers, acrobats, and "magicians" were especially popular. Such games were presented to both Greeks and Kiev princes, Turks and the emperor of China.

Dionic cultures that came to mutual cultural exchanges spread along the Great Silk Road in the cities of Ili. In the vicinity of the ruling horde were pottery, weapons, jewelry and artisans. Neighboring countries brought here grain and fruits, vegetables and weddings for the celebration. Traders from faraway countries. Along with them came monks and priests who preached the religion and beliefs of deities, such as Christ and Buddha, Zoroastrians or Muhammad.

According to researchers, the countries of the Great Silk Road are the most densely populated cities of East Turkestan and Central Asia. The musical traditions of Kush, Kashgar, Bukhara and Samarkand, India and Korea were formalized by the tradition of Chinese musical traditions. [6, P. 28].

While digging up various monuments on the Silk Road, much evidence was found testifying to the mutual enrichment of music and theater. This is a category of dancers and girls, masked characters, embedded between the double hump of camel camel hair in the era of the kingdom of Tan. The images of most of these artists are representatives of the peoples of Central Asia. “Images of masked musicians and masters built on the walls of Penjigen, Varakhsha, Afrasiab, Tuprakkalal and East Turkestan have been preserved” [6, P. 29].

As a result of mutual cultural exchanges for many centuries, the Kazakh tribes have forgotten the stone art of the Turkic culture. In particular, a kind of tombstone arose in the dead man, which was further developed in such species as the pheasant, the dwelling. In addition, there were inscriptions on the tile, and on the other hand - swords, spears, horses, necklaces, bows (for men), and for women - drawings of horses, earrings, saucers and scissors.

Saryarka nomadic tribes and traders, artisans from Central Asia are traditionally located in cities along the Great Silk Road. For example, in Otrar there is a high fortress, a gate, an architectural mosque, a tower, a library building, a city akimat and others were artistic structures. Jewelry, gold and silver, jewelry, glassware, objects found in the city show that there are jewelers and metalworkers, masters of glass, ceramics. According to the writings of Zhuveini, Yangikent (Janaentz), which was destroyed by the Mongols in 1219, is a manifestation of this. From the record it is clear that the city was the ancient capital of the Oguz, which is located on the Aral Sea in Syrdarya. The city has a high fence, a tower, a gate. Traders from ancient Russia, Novgorod, Khazar, Bulgarian Khans - traders who trade traders with Khorezm, India and China. The 10th century Arabian traveler Ibn Rahman informs Yangikent that you can get 10 days from Urgensha and 20 days from Farab. [7, P. 37].

The Turks, along with the culture of the city, are the most populous country in the history of human civilization, with stone sculpture, stone relief and stone art. The art of rock art arose primarily due to the collapse of rocks. At the same time, the stone image of a man did not immediately reach the stage of disintegration. According to the famous scientist Alkei Margulan, «The oldest stone sculptures in the Hun era - II-I в.с., began in the I-V centuries. Their construction is very high, from ... up to 8 meters high. They only beautifully decorated their heads and had no form ... The stone statue of the Huns is a ghostly worship of the Father, the Spirit of the Father» [8].

In an article recently published by the President of the Republic of Kazakhstan, the cradle of the Turkic world connecting Europe and Asia, Kazakhstan and the Great Silk Road: «From the time of our era, this transcontinental network of trade and cultural ties between East and West, the Great Silk Road became a system. This path became a platform for the establishment and development of global reciprocal trade and intellectual cooperation between nations. The people of the Great Steppe, who perfectly organize and protect the caravan routes, are the main features of the most important trade relations in ancient and medieval times. The steppes bind Chinese, Indian, Persian, Mediterranean, Middle Eastern and Slavic civilizations. Since its first appearance, the map of the Great Silk Road has covered mainly the Turkish Empire. At a time when Turks dominated Central Eurasia, the Great Silk Road reached the threshold of prosperity and contributed to the development of the economy and culture of the international community» [14, P. 1 - 2].

Most modern researchers are convinced that the Spatial-religious system of Eurasian nomads is open to cultural dialogue and synthesis. Nomadic peoples, both Turkic and Persian, practiced their own religion,

the main principle of which was that man's fate was determined by the omnipresent firmament. Modern scholars have called this religion "Tengriism" by the name of the supreme celestial deity of the Turks Tengri. Such pervasive sacralization of nature did not require any dogma and was invulnerable to the contradictions that were born from written doctrines. This allowed nomads to easily "maneuver" between more formal religions, but at the same time created fertile ground for the adoption of new, more systematic beliefs. From early times, the Turks have shown themselves very open to other religions, especially Manichaeism and Christianity. [15, P. 101].

Recent conclusions on the historical beginnings of the spiritual life of the Kazakh people and their historical stages have been summarized recently. In his work "In the Stream of History" N.Nazarbayev, having studied the six-year history of our people, pointed out several important milestones, the third stage of which is the spread of the spiritual world of Hun tribes who believe in Tengrianism. [16, P. 14 - 15].

The development of trade led to a turning point in Turkish society. On the coins found on the Otrarian plains, there were bow and ram, the image of a lion and another in Sogdian writing. In the VII-VIII centuries, copper and bronze Otyrar coins were minted, ancient currencies Otrar, Shash, Fergana, Bukhara were found. This proves that the city is a center for transit trade. According to M. Orynbekov in the book "Ancient Kazakh Views", in Taraz in 704–766 they assert that the Turkic khans produced their small money. [9, P. 11].

The merchants bought horns, bones, metal, ceramics, glassware, which were masters of gold, silver coins and Turkish masters. The Turks were the only country in the history of the ancient saints, which developed the "hunting style" of art. This can be a great example of a person who was discovered in 1925 in the Altai Empire. Here you will find two horses, a deer, a mountain goat. The art of influencing such material is the art of pressing, casting, knocking, spinning, embroidering, engraving, stamping, gripping, and other methods are implemented. Such luxury items and weapons, as well as Turkish jewelers and jewelers, were in high demand in the Shash, Ispidzhab and Balasagun markets.

In the IX-X centuries, coins minted by the Samanid dynasty were seen in the cities of Kazakhstan. Gold, silver coins are the equivalent of goods of those epochs. In fact, money is the result of a highly developed exchange of labor in the product of a single product of labor in society. As a result of production and exchange, one commodity item is sent, and other goods are exchanged for this product. Subsequently, the development of commodity production and exchange turned the role of alternative goods into the monetary-metal tenge. «Because metal coins (silver gold) deservedly play the role of money because of their natural properties (uniformity, separability, durability, suitability for wearing)» [10, P. 14 - 16]. Further growth of money circulation, caused by the development of production and exchange in the Company in Turgesh, Karluk, Karakhanid, proves that the demand for money has increased.

The aforementioned medieval towns were carved along each other by caravan roads. Especially on the Syrdarya coast from Yangikent to the Volga, from the city of Itil to the Volga, to the Bulgarian Khanate, in the south, from the Caucasus to Byzantium, to the Byzantine branch. Merchants from ancient Kiev, Novgorod, Smolensk, Ryazan, the Caucasus, the Khazars and the Bulgarians crossed the Volga and leaned towards the Kipchak Khanate, Syrdarya, Yangikent, Otrar, Taraz and Balasagun. Here, Persian, Indian, Chinese merchants turned Isfahan precious sword, tea, silk, precious stones into their goods. The Turks bought leather goods, weapons and horse breeding sagas. 144 coins minted in Taraz, Shash and Samarkand were discovered in ancient Kiev and Novgorod [13, б. 97]. In this regard, it seems that trade relations with Russian lands have existed for a long time. Traders from China, India and Khorasan crossed Bedel from East Turkestan, crossed Aksu passes, crossed Aspararu, Merke, Kulan, Baryskhan and arrived in Taraz, one of the points of the Silk Road. There was a caravan moving from Taraz to the Kimak country, and then to Kyrgyz land in Yenisei. The road leading from Ispidzhab to Karatau, reaching Kimak-Kipchak with the Katikent, Baba-Ata, Sozak, Kengir, Zhezdy, Nura, Irgiz and Irtysh valleys, and then bogra, tele, yagma, Kirgiz in Alma-Sayan. These roads were the root of a stock merchant who would connect medieval tribes with the globe.

The architectural heritage of the XVI-XVII centuries has been preserved in the valleys of the Syrdarya, Karatau, Talas, Chu, Sarysu and Turgai steppes. Most of the stone monuments are located in the Mangystau, Sagiz, and Zhem cavities, Central Kazakhstan, Zhetysu, Altai, and Tarbatagai Mountains. Jamal Karshi, Plano Karpini, Getum, Kerikos and other travelers came here.

Arab historian Makdisi recalls: «There is a city of Sauran, which is a circle consisting of seven layers» [12, P. 26]. Some of its details include its minaret, its magnificent buildings, and the sewerage from underground. The Sauran tower, which has now been destroyed by its historical artistic features, is remarkable.

Balasagun was the capital of the Western Turk, Karluk, Karakhan and Karakol. According to VIII century, 20 kilometers east of Suyaba, located on the left bank of the Chu. Here, in the years 1069-1070, Jusip Balasagun wrote his famous epic. The 13,000-page poem in Turkic describes the policies, states, government, the armed forces, justice, conscience, customs and traditions with philosophical treatises. There is an assumption that Aktobe may be an ancient Balasagun, excavated by an archaeological expedition led by Professor U. Shalekenov. That is the place where he was a major political, economic and cultural center [11].

Talgar is located in Zailiysky Alatau. The height of the fortress fences was 5-6 meters. Tower towers, mosque, market, built in the VIII-IX centuries. An image of a man with a winged lion crown was found on a copper plate. This is a symbol of the Karakhan rulers. Koylyk, Kayalyk is located in the Lepsy River. Before the Mongol occupation, there was a horde of Arslan Khan of the Karluk tribe. Ambassador Wilhelm de Rubruck was on the spot in the fall of 1253. Ceramic dishes, jugs, glasses, cups and bronze coins were discovered in the city. According to archaeologists, the city flourished in the IX-XI centuries [12].

Tengriism is a religion that our ancestors worshiped before Islam. True religion does not have any definite conclusions. There is no doubt that Tengri is the religion of the Kazakh people. However, it is a historical fact that the Kazakh people voluntarily converted to Islam after the arrival of the Islamic religion in the Kazakh steppes.

Similar processes are found in cinema, retransmitting the Tengrian picture of the world through the sign-symbolic system of visual and non-visual types. Moreover, this trend is inherent not only in the cinema of Kazakhstan, it is possible to determine its Central Asian phenomenon. The painting “The Hunter” by S. Aprimov is a vivid example of the mythologization of modernity. In addition, the picture is very Tengrian in spirit: in it a person is literally merged with nature and the hunter teaches the boy not only to hunt, but literally to peer into nature, to breathe with it in one rhythm, to follow its call. Therefore, probably, so much attention is paid to the pictorial side of the picture: the magnificent mountain landscapes, and in general nature, shown in almost all seasons, that beautiful nature, which the Tengrians worshiped, considering it to be the sanctuary of the god Tengri.

In the film "Kelin" also man is merged with nature. Therefore, there are so many animals in the film - yaks, vultures, horses, camels, wolves. Moreover, different animals represent different levels of the Tengrian world. A wolf is a mythological animal. She is represented here as a mother wolf, ancestor of the Turks. Adoration of this animal was considered the veneration of their ancestors. There are many legends about the origin of Turks from a she-wolf. Horses, camels are animals of the median, domestic world. People move on these animals, caravans carry their goods, etc.

Kazakh folklore emphasizes the special relationship between the wolf and the Most High: "If the dog has a master, then the wolf has Tengri." A thesis about weapons as an attribute of a batyr, a metaphor of his life, is being advanced.

Mutual cultural exchange is not a vertical process. There is always a new, old personal relationship with others. Cultural identity does not exclude the interaction of cultures with each other. Cultural communication was great. The Central Asian region is a zone of interaction between several religions and cultures. One of the main reasons for this was the passage of the Great Silk Road through these territories. The Great Silk Road was really a dialogue between the great cultures of the West and the East, a network of great religions.

Similar processes are found in cinema, retransmitting the Tengrian picture of the world through the sign-symbolic system of visual and non-visual types. Moreover, this trend is inherent not only in the cinema of Kazakhstan, it is possible to determine its Central Asian phenomenon. In addition, the picture is very Tengrian in spirit: in it a person is literally merged with nature and the hunter teaches the boy not only to hunt, but literally to peer into nature, to breathe with it in one rhythm, to follow its call. Therefore, probably, so much attention is paid to the pictorial side of the picture: the magnificent mountain landscapes, and in general nature, shown in almost all seasons, that beautiful nature, which the Tengrians worshiped, considering it to be the sanctuary of the god Tengri.

In the film "Kelin" also man is merged with nature. Therefore, there are so many animals in the film - yaks, vultures, horses, camels, wolves. Moreover, different animals represent different levels of the Tengrian world. A wolf is a mythological animal. She is represented here as a mother wolf, ancestor of the Turks. Adoration of this animal was considered the veneration of their ancestors. There are many legends about the origin of Turks from a she-wolf. Horses, camels are animals of the median, domestic world. People move on these animals, caravans carry their goods, etc.

Kazakh folklore emphasizes the special relationship between the wolf and the Most High: "If the dog has a master, then the wolf has Tengri." A thesis about weapons as an attribute of a batyr, a metaphor of his life, is being advanced.

The steppes of the Great Silk Road created a unique feature of its development and functionality. Thanks to the Great Silk Road, relations between the nomadic steppes and settled areas strengthened, and the nomadic and settled cultures enriched each other. As cosmopolitan citizens and nomadic tribes agreed with each other, they created a unique culture within the framework of the diverse ancient culture of humankind.

The Great Silk Road is the source of the cultural connections of the nomadic Turkic peoples. It turned into an ancient caravan connecting Asian and European countries with cultural traditions, religious beliefs, scientific and technical achievements of Western and Eastern civilizations. Since the vast majority of this road covers the territory of Central Asia, the Eastern culture at that time was prestigious. The Great Silk Road, which served as the only trade route until the 15th century, was regarded as a great achievement of world civilizations.

Bibliography

1. Great Silk Road // Kazakh Soviet Encyclopedia. - Almaty, 1977. - P. 11- 632.
2. Baypakov K., Nurzhanov A. Great Silk Road and Medieval Kazakhstan. - Almaty: Kazakhstan, 1992. – P. 7/
3. The Great Silk Road. Regarding its past and future // Kazakhstan Communist Party. February 1991. - № 2. – P. 46 - 52.
4. Darkevich V. P. Argonauts mid-hectare. - M .: Science, 1976. – 200 p.
5. Gumilev L. N. Search of fantasy kingdom. - Almaty: Balausa, 1992. – 448 p.
6. Eliade M., Joan P. Couliano. Dinler Tarihi Sözlüğü. - İst.: Çev: Ali Erbas. İnsan Yayınları, 1997. – 366 p.
7. Mashchuk L. P. The historical structure of social organisms of medium-sized bodies // Council. Ethnography. - 1967 - № 4. – P. 25 - 27.
8. Margulan A. Stone sculptures in the arch // Education and Work. - Almaty, 1984. - № 9 – P. 12 - 16,
9. Orynbekov M. Ancient Kazakh worldview. - Almaty: Science, 1996. - P. 17.
10. Kenzhetay D. Traditional Turkic worldview and its value // Worldview of the ancient nomads. - Astana: translation, 2005. – P. 71 – 96.
11. Shalekenov U. The ancient city of Aktobe // Kazakh literature. - October 1985 – October.
12. Baypakov K. M. Localization of northeastern cities of Semirechye // Vestn. Academy of Sciences of the Kazakh SSR. - 1968 - № 7. - P. 4 - 7.
13. Khasenov A. History of culture and art of Kazakhstan. - Almaty: Kazakh University, 1988. - 1 ton. - 188 p.
14. Nazarbaev N. A. Uly daladagy zhety bolik // Egemen Qazaqstan, 2018. - 21 november. – P. 1 - 2.
15. S.Frederick S. Lost Enlightenment. – Moscow. 2017. – 101 p.
16. Nazarbaev N. A. Tarih tolqininda. Almaty. 1999. – P. 14-15.

Бакчиев Т. А.
kg.baatyr@gmail.com

О ПОНЯТИИ «КАЙЫП» В ЭПОСЕ «МАНАС»

Аннотация. *Обращаясь к религиозно-мифологическим мотивам трилогии эпоса «Манас», автор акцентирует свое внимание на понятии «кайып». Изучая варианты С.Орозбакова, С.Каралаева, М.Чокморова, Ш.Азизова автор выявляет мотив о «кайып», и дает свое определение значения данного мотива в эпической традиции. Также автор рассматривает связь кыргызского эпического представления «кайып» с исламским религиозным представлением «скрытое состояние» и делает свои выводы.*

Ключевые слова: *героический эпос, трилогия, кайып, скрытое состояние, религиозно-мифологический мотив, мировоззрение.*

Bakchiev T. A.
kg.baatyr@gmail.com

ON THE CONCEPT OF “KAIYP”IN THE EPIC “MANAS”

Abstract. *Turning to the religious and mythological motives of the trilogy of the epic "Manas", the author focuses on the concept of "kaiyp". Studying the options of S. Orozbakov, S. Karalaev, M. Chokmorov, Sh. Azizov, the author identifies the motive about “kaiyp” and gives his definition of the meaning of this motive in the epic tradition. The author also examines the connection of the Kyrgyz epic representation of “kaiyp” with the Islamic religious representation of “hidden state” and draws its conclusions.*

Keywords: *heroic epic, trilogy, kaiyp, hidden state, religious and mythological motive, worldview.*

Введение. Как один из величайших эпосов народов мира – кыргызская героическая трилогия эпоса «Манас» хранит в себе множество тайн, которые конечно же требуют объяснения. И среди них важной научной проблемой являются религиозно-мифологические мотивы. Дело в том, что в кыргызской мифологии и в некоторых вариантах трилогии эпоса «Манас» (С. Орозбакова, С. Каралаева, М. Чокморова, Ш. Азизова и др.), существует понятие *«кайып»*. И так как в данной трилогии представление о *«кайып»* является, прежде всего, частью религиозно-мифологических взглядов кыргызского народа, изучение этой проблемы в настоящее время становится актуальным. Сегодня трудно найти те научные исследования, которые дали бы возможность понять, что на самом деле представляет собой *«кайып»* в трилогии эпоса «Манас» да и в целом в жизни кыргызов. Поэтому, для нас является очень важным рассмотреть эту проблему и ответить на вопросы, которые долгое время оставались открытыми.

Как религиозно-мифологическое представление и как слово, видимо понятие «кайып» было заимствовано кыргызами с арабского языка, *ал-гайб* «(от корня гйб – «отсутствовать», «быть скрытым, невидимым») – сокровенное, непостижимая божественная тайна, знание, доступное только богу. В таком значении *ал-гайб* употребляется в Коране и в хадисах. Несмотря на «сокровенность» и «непостижимость», *ал-гайб*, является объектом веры и ниспосылается пророкам» [2, С. 53].

В данном случае перед нами стоит задача, в какой форме, и в каком значении это представление отразилось в трилогии эпоса «Манас»? Безусловно, в мировоззрении кыргызов, представление о *«кайып»* и вера в него существует, оно существует и в сознании современных кыргызов. К *«кайыпам»* в народе причисляли человека, который руководствуясь самыми гуманными идеями и стремлениями при жизни служил во благо и в интересах своего собственного народа и покинул мир живых. Такое же представление в народе, существует и в отношении животных. *Мир кайып* – это еще мир постоянного пребывания зооморфных существ и духов покровителей. Поэтому в целом и этот мир, и его обитателей называли – *«кайып»*.

Религиозно-мифологический состав понятия «кайып»

Итак, обратимся к тексту трилогии эпоса и попробуем определить важность существования данного мотива в эпической традиции. По варианту С. Орозбакова (1867 - 1930), текст которого был записан в 1922 - 1926 годы и составляет 180 тысяч стихотворных строк, мы обнаружили следующее:

«Периштеден бери жакта,
Адамдардан анча өөдө,
Жин уруктан канча өөдө,
Акка жакын кайыптыр»

«Ниже ангелов сей мир,
Намного выше от людей,
От мира джинов он далек,
Но к Богу близок этот мир»

[4, С. 1163]

(*Здесь и далее построчный перевод – наш*).

«Дөө менен пери бар,
Көрө албайбыз көз менен,
Көйкап анын жери – деп,
Уламанын кеби бар.
Мланик – дейт, периште,
Бар кудаадан буйрук жок
Байкап бизге келишке»

«Там, и феи, и циклопы,
Увидеть их нельзя,
Их место пребывания – Кёйкап,
Так в наставлениях говорится.
Без веления ангелов-малаик,
Без Богово веления
Побывать там нам не дано»

[4, С. 1165]

Из выше приведенного текста эпоса можно понять, что *кайып*, – это отдельный мир, если смотреть по принципу пирамидальной иерархии *мир кайып,* статусом ниже Бога и ангелов, выше

мира людей и намного выше мира джинов. В эпосе совершенно четко говорится и о том, где этот мир находится, какие конкретные существа там водятся, и что человеку без воли создателя и ангелов не суждено попасть в этот мир.

Лишь в варианте С. Орозбакова мы можем обнаружить широкую информацию о *кайып*. И это можно объяснить тем, что С.Орозбаков был глубоко верующим человеком, и имел достаточно, по тем временам, глубокие знания о догмах ислама, которые он получил еще в детстве от приезжих узбекских мулл.

У М. Чокморова (1896 - 1973), вариант которого составляет 397 557 стихотворных строк, говорится о недоступной для человека темной пещере (кырг. *үңкүр, кайыпчынын үңкүрү, кара үңкүр*), которая является местом временного пребывания фей (кырг., *пери*) и *кайыпов*:

«Кара үңкүр деген жер эле,	«Место это называли темной пещерой,
Оозуна адам барбаган.	Куда не вступала нога человека.
Оозун пери кармаган,	Там феи были стражами у входа,
Жакындап киши барбаган,	Человеку не дано даже быть вблизи,
Адам пенде көрбөгөн,	Смертные не видели эту пещеру,
Жакындап киши келбеген,	Даже подойти невозможно к ней,
Кайып пери ойногон,	Там феи из мира кайып веселятся,
Көргөн киши болбогон.	Нет человека который бы видел все это.
Адамзат басып келбеген,	Туда не вступала нога человека,
Аралап киши көрбөгөн.	Туда не дано человеку попасть.
Ичинде каухар ташы бар,	Внутри драгоценные камни-кристаллы,
Кырк кайыптын аты бар,	Есть имена сорока кайыпов,
Ташка каты жазылган.	Высеченные на камне.
Түндө кайып түнөгөн,	Там порою ночуют кайыпы,
Күндүзү пери ойногон»	А днем развлекаются феи»

[6, С. 106]

Речь идет о второй части трилогии эпоса «Манас» – «Семетей» (вторая часть трилогии повествует жизнь и историю сына Манаса – Семетея), когда изменник Канчоро (сын Чубака, молочный брат Семетея) с помощью Кыяза (родоначальник кыргызского племени – джедигер) захватывает власть и посягает на жизнь Семетея. Чтобы спасти его, младшая сестра жены Семетея (Айчурек) – Кёкмончок из мира фей забирает смертельно раненного богатыря из пещеры в *мир кайып*. В данном случае пещера является временным пристанищем не только для фей и *кайыпов*, но и местом укрытия для человека.

Вот как описывается эта ситуация в варианте С. Каралаева (1894 - 1971):

«Перизаада Көкмончок	«Кёкмончок из мира фей,
Берен катын Чүрөктүн	Могучей женщины Чурек
Бейбактын жалгыз сиңдиси,	Единственная младшая сестра,
Кайыпчынын тоосуна	В горы кайыпов
Ала качып кетиптир...	Его умыкнула она...
Кайыпчынын үңкүргө	Так, в пещере кайыпов
Кайып болду Семетей.	Исчез Семетей.
Караса көзгө илинбей,	Невидимым стал,
Кайда экени билинбей»	Скрытым он стал»

[8, С. 1263]

Подобную картину можно увидеть и в варианте М.Чокморова:

«Манастын уулу Семетей,	«Сын Манаса – Семетей,
Жарадар болуп алсырап,	Бессилен, ранен он,
Жатып калган кансырап…	Лежит и кровью истекает...
Кара үңкүргө жаткырып,	В пещере темной скрыв его,
Бала төрө абасын,	Брата, господина своего
Бир кудайга тапшырып,	Доверив только Богу,
Гүлчоро кайра келген жер»	Вернулся Гульчоро»

[6, С. 106 - 107]

И вот как передается эта сцена в варианте Ш. Азизова (1927 (24 - 2004):

«Капкак-Тоонун астында,	«Предгорья Капкак-Тоо,
Кайыптын кара үңкүргө,	Пещеры темной, где кайыпы,
Ошол кезде Көкмончок,	С большим желанием Кёкмончок,
Өзү жетип калды эле...	Достигла...
Кабылан бала Семеңди,	И спящего леопарда Семетея,
Кадимкидей ойготуп,	Она решила разбудить,
Оң колтуктан алды эми –	Схватив за правую подмышку –
“Бөөдө өлүм болбойт” – деп,	“Случайной смерти не бывать,
“Киши көрсө оңбойт” – деп...	Увидет кто несдобровать”...
Кайып кылып Семеңди,	И превратив Семетея в кайыпа,
Кайып дүйнөгө алган кез»	В мир кайыпов его увела»

[7, С. 631]

Рассматривая сюжет трилогии эпоса нам становится ясным, что *пещера кайыпов* – это еще место встречи богатыря с феями и *кайыпами*, место для возможности богатыря войти в *мир кайып*.

Как отмечает Дж. Купер: «Пещера олицетворяет центральный пункт, средоточие, центр мира, сердце; место соединения личности с высшим эго, место встречи божества с человеком, поскольку все умирающие боги и спасители рождены в пещерах; внутреннее эзотерическое знание, то, что спрятано; место инициации и второго рождения. Пещера – это женский принцип, утроба Матери-Земли в ее защищающем аспекте. Это одновременно место и погребения, и возрождения, тайны, приращения и обновления, откуда человек возникает и куда он возвращается после смерти в каменной гробнице... У кельтов пещера – это способ войти в другой мир» [3, С. 245].

Представитель *мира кайып*, является своего рода невидимым посредником, мостом между трёх миров: миром божеств, миром живых и миром мёртвых. В трилогии эпоса «Манас», богатырь покидает мир живых и по прибытию в *мир кайып* лишается слуха. Это можно четко проследить на примере варианта С.Каралаева, когда Кёкмончок с помощью заклятий уводит в *мир кайып* Семетея, и его борзую собаку Актайган, и кречета Акшумкар (позже и боевого коня – Тайбуурул):

«Зыйкыр байлап, дуба окуп,	«Чарами и заклятиями,
Уккус кылып кулагын,	Она его (Семетея) лишила слуха,
Жадалап окуп, күч кылып,	Сильны были её заклятия,
Адам көрбөс иш кылып,	Невозможно это представить,
Дуба төгүп, көз байлап,	С помощью колдовства и чар,
Мурасына жетиптир.	Она достигла своей цели.
Акшумкар менен Актайган	Акшумкара и Актайгана
Ажыратпай сыйкырлап,	Вместе с ним их околдовав,
Кошуп алып кетиптир.	Забрала с собой.
Тили мөөрлүү жан экен,	Она обладала силой слова,
Перизаада Көкмончок,	Кёкмончок из мира фей,
Тилеги кабыл келбесин,	Да не сбудуться её желания,
Тим зыйкырчы ал экен»	Она и есть колдунья»

[8, С. 1263]

В сюжете трилогии эпоса при крайне исключительных ситуациях и обстоятельствах, когда народу грозит опасность, богатырь мог явиться в мир живых, чтобы помочь своему народу, пресечь опасность, установить справедливость. Также как и в эпосе, кыргызский народ представителей этого мира не причислял к умершим, считал исчезнувшими, невидимыми, бессмертными, а значит вечными могучими духами. Также кыргызы считали, что в критические моменты жизни народа их можно призвать. В эпосе, первым перешедшим в *мир кайып* является Семетей со своей ловчей птицей – Акшумкар, борзой собакой – Актайган и боевым конем – Тайбуурул.

Примерно такое же представление можно обнаружить и в шиитской догматике, которую обозначают, как «скрытое состояние» имама – «*ал-Гайба* (от корня *Гйб* – «отсутствие», «невидимое существование»). Представление о «скрытом» имаме и его возвращении зародилось в среде приверженцев рода Али, которые отрицали смерть Али и ожидали его «возвращения» (ар-радж’а). Учение о «скрытом состоянии» имама сложилось в среде кайсанитов (сторонников имамата Мухаммада), которые не верили в смерть своего имама, утверждая, что он скрывается в некоем месте и появится уже как махди (провозвестник близкого конца света, последний преемник пророка Мухаммада, своего рода мессия), чтобы наполнить мир справедливостью. Учение о «скрытом

состоянии» имама приобрело актуальное значение для шиитов после 873-74 г., когда «исчез» их последний, 12-й имам и начался период так называемого «малого сокрытия» (ал-гайба ас-сагира). Имамиты провозгласили «исчезнувшего» имама «скрытым» имамом и махди. Период «сокрытия» имама должен завершиться появлением ожидаемого махди, который восстановит попранные права потомков Пророка, т.е. вернет власть ее законным обладателям – Алидам. Согласно шиитскому толкованию, в период «сокрытия» связь между «скрытым» имамом и его общиной осуществляли сафиры («посланники»). После смерти в 940 г. четвертого сафира кончился период «малого сокрытия» и наступило «большое сокрытие» (ал-гайба ал-кабира), продолжающееся и поныне» [2, С. 53].

По варианту С. Каралаева в третьей части трилогии эпоса «Манаса» – «Сейтек», Семетей через тринадцать лет возвращается в мир живых. Его пришествие становится огромным событием. Возвращение Семетея было таким же, как и его недобровольный уход в *мир кайып*. Богатыря возвращают его близкие родственники и соратники после долгих уговоров (Карадёё, Гульчоро, Айчурек). По возвращению Семетея, Каныкей (супруга Манаса и мать Семетея) вскармливает сына своим материнским молоком, после чего заклятие полностью снимается и ему возвращается память, зрение, слух, примерно такую же картину можно увидеть и в варианте М. Чокморова [6, С. 381]:

«Эмчегин тоссо Каныкей,	«Каныкей предоставила сыну грудь,
Ошол кезде Семетей –	И вот тогда Семетей –
“Чын энем жыты ушу” – деп,	“Это же запах моей матери” –
Кулкулдата сорду эле,	И стал сосать материнскую грудь,
Кумары канып болду эле,	Насытился он,
Аңкаганы басылып,	Жажду свою утолил,
Умачтай көзү ачылып,	Раскрылись глаза,
Эмчегин ээмп болгондо...	А когда он закончил...
Бүткөн кулак ачылып,	У него прорезался слух,
Ойлосоң мындай көкжал шер,	Представь, от сивогривого тигра,
Ооруган жери басылып,	Отступила болезнь
Кабагы жарык ачылды»	И поднялось настроение»

[5, С. 481 - 482].

Однако через некоторое время, полностью разгромив внешних врагов, установив мир и передав ханский трон своему сыну Сейтеку, Семетей, снова и теперь уже по собственной воле, прощаясь со своим народом уходит в *мир кайып*, забирая с собой Бакая (двоюродный брат и советник Манаса и Семетея), Каныкей, Айчурек, Гульчоро (сын Алмамбета, молочный брат Семетея), Тайбуурул (боевой конь Семетея), Джелмаян (верблюд Манаса, предназначенный для перевозки груза), Актайган и Акшумкар. Уход эпических героев в *мир кайып* объясняется с завершением их миссии в мире живых (кырг. *сапар карыды*) [5, С. 1005 - 1019]. Возможно именно поэтому, включая самого Манаса, вышеперечисленные персонажи эпоса были сакрализованы и занимали исключительно особое место в религиозно-мифологическом мировоззрении кыргызов. Подобная сакрализация героев, о которых повествуют манасчы, возводит само эпическое сказание в разряд священных.

Особенность этих героев эпоса заключается еще и в том, что именно они часто являлись будущим сказителям-манасчы во сне. Они избирали будущих манасчы и являлись мостом между миром Манаса и сказителями (Бакай, Каныкей, Семетей, Айчурек, Гульчоро). По словам одного из известных сказителей современности Ш.Азизова, среди всех героев из мира Манаса главным покровителем (кырг. *колдоочу*) сказителя-манасчы является Бакай. По словам сказителя, «редко кому является Бакай и редко кого он благославляет». Бакай – сын Бая, двоюродный брат, советник Манаса, Семетея, Сейтека один из главных персонажей эпоса, который присутствует во всех трех частях эпоса. Он обладает особыми качествами и выступает как благородный, справедливый, мудрый, красноречивый старец [1, С. 104 - 105].

Заключение. Таким образом, рассмотренные нами материалы показывают, что присутствие религиозно-мифологических мотивов в тексте героического сказания усиливает значимость самого эпоса, которая несет в себе народную мудрость и является отражением национального мировоззрения. Рассматривая исламское представление о *«скрытом состоянии»*, зародившее в среде приверженцев рода Али и кыргызское представление о *«кайып»* на материале эпоса «Манас» можно заметить их схожесть. Исходя из этого, возникает вопрос, является ли представление о *«кайып»* присутствующий в героическом эпосе «Манас», влиянием исламского представления о *«скрытом состоянии»*, или все же это эпическая традиция внутри этнической традиции? Поэтому перед нами стоит задача о необходимости дальнейшего изучения данной проблемы.

Литература
1. Бакчиев Т. А. Кыргызские эпические сказители. – Б.: Принт-Экспресс, 2015. – 256 с.
2. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.
3. Купер Дж. Энциклопедия символов. – М.: Золотой век, 1995. – 412 с.
4. Манас: Кыргыз элинин баатырдык эпосу. С. Орозбаковдун варианты боюнча. КРУИАнын Ч.Айтматов атындагы Тил жана адабият институту. Түз.: С.Мусаев – Б.: Хан-Теңир, 2010. – 1840 б.
5. Сейтек: / Баатырдык эпос / С.Каралаевдин варианты б-ча; Түз.: А. Жайнакова, А. Мамытов; Сөздүктү даярдаган А. Мамытов; Сүрөттөрү Т. Герцендики. Толукт. 2-бас. – Б.: Турар, 2013. – 1172 б.
6. «Семетей», «Сейтек»: Баатырдык эпос: «Манас» эпосунун үчүнчү бөлүгү: 3-китеп / М. Чокморовдун варианты б-ча. – Б.: Турар, 2017. – 396 б.
7. Семетей / Ш. Азизовдун варианты боюнча; Респ. «Манас» жаштар ордосу. – Б.: Кут-Бер, 2013. – 660 б.
8. Семетей: Баатырдык эпос. «Манас» эпосунун экинчи бөлүгү: 2-китеп / С. Каралаевдин варианты б-ча; Түз. А. Жайнакова, сөздүктү түз. Р. Сарыпбеков; Сүрөттөрү Т. Герцендики. – Б.: Турар, 2013. - 1424 б.

Безертинов Р. Н.
bezertinov@mail.ru

КОНЦЕПТ «ДУША-ДУХ-ЧЕЛОВЕК» В ТЕНГРИАНСТВЕ: И ЕГО ВЗАИМОСВЯЗЬ С ШАМАНИЗМОМ, ЯСНОВИДЕНИЕМ, МАГИЕЙ, РУНОЛОГИЕЙ, НУМЕРОЛОГИЕЙ И ДРУГИМИ ТАЙНЫМИ ЗНАНИЯМИ

Аннотация. *В данной статье рассматривается область здоровья, затрагивающая вопросы образования, здравоохранения, психиатрии, психологии, состояние сознания, сновидений и т. д., которое основывается на мировоззрении человека. Основы всех религий и верований состоят из двух главных постулатов: I. Это вера в Бога и что Мир не возник сам по себе, а существует Бог, который создал его. II. Вера в жизнь после смерти. Мировоззрение – это понимание откуда мы произошли, какова цель нашего существования, каково будущее. Западное мировоззрение в основном формировалось из иудейско-христианской концепции мира. Азиатское мировоззрение формируется на идеях божественности человека в его основе. На этих мировоззрениях и строятся различные методы исцеления. В последние тысячелетия тюркский мир был под прессом авраамических религий. Соответственно и лечение человека было поставлено по образцу западной цивилизации. Сейчас идет волна информации о ведическом индуизме, буддизме, включающая в себя веру в реинкарнацию. Соответственно для тюрков появился интерес к таким лечениям как иглоукалывание, медитация, йога, исцеляющее прикосновение и т. д.*

Особый интерес в статье представляет мировоззрение о духе и душе в тэнгрианском понимании. Это понимание даст возможность дополнить медицинское образование и осмысление всех лечений, которые являются обшечеловеческим достоянием, а также быть осторожным к таким предлагаемым далеко не безопасным лечениям, абсолютно неприемлемым для практического применения и не очень эффектиным, а иногда и опасным нашему организму.

Ключевые слова: *кут, тын, сюр, күнел, бөгрем, сагыш, мон.*

Bezertinov R. N.
bezertinov@mail.ru

THE CONCEPT OF "SOUL-SPIRIT-MAN" IN TENGRISM: AND IT'S RELATIONSHIP WITH SHAMANISM, CLAIRVOYANCE, MAGIC, RUNOLOGY, NUMEROLOGY AND OTHER SECRET KNOWLEDGE.

Annotation. *This article examines the field of health, education, healthcare, psychiatry, psychology, the state of consciousness, dreams and so on, which is based on a person's worldview. Fundamentals of all religions and beliefs consist of two main postulates: I. It is a faith in God and that the World did not arise in*

itself, and there is God who created it. II. Belief in life after death. Outlook or worldview is an understanding from where we occurred what is the purpose of our existence and what the future is. The western outlook was generally formed from the Judeo-Christian concept of the world. The Asian outlook is formed on the ideas of divinity of the person in its basis. On these outlooks, various methods of healing are constructed. In the last millennia the Turkic world was under the press of Abrahamic religions. Respectively the treatment of the person was delivered on a sample of the western civilization. Now there is a wave of information on Vedic Hinduism and the Buddhism which includs belief in reincarnation. Respectively for Turkic peoples there was interest in such treatments as the acupuncture, meditation, yoga curing touch, etc.The outlook about the spirit and soul of Tengrist understanding is the special interest in this article. This understanding will give the chance to add medical education and judgment of all treatments, which are universal property, and to be careful to such offered and not safe treatments, which is unacceptable for practical application and not effective, and sometimes dangerous to our organism.

Keywords: *kut, tyn, sur, kunel, bogrem, sagysh, mon.*

«Познай себя» предлагали древние мудрецы, считая, что познание себя – это высшее знание, к которому должен стремиться человек. Под процессом познания самих себя древние мудрецы понимали познания истинной структуры человека, дающей возможности раскрытия индивидуального «Я».

Все мировые религии буддизм, иудаизм, христианство, ислам едины в понимании структуры человека. Человек – творение Бога, он создан по образу и подобию Божьему, состоит из трех частей: физического тела, души и духа. Нет расхождения между религиозными конфессиями и в понимании предназначения составных частей человека. Дух дан человеку для стремления к познанию Бога; Душа – субстанция чувствующая и разумеющая. Душа – для самопознания, самосовершенствования; физическое тело с присущими ему органами чувств – для познания окружающего мира. Отклонение от предназначения человека наказывается многочисленными болезнями. В отношении душевного тела следует отметить, что в учении православной церкви выделено три его части: разумная (человеческая), животная и растительная. В плане интраверных знаний, душевная оболочка имеет вид трех пересекающихся торов. С заболеванием душевной оболочки связаны все виды психических расстройств. Христианская церковь испокон веков занималась спасением души. Ею разработан целый спектр методов, начиная от очищения души от грехов, причастия, молитвы, крещения и кончая защитой души от нападения сил зла. Это различные молитвы, псалмы, освящение стен жилища человека, чтение духовных книг и т. д.

Представление о душе, как известно, является важнейшим звеном в теологии мировых религий. В тенгрианстве оно носит иной и весьма специфический характер, делающий его совершенно непохожим на то, что в мировых религиях (аврамических), в частности, христианстве, вкладывается в понятие «душа», а в исламе – «җан» и понятие «дух», а в исламе – «рух». Недаром миссионеры, несмотря на почти вековую христианизацию алтайцев, татар не смогли привить им ортодоксального христианского представления о душе и духе. Такое положение доставляло немало забот самим миссионерам еще и потому, что им создавало непреодолимые трудности не только для перевода на татарский язык слова «душа» и «дух» в христианском значении, но и объяснение, что же это все-таки такое Душа и Дух. Татарские названия тын, сюр, кут, күңел, бөгрем, сагыш, мон, которые миссионеры предполагали вначале использовать для перевода слова «душа», «җан» в миссионерской литературе, проповедях и т. д., совершенно не годились, И тогда миссионеры, сильно себя не утруждая, стали просто внедрять слова *душа* и *дух*. В бытовом разговоре такие слова как *кут, тын, сюр, күнел, бөгрем, сагыш, мон* и сегодня часто применяются, но истинное значение этих слов татары не знают. В татарско-русском словаре перевод правильности значения этих слов можно поставить под сомнение, так как оно сейчас переводится ближе к христианским понятиям. Такая же ситуация происходила и с исламскими миссионерами в объянении, что такое «җан» и «рух». Не сумев перевести на татарский язык эти слова и объянить их значение, исламские миссионеры так же стали просто внедрять эти слова в обиход татарской речи. Но несмотря на это татары редко употребляют слова «җан» и «рух». Возрождая утерянные знания, можно узнать первоначальное исконное значение слов.

Итак, человек – это физическое тело, душа и дух. Постараемся по мере своего понимания разобраться в этом важном вопросе. Начнем с физического тела человека. Привилегия изучения физического тела принадлежит западноевропейской науке, которая изучала состав, строение, структуру органов физического тела в тяжелейшей борьбе с догмами средневековой церкви. Христианская церковь наложила запрет на изучение физического тела, объявив плоть греховной. Известно, что христианская

церковь пережила семь мрачных периодов в истории, в том числе средневековую инквизицию, когда уничтожались знания, книги. Поэтому каждое открытие западноевропейских исследователей, которые творили свои открытия в тайне, так как им грозили пытки и смерть на костре, считалось чуть ли не эпохальным событием, например, открытие кровообращения. И это продолжалось тысячелетия. Но в середине XIX века жизнь стала меняться. Начался век технократии. И тогда люди, которые управляли народами с помощью мировых религий, поняли, что исследования человека остановить пытками и кострами невозможно, и чтобы компенсировать ослабевшую церковь, создали «высокий авторитет науки». Такая медицинская наука объявила, что человек – это всего лишь совокупность физико-химических атомов и молекул, и ничего, кроме физического тела, не существует. Медицинской науке разрешили ограниченное изучение человека, которая стала изучать человека в разделе каждого органа и системы. Открыли институты мозга, глазных болезней, урологии и т. д. В медицинских образовательных учреждениях стали обучать врачей, конкретно лечащих отдельные органы. И каждый орган стали лечить в отдельности, создавая диагностические приборы, совершенные химические препараты.

Такое заподноевропейское направление в науке было и в Советском Союзе. Оно сохранилось по сегоднящний день по всей территории бывшего Советского Союза. И что самое интересное, официальная медицина в лице её руководителей запрещает самолечение и объявила какую-то странную и страшную монополию на не принадлежащее ей здоровье других людей.

Физическое тело человека, изученное в большой степени западными исследователями и учеными, состоит из 20% белка и 80% воды. Если представить, что человек весит 70 кг, то значит, он состоит из двух ведер белков и пяти ведер воды. Физическое тело состоит приблизительно из трех триллионов клеток, в зависимости от роста, объема человека. Каждая клетка человека – это современный город со всеми инфракструктурами. В клетке есть своя пищеобрабатывающая система, утилизация мусорных отходов, отопительная система, охлаждающая система, электростанция, радиостанция, принимающая и излучающая свою длину волны, биокомпьютер, где записывается вся информация, начиная с утробного периода и даже информация, переданная по наследству и роду. Поэтому о чем человек говорит, все его эмоции и т. д., всё записывается в ДНК и в биокомьютере клетки. Так что прежде чем говорить, сначала хорошо подумайте, чтобы не записывалась негативная информация. Клетка имеет свою систему связи со всеми близживущими клетками, так и с клетками органа, которому она принадлежит. Клетка имеет связь с головным, спинным мозгом, а также со всеми другими органами. Связь в обычном режиме, а также скоростная во время экстренной ситуации (страха, испуга, восторга и т. д). Клетка обладает десимметричной формой, а в случае болезни она становится симметричной. Сама она как кристалл. А теперь представьте всю мощь триллионов радиостанций клеток, принимающих и излучающая свою длину волны. Триллионы биокомпьюторов клеток, обединенные в связи между собой, составляют единый биокомпьютор с большой мощностью – и это человек. Если человек сильно испугался или постоянно находится в страхе, то эта информация быстро распространяется по всем клеткам органов, и большая часть клеток останавливает свою работу, ритм сбиваеся, всё питание, энергия отдается тем клеткам, которым нужна срочная помощь (например, клеткам ног, чтобы бежать). Тоже самое происходит и во время голода. Голод и страх самый сильный стресс для клеток человека.

Можно привести один пример работы клетки. Сколько нужно дров, чтобы согреть ведро воды до плюс 36,6 градусов. Много. А если человек весит 70 кг – это семь ведер воды, представьте, сколько нужно дров, чтобы согреть до плюс 36,6 градусов. Вот такую температуру постоянно поддерживает отопительная система триллионов клеток человека. А если человек плохо одет в холодную погоду, значит, отопительная система клетки работает на полную мощь. И если клетка не может довести температуру тела до плюс 36,6 градусов по Цельсию, то тогда сначала наступает обморожение, а если и дальше не принимать меры наступает смерть от переохлаждения. Такой случай это большой стресс для клеток и всего организма. Вот и подумайте полезно ли быть моржом. И почему моржи часто умирают от инфаркта. В жаркую погоду отопление клетки уменьшается, включаются так называемые кондиционеры клеток для охлаждения тела до плюс 36,6 градусов. Если человек не примет меры, такие как, например, отсидеться в тени, охладить голову и т. д., то получит тепловой или солнечный удар, который приведет к тяжелым последствиям для его здоровья, а в худшем случае к смерти.

Миллионы высокоорганизованных клеток объединяются и организуются в органы, например: легкие, сердце, печень и т. д., которые выполняют одновременно до десяти функций. В объединенном органе им совместно легче жить. В одних органах клетки живут несколько часов, в других органах несколько месяцев. В свою очередь, органы объединяются в систему, например, головной мозг, спинной мозг, желудочно-кишечный тракт, сердечно-сосудистую систему и т. д. Каждый орган окружен фоновой энергетической оболочкой, имеющей свои параметры: частоту вибрации и направление вращения.

Каждый индивидуальный организм имеет свой уровень энергий, отпущенный ему природой, то есть свой потенциал жизненной энергии. Этот уровень энергии может меняться с годами, падать с возрастом, колебаться в течение суток. Все это вместе называется физическое тело человека. Для нормальной работы физического тела необходимы воздух, вода, питание и энергия, поступающая с Земли и Космоса. Это кратко о сложном физическом теле человека.

В Индии, Китае, Японии, во Вьетнаме и т. д. было много духовных школ с разными направлениями. Знания, полученные разными ветвями восточной медицины, сохранялись много веков в тайне. Они оставались привилегией приближенных китайских, японских, вьетнамских императоров и йоговских учений. Поэтому они, конечно же, не экспортировались на Запад. В начале XVIII века англичане захватили Индию. А в середине XVIII века англичане совместно с другими европейскими государствами захватили Пекин. С того периода на Запад стали поступать некоторые отрывочные сведения о том, что кроме физического тела есть и дополнительные структуры человека. Но, несмотря на эти новые информации, приходящие из Азии, официальная западноевропейская наука продолжала и продолжает взятый ею курс в неизменном виде по сегодняшний день.

В индийских, китайских и других восточных духовных школах в большинстве своем считают, что человек состоит из семи тел, из которых самое плотное физическое тело (в некоторых восточных школах считают тел человека больше). Человеческое тело состоит из физического тела – это каркас (фундамент), на который, подобно матрешкам, нанизывается шесть остальных тел или оболочек, которых по-разному ощущают люди в повседневной жизни. Это подобие нашей Вселенной, состоящей из семи тел разной частоты вибрации. Семь тел человека – это семь оболочек или семь диапазонов вибраций, каждый из которых разбивается на семь поддиапазонов и каждый уровень взаимодействует с соответствующим уровнем вибраций Вселенной. Если Вселенную называют макрокосмосом, то человек – это микрокосмос, и вся Вселенная находится внутри него. И эти обе структуры (макро- и микрокосм) связаны между собой. Все семь тел вместе называется аура. Аура – представляет собой картину взаимодействия энергоинформационных направленных связей. Энергия в каждом слое играет роль материала и передатчика, несущего информационный поток. Тела человека в различных духовных школах Востока и Запада имеют разные наименования, общая терминология здесь пока еще не устоялась. Поэтому в данном докладе будет приводиться наиболее часто употребляемая терминология.

Ещё до нашей эры на территории Великой степи преобладала религия тенгрианство. С того периода наши предки изучали строение человека. Кроме того, тюрки и монголы до XVI века завоевывали и правили Китаем и Индией, и было бы неприлично сомневаться, что они при этом не знали восточных учений о строении человека. С принятием мировых религий тюрков и монголов принудили потерять эти знания. Знания были уничтожены, но терминология сохранилась по сегодняшний день в нашем языке.

При рождении человека ребенок переходит из жидкой среды в кислородную, в этот период он дышит пуповиной, пока не активируются легкие. Легкие до начала рождения заполнены жидкостью (около 100 мл). Первый вдох наступает через 15-70 секунд после рождения. На татарском языке этот первый вздох называют «тын ачылды» (перевод на русский «вздох открылся»), а далее легкие сами расслабляются, и происходит выдох. Вздох, а затем выдох – так работает дыхание. Слова «дышать», «дыхание» - на татарском языке «сулыш», «сулы». Как видим, тын и сулыш имеют разные функции. Татары-тенгрианцы «тын» («вздох») подразумевали как божественную искру, запускающую дыхание человека. Эта искра сопутствует человека всю жизнь. В древности дыханию придавали большое значение, считая, что от легких зависит всё здоровье организма. Без еды человек может прожить 40-50 дней, без воды 5-7 дней, без дыхания 2-3 минуты. Тын сопутствует человека в период всей жизни, до самой его смерти. Если говорят про человека «тыны бетте», «туну үзүлди» (перев. «последний вздох»), это значит, человек умер. Татары-тенгрианцы считали, что со смертью человека *тын*, находящийся в носоглотке, легких и осердии, отходит в верхний мир вместе с последним дыханием умирающего человека. Это как в автомобиле – нужна искра для того, чтобы заработал мотор, и пока эта искра поступает, мотор работает. Стоит искре не поступать, так мотор глохнет. Тын – это один из божественных таинств рождения и смерти человека. От слова тын образовались и другие слова, например, *тынды, тынычланды* на русском языке – *затих, успокоился*.

Наиболее часто употребляемая сегодня терминология второго тела – это эфирное тело. Эфирное тело человека повторяет форму физического тела. Это наиболее плотная энергетическая оболочка. Эфирное тело образует так называемую энергетическую матрицу человеческого тела, которой соответствуют органы нашего физического тела. Люди, у которых раскрылось тонкое внутреннее зрение, видят его выступающим на несколько сантиметров за пределы физического тела. Она как дымка окружает все тело.

Привилегия изучения второго тела (эфирного или энергетического) принадлежит различным ветвям восточной медицины: индо-тибетской, китайской, японской, вьетнамской и другим. Восточная медицина не занималась анализом работы самих органов. Главное внимание в восточной медицине уделялось циркуляции жизненной энергии, которая носила название Чи или Ци у китайцев, Ки – у японцев, Прана – у индусов. Древнекитайская медицина уже 40 веков назад утверждала, что кругооборот энергии начинается с легких. Воздух – основной поставщик энергии. Энергия последовательно проходит по основным 12 парным меридианам за 24 часа. На эти самые "чудесные меридианы", на которые воздействуют при акупунктуре и акупрессуре. Кроме них существует обширная сеть мелких каналов более 64 000. При этом считалось, что если энергия правильно циркулирует и соблюдается энергетический баланс (биоэнергетический гомеостаз), то органы никогда не заболеют, так как они питаются этой жизненной энергией, и полноценное энергетическое питание дает возможность органам оставаться здоровыми. Кроме эфирного тела, есть фантом человека – это его эфирный двойник, этакий энергетический плазмоид, несущий об этом человеке всю информацию. Обычно с фантомом человека работают гипнотизеры.

На татарском языке есть слово *сюр*. Конкретное значение этого слова потеряно. *Сюр* переводят на русский язык как *"облик", "образ", "двойник*". По тенгрианским понятиям *сюр* вместе с человеком взрослеет и растет. 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 сюр оберегает прах умершего, остается в могиле мертвеца до тех пор, пока полностью не истлеет человек и если кто-либо из жадности потревожит покой умершего, то *сюр* будет мстить тому человеку, тревожить, приходить во сне и наяву до тех пор, пока не заберет его *кут*. Как видим «сюр» по своим свойствам подходит эфирному второму телу после физического.

Важнейшими энергетическими центрами в организме человека являются семь чакр, располагающиеся вдоль позвоночника. Чакра в буквальном переводе с санскрита означает «круг», «колесо» или «диск». В контексте йогических практик часто это слово переводится как «вихрь», который отображает представление о чакрах как о вихрях энергии — праны. Являясь центрами жизненной биоэнергии, (праны) чакры определяют состояние физического тела и всего организма. Любые нарушения в работе чакр приводят к ослаблению биополя человека и вызывают различные заболевания. Каждая чакра имеет форму конуса, у которого круглое основание, которое выходит на переднюю поверхность тела, а вершина располагается на позвоночнике. Все семь основных чакр соединены питательными каналами (Нади), по которым циркулирует жизненная энергия в теле. Чакра – это мостик между тонким миром и физическим телом. Каждая чакра связана с определенной системой органов человека. Если чакра блокируется, то в этом месте энергия ци перестает нормально течь по каналам надии, эндокринная система выходит из строя, снижается энергетика организма, что ведет к снижению иммунитета и появлению различных заболеваний. При открытии чакр человек чувствует прилив энергии, болезни лишаются своей информационной причины, и человек очень быстро выздоравливает, даже от самых сложных (и в том числе неизлечимых современной медициной) заболеваний. Если все чакры человека нормально работают, и полевая оболочка не имеет деформаций – то болезней не может быть по определению.

В татарском языке есть слово *чакр*. На русский оно переводится как «вызывай». Есть словао «чакра», «чакрам» на русском языке «вызывает», «вызываю». Произошло ли татарское слово «чакр» от индийского слова чакр или это просто совпадение?

Следующие невидимые тела называются – тонкими телами. Тонких тел у человека пять: астральное (эмоции, воображение), ментальное (мысли, разум), кармическое, интуитивное, небесное и т. д. Все тонкие тела связаны между собой и с эфирным телом (через чакры) сложными структурными связями. Астральная оболочка ауры расположена дальше от тела, она более рассеянная. Астральное тело имеет форму яйца и распространяется вокруг физического тела на расстоянии примерно 2-3 метров. Под влиянием страстей и желаний объем астрального тела меняется. Проникая сквозь физическое и эфирное тела, окружает человека световым облаком. Когда человек засыпает, астральное тело покидает его и возвращается утром. Во сне астральное тело перемещается в астральном мире и иногда способно воспринимать впечатления, видения и пророческие сны. Под действием наркоза астральное тело отделяется от физического, и человек не чувствует боли. Человеку самостоятельно без тренировки опасно выводить астрал из тела. Астрал выйдет в астральный мир, а вернуть назад в тело не каждый человек может. Это может закончиться тем, что человек станет роботом, овощем. Парапсихологи знают, что зомби, как правило, лишены именно своего астрального тела. Проклятия, порчи пробивают или

прокалывают астральное тело. Эти нарушения приводят к изменению эмоционального состояния в виде: эйфории, равнодушия, гнева, депрессии и т.д. Повреждения, вызванные наличием в ауре чужеродных энергетических структур (ауральных сущностей или, в религиозной терминологии, бесов). В древних учениях пагубные страсти (зависть, похоть, ненависть, невежество и т.д.) рассматривались, прежде всего, не с моральной точки зрения, а как энергетические сгустки, сущности, паразитирующие на тонких телах человека.

На татарском языке также есть слово *кот* (*кут*). С *кут* татары – тенгрианцы связывали жизненную силу человека от его зарождения до самой смерти.

Кут (*кот*) человека – жизненная сила, сама суть жизни, божественного происхождения, приходящего с Космоса. В каком состоянии *кут*, в таком состоянии и воля человека. *Кут* как и *тын* – неотторжимая субстанция живого человека. *Кут* (*кот*) обладает способностью покидать тело человека во время сна произвольно в виде маленькой искорки. *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 *кут* (*кот*) всегда влечёт несчастье – это болезнь, если потеря временная, либо смерть, если она оказывалась невозвратимой. Утрата *кут*, так же, как и *тын*, приводит к смерти. Обряд захоронения у татар сохранился с древности и делится на пять стадий — 1, 3, 7, 40-й дни и годовщину. Цель поминальных обрядов — облегчить страдания *кот* (*кут*), *тын*, *сюр* умершего, тоску по дому и близким, так и физические, разложение и превращения в прах мягких тел. Во время смерти *тын, кут* и *сюр* покидают тело человека, и возвращаются к Тэнгри, давшему ему земную жизнь. От слова *кут* произошли производные слова «*кутлы*», «*кутлу*», которые на русском будут «да будет счастье», «благословение» и т. п. Таким образом, астральное тело на татарском языке называется *кот* (*кут*).

Третье тонкое (невидимое) тело человека получило название ментального тела. Ментальное тело (разум, сознание) – это ментальное зрение. Это тело мыслей и знаний человека. Оно состоит из еще более тонкой энергии – энергии ментального плана. Оно имеет три уровня: нижний – подсознание, средний – сознание и верхний – сверхсознание. В ментальном теле также имеются сгустки энергий, отражающие наши убеждения и устойчивые мысли. Эти сгустки получили название мыслеформ.

Есть на татарском языке слово «*күнел*», переводится по татарскому словарю на русский «сердечное настроение», «симпатия», «расположение», «чувство» и т. д. Многие события человек предчувствует *күнелем*. В таких случаях говорят: *күңелем сизә — күңелем чувствую*. Таким образом, ментальное тело соответствует татарскому *күнел*.

Следующие тела человека: кармическое тело, интуитивное тело, небесное тело и т. д., невидимые тела (в разных школах они имеют разные наименования). Все они относятся к ментальным категориям, которые принадлежат к бессмертной составляющей человека. По исследованиям ученых, по генам передается 2-3 процента информации, переходящей по наследству и роду, а по ментальному, кармическому, интуитивному, небесному телу переходит вся остальная информация человека, по наследству, по роду. Как она переходит это неизвестно. Видимо, Дух Неба Тэнгри держит в секрете от врагов человечества.

На татарском языке слово *сагыш* переводится по татарско-русскому словарю как «душевная тоска»; «бөгрем» по-русски «душа моя»; «мон», что по-русски переводится «задушевная мелодия». Татаро-русский словарь не раскрывает до конца сути данных слов. Таким образом, кармическое тонкое тело соответствует татарскому «сагыш», интуитивное тонкое тело – татарскому «бөгрем», небесное тонкое тело – татарскому «мон».

Начиная с III века до нашей эры стали неожиданно появляться пророки. После смерти пророков, через триста лет (а после смерти пророка Мухаммеда через 30 лет) стали писать книги о жизни и

изречениях пророков. Всем известно, что любая книга имеет свое авторство. Самое удивительное начинается с того, что неизвестны авторы книг Библии, Корана и других религиозных книг. До сегоднешнего дня не известно, кто эти авторы, к какой нации (народу) они принадлежат, чем они занимались при жизни? Какими источниками они пользовались при написании истории, которыми изобилуют эти книги. Получается, писавшие эти религиозные книги скрывают свое авторство. Зачем? Чтобы люди не знали, кто они такие? Тайна? А раз это тайна, тогда возникают всякие сомнения, и свои сомнения постарамся разъяснить.

В Библии, Коране есть много невнятных и запутанных текстов для верующих этих религий. Эти недопонимания, видимо, привели к тому, что все мировые религии, в том числе и иудаизм не имеют единства и разделены на множество сект. В Библии, в Коране есть не до конца понятные тексты в отношении других религий. Видимо, это и послужило разжигаанию межрелигиозных войн. Бога называют Господь. Слово *Господь* схоже со словом *Господин*. Верующие называют себя рабами Божьими или Господа. А может, верующие не рабы Господа, а рабы Господ, о которых написано в религиозных книгах.

Вероятно, тайные авторы религиозных книг, назовем их условно Господа, решили, чтобы люди прекратили «Познавать себя». Для этого в религиозных книгах вместо астрального тела (*кут, кот*) назвали в христианстве *дух*, а в исламе *рух*. При этом не объяснили, где этот *дух (рух)* находится в человеке. Какой его объем и каковы его свойства и т. д. Четыре тонких тела, ментальное тело (*күнел),* кармическое тело (*сагыш*), интуитивное тело (*бөгрем*), небесное тело (*мон*) все эти тела объединили вместе и назвали одним словом в христианстве - *Душой*, а в исламе - *Жан*. Прошло столько времени, но до сегодняшнего дня исследователи и люди ищут и не могут понять, что такое *Душа*, а в исламе *Жан*, и что такое *Дух*, а в исламе *Рух*.

Книги можно написать, а вот внедрить замыслы в жизнь намного сложнее. На пути внедрения своих планов миссионеры мировых религий столкнулись еще с одним препятствием (кроме внедрения религии) – это с шаманами, знахарями, целителями, предсказателями, гадальщиками, гипнотизерами, магами, колдунами, ясновидцами, яснослышающими, рунологами, нумерологами и т. д. Все эти профессии никакого отношения к религии не имели. Эти профессии были у всех народов мира, и у них были знания о структуре человека. Поэтому эти профессии и сегодня гонимые.

У всех людей есть талант к чему-то. У одних талант стать поваром, других музыкантом, третьих строителем и т. д. Но какой бы в человеке не был заложен талант, чтобы стать мастером своего дела, ему необходимо набрать знания и методики обучений этой профессии. Стать шаманом и знахарем, если даже у него есть талант, не каждый хочет, так как от его деятельности физическое существование становится более тяжелым. Гипнотезером, магом, шаманом – может стать любой человек, имеющий мощное биополе, - в этом самый главный секрет гипноза, магии, шаманизма и т. д. Шаманами, целителями, магами, ясновидцами, гипнотизерами и т. д. не рождаются, ими становятся после длительного обучения, поэтому в старину было легче обучать этой профессии в семье или у близкого родственника. А чтобы стать хорошим специалистом в этом деле, нужно хорошо знать строение человека. Можно без знаний заниматься по мелочам, наводить порчу, колдовать, травы подбирать наугад, но невозможно стать выдающимся магом без знаний.

И вот эти условно «господа», писавшие религиозные книги, решили убрать все конкурирующие организации и стали монопольными владельцами всех этих знаний о человеке. Как только какая-то мировая религия, в том числе иудаизм и коммунизм становилась государственной религией в стране, так там начинались «охота на ведьм», гонения на всех магов и шаманов. Так продолжалось целые тысячелетия. В средние века инквизиторы, прежде чем убить, пытали и мучили ведуний (ведьм) и магов для того, чтобы поселить страх и ужас, которые передавались на генном уровне по наследству, чтобы никто не желал стать шаманом или магом. Кроме того, инквизиторы еще и сжигали людей живьем, а это чистая черная магия.

У тюрков и монголов-тенгрианцев никогда не было пророков и священных книг. Они почитали Духа Неба Тэнгри – отцом, а матерью – Умай. Тенгрианцы считали, что отцу Небу Тэнгри не нужны рабы. Они считали себя сынами Неба Тэнри. И вели отношения с Небом Тэнри так же, как в своей семье. В семье сын обращается к отцу без посредников, когда ему захочется и сколько раз захочется. Отец никогда не будет кровожадным по отношению к сыну, не будет угрожать всякими наказаниями за непослушание. Он будет всячески помогать сыну. Все отношения с Небом Тэнри и Вселенной были апробированы тысячелетиями. Что приносило вред – отбрасывалось, оставалось только самое необходимое. Все наилучшее отбиралось и вносилось в культуру и традиции народа.

Тюрки и монголы еще в древние века имели представления о соседних оседлых рабовладельческих государствах Рима, Византии, Персии и т. д. Они прекрасно владели информацией, какие там были отношения между рабовладельцем и рабом. **Раб**овладелец (Р**аб**ододатель) назначает время и дни личного приема с **раб**ами (**раб**отниками), **Раб**одататель общается с рабами (работниками) через своего управляющего. Имеются инструкции взаимоотношения рабовладельца с управляющим и между работниками. Свободные кочевники быть рабами не желали и не хотели так жить.

Теория Маслоу еще раз доказывает, что не хлебом единым сыт человек: «Я совершенно убежден, что человек живет хлебом единым только в условиях, когда хлеба нет. Но что случается с человеческими стремлениями, когда хлеба вдоволь и желудок всегда полон? Появляются более высокие потребности, и именно они, а не физиологический голод, управляют нашим организмом. По мере удовлетворения одних потребностей возникают другие, все более и более высокие. Так постепенно, шаг за шагом, человек приходит к потребности в саморазвитии — наивысшей из них». У животных пять центров разума – это интеллектуальный, эмоциональный, двигательный, инстинктивный, половой. Все эти пять центров разума есть и у человека. А человек отличается от животного тем, что у него есть добавочных ещё два элемента – это совесть и, второе, он видит мир обширно. Совесть непосредственно связана с Великим Духом Неба Тэнре. Совесть совершенствует способности, расширяет интеллект, делает более весомым вклад в окружающий мир. Не имея совести, человек превращается в скотину.

2,5 тысяч лет назад в 6 веке до нашей эры греческий философ Диоген ходил днем с фонарем. И когда его спрашивали, что ходишь днем с фонарем, отвечал: «Ищу человека». Найти человека сегодня большая проблема, чем 2,5 тысяч лет назад.

Магия, как нож и топор, она необходима в хозяйстве, но она может применяться как оружие защиты и нападения. В то же время, если не соблюдать технику безопасности, можно магией самому пораниться или заболеть. Магия – это чудо, которое способно помочь в решении многих жизненных ситуаций. Традиции, обычаи, обряды, праздники, явления, чудеса и другие подобные вещи – всё это магические действия. Чем тщательнее они разработаны и соблюдаются, тем больше в них магической силы, тем сильнее они влияют на людей. Сегодня много появилось всяких шаманов, магов и т. д. Занимаются по мелочам, одни наводят порчу, другие снимают порчу, сглаз, проклятие, приворот, занимаются мелкими предсказаниями и т. д. Много есть среди них мошенников, которые пользуются доверием простодушных людей. И все это из-за того, что нет знания о человеке и магии.

Приведу несколько простых примеров. Бывают родственники, соседи, сослуживцы по работе, которые сплетничают, завидуют, проклинают, говорят и делают неприятности тебе, делают жизнь кошмарной. Все это приводит к стрессам и болезням. Конечно, можно делать защиту своей ауре от таких нападений, но это не всегда получается. Ни в коем случае нельзя таких людей прощать. Вообще-то наши предки десятки тысяч лет назад свободно владели разными способами магией. Поэтому и была пословица: «С мечом пришел, от меча и погибнешь». Надо просто все энергоинформационные сгустки и негативные мыслеформы, посланные вам, обладающие мощным негативным полем, которое захватывает и вырывает из вашего биополя, что называется с «мясом», вернуть все это назад тому, от кого пришло. Не проклинать, а возвращать. Начальника, который морально унижает словами, не дает зарплату, ухудшает твою жизнь, ни в коем случае нельзя терпеть и прощать его поступки. Простишь и примешь его унижения, тогда заболеешь. Просто надо сказать ему, если можно в лицо, а если нет, то просто про себя: «Возвращаю всю твою нечисть, которая идет от тебя, тебе самому. Забирай свое назад. Пусть эти отрицательные слова и твои действия, которые как сгусток соплей, которые меня ранят, вернутся тебе назад». И оно вернется. Откуда вышло, туда и вернется. Пробьет его ментальную оболочку и передастся по наследству. И возмездие придет, и он скоро почувствует (заболеет или у его наследников будут неприятности), как ему будет плохо. И тогда ему будет неповадно делать людям зло.

Другой пример: слово – это знаковый код. Говоря, мы программируем реальность как снаружи, так и внутри себя. У каждого должна быть своя молитва! А в молитве не должно быть ни одного момента, которого ты не знаешь. Татары, как попугаи, читают молитвы на арабском языке, не понимая смысла слов, и не имеет значение читаешь ты сам или читает священнослужитель. Я сомневаюсь, что эти магические слова молитвы, написанные неизвестно кем, идут татарам на пользу. Читая эти молитвы, татары потеряли свои земли, государственность и живут в основной массе униженно. Молитвы надо читать на своем языке и обращаться от всего сердца.

И еще один пример из магии. Все символы, цифры, руны имеют свою частоту излучения. Одни излучения действуют на человека отрицательно, другие нейтрально, третьи положительно. Если раскладывать несколько цифр или символов в одну строку, то от этого усиливается отрицательная или, на оборот, положительная энергия, действующая не только на здоровье человека, но и на его будущее,

судьбу и т. д. Так, с помощью цифр, символов, рун, карт таро и т. д., можно предсказывать, лечить и воздействовать на человека. Можно с помощью магических действий, заряжать символы отрицательной или положительной энергией.

А теперь рассмотрим символ *крест*. На кресте распяли Иисуса, зарядив крест отрицательной энергией. С символом креста крестоносцы вели межрелигиозные войны. А война – это смерть, плачь, слезы детей и женщин, горе и страдания, и всю эту энергию впитывал крест, так как с этим символом начинали войну. Кресты рисуются на надгробных памятниках на кладбищах. Сомневаюсь, что такой накачанный, отрицательной энергией символ, будет благоприятно воздействовать на дух умерших, у которых на памятнике нарисован крест. И ещё сомневаюсь, что крест на груди живого человека будет благоприятно воздействовать на чакры человека. Но каждому своя воля, кто как хочет, так и живет. То же самое можно сказать и про полумесяц. Луна – символ темноты. Ночью совершаются преступления. С символом полумесяца велись религиозные войны. А это много смертей, опять же горе, страдания, слезы людей. Все эту отрицательную энергию впитывал символ полумесяц, так как с этим символом вели религиозные войны. И хорошо ли будет действовать на духов умерших на кладбищах, нарисованый полумесяц на памятнике, сомнительно. И ещё сомнительно, что символ полумесяц на груди живого человека, будет благоприятно воздействовать на чакры человека. Сами думайте.

Русский писатель и мистик Н. В. Гоголь написал уникальное произведение «Вий», где четко показал как семинариста-философа Хому Брута спасали от злых духов, вурдалака, демонов и бесов во время отпевания ночью в церкви дочки казака-сотника - только кругом, начерченным им, и восходящим солнцем. Круг – символ Солнца. Круг – древнейший мистический символ, обозначающий небо, вечность, вселенную. Круг – символ бесконечности, идеального абсолюта и совершенства.

Почитаемым богом у татар, тюрков и монголов был Кёк Тэнре – Небесное Солнце (по-татарски *кён, хён, кун, кояш*). Именно поэтому хунны приняли самоназвание *куны*, то есть *солнцепоклонники* или, скорее всего, *солнцепочитатели*. Поэтому символику солнца татары до сих пор рисуют на воротах и фронтонах домов. Кулон с символом солнца носят как оберег.

Под влиянием существовавших мировых религий в первой четверти VII в. часть тюрков стала предавать тела умерших земле. В одном письменном китайском сообщении 628 г. сказано: «То, что они своих покойников, которых, по их обычаям, следует сжигать, теперь хоронят и сооружают могилы, показывает, что они поступают вопреки предписаниям своих предков и оскорбляют духов». По этому поводу император Тайцун высказал свое мнение, что тюрки встали на путь нарушения традиции и забвения обычаев предков, в конечном счете, это и послужило одной из причин гибели Тюркского каганата, а в будущем и тюркской цивилизации. Очень прискорбно, что по сегодняшний день, после смерти тюрков и монголов их даже разлагающееся тело продолжает находиться во власти мировых религий.

В древности тюрки и монголы были сильными шаманами, камами, магами, ясновидцами и т. д. Сейчас таких нет. Тюрков и монголов отлучили от всех знаний и превратили в слепых котят. Сегодня во всех зданиях, дворцах, денежных купюрах, паспортах и т. д красуются всякие символы, цифры, знаки и т. п., и мы ничего не знаем о их значении. Мы окутаны всякими символами и не знаем, кто их кругом внедряет и как они воздействуют на нас. Все это магия. Конфуций неслучайно обронил такую фразу: «Символы и знаки управляют миром». Надо возрождать свои древние знания, символы, но в современых реалиях. Сейчас много разработано очень эффективных магических, шаманских практик, применение которых просто и доступно для самостоятельного использования широкого круга людей, и совершенно безоопасных. С шаманизмом, магией, ясновидением и т. д. тенгрианство соседствовало, сосуществовало и взаимодействовало. Оно было частью нашей культуры и образа жизни.

Настоящим вносится предложение, чтобы Международный Фонд Исследования Тенгри посвятил следующие два года исследованиям шаманизма, ясновидения, магии, рунологии, нумерологии и другим похожим знаниям и полностью посвятил этому вопросу конференцию, которая пройдёт через два года. А также будущие участники конференции должны высказать свои мнения. Что делать с телом умершего? Закапывать или сжигать? Сжигать не в крематории, не в газовых или электрических печах или на углях, а так, как делали наши предки на костре с помощью дров, так как дерево излучает энергию первоэлемента. И как по тенгрианским обычаям претворить в жизнь пожелания человека о его захоронении через сжигание на костре?

Литература
1. Липтон Брюс Х. Умные клетки: Биология убеждений. Как мышление влияет на гены, клетки и ДНК – М.: София, 2016. - 223 с.
2. Болотов Б. В. Здоровье человека в нездоровом мире. – СПб.: Питер, 2004. - 478 с.
3. Батмангхелидж Фирейдон. Вы не больны, у вас жажда. – Минск: Попурри, 2014. – 320 с.
4. Андреев Ю. А. Вода – наместник Бога на Земле. - С-Пб.: Питер, 2010. – 290 с.
5. Бутейко К. П. Метод Бутейко. – М.: Патриот, 1990. - 227 с.
6. Лао Минь. Китайская медицина на каждый день для каждой семи. – М.: АСТ, 2015. – 270 с.
7. Пучко Л. Г. Биолокация для всех. Система. Самодиагностика и самоисцеления человека. - М.: АСТ, 2009. – 320 с.
8. Безертинов Р. Н. Тенгрианство – религия тюрков и монголов. – Казань: Слово, 2004. – 448 с.
9. Орлов М. А. Искушение нечистой силой. – М.: РИПОЛ,1996. – 584 с.

Бичелдей У. П.
opei-ool@yandex.ru

УРЯНХАЙЦЫ-ТУВИНЦЫ СУМОНА СЭНГЭЛ БАЯН-УЛЬГИЙСКОГО АЙМАКА МОНГОЛИИ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ИХ ТЭНГРИАНСКИХ ОБРЯДАХ

(*на основе полевых материалов*)

Аннотация: *Статья посвящена тенгрианским традициям урянхайцев-тувинцев, проживающих в сумоне Сэнгэл Баян-Ульгийского аймака Монголии.*

Статья состоит из 7 частей. В первом параграфе статьи освещается вопрос об истории расселения урянхайцев-тувинцев на той территории, где сегодня они продолжают проживать; во втором параграфе рассматривается сегодняшнее состояние культуры, языка и хозяйственной деятельности урянхайцев-тувинцев сумона Сэнгэл; третий параграф посвящен истории изучения языка, культуры, устного народного творчества и традиций урянхайцев-тувинцев Монголии исследователями Республики Тыва; в последующих частях статьи рассмотрены проблемы, связанные с особенностями тенгрианских обрядов урянхайцев-тувинцев сумона Сэнгэл Баян-Ульгийского аймака Монголии на основе анализа двух главных обрядовых традиций: зимнего – проводов старого и встречи нового года и летнего обрядов по освящению святилищ (оваа), проводимого в начале лета.

В заключение статьи сделан вывод, что у сэнгэльских урянхайцев-тувинцев в проведении церемоний тенгрианских обрядов освящения священных мест особенным является то, что все обряды проводятся по единой, установившейся в добуддийский и дошаманский периоды, системе.

Ключевые слова: *тенгрианские традиции, урянхайцы-тувинцы, Баян-Ульгийского аймак Монголии, сумон Сэнгэл, Республика Тыва, тенгрианские обряды, Шагаа, освящение оваа, священные горы, святилище.*

Bicheldei U. P.
opei-ool@yandex.ru

THE URIYANGKHAI-TUVA SUMONA SENGEL THE BAYAN-ULGII AIMAG OF MONGOLIA: GENERAL AND SPECIAL IN THEIR TENGRIAN CEREMONIES

(*based on field materials*)

Abstract: *the Article is devoted to the traditions of Tengrianism orangized-Tuva residing in the territory of Bayan-Ulgiyskii aimag of Mongolia in sumone Sengel. The article consists of 7 parts. In the first paragraph of the article describes the history of the settlement of the uriyangkhai-Tuva in the territory where today they continue to reside, in the second paragraph discusses the current state of the culture, language and economic activities of the uriyangkhai-Tuvan sumona Sengel the third section is devoted to the history of*

the study of language, culture, oral folklore and traditions of the uriyangkhai-Tuvans of Mongolia researchers of the Republic of Tuva, in the fourth section we consider the problem, associated with the peculiarities of the tengrian rites uryankhai-Tuvinians sumon Sengel Bayan- Ulgii aimak Mongolia, based on the analysis of the two main ritual traditions – new Year and rites for the consecration of ovaa, held in early summer. In conclusion, the article concludes that the Sengel uryankhai-Tuvinians in conducting the ceremonies of the Tengrian rites of consecration of sacred places is special that all the rites are conducted on a single indissoluble, once thoroughly established system.

Keywords: *Tengrian tradition, the uriyangkhai-Tuva Bayan-Ulgii aimag of Mongolia, sumon Sengel, Tuva, Tengrian rites of Shagaa, the consecration of ovaa, sacred mountain sanctuary.*

Введение. В современном мире среди народов с разными культурными и религиозными традициями существует и тувинский этнос, который подразделяется на несколько этнических групп. В настоящее время в Российской Федерации урянхайцы-тувинцы проживают в двух субъектах: в селе Верхнеусинское (тувинское название *Уъс*) Красноярского края, а также в Республике Тыва, которую все урянхайцев-тувинцы мира воспринимают центром их общей исторической родины и потому называют ее ***Улуг Тыъва*** (Великая Тува).

Урянхайцы-тувинцы, кроме России, расселены и на территориях Монголии и Китая.

В Монголии основными местами проживания урянхайцев-тувинцев являются сумон Сэнгэл Баян-Ульгийского аймака, сумон Буянты Ховдинского аймака, сумон Цагаан-Нуур Хубсугульского аймака. По мнению М. В. Монгуш, на территории современной Монголии проживают всего около 12 тысяч тувинцев [7, С. 341], а в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая – более 4 тыс. тувинцев [7, С. 341].

В Монголии этнографы начали изучать сэнгэльских урянхайцев- тувинцев, начиная с 1950–1960 годов. Активизация этнографических исследований пришлась на постсоветское время.

В советское время первое посещение с научным интересом урянхайцев-тувинцев Монголии осуществил в 1974 г. выдающийся тувинский ученый, историк, монголовед, академик Ю. Л. Аранчын. Он осуществил поездку в Увс, Ховд аймаки и в 1975 г. по результатам экспедиции опубликовал работу «Новые этнографические и филологические материалы из Северо-Западной Монголии».

Сумон Сэнгэл Монголии с целью исследования особенностей языка местных урянхайцев-тувинцев в октябре 1981 г. посетил известный тюрколог Д. А. Монгуш.

С тех пор в местности Монголии, где проживают урянхайцы-тувинцы, из Тувы были организованы и отправлены в разные периоды более 40 научных экспедиций и несколько индивидуальных поездок. Все исследователи, в основном, занимались сбором материалов по языку, фольклору, истории, нематериальному и материальному культурному наследию урянхайцев-тувинцев и комплектованием информации по их обрядам, традициям и обычаям.

В этой статье впервые делается попытка осветить некоторые тенгрианские обряды сэнгэльских урянхайцев-тувинцев.

Краткая историческая справка. Общеизвестная историческая информация гласит, что в XVII – первой половине XVIII вв., во времена правления монгольских государств Алтын-ханов и Джунгарии, кочевья тувинских племен охватывали огромную территорию, включающую ряд горных систем и хребтов: Русский и Монгольский Алтаи, Западный и Восточный Саяны, Танну-Уула и др. Районы кочевий тувинцев на севере достигали бассейна верхнего течения Оби и Минусинской котловины, на южной стороне они простирались через Монгольский Алтай до верховьев Урунгу, Черного Иртыша, на востоке доходили до озера Косогол, а на запад через Алтай достигали реки Иртыша. Имеются также сведения о более ранних появлениях урянхайцев-тувинцев в этих краях, а также об их участии в междоусобных войнах, то и дело вспыхивавших между монгольскими удельными князьями [5, С. 174, 216].

По информации М. В. Монгуш, урянхайцы-тувинцы в Монголии расселены в сумонах Сэнгэл и Буянты Баян-Ольгийского аймака; в сумоне Буянты (сумоны с одноименным названием Буянты имеются в Баян-Ольгие и Ховде) Ховдинского аймака; в сумоне Цагаан-Нуур Хубсугульского аймака; в сумоне Алтанбулаг Селенгинского аймака; в сумоне Заамар Центрального аймака [11, С. 9].

По ее сведениям, они живут в этих местах испокон веков, о чем свидетельствуют результаты исследований Х. Ц. Ральдина, Ю. Л. Аранчына, М. Х. Маннай-оола, согласно которым в 1757 г. тувинские племена, кочевавшие южнее хребта Танну-Уула вплоть до верхнего течения реки Кобдо, были разобщены с основным массивом тувинцев, обитавших в бассейне Верхнего Енисея, так как район Убсу-Нура и Кобдо был заселен дербетами, пришедшими из Джунгарии, с верховьев Иртыша

[13, С. 23; 2, С. 212 - 218; 6, С. 57]. Маньчжуры расселили дербетов в местности Заг и Байдаг, однако после разгрома Джунгарского ханства Цинской династией по распоряжению маньчжурских властей Богдо-гэгэн Джебцун Дамба хутухта переселил их в район Убсу-Нуура, в результате чего тувинцы, кочевавшие к югу «от линии монгольских караулов» и получившие наименование «алтайские урянхайцы», оказались оторванными от своего основного этноса в административно- территориальном отношении [6, С. 57].

Позже алтайские урянхайцы в числе семи кожуунов, состоящих из 28 сумонов, жили в Западной Монголии и до 1907 г. непосредственно подчинялись кобдоскому Хэбей-амбыну. Многие из них омонголились еще в конце XIX в. Упоминания о них и других группах тувинцев встречаются у известного исследователя Северо-Западной Монголии Г. Н. Потанина: «По всей южной границе Урянхайской земли мы встречаем поколения или отделы народа, которые чертами своего быта заставляют видеть в себе омонголившихся тюрков: так, жившие в долине Шишкита дархаты, по-видимому, не что иное, как омонголившиеся урянхайцы; за таких же омонголившихся тюрков можно принять и население пяти хошунов хотогойту, а затем и небольшой хошун мингатов на северном берегу р. Кобдо и, наконец, обитающий в западной части Монгольского Алтая, между вершинами рек Кобдо и Сенкуля... под названием урянхайцев, говорящих на монгольском языке (т.е. алтайских урянхайцев)...» [12, С. 653 - 654]. Об этих исторических сведениях можно более подробно ознакомиться из работ известного историка, этнографа и буддолога, доктора исторических наук М. В. Монгуш, посвященных этническому и этнокультурному развитию тувинцев России, Монголии и Китая, написанных на основе анализа состояния таких важнейших признаков, как язык, этническое самосознание, материальная и духовная культура, способность тувинцев к внешнему контакту.

Сэнгэльские тувинцы сегодня. Современное самоназвание у сэнгэльских тувинцев продолжает оставаться прежним – ***тыъва.***

Многие исследователи, посетившие данный населенный пункт, отмечали, что в повседневной жизни сэнгэльские тувинцы пользуются тувинским языком. Наряду с тувинским они свободно владеют и монгольским, и казахским языками.

Основным видом хозяйственной деятельности у сэнгэльских урянхайцев-тувинцев продолжает оставаться отгонное животноводство. В их традиционном рационе питания преобладают мясомолочные продукты. Особенности их быта и образ жизни особо не отличаются от тувинцев Республики Тыва. Все, кто посещал сумон Сэнгэл, отмечают, что сэнгэльцы в отличие от других урянхайских-тувинских этнических групп Туву называют – Улуг Тыва, вероятнее всего, имея ввиду самостоятельный статус субъекта Российской Федерации и сохранение за собой большую часть исконной территории. Тем не менее, в сравнительном аспекте сэнгэльские тувинцы в отличие от тувинцев Республики Тыва сумели сохранить многие важные элементы самобытного кочевнического тенгрианского уклада жизни, что позволяет им поддерживать собственные традиции в исконном виде.

Изучение истории, языка, культуры, устного народного творчества и традиций монгольских урянхайцев-тувинцев. Непосредственно контактировали с жителями данного сумона и периодически занимались изучением их истории, языка, культуры, устного народного творчества и традиций представители научного сообщества Республики Тыва разных поколений. Исследованием вышеперечисленных научных проблем активно занимались, прежде всего, представители Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (с 1994 по 2016 г. – ТИГИ), а ныне Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. К ним относятся Ю. Л. Аранчын, Д. А. Монгуш, М. Х. Маннай-оол, М. В. Монгуш, Ч. М. Доржу, С. М. Орус-оол, З. К. Кыргыс, З. Б. Самдан, П. С. Серен, У. А. Донгак, А. С. Донгак, Э. Б. Мижит, Л. С. Мижит, К.-М. А. Симчит, О. К.-Ч. Дарыма, В. С. Салчак, Б. Б. Монгуш, Ж. М. Юша и другие.

Преподаватели Тувинского государственного университета также проявляли большой интерес к тувинцам Китая и Монголии. В частности, языковые особенности монгольских тувинцев, фольклор, их хозяйственную деятельность регулярно изучают М. В. Бавуу-Сюрюн, Д. С. Куулар, Е. Т. Чамзырын, Л. С. Кара-оол, М. А. Кужугет, В. В. Дамбар, Н. Д. Сувандии, Е. М. Куулар, А. О. Дыртык-оол, Л. Д. Шимит, А. Я. Салчак, О. В. Дамбаа, А. В. Байыр-оол и другие. Этнографию тувинцев Монголии и Китая изучала Е. В. Айыжы. Представители тувинцев Монголии, получившие высшее образование в Туве и защитившие научные диссертации в Российских научных центрах, – Б. Баярсайхан, У. Цэцэгдарь, Х. Гансух также внесли большой вклад в исследование языка, культуры своих соплеменников.

Ценные материалы, касающиеся жизни и традиционной культуры урянхайцев-тувинцев можно почерпнуть в работах следующих монгольских исследователей: Б. Ринчэна, С. Бадамхатана, А. Очира,

Ц. Шагдарсурэна, Ц. Гантулга, С. Чулууна, Х. Нямбуу и других. Здесь особо следует отметить заслуги монгольско-тувинского ученого Г. Золбаяра и молодого монгольского исследователя Б. Баатархуу, издавшего книгу «Монгол улсын тувачууд» («Тувинцы Монголии») на основе своей кандидатской работы.

Из числа зарубежных ученых следует упомянуть: О. Латтимора, Е. Раганин и других, но для исследования тенгрианских обрядов особое значение и интерес представляют работы и изыскания немецкого ученого Эрики Таубэ.

Основные тенгрианские обряды урянхайцев-тувинцев сумона Сэнгэл Баян-Ульгийского аймака Монголии. Изучение тенгрианских обрядов и обычаев у урянхайцев-тувинцев Монголии и Китая, как и вопросы, касающиеся их верований и религии, всегда представляют большой интерес для российских и тувинских исследователей. Собранные ранее сведения о тенгрианских обрядах и традициях урянхайцев-тувинцев сумона Сэнгэл, безусловно, представляют пользу для дальнейшего более глубокого исследования системообразующих элементов тенгрианского культа неба, как культ священных гор, традиции по освящению святилищ и *оваа* (бурят-монг. *обо*), культ огне- и солнцепоклонничества, культ священных деревьев, водных источников, как у них, так и у остальных этнических групп, проживающих в других местностях Монголии и Китая.

Необходимо указать, что монгольские ученые постоянно проводят серьезные исследования по изучению и фиксации тенгрианских традиций и обрядов урянхайцев-тувинцев, проживающих на разных аймаках Монголии. В этом отношении необходимо отметить усилия доктора Г. Золбаяра, директора научного центра Академии наук Монголии в Баян-Ульгийском аймаке, который осуществил скрупулезное исследование многих богатых и интересных аспектов жизни и культуры родных ему сэнгэльских тувинцев.

Главные тенгрианские обряды у сэнгэльских тувинцев Монголии подразделены на зимние и летние.

Обряды, проводимые в зимнее время. Итак, ежегодные зимние тенгрианские обряды у сэнгэльских тувинцев, если их рассматривать в рамках годового цикла, начинаются с первых лучей солнца первого дня сэнгэльского тувинского Нового года – Шагаа (монг. Цагаан Сар).

Традиционно основные обряды – как проводы старого года, так и встреча нового – обычно состоят из множества обычаев и обрядов, в свою очередь, состоящих их всевозможных ритуальных действий. К ним относятся работа по подготовке впрок угощений (замораживание разных видов мяса, коллективная лепка *бууз*, приготовление мучных и кисломолочных продуктов и т.д.), шитье для членов семьи новой одежды (*лавшак*), головных уборов (*боърт*), обуви (*идик*) и т.д. Все эти виды хлопот начинаются за несколько месяцев до начала Нового года.

До 30 дня последнего месяца старого года сэнгэльские урянхайцы-тувинцы заняты обязательным соблюдением всевозможных семейных обрядов. Например, за две-три недели до нового года почти все семьи принимаются за коллективную работу по лепке *бууз (*почетный вид угощения из теста, начиненного из фарша и приготовленные на пару*)*. В вечернее время члены семей собираются в юрте или доме самого старшего члена клана и, общаясь за неторопливыми разговорами, дружелюбной беседой, попивая чай, поедая вкусные мясные блюда, а также за народными играми, заняты лепкой *бууз*. У некоторых семей, особенно у тех, у кого еще живы родители, которым по 80 и более лет, количество вылепленных *бууз* достигает до 1000-2000, а иногда и превышает 3000. Это объясняется наличием у них обряда после наступления Нового года навещать семьи, где имеются пожилые люди, и проводить с ними ритуал «*чолукшуур*» - обмен приветствиями, тем самым просить о даровании им долголетия.

Здесь, как и в других разновидностях взаимной выручки, взаимопомощи, как нельзя лучшим образом находят свое отражение мировоззренческие механизмы организации социальных отношений в традиционном обществе тюрко-монгольских народов.

К предновогодним тенгрианским обрядам также относится обряд «*дунгурлээр*» («бить в бубен»), когда на арену выходит тенгрианский жрец со всеми атрибутами своего магического действа. Данный обряд ежегодно проводится исключительно 28 числа последнего месяца старого года. Если сравнить с традициями тувинцев, проживающих в Республике Тыва, то там шаманские камлания проводятся после наступления Нового года. Сэнгэльцы же считают, что шаман не должен являться на арену жизни в новое время, его функции связаны с очищением негативного, накопившегося в течение года и борьбой со злыми и черными силами, болезнями, горем, несчастьем, пытающимися перейти в следующий год. Поэтому, обряд «*дунгурлээр*» у сэнгэльцев совершается за три дня до наступления Нового года. К этому обряду присоединяются женщины и другие члены семьи, которые в этот день

принимаются активно вытряхивать на чистом снегу или на льду реки ковры, матрасы, одеяла и другие принадлежности.

29-й день последнего месяца старого года сэнгэльцы также продолжают заниматься уборкой жилища, стойла и всей территории стоянки. Создание чистоты и порядка в окружающем пространстве, особенно, когда старое время сменяется новым, приверженцы тенгрианской культуры, каковыми являются жители сумона Сэнгэл, воспринимают как обеспечение гармоничного взаимодействия «человека и природы», которая была разработана оригинальными, универсальными методологическими подходами еще в древние времена.

В 30-й день старого нового года с самого утра хозяин семейства и хозяйка с детьми начинают варить большие куски мяса, курдюк. Хозяйка юрты занимается украшением «*тавак дээжизи*» - праздничного стола.

Вечером того же дня все члены семьи собираются в юрте уважаемого старшего члена клана для поведения обряда «*будуу*» (преддверие или канун) или по-монгольски «битуу».

«Будуу» - это один из сакральных тенгрианских обрядов, связанных с традицией прощания со старым годом. Во время его проведения человек как бы избавляется от наносного, плохого, что может навредить ему, перейдя в новое время, тайно укрывшись в закрытых вещах, будь это еда, или кости животных, закланных в качестве угощения. Суть этого тенгрианского обычая заключается в том, чтобы в последний вечер старого года всем вместе собраться у уважаемого старшего члена семейства с целью совершить обряд (*будуу чарар*) «открыть закрытое». В данном тенгрианском обряде заключена следующая смысловая нагрузка – выпустить черное, плохое, вредное, чтобы оно кануло в лету вместе с уходящим старым годом, и открыть дорогу всему светлому, доброму.

Предновогодние посиделки проходят весело – с песнями, шутками и прибаутками. В нем принимают участие все члены семьи – от мала до велика.

В Республике Тыва некоторые обряды проводов и встречи тенгрианского нового года утрачены и по этой причине их место заняли новые буддийские традиции. Например, в Туве традиция приготовления обильного угощения Шагаа пока не приобрела массовый характер. Почти полностью утрачен женский обычай готовить (шить) для мужа и сыновей новую национальную одежду. Жителям Республики Тыва до недавнего времени не был знаком обряд «*будуу чарар*», хотя многие помнят, как в советские времена чабаны на далеких зимних стоянках тайно его проводили.

Сэнгэльские тувинцы во время обряда «*будуу чарар*», как правило, не засиживаются за полночь. Для них чрезмерную святость представляет соблюдение всех ритуалов с первого по пятнадцатый дни Шагаа – Нового года. Поэтому к 24 часам ночи, накануне первого дня нового года, участники обряда «*будуу чарар*» расходятся по домам, с целью хорошо выспаться и отдохнуть перед ответственным и трудным первым днем нового года.

Первый день наступившего нового года насыщен множествами обрядами, которые неукоснительно должны соблюдаться каждым членом семьи. Они неизменно начинаются с обряда поклонения духу огня и домашнего очага, за ним следует обряд варки первого свежего чая и преподношения первинок чая Тэнгри, духам священных гор, местностей. Только после этого хозяйка преподносит свежезаваренный чай хозяину семьи – отцу семейства.

Наиболее торжественными и важными тенгрианскими обрядами Шагаа (первого дня Нового года) являются:

- *сан салыр* (возжигание огня на жертвеннике);
- *чолукшуур* (традиционное новогоднее приветствие);
- обмен табакерками (*хоорге*) с *думчук таакпызы* (нюхательным табаком)
- *хараачадан (тундуктен) оък ундур адары* (традиция пускания стрелы из верхнего отверстия юрты для предупреждения несчастий и неудач);

На третий день наступления Нового года также важным является проведение соревнований «*баг адары*» - древнего урянхайского состязания по стрельбе из лука, посвященного хозяину священных гор и Тэнгри.

Летние тенгрианские обряды. Древний тенгрианский обряд *оваа дагыыры*, относящийся к традиционной системе общественных культов, сохранившиеся по настоящее время, как в Республике Тыва, так и в сумонах Монголии, где проживают этнические тувинцы, а также и у тувинцев местностей Хом и Ханас Китая, как правило, проводится в начале лета в мае и в первой декаде июня.

Эти обряды у сэнгэльских тувинцев до сих пор продолжают сохранять крепкую связь с успешной перезимовкой скота и проводятся только после переезда *аалов* на весеннюю стоянку – *чазаг.*

По словам местных жителей, перекочевки на летние стоянки осуществятся только после завершения освящений, как на общих, так и на всех родовых *оваа.*

В сумоне Сэнгэл Баян-Ульгийского аймака Монголии, наряду с *оваа* священной горы Беш Богда в общей сложности имеются более 10 важных святилищ. Гора Беш Богда с пятью вершинами считается самой высокой точкой Монголии. Она включена в перечень гор этой страны, имеющих статус «государственная гора». И потому на *оваа* этой горы каждые четыре года церемония освящения проводится с участием президента Монголии.

В 2019 году сэнгэльские тувинцы обряд освящения священных мест начали со святилищ, сооруженных в местностях Кавай-Даш и Хаактыг, на которых было принято решение совершить обряд *сергедир* (обновление).

Сэнгэльцы рассказывают, что на этих двух *оваа* ранее регулярно проводились ритуалы *оваа дагыыры*, являющиеся одним из главных элементов обрядового комплекса культа неба и гор. В последнее время, по непонятным причинам, обряды на них были прерваны, с чем сэнгэльцы увязывают участившиеся случаи падежа скота, засуху, различные жизненные неурядицы и т.д.

Духу оваа в местности Кавай-Даш обычно молились бездетные женщины о даровании потомства, а также матери и бабушки, прося о покровительстве и благополучии для своих детей и внуков. Символом *оваа* Кавай-Даш является камень продолговатой формы, удивительно похожий на завернутый в пеленки (*чоргек*) ребенка. О происхождении этого святилища у местных тувинцев бытует легенда.

Следующее святилище находится в местности Хаактыг, на перевале главной дороги, ведущей из Сэнгэла в аймачный центр Баян-Ульгий. До недавнего времени *оваа* на перевале Хаактыг состоял из конусообразной насыпи камней. После обряда *сергедир,* который произошел здесь 3 июня текущего года, данное святилище уже обрело совершенно иной вид. На перевале вновь соорудили в соответствии с древней традицией оформления подобных святилищ высокий и широкий цельный круг из аккуратно сложенных камней с осевым древом. Камни уложены в соответствие с правилами – с соблюдением их количества и высоты. В середину каменной кладки водружен традиционный символ мирового дерева, украшенный богатым разноцветьем множества *чаламы.* Рядом с *оваа* имеются все атрибуты: мужской и женский жертвенники, *дээжи ширээзи* (стол для угощений для духа оваа) и т.д.

Мероприятия обрядов освящения местных *оваа* ежегодно проводятся с разработки специального Положения о проведении церемоний освящения *оваа* – древних дошаманских и добудийских святилищ местных родов.

В данном Положении, в первую очередь, расписывается перечень святилищ, на которых местные родоплеменные группы намереваются провести обряды *оваа дагыыры*, указывается конкретная дата проведения обрядов и примерная их продолжительность.

Церемония освящения *оваа* начинается рано, с семи часов утра, и охватывает ровно по три часа времени.

Как было выше сказано, если на *оваа* местностей Кавай-Даш и Хаактыг проводили обряд «*сергедир*», то на святилищах горы Шивээлиг, местностей Ак хову, Чыварлыг, Хаай-Орук, а также священной горы Мугур-Хайыракан были продолжены ежегодные церемонии. На этих святилищах никогда не прерывалась традиция отправления религиозного обряда, посвященного «хозяину» местности или обожествленному предку того или иного рода или этнической группы.

Один их главных *оваа* сэнгэльских тувинцев – ***Ак-Ховунун ооваазы*** сооружен в живописном местечке Харааты. Это оваа является святилищем одновременно четырех местных родовых групп: ***ак соян*, кара соян, кызыл соян, мончак.** В народе имеет название «***дорт кожууннун ооваазы***» (святилище четырех родов). Освящение этого святилища представляет интерес тем, что он имеет не узкородовое значение, а общее для нескольких родов.

Отправлением священных действий по «*призыванию духов*» *оваа* или «*духов давно почивших предков*» - «*огбе чаяннар*» и общению с ними за все время священнодействия руководит жрец – тенгрикам. Перед началом церемонии жертвоприношения и после завершения основных таинств обряда он дает присутствующим наставления, суть которых заключается в том, что тувинец не должен оставлять свою родину, забывать язык и осквернять огонь, домашний очаг. Он обязан глубоко почитать свою родину, как самое священное, что у него есть, беречь и защищать. Не соблюдая эти правила, тувинцы очень сильно могут разгневать духов родных мест, а это чревато всякими негативными последствиями.

Примечательным является то, что во время проведения летних тенгрианских освящений сэнгэльские тувинцы с целью преподношения на *сан* одному из участников церемонии заранее

поручают приготовить и принести на место освящения грудинку овцы белой масти с рыжей головой и белой полоской на лбу.

Кроме этого, строго соблюдается порядок преподношения *хадаков (ритуальных отрезов шелковой ткани)*, предназначенных в качестве подарка духу священной горы или *оваа.* Оговариваются также и их цвета. Так, пожилые мужчины преподносят *хадак*и синих цветов, а женщины – белые.

Что касается использования *чалама (ритуальные лоскутки ткани)*, то женщины водружают их на *оваа* по числу детей. Молодые люди – белые *чалама* шириной в палец и также от имени каждого члена семьи. Сэнгэльские тувинцы *чалама* обычно изготавливают из лоскутков белой бязи или ситца шириной также в палец. Подобный атрибут они считают более предпочтительным, чем *хадаки* из синтетического материала, которые в течение долгого времени не линяют и тем самым являются одной из причин загрязнения природной среды.

В Положении о проведении церемонии освящения также расписывается рекомендация по совершению особого действия по «вызыванию» удачи - «*курайлаар*». По этому поводу дается следующий совет: целесообразно принести «*кежик хавы*», наполненные *дээжи*. Также с целью преподношения *оваа* наряду с мукой жареного ячменя (*арбай долганы*) и риса (*ак быдаа тараазы*) с места своего кочевья подбирают (поднимают) камешки белого цвета с размерами в ширину пальца. Камни приносят на *оваа* также по численности членов семейства, предварительно совершив обряд «выпрашивания» (*дилеп алыр*) у духа того места, где эти камни издавна находились, преподнеся белую пищу (*агын-когун соннээр*»).

Во время церемонии освящения *оваа* в отличие от жителей Республики Тыва сэнгэльские тувинцы мясо и мясные продукты не используют, кроме подносимой на *сан* грудинки. Используются только молоко и исходные от него разновидности молочных продуктов. Мясо, мясные супы употребляют в пищу после завершения церемонии *оваа дагыыры*, спустившись на равнину, во время игрищ – Наадыма, посвященного обряду *оваа дагыыры*.

В отдельном пункте Положения о проведении религиозного обряда *оваа дагыыры* предписано, что во время освящения *оваа* или священной горы на территории святилищ ни в коем случае нельзя допускать употребления спиртных напитков. Кроме этого, указывается о недопущении разделения участников церемонии по национальной и родовой принадлежности, а также дается строгое напоминание о том, что опоздавшие на церемонию освящения не допускаются к обряду. Один из пунктов Положения содержит особое оглашение: «На церемонию освящения *оваа* или горы всем прийти исключительно в национальной одежде, а также у кого имеется лошадь – приехать на *оваа* верхом на лошади».

Во время коллективного моления при исполнении культа *оваа* все обращаются к божествам местности с традиционными пожеланиями богатства, здоровья, счастья, удачи, потомства, избавления от засухи и т. д.

Церемонию освящения объектов, входящих в религиозную систему культа священного неба, сэнгэльские тувинцы завершают неизменным совместным чаепитием. Рассевшись вокруг импровизированного стола духа *оваа,* называемого *«оваа ээзинин дээжизинин ширээзи»,* обильно угощают друг друга горячим чаем из термосов, различными яствами, основой которым служит молоко яка. Во время совместной трапезы участники церемонии ведут неспешные и радушные беседы, поют по очереди песни, в которых упоминаются благопожелания освящаемому *оваа*, высоким горам, окружающим его, в предгорьях которых до сих пор продолжают кочевать потомки древних тувинских родов. К ним относят отроги Саянских гор, Танды-Уула на территории Тувы, Алтайские горы, тянущиеся через всю западную Монголию вплоть до Китая.

Местные жители считают, что выражение радостного расположения духа и организация игрищ необходимо не для них самих, такие действия предназначены, прежде всего, для удовлетворения духа горы, *оваа, хозяина местности* (*чер ээзинге*).

Ближе к концу церемонии освящения к *оваа* подводят священного жеребца синей масти, который в свое время был посвящен в лошади духа данного *оваа* (*оваа ээзи*). С головы до хвоста его окропляют молоком, сдобренным *артышом (*можжевельником*)*, а затем, поводив его три раза вокруг *оваа,* отпускают на волю.

Подобное же действие совершается с табуном лошадей, которые за все время церемонии освящения мирно пасутся рядом с *оваа*. После завершения объезда табуна вокруг святилища подходит очередь маленьких наездников. Они верхом на своих лошадях, подготовленных для участия в очередных скачках, также троекратно объезжают вокруг *оваа*. Необходимо указать, что конные скачки

«*аът чарыжы*», как и стрельба из лука «*баг адары*» и борьба «*моге хурежи*», сэнгэльцы проводят после освящения каждого святилища.

В то время, когда наездники скачут галопом вокруг освященного святилища, тем самым олицетворяя сакральное действо «*хей-аът бедидери*» (букв. увеличение коня ветра, т.е. возвышение духа), все присутствующие хором провозглашают клич – *Адыгар чугурук болзун*! (пусть ваши скакуны будут быстрыми, как ветер), а всадники вторят им: «*Кураай, кураай*!».

Заключение. Таким образом, у сэнгэльских тувинцев в проведении церемоний тенгрианских обрядов освящения священных мест, одновременно являющимися своеобразными маркерами родовой территории, особенным является то, что все эти обряды продолжают проводиться согласно правилам древней системы, сложившейся еще в добуддийский, дошаманский периоды. В настоящее время сэнгэльские тувинцы, следуя общим традициям тюрко-монгольских народов, сумели сохранить в чистоте локальные особенности собственных обрядов, отличительные от других народов Монголии. В связи с этим необходимо отметить, что, по сути, они продолжают оставаться тенгристами, глубоко почитающими силы абсолютной трансцедентальной бесконечности – Тэнгри, космоса, природы, высоких гор и родной земли. Этот феномен, несомненно, помогает им организовать ежедневный цикл своей жизни в гармонии с окружающим их миром, что составляет осевую часть их кочевой культуры.

Литература

1. Алтайн тувачуудын цадиг оршив (Архивын баримтын эмхэтгэл). – Составители Б. Баатархуу, Г. Золбаяр. – Улаанбаатар, 2015. - 584-р тал.
2. Аранчын Ю. Л. Новые этнографические и филологические материалы из Северо-Западной Монголии» // УЗ ТНИИЯЛИ. Вып. XVII – Кызыл, 1975 - С. 212-218
3. Баатархуу Б. Монгол улсын тувачууд. (Угсаа-соёлын судалгаа). Ред. С. Чулуун. - Улаанбаатар, 2017. – 445-р тал.
4. Бичелдей У. П. Тувачуудын тэнгэр шутлэг ба их холгоний шашин: туух, харилцан нолоолол. – Улаанбаатар, 2012. – 173-р тал.
5. История Тувы, т.1. - М., 1964. - С. 174, 216.
6. Маннай-оол М. Х. Тувинцы Монголии: традиции и современность // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. XVIII. - Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1995. - С. 56 – 61.
7. Монгуш М. В. Вдали от своих, свои среди чужих. Заметки о тувинцах Монголии и Китая // Проблемы общей и региональной этнографии: (к 75-летию А. М. Решетова): сборник статей / отв. Ред Е. В. Иванова и др. - СПб.: РИО МАЭ РАН, 2007. - С. 341 - 352
8. Монгуш М. В. Один народ: три судьбы. Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте. - Осака: Национальный музей этнологии, 2010. - 360 с.
9. Монгуш М. В. У тувинцев Цэнгела. - [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. – 2013. - URL: https://nit.tuva.asia/nit/article/view/239 (дата обращения: 20.12.2016).
10. Монгуш М. В. Тувинцы в Китае (Историко-этнографический очерк). - Кызыл: Изд-во ИПК «Эне созу», 1997. – 79 с.
11. Монгуш М. В. Тувинцы Монголии и Китая. Этнодисперсные группы (история и современность). - Новосибирск: Наука, 2002. – 126 с.
12. Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии. – Л., 1881. - С. 653-654.
13. Ральдин Х. Ц. Этнический состав современного населения Монгольской Народной Республики // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. - М.: 1968. - С. 23.
14. Сувандии Н. Д., Куулар Е. М. Этнические тувинцы сумона Цагаан-Нуур Монголии: исследовательские проблемы. - [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы, 2017. - №1. - URL: https: // nit.tuva.asia/nit/article/view/696 (дата обращения: 02.06.2019). DOI:10/25178/nit/2017.1.4
15. Тувинцы в Китае: проблемы истории, языка и культуры // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Серия историческая. - Вып. ХУШ. - Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1995. - С. 30 - 55.
16. Тувинцы Монголии и Китая и их этнолокальные группы // ученые записки ТИГИ. - Вып. XIX. - Кызыл: Тув. книжн. изд-во, 2002. - С. 12 - 30. Этноязыковая ситуация у тувинцев Монголии и Китая (Сравнительный анализ) // Тюркология. - № 4. - Туркестан, 2003. - С. 108 - 124.
17. Тувинцы Монголии: особенности современного этнического развития // Цырендоржиевские чтения. Вып. 2. Сборник научных статей. - Киев, 2003. - С. 202 - 215.

Bozkou Aytaj, *aytacbozkuyu@gmail.com*
Selcuk Ari., *ari_selcuk@hotmail.com*

RESEARCH ON THE PLACE OF SHAMANISM IN TENGRISM

Abstract. *Religious motifs that are seen in Turks are shaped, falsified, derived and originated through Tengrism. The word God presents itself as Tengri in the Turk inscriptions that were written in the eras of Uyghur and Gokturk. Tengri had been the only element that Turks worshipped. In this religion, there are no gods, goddesses and family circle of gods. He is sole, unbegotten and immortal. In this regard, Turks' belief system is unique among the other belief systems in prehistoric ages. Egypt was seeing the pharaohs as god; Romans and Westerners were believing in nature gods who fight each other, are born and die; Arab, Chinese and Hindoo people were believing in elements and tin gods. As for Turks, God has always been unique and unrivalled; they have never embodied him, moreover they have never drawn a picture of him even symbolically. In addition to this, drawing a picture of Tengri was an enormous crime according to Torn traditions that we see as Bozkir laws. In this respect, Shamanism exists in some of the practises of Turks, it does not exist in the belief system they have. This research tries to determine the conceptual differentiation between Tengrism and Shamanism.*

Key Words: *Tengri, Shamanism, Religion*

Introduction. Religion is the entirety of believes and dogmas, which determine one's relation with the divine. Religion is one's belief in superior power or principle that is connected to predestination; it is an ethical and mental attitude that can create a rule for life in consequence of this belief.

On the one hand, religion determines the tendency of human beings to explain natural and social incidents, which they feel powerless when they are faced with them, which they connect with their predestinations and which they cannot understand with the existence of superior powers. On the other hand, religion determines the organisation of these kinds of notions in the shapes of laws, celebrations etc. In a sense, religions are the doors that are opening to the spiritual world.

There is a need of leaning back to the distant past to reply how religions have occurred. The distant past shows itself up in the researches of archaeologists and historians who examine prehistory. Another source is the remnants of a couple of societies which are described as *"primitive "* and have the lifestyle of prehistoric times and the remnants of lifestyles and ways of thinking that belong to Stone Age, even before those ages.

Even though culturalists dissent in small parts while they are trying to define the change and development in the religions, they unite on the ground line. According to culturalists, human being is lack of designing a personal god in the first steps of thinking: This is the era of vitality. In this era, there was a belief in undefined, scary, strong and mysterious *"power "* which showed itself unevenly in many things such as natural events, meteors, rocks, trees, waterfalls, thunders, animals, blood, lunar and solar eclipses, old men, women, specific situations of sexual life, epilepsy etc.

According to those who disagree with this idea, people carried the idea of the sole, good God even in the most primitive times; according to them polytheism occurred as a result of the downfall of this sole and unique belief. This thesis can be argued; because, among the primitive societies, especially among Pygmies, there are evidences of monotheism, even though those evidences are simple and slight. It is clear that there is the remnant of monotheism in the belief of *"Holy God"* which was seen in some of the primitive tribes. However, in the primitive societies *"Holy God"* stays in the background: It cannot be worshipped, it can be both man and woman [1, P. 270]. In the basis of the oldest Turk religion Tengrism, there is a structure of monotheism. Before Turks met with Shamanism, there were not practises (rituals) but traditional ways of believes. As Turks expanded to other lands, Tengrism varied its practises; moreover, it was affected by Shamanism in some lands. Turks who dedicated themselves to spread the edict of God struggled for the purpose of providing the order for the world. However, this should not be confused with missionary activities that exist in other cultures. According to Turk belief, people should reach for the God with their own wills.

It was believed that God who created human beings and the universe carries the high morality at the same time. According to the researchers, in Huns who have a pure Gok (Sky) cult, there is a real religion; in Gokturks there is a God who stands as a spiritual being.

The fact that Tengrism is a belief system that is unique to Turks can be understood from the word *"Tengri"*. This word takes part in the whole Turk dialects; besides it is a common culture element which

takes part in many Asian communities. This Turkish word of God takes part clearly in a Chinese text among the titles of Mete, Hun Emperor. Asia Hun Emperor Mao - tun uses the title of *"the great §an-yu who is ascended to throne by the sky"* in the letter through which he informs Chinese emperor about the foundation of the Empire. His son and his successor use more magnificent words about him: *"The great §an-yu of Hiung-nu tribe who is given life and placed next to the sun by the sky and earth*" §an-yu reigns with the help and will of the whole universe. He looks like the son of the sky and the copy of the sky in front of the citizens. According to a Chinese record, Asia Hun people named their emperor as "the son of the sky". The word §an-yu which was in fact a title of emperor had the meaning of "big" and "wide", and this took its meaning after the sky that he represented. In the following ages, this divine condescension did not lose its power. We can see these words in Orkhon Turk Inscriptions: *"Tengriteg tengride bolmu§ Turk Bilge kagan" [2, P. 96]*.

As a matter of fact, the word "Allah" in Turkish used in the meaning of God is derived from the word "Tan" which means "Gokyuzu (Sky)" and "§afak (Twilight)". In Chagatai, it is written as Tengri; in the dialect of Yakutia, it is Tangora, Tanora; in Altai, it is Teneri; in the language of Sumerian, it is Tingir, Dingir; in the dialect of Ghuzz, it is £alap, £elep; in the dialect of Kazan, it is Tengri, Teri etc. Mahmud al-Kashgari described the word God as: "Tengri means holy god" [3, P. 376]. In Turks there were words like ay Tengri, kun Tengri, kun-ay Tengri as well as idi, izi, ugan, **9**alap/**9**alab, bayat; in addition to these, there is a word *kuday* which is common in Central Asia nowadays. The notion of God which is in the sayings and works of people like Hodja Ahmad Yasawi, Haji Bektash Veli and Yunus Emre, the pioneers of Turk belief system, clarifies the fact that Turks shared the same notion even before they believed in other religions.

The word Tengri has the meanings of "Tanri (God)" and "Gok (Sky)" in the existing Turk languages among Central Asia. In Turkey, it is only used in exchange for the word "Allah (God)". In Orkhon Inscriptions, the word *Tengri* always stands for a divine power. The emperor comes into power with Tengri's will, the emperor is like Tengri, he is Tengri-born, and he is created by Tengri. It is always Tengri who protects Turks; who makes them win over the enemy. In some sources, it can be seen that Tengri is depicted as Turks' Tengri [4, P. 25].

According to Tengrism in Turks, Tengri is sole, he is extraordinary. He is the creator; he has created everything known and unknown. He commands and he punishes the ones who do not obey him. He grants Kut (Happiness) and Ulug to human beings, however, he takes them back if they are unworthy. He gives life to living creatures. Death is connected to His will. His words and commands are called *Tore* (Law). No one can leave his command; he gives or takes kut (happiness).

This God does not have the features of animal or human. The understanding of God in Ancient Sumerian, Greek and Roman had gods who got married with goddesses and this was called holy marriage. However, this understanding does not exist in Turk belief system. Besides, it would not be right to think that God is the national divinity by looking at the description of *"Turk God"* in inscriptions. Because, when those inscriptions are read fully, it can be said that the God is not a tribe divinity or a national divinity but a universal God.

There are people who confuse the statement of "Turk Tengri" in Turks with the statement of *"Tribe God"* in Jews. This is a misunderstanding. God is one. Bilge Khagan, also, used the statement of Turk God while he was telling about God's protecting Turks. Th ere is God in the basis of the belief in Gokturk Inscriptions, not gods... The God who has created the earth, the sky, the things between them and the human beings is the Endless Sky itself. He is the Eternity. Everything is temporary but He is eternal [5, P. 32 - 33].

"God owns the time. Human beings are created to die." This saying from Kul Tigin inscription shows us the fact that God is immortal but human beings are mortal. In that case, Gokturks have the understanding of God similar to universal religions as far as we know. However, this God belongs to Turks, does not belong to any other nation. He is the creator of the universe. He is the one who gives holiness to earth and water [6, P. 218]. God is the first reason of the universe, so the creator according to Orkhon Inscriptions. Gokturks' founding the empire happened in consequence of His will. Simokata, a Byzantine historian, informed that Turks had the respect for natural heritages such as streams, mountains, forests; however, they only worshipped the God whom they knew as the creator of the earth and the sky. The essentials of Tengrism can be determined in some degree from the sources of ancient Chinese and others, and from Orkhon Inscriptions and from the ancient Turkish documents. The most important sources about this matter are Orkhon Inscriptions, myths, assertions and traditional practises.

As the notion of God is not related to settled communities but is related to the migrant communities which live on with hunting, sheepherding or breeding, the origin of this belief is connected to Asia steppes. According to scientists who are known with their researches on Turk history and Turk culture, the belief of

God is the mother cult of Turks. This cult was placed in the head of the belief systems of old Turk communities such as Huns, Gokturks, Uyhgurs and Tabgachs. Turks had reached the thought of *"Single God"* in their very early ages because of their disciplined lifestyles and social orders [7, P. 87].

It is wrong to confuse Turk belief with myths and Pantheons that are seen in other cultures. Moreover, Shamanism was able to take part in Turk belief system with witchcraft, herbalism and various souls. Explaining Turk belief system with practises that are seen in many areas of the world like Shamanism is moving away from science. To be able to make this differentiation, knowing Turk sociology, psychology and etymology, even the old language of Turks is required. In this regard, knowing how Tengrism developed comes into prominence. Even in Totemism which has a place in Tengrism, there is no accepting any element as God. The animals which Turks accepted as Ongun (prosperous) carry holy souls just like human beings. The wolves which lived in the same geography with Turks are ranked according to their holiness degree. Gokkurt, Bozkurt, Kizilkurt and Karakurt can be examples of this. Deer are also among those holy animals in Turk belief system. Turks had come to Europe and Anatolia following the fallow deer which they ranked as holy. Ongun cult, Nature cult and Ancestry cult are the factors which complete Tengrism as intellectual development.

Turks' Ancestry Cult relies on the belief that *"the people who lived spiritually powerful while they were living in the world, keep protecting their families and societies after their deaths"*. As it can be understood from this cult, Ancient Turks were believing in every human beings' having a soul. According to Ancient Turks, the spiritual identity does not end with death but keep existing after death [8, P. 30]. The formation of the belief of Turks in after life is connected to the immortality of souls. The struggle of good and bad in the believes of ancient civilisations has a different place in the understanding of Turks. According to Turk belief system, God is good, He is the light, He gives kut (happiness), He provides balance, He is eternal eternally.

Our ancestors who had monotheism turned their faces towards the sun twice a day, in the sunrise and in the sundown, and remembered the Eternal God, praised and worshipped Him. This is not worshipping the sun as it is reckoned. The sun was the closest outpouring of God towards human beings. The ones who believed in God were in the position of getting close to God and of being respectful and affectionate towards everything that was thought to be an outpouring of God. Preventing evil by dealing with it is also a part of this belief [5, P. 34]. According to Turks, the closest places to God were the tops of the mountains. Prayers that were done quietly and respectfully at the holy tops of the mountains -which Turks called *Ot-mek (to sing)* - were the manifestations of the holy connection with God. Men unties their belt buckles, kneels, the head scarf is taken off and wants kut (happiness) with a quite impressive voice by beating their chests in the presence of God.

God is everywhere for the ones who believe in Him. The earth is a temple. The appropriate places at the top of mountains, the beginnings of waters, the bottom of trees or inside the houses and tents are temples to remember God, all together or all alone. Everywhere is a temple for the ones who want to reach and remember Him. Temples are not constructed. The most appropriate places for seeing the sun or the moon in the open-air is enough for worshipping according to the believes of ancestors. In the belief of the ancestors there is not a term as God's home. Because there is no home that does not belong to God. How does the eternity fit in a house, in a construction? [5, P. 49].

Turk Cults need to be evaluated fully according to Tengrism. The bases and contents of this belief did not come from outside; they were shaped along with the Turk culture and they were derived from the social lifestyle of Turks just like *"Turkish language and its alphabet*". As the bases of this belief do not rely on the written texts and are carried verbally and practically by the believers to larger times and regions, it has had many progresses and has developed, improved by similar understandings. It is possible to come across to marks of Tengrism in a lot of believes.

The ones who do researches about Tengrism have compared the cults with different pagan believes. They have evaluated Turk cults apart from Turk God and His power of creation and apart from the prayers towards Him; moreover, they have had the fault of thinking that Turks were connected to Shamanism in a period or throughout their period of time. Moreover, they did the wrong by determining the Nature Cult in Turk Tengrism as Gods, Goddesses, half human half animal beings.

Turks who dominated the endless Bozkir were able to determine, give meaning and make use of the nature as they lived together with it. Just like human beings have souls, everything God-created has soul. This belief in soul brings along the understanding of the uttermost spiritual understanding.

However, Shamanism is the belief system that concentrates on shamans and is believed to have the power of healing the sick, to arbitrate between the human beings and souls. It is an ancient Asian religion

which relies on the natural assets and the souls of ancestors. The time when Shamanism occurred and what kinds of changes it has are not known for sure. Shamanism has occurred out of the emotions, of the fears, even out of the needs of the first human; in the times when human beings did not communicate and when they were living in different parts of the world, it is not determined exactly where the word *"shaman"* comes from and which meaning it has just like the source and the origin of Shamanism are not known in terms of History and Science of Religion. There are three different ideas upon this issue:

1. The term shaman is derived from the word in the language of Pali in India, which has the meaning of "someone who is inspired by souls".
2. The source of shaman is the word samana meaning "priest who makes buddha" in Sanskritic.
3. The term shaman comes from the term saman in Manchu, meaning "someone who is zippy, moving all the time" [9, P. 10].

It is needed to emphasise the fact that Turks did not use the term shaman because it was used first in the 18th century. Turks used the term *Kam* instead of the term shaman. The fact that Turks called the special attendant of religious ceremonies as *"Kam"* is learned from Chinese sources. There is not any document to prove if there was any belief like Shamanism among ancient Turk communities. According to researchers, the word *"Kam"* which was used as shaman by Altai Turks has been living since 5th century. This spiritual pioneer is called *"Baksi"* in Kyrgyz Turks. However, "Baksi" is different from "Kam", it means elder, wise, bard, poet and musician. The most proper person to that description is Korkut Ata. It is needed to be examined differently with these aspects.

"Shaman" in Uyghur Turks was mentioned as *"Otaci (Herbalist)"* which means someone who cures the sick, eases the pain and epilepsy and makes medicines. In Chinese sources, it can be seen that Turks called the ceremonies as *"Kamlama"* that kams conducted. The equivalent of shaman in Mongol is *Boge.* In the dictionary of Mahmut al-Kashgari, "Kam arva§ arvadi (Kam casted a spell)" and "Kamlar kamug arva§ti (Kams uttered incoherent words)" are written and these spiritual pioneers are called directly as *Kam.*

Along with all of these, connecting religious believes with Shamanism in steppes became a tradition; and, there was an agreement about this connection's forming the basis of the ancient Turk belief system. The reason of this is the examinations, happened at the second half of 19th century, especially of Russian researches about Turk-rooted societies, living in Siberia [10, P. 39].

Some Russian and Turk researchers consider Shamanism as the religion to which Turks were adhered before Islam. In our country, the first work on the religion of ancient Turks was done by Ziya Gokalp; in this work, he drew attention to the fact that the old belief of Turks could not be called Shamanism; moreover, he insisted on his thesis. At the present time, some Turk culture scientists who make researches on this subject are telling that Shamanism was not only connected to Turks but also to the whole Asia as it was spread (from Samoyeds to Indonesian islands) and there was a similar magic system in American Indian culture.

Even though there is no connection between the belief system of Turk communities and Shamanism, there are similarities, which is normal. Especially Tengrism's being open to practises, Shamanism's qualification of accommodating and its tendency to reach out to the
souls of people can be shown among the reasons of the similarity. By this way, Shamanism started to process into the belief systems of ancient Turks, and they reached to an inseparable integrity in time.

World is consisted of many layers according to the members of shamanism. Seventeen layers that are above, generate the world of light, which is called sky and seven or nine (1) layers that are below, generate the world of darkness. Between the two there is earth where human beings live; thus, the earth stands under the thumb of the two with all the living beings on it.

(1) - *Nine is the divine number according to Turks. Multitudes of this number are important as well. Nine Tug, Nine Oghuz, Nine Tribes, Nine Places, Nine Skies... Near the capital of Tuva Republic, there is a water source called Nine Bulak (Sources). For Turks, arrangement of 9, 19, 90, 99, 900 is important. In Slav-rooted Bosnian folks who are Turk in the base of culture, it is said that Bosnia River takes nourishment from 99 sources. In Mongolia, there are 99 gods in the south, 77 gods in the north. The number 17 and 19 are also seen as important and divine numbers. Heroes remain between three-road intersections and they are pushed to make decision. In Mongolia, it is accepted that the sky has 9 sons. Nine Arka means explaining the nine ancestors from the father to back. In Mongolia, there are 9 medical gods called Arban Gurban. In the myths of Nart, these numbers are seen occasionally. For example, it is said that Demirci Debet had nine sons* [12] – *A. B., S. A.*

As it can be understood from Chinese sources, the bases of Central Asia Shamanism were the sun,

earth, water, ancestors and hearths, so the cults of fire. In this regard, unity and solidarity, also rapport between human beings and nature lay in the base of Shamanism that Asian communities believed. The universe, the earth, human beings, animals and plants are thought as whole. The world and the Sky have actualised the act of creation in cooperation. They are holy because of being the creators of all entities. For this reason, respecting the Sky and the Water were generating the origins of those migrant communities. In the prayers of a migrant or in the howling of a wolf at mountainsides or tops of them, at the shore of rivers or lake, at the road or near the pylon to which the horses are tied, in short in the life itself, there is the common belief of connection with nature with shared consciousness.

As well as the existence of hierarchy of souls in Shamanism, there is a distinction between souls in the context of badness or goodness. However, in Tengrism, there is no hierarchal relation among the created souls and bodied human beings, which are all Tengri - created. In fact, the most available parts that Shamanism takes place in Tengrism are the belief in soul and cultural practises. According to Altai Turks in which the effects of Shamanism can be seen more intensely, the human soul was situated in the sky before birth. The souls which are the reason of everything, plays an effective role in birth. As well as the souls which help birth, there are bad souls which try to prevent the birth, called Kormos. Shamanism has been shaped upon practises. However, the understanding of spiritual universe in Tengrism has affected Shamanism and made cleaning out the elements harder. For instance, *Umay* which is told in Orkhon Inscriptions has been placed in the myths of Shamanism, whereas, it is the most obvious indicator of Turk spiritualism.

If we look at the present Turkestan, we can see that the best indicator of Turk spiritualism which continues its existence in Anatolia Oghuz Turks in which Shamanism shows itself less, is *"Al ruhlar (red souls)"*. Among Al Ruhlar (Red Souls), the most uttered one is Albasan. This is called as Albasti by Central Asian Turks; as Albasti, Alkarisi by Western Turks; as Almis in Altai; as Abasi in Yakut; as Abiz in the texts of Ottoman Empire.

There are two kinds of Albasti in the ancient Turk traditions. The first of them is "Kara Albasti (Black Albasti)" which presents itself as "Karabasan" in the present Anatolia, meaning evil soul, and it still takes place in the believes of folk. The second one is "Sari Albasti (Yellow Albasti)". These can be dismissed easily with the prayers and chants that are done by Shamans. These appear themselves to the puerperant women. However, Kara Albasti is a dangerous kind and can be only dismissed by Shamans called *"Ocakli"* [8, P. 138].

Abdulkadir inan describes Al Ruh in his book, called *Makaleler ve incelemeler*. "*Al* Ruh is not the evil soul as it has been envisioned in the prehistoric times and time periods. This soul was one of the strong, maybe even one of the protector Gods in the ancient Turk Pantheon. Even though recent Turk believes show that this is an evil soul, some indications remark the fact that it was a protector soul once".

One of the most important distinctions between Shamanism and Tengrism is burial customs. As it is known, Tengrism did not have practises in the beginning. However, some events that happened in time such as the spiritual experiences frequently seen in Bozkir societies turned into cultural elements and were inherited from generation to generation. Turks who blessed the souls of ancestors improved some practises for afterlife.

In 10th century, Oghuz era, when an important person died, they built a tomb which was house-like and buried the dead inside with his/her clothes and weapons. They also put kumis in it. After the tomb was closed and shaped like Kumbet (cupola), hundreds of the dead person's horses were slaughtered and eaten; the heads and skins were put on stakes. Final part was putting Balbals at the top of the tomb, which were made from wood, representing the number of enemies the dead one killed while he or she was alive. According to the belief of Oghuz, the dead person would ride the horses sacrificed for him and the enemies represented by wooden statues would serve him in the world of the dead.

Turks did not neglect constructing little houses called "Bark" in the tombs of the dead. The barks which were made for Gokturk khagans, especially for Kul Tigin were made from stones and garnished with engravings. There were writings inside the Bark. Moreover, there were altars for making sacrifices for God; and, the picture and statue of the dead were hidden inside this house. According to Chinese historians, Kul Tigin's picture was also made, and it was so alike to Kul Tigin that Bilge Khagan came to the Bark, cried and left.[17] In addition to all of these, Turks were burying their dead secretly. The main purpose was not to disturb the souls and not to destroy the hypogeum grave, Kurgan.

Besides, the tombs were held clean and tidy, they were garnished and flowered. As they believed the immortality of the soul, they used the terms such as "switching world", "migrating", "metamorphosis", "walking towards God" instead of using the term "dying". The term "Ruhu §ad olsun (god rest her/his soul)"

comes from this belief. It is a w ish for the soul to live comfortably and tranquilly like an emperor in the other side. The terms are still in use in Anatolia. According to Turk believes, when the body of the dead was leaving the house, the shiny materials were covered, the house was cleaned, the shoes of the dead were put in front of the door and the belongings of the dead were given to the needy ones. As it can be understood from these examples, there is a strong belief of spiritualism.

Gokturks called the burial ceremonies as Yug (or Yog). When someone died, the body was first put in her/his tent. The relatives of the dead made sacrifices on behalf of the dead and left them outside of the tent, after that they ran around the tent for seven times, mourning, and as they were passing by the entrance of the tent, they scratched their faces. In this way, the blood and the tears merged. Then, an available place to bury the dead was picked. If someone died in spring or summer, the ceremony postponed until the trees shed leaves; if someone died in autumn or winter, the ceremony postponed until the leaves occurred in the trees. First, the horse of the dead was burnt, and its ashes were buried with the belongings along with the dead. In the day of the ceremony, the relatives of the dead brought various things to sacrifice; they ran around the tomb and hurt themselves. After the burial ceremony, the stones called Balbal were put at the top of the tomb and it was believed that those representatives of the enemies were going to serve the dead. In Orkhon Inscriptions, it is stated that there were people crying (Sigitgi) and mourning (Yoggi) from neighbour tribes in the ceremony of Kul Tigin, the brother of Bilge Khagan.

"Ancestry Cult" and "Dead Cult" as two important belief systems which support each other, were on the forefront in the history of Turks. If "Entombed Saints", "Shrines" and "Altars" could keep their existence as an effective belief of society, its most important reason was "Ancestry Cult".

Hierarchy between ecclesiastics and shrine socialism do not exist in Tengrism. Human beings own *Ocak* (lands) as much as the worth of their souls. Ocak is divine. God has given free will to human beings. However, it is claimed that some features like inheritance and pathological are found in Shamanism. Moreover, it is known that there was respect along with fear among the tribes of Siberia towards the one who was thought to be invited to Shamanism by the souls. As a matter of fact, according to the myths of the first shaman's appearance, it is believed that the shaman who was believed to have relation with souls, had superpowers and different disposition. Shamanism draws apart Tengrism from this aspect.

Conclusion. The believes of Turks who contributes many things to the world history, are one of the important subjects to be examined in terms of religion histories. Researches show that Shamanism whose marks can be seen in Turkestan, Mongolia, South Asia, even in America is not the oldest belief system of Turks. In the base of Tengrism, there is a creator who has created the universe; maintains order; give human beings Kut (happiness); does not have a gender; has an unlimited power. As it can be understood from the folkloric practises of Anatolian Turks, Turks have been possessing the belief of God from generations to generations as if it is coded in their genetic memories. The deepest marks of Tengrism can be seen in Anatolia. According to Tengrism, God is the Universe, he is eternity and omnipotent. In this research, it is intended to show which elements infiltrated inside Tengrism, in the light of scientific data. If Tengrism is the universe, Shamanism is just a star in it. Tengri is not just our past, but more of a future for us. The only way to save Turks and human beings is Tengri.

Literature

1. Dinler Tarihi Ansiklopedisi 2. - Medya Ofset, 1999. – 320 p.
2. Nameth Gyula. *Attila ve Hunlari.* – Ankara: Ankara University Publishing House, - 274p.
3. Kaşgarli Mahmud. *Divanu Lugati't Turk. - Transl. Besim Atalay. – Ankara, 1941.*
4. Ergin Muharrem. - *Orkun Abideleri.* – Istanbul, 1970. – 157 p.
5. Zeybek Namik Kemal. *Turk'un inanci.* – Istanbul: Dogan Publishing, 2017. - P. 32 – 33.
6. Orhan Turkdogan. *Turk Tarihinin Sosyolojisi.* - Istanbul, 2003. – 448 p.
7. Öğel Bahaddin. Türk Kültürü'nün Gelişme. - Çağları II. - M. E. P. - Istanbul: Publishing House, 2001
8. Candan Ergun. *Turklerin Kultur Kokenleri.* - Istanbul: Sinir Otesi Publishing, 2002. – 576 p.
9. Harner Michael, *The Way of Shaman. - T*ransl. Rezzan Pişkin. // Bursa Mental Research Institute, Monthly Magazine.
10. Cemal Şener. Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dini Şamanizm. – İstanbul: Ad Yayıncılık, 1997. – 114 p.
11. Karakurt Deniz. Turk Soylence Sozlugu. – 2011. – 250 p.
12. W. Radlof. Sibiryadan Seçmeler. - Transl. Ahmet Temir. - M. E. P. – İstanbul: Publishing House, 1976.

Брагина Д. Г.
Filial_spgucat@mail.ru

ФЕНОМЕН ТЕНГРИАНСТВА В СИСТЕМЕ КРОВНОРОДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ ЯКУТОВ

Аннотация. *Всестороннее исследование происхождения якутского народа и формирования его традиционной культуры показывает, что корни якутской культуры уходят в древнетюркскую эпоху и через хуннов в скифо-сибирский мир. Научным историческим сообществом признано, что с появлением на Средней Лене южных скотоводческих племен на протяжении длительного исторического времени здесь сложилась новая этническая общность - якутская, сохранившая многие элементы традиционной тюркской культуры, в том числе и тенгрианства. В настоящей статье делается попытка обратить внимание на некоторые проявления феномена тенгрианства в системе кровно родственных отношений якутов. В мировоззрении якутов, как и в тенгриантсве, также особое место занимает Улуу Аар Кудук мас, Мировое дерево, связывающее все три её мира воедино. При этом в Среднем мире, предназначенном для племени людей айыы аймаҕа, покровительствуют добрые божества айыы, живущие в Верхнем мире, и духи-хозяева – иччи, обитающие в Среднем мире. Племена Среднего мира находятся под покровительством божеств Иэйэхсит и Айыыһыт. Автор обращает внимание на систему родства у якутов в прошлом, имевшую сложный и неоднозначный характер.*

Ключевые слова: *Тенгри, традиционные религиозные верования, духи иччи, Айыы, кут-сюр, алгыс, национальное самосознание, кровнородственные отношения.*

Bragina D. G.
Filial_spgucat@mail.ru

THE PHENOMENON OF TENGRIANISM IN THE SYSTEM OF BLOOD RELATIONS YAKUTS'

Abstract. *A comprehensive study of the origin of the Yakut people and the formation of its traditional culture shows that the roots of the Yakut culture go back to the ancient Turkic era and, through the Huns, to the Scythian-Siberian world. The scientific historical community acknowledged that with the appearance of southern pastoral tribes on the Middle Lena for a long historical time, a new ethnic community has developed here - the Yakut one, which has preserved many elements of traditional Turkic culture, including Tengrism. This article attempts to draw attention to some manifestations of the Tengrism phenomenon in the system of blood-related relations of the Yakuts. In the worldview of the Yakuts, as well as in Tengri, a special place is occupied by Uluu Aar Kuduk mas, the World Tree, connecting all three of its worlds together. At the same time, in the middle world intended for the tribe of the people of Aiyy Aimaga, are patronized by good Aiyy deities living in the Upper World and the host spirits Ichchi living in the Middle World. The tribes of the Middle World are under the auspices of the deities Ieyihsit and Aiyysyt. The author draws attention to the system of kinship among Yakuts in the past, which had a complex and ambiguous character.*

Keywords: *Tengri, traditional religious beliefs, spirits ichchi, Aiyy, kut-sur, algys, national self-consciousness, blood-related relations.*

Известно, что комплекс общих параллелей в традиционных культурах у тюркоязычных этносов сформировался в условиях длительного времени на территории Саяно-Алтайского нагорья, начиная со скифо-сибирской археологической культуры (VII-VIII вв. до н.э.). У якутов древнетюркские основы традиционной культуры сложились до VI-VII вв. в Южной Сибири. Исследование традиционного мировоззрения и культуры якутов всегда привлекало внимание исследователей [1, 3, 4, 10, 12]. Впервые постановка проблемы Тенгри в системе религиозных верований якутов была сделана в трудах Н. А. Алексеева [1, 2.]. Согласно традиционному мировоззрению Тенгри человек является частью природы. Одной из универсальных концепций, как известно, встречаемой в традиционных культурах, является образ Мирового дерева, как мифологическая модель космоса, наделённая сакральными образами. В мировоззрении якутов также особое место занимает *Улуу Аар Кудук мас* или *Аал Кудук мас – Мировое дерево*, «священное дерево изобилия», которое растёт в центре Вселенной снизу-вверх и связывает все три её мира воедино. В якутском героическом эпосе – олонхо говорится о временах сотворения трёх

мифологических миров, средний из которых предназначен для человеческого рода, эпического племени людей *айыы аймаҕа*, «ему покровительствуют добрые божества *айыы*, живущие в Верхнем мире, и духи-хозяева – *иччи*, обитающие в Среднем мире… Племена Среднего мира находятся под покровительством божеств *Иэйэхсит* и *Айыыһыт*, способствующих рождению людей и размножению домашних животных, им помогают духи-хозяева - *иччи*, живущие в Среднем мире… [6]. Так, «большая часть духов Среднего мира признавались локальной, связанной с каким-либо конкретным географическим объектом или покровительствующей определённому роду. Анимистические воззрения якутов о духах-хозяевах озёр, рек, гор и т. п. сформировались ещё у их южных предков. От них же унаследованы представления о божествах-владыках всей тайги, земли и духах-хозяевах территории, принадлежащей роду, племени, этнической или локальной группе людей» [11, С. 22 - 23]. И сегодня в обрядах жизненного цикла и повседневной жизни якуты продолжают придерживаться традиций, ритуалов умилостивления духов *иччи*, обитающих согласно традиционному мировоззрению в окружающей их среде. А такие как *алгыс* – благопожелание, благословение, *кут-сүр* – душа, *айыы* – доброе божество, и другие традиционные базисные символы продолжают занимать важное место в менталитете якутов.

Родовой состав якутов в дореволюционной Якутии соответствовал местам проживания родов и племен. В XVII в. у якутов господствовал моногамный брак, регулировавшийся экзогамными запретами, распространявшимися на родственников, в первую очередь, по отцовской линии до определенного поколения. Якуты стремились брать жену за пределами своего рода, наслега, улуса. При этом наблюдаются проявления социальных различий. Так, люди среднего достатка женились на девушках из соседних наслегов, бедняки нередко роднились с семьями одного с ними наслега, но принадлежавшие к разным отцовским родам (*аҕа уоһа*), а ещё менее бедные брали жен из соседнего материнского рода, *ийэ уоһа*. Массовое колхозное движение в первой половине XX века, способствовавшее значительной ломке традиционных форм жизнедеятельности, привело к серьёзным изменениям в составе якутского этноса. Одним из существенных изменений стало преодоление былого родового деления, в результате чего принадлежность к тому или иному роду у якутов стала постепенно забываться. В постсоветский период с возрождением национального самосознания среди якутов возрастает интерес к своим родовым корням. Так, статистика информационных услуг, оказываемых Национальным архивом Республики Саха (Якутия), показывает возросший интерес населения к поискам родовых корней. Академия наук Республики Саха (Якутия) также поддерживает деятельность созданной в 2013 г. общественной организации «Научно-исследовательский институт генеалогии и этнологии народов Севера Республики Саха (Якутия)», занимающейся созданием электронного архива родословий жителей республики. При успешной работе по составлению электронного архива по родословию появится достоверная база данных, представляющая не только практическое, но и научное значение для изучения этнических процессов в Республике Саха (Якутия).

Сегодня также для ментальности якутов остаётся характерной как значимость их места (улуса) происхождения, так и семейно-родственных связей. В дореволюционный период в Якутии существовали две формы семьи – малая моногамная, состоящая из родителей и детей, и большая патриархальная семья, во главе которой стоял отец. При этом преобладала первая разновидность семьи. В прошлом система родства у якутов имела сложный и неоднозначный характер: *аҕа уоһа, аймахтара* составляют родственники по отцу, *ийэ уоһа, аймахтара* – родственники по матери, *удьуор* – родственники, люди единой крови. *Биис* – родственники, люди одного предка, одного корня. В родстве объединялись так называемые *аймах, уруу* – родственники. В словаре Э. К. Пекарского в термин «*аймах*» означает не только родственников, но и народ, люди якуты [7, С. 40]. *Биис* у Э. К. Пекарского означает род, семейство, племя, потомство, следующее поколение. Также он даёт пояснение, что до прихода русских якутский народ распадался на *чьоны* или *бииси*, они состояли из родов (*аҕа уоһа*). Он считал, что *уус* – род, поколение, племя, семейство; *аҕа уоһа* – род (колено, племя), происходящий от одного прародителя и состоящий из нескольких *ийэ уоһа*; большая семья. *Уруу* – родня, родственник(ца), сродник; родственник по свойству - *тастыҥ уруу*; родство (вообще), родство, приобретённое путём брака, через свадьбу; родство кровное; кровный родовой путь у*дьуор* – это потомство, род, племя, колено, род, происхождение. Согласно материалу словаря Э. К. Пекарского, якуты как *аймах* (народ) состояли из *биис*, а те, в свою очередь, состояли из *аҕа уус*, состоящего из *ийэ уус*. В современных условиях у якутов значительно сократился круг родственных связей. Различают, в основном, родство по мужскому и женскому колену (по отцу и по матери). Одна из особенностей традиционной культуры, как известно, состоит в том, что она, как механизм регулирования социальных связей, представляет собой систему табу (запретов). В прошлом брак у якутов, согласно обычному праву, регулировался строгими экзогамными запретами, распространявшимися на родственников по отцовской линии до 4-6 - го поколения, но «брак с

родственниками по материнской линии разрешался в исключительно редких случаях, так как род матери по отношению к роду отца считался чужим» [9, С. 10 - 11]**.** Семья обеспечивала передачу стереотипов поведения. В якутской семье считалось неизменным подчинение младших старшим. Однако еще В. Л. Серошевский полагал, что «о каких-то строго патриархальных отношениях, о каком-то глубоком прирожденном или воспитанном чувстве почтения к старшим у якутов не может быть и речи» [8, С. 494 - 495].

В литературе чаще культивировался негативный образ якутской женщины с её неуживчивостью, сварливостью, ревностью. Так, в пословицах, приведённых А. Е. Кулаковским, говорится следующее: «Дьахтар арай умуһаҕын буоругар хараҕа туолар» – смысл: женщина не довольствуется ничем на свете; ей кажется достаточной только могильная земля. «Дьахтар оронуттан туран уот оттуор диэри 40 санааны саныыр» – женщина, вставши утром, успевает передумать 40 разных дум. О легкомыслии женщины. «Дьахтар таһыыры таптыыр, хаарты ырытыытын таптыыр» – женщина любит потасовку, а карты любят тасовку. Смысл: женщина становится лучше, если её «проучить»… «Кинээс ойоҕо кэтэхтээх, уус ойоҕо улаатымсык, ойуун ойоҕо улаҕалаах» – жена старосты с затылком, жена кузнеца – высокомерна, жена шамана с задними мыслями… [5, С. 130, 134]. Отметим, что фактически якутская женщина несла на своих плечах все скотоводческое хозяйство и только она занималась детьми, при этом не отличалась крепким здоровьем, так как санитарные условия жизни и частые роды не способствовали сохранению здоровья женщин. Но положение женщин не остаётся неизменным и в дореволюционное время. И в этот период были женщины, получившие образование, вплоть до высшего, у которых менялись образ и стиль поведения.

Дети у якутов всегда считались большим богатством, иметь потомство было великим счастьем. В дореволюционный период женщина обычно рожала более десяти детей. Исследователи отмечали исключительную плодовитость якутской женщины, но высокая смертность детей не позволяла состояться многодетности якутских семей. По этой причине, как пишет Пл. Слепцов: «Большая детская смертность у якутов вызывала страх потерять ребёнка и принуждала их соблюдать всевозможные предохранительные меры, выполнять различные магические действия» [12, С. 285]. К таким относились следующие действия, имеющие древние корни, связанные с верованиями Тенгри: не показывать ребёнка в первое время после его рождения, различные обереги, а также прозвище ребенка, проводились обряды как *оҕо уоруута* (кража ребёнка), *оҕо өлуутугэр кыырыы* (камлание при детской смертности), *ситии быһар* (разрезание верёвки) и др.

В настоящее время семья остаётся одной из базовых ценностей якутов, в обычаях и кровнородственных связях которой сохраняются и проявляются явления тенгрианства. В XXI веке, переживая религиозный ренессанс, деятели якутской гуманитарно-творческой интеллигенции предпринимают усилия по возрождению традиционных религиозных воззрений якутов, в том числе и тенгрианства.

Литература

1. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в Х1Х – начале ХХ вв. - Новосибирск: Наука, 1975. - 200 с.
2. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. - Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1980 - 317 с.
3. Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленеводов. - М.: Наука, 1977. - 247 с.
4. Колодезников С. К. Категории традиционной культуры якутов: Пространство, время, движение (по материалам фольклора) // Духовная культура в жизни этноса: Сб. науч. тр. - Якутск: ЯНЦ СО АН СССР, 1991. - 108 с.
5. Кулаковский А. Е. Научные труды /Сост. Н. В. Емельянов, П. А. Слепцов. - Якутск, 1979. - 484 с.
6. Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос. - Новосибирск: Наука, 1993. - 330 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока)
7. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка - Якутск: Якут. филиал АН СССР, 1958. - Вып. 1-4.
8. Серошевский В. Л. Якуты: опыт этнографического исследования. - М.: Ассоц. "Рос. полит. энцикл.", 1993. - 736 с.
9. Слепцов П. А. Традиционная семья и обрядность у якутов (Х1Х – начало ХХ в) Якутск: кн. изд-во, 1989. - 159 с.
10. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. – М.: Наука, 1964. – 399 с.
11. Якутские мифы – Саха өс-номохторо / Сост. Н. А. Алексеев. - Новосибирск: Наука, 2004. – 460 с.
12. Алексеев Н. А., Романова Е. Н., Соколова З. П., ред. Якуты (саха). - М.: Наука, 2012. – 599 с.

Булекбаев С. Б., Булекбаева Р. У.
sagadi58@mail.ru

Тенгрианство – религияи философия древних тюрков

Аннотация. *Тенгрианство, как основная религия прототюрков и тюрков, представляет собой сложную религиозную систему. Ее особенность в том, что оно понимается не просто как небо в его природном значении, а как Небо – начало всего, Небо как Единый Бог. Для тюрков тенгрианство в прошлом составляло духовную основу его культуры. Оно являлось не только религией, но и мировоззрением, которое проявлялось в следующих чертах: во-первых, в вере в не просто творца всего, но Бога, присутствующего во всем. Во-вторых, поклонение природе как всеобщему источнику жизни, поклонение душе умершего, душам предков.*

В-третьих, почитание старейшин, старших и родителей, культ детей. Здесь нужно отметить, что у тюрков традиция почитания духов предков обязывала знать свою родословную до седьмого поколения, подвиги дедов и их позор.

В-четвертых, важными требованиями в этой религии являлись общественная солидарность и уважение к общественному мнению, приверженность к иерархии и дисциплине, особое почтение к старшим, глубокое уважение к матери

В-пятых, это следование традициям культуры, сохранение обычаев, нравов, обрядность.

Ключевые слова: *Тэнгри, тенгрианство, Небо, Единый Бог, творец, культ Тэнгри, религия, вера, пантеизм, ислам, философия, мировоззрение, почитание духов, деизм.*

Bulekbaev, S. B., Bulekbayeva R. U.
sagadi58@mail.ru

Tengrianism - the religion and philosophy of the ancient Turks

Abstract*. Tengriism, as the main religion of the proto-Türks and Türks, is a complex religious system. Its peculiarity is that it is understood not just as Heaven in its natural meaning, but as Heaven - the beginning of everything, Heaven as the One God. For Turks, Tengrianism in the past formed the spiritual basis of its culture. It was his not only religion, but also a worldview, which was manifested in the following features: firstly, in faith in not just the creator of everything, but God, and present in everything. Secondly, the worship of nature as the universal source of life, the worship of the soul of the deceased, the souls of ancestors.*

Third, the worship of elders, elders and parents, the cult of children. It should be noted here that among the Türks, the tradition of venerating the spirits of ancestors obliged to know their ancestry until the seventh generation, the feats of grandfathers and their shame.

Fourthly, social solidarity and respect for public opinion, commitment to hierarchy and discipline, special respect for elders, and deep respect for mother were important requirements in this religion.

Fifth, it is following the traditions of culture, the preservation of customs, mores, rites.

Keywords: *Tengri, tengriism, Sky, the One God, creator, Tengri cult, religion, faith, pantheism, Islam, philosophy, worldview, veneration of spirits, deism.*

В империях тюрков религия, как правило, обеспечивала, по меньшей мере, две социальные функции. Во-первых, она выражала духовные интересы и потребности населения, во-вторых, являлась важным компонентом легитимациивысшей политической власти. Последнее было связано с тем, что в огромных империях кочевников Центральной Азии со временем механизм социального управления стал более сложным и более разнообразным, как по форме, так и по содержанию. Это обстоятельство обуславливало необходимость создания механизмов постоянного контроля и управления над завоеванными территориями, проведение своей устойчивой внешней политики и дипломатии. В первую очередь, они обеспечивались на основе традиций, религиозных и идеологических представлений, на основе сакрализации высшей политической власти в их имперских образованиях. В конечном счете они в определенной мере обеспечивали эффективность функционирования власти. В этой системе социального управления и самоорганизации важным элементом являлась религия, религиозная форма идеологии.

В этом плане у древних тюрков основной религией было поклонение Тенгри (Небу). Именно по воле Неба, считали они, правили каганы, которые именовались «небоподобными» и «на небе

рожденными»: «Небо, которое, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа, возвысило моего отца-кагана и мою мать-катун; Небо, дарующее (каганам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа», – так пишет Бильге-каган о своем восшествии на престол в известных стелах Тюркского Каганата. По воле Неба тюрки одерживали победы или терпели поражения. Именно они спасали тюркский народ в лихую годину. Отсюда неслучайно, что тюркские ханы в своих подписях постоянно призывают Небо быть благосклонным к ним.

Как показывают многочисленные исследования, религиозные традиции тюрков уходят в глубокую древность. В этом плане тенгрианство, как основная религия прототюрков и тюрков, представляет собой сложную религиозную систему, включающую в себя в исторической взаимозависимости и взаимной связи естественную религию, политеизм и монотеизм.

Отметим, что тюрками Тенгри понимается не просто как Небо в его природном значении, а как Небо – начало всего, Небо как Единый Бог. Небо как бесконечная сущность, абсолютное воплощение верха, абсолютная удаленность и недоступность, неизменность, величие и превосходство над всем земным порождало в религиозном сознании восприятие его как активной силы, источника блага и жизни. В таком понимании Тенгри был представлен в древних религиях и шумеров, и китайцев, и греков, и многих других народов.

На разных этапах своего становления тюркская религиозная духовная культура принимала различные формы. Отмечая древность и самобытность тюркской религиозной традиции, известный татарский тюрколог Р. Н. Безертинов пишет: «Еще до принятия буддизма, христианства, ислама тюрки имели свою, более древнюю и самобытную религию. Она была основана на культе космического божества Тэнгри. Представление о Тэнгри, восходящее своими корнями к V-IV тысячелетиям до н.э., как о главном божестве, было характерно для всех тюрков и монголов Великой степи» [1, С. 5].

Однако здесь уместно отметить, что «кроме веры в тюркского Тенгри, некоторые тюркские народы и племена доисламской эпохи в ходе своей истории были приверженцами и таких религий, как буддизм, зороастризм, манихейство, несторианство, конфуцианство».

Однако самое глубокое влияние и воздействие на судьбы тюркских народов, безусловно, оказали две такие религиозные системы, как тенгрианство и ислам. Отмечая особую роль тенгрианства в судьбе тюркских народов, тюрколог Н. Г. Аюпов пишет: «Сквозь все трансформации религиозных идей проходит идея Тенгри как идея обезличенного, трансцендентального и неопределяемого Единого Бога. По его мнению, тенгрианство больше чем религия. Более того, оно само выступает как открытое мировоззрение, которое является своего рода праметарелигией монотеистического характера, направленной на веру не только в Бога, но и в Жизнь, Жизненную Силу.

Далее он пишет: «Мировоззрение тюрков, являясь результатом метафизического мышления и познания, включает в себя не только тюркскую народную фальсафу, тысячелетиями складывающуюся на основе познавательной практики, связанной с традициями и обычаями и направленной на познание Космоса, и человека, но и религиозные идеи» [2].

Высокую оценку тенгрианству как самостоятельной религии в свое время дал и Л. Н. Гумилев. По его мнению, тюрко-монгольская религия XII-XIII вв. была законченной концепцией мировоззрения, восходящей к глубокой древности и отточенной не менее, чем буддизм и ислам, зороастризм и манихейство, христианство [3, С. 279].

Согласно изысканиям ученых, «тенгрианство» генетически восходит к древним верованиям алтайских народов Центральной Азии. Еще хунну задолго до нашей эры, представлявшие западную, хунну-алтайскую этническую общность, поклонялись «Небу» и «Земле». Из всех алтайских народов именно у тюрков и у монголов древний культ Неба получил свою наиболее развитую форму [4, С. 6 - 7].

Действительно тенгрианство долгое время была основной религией древних тюрков. Даже сейчас некоторые тюркские народы и монголы поклоняются Тенгри (Небу). В прошлом, как мы отметили выше, именно по воле Неба, считалось, правили каганы. Именем Голубого неба – Тенгри освящалась каганская (ханская) власть. После того, как каган был избран, он становился первосвященником в государстве. Его почитали как сына Неба. Задача хана заключалась не только в том, чтобы заботиться о материальном благополучии своего народа. Его главной задачей являлось укрепление национальной славы и величия тюрков. Тенгри наказывал гибелью, пленом, другими карами каганов, а порой и целые народы за совершенные ими преступления или проступки. Короче говоря, от Тенгри зависело все, к примеру, одерживают тюрки победы или терпят поражения.

Следующее по значению для тюрков было женское божество Умай – покровительница домашнего очага и детей. Она входила в триаду высших божеств тюрков и покровительствовала всем их делам; это

видно, например, из памятника в честь Тоньюкука, где при описании одного из удачных походов говорится: «Небо, (богиня) Умай, священная Земля-Вода, вот они, надо думать, даровали нам победу»!

Короче говоря, для тюрков тенгрианство в прошлом составляло духовную основу его культуры. Оно являлось его не только религией, но и мировоззрением, которое проявлялось в следующих чертах: во-первых, в вере в Тенгри как бога (Алла, Кудай), не просто творца всего, но Бога, находящегося не вне мира, не над ним, а присутствующего во всем, в том числе и в человеке, в его духе и душе, как жизненного начала в духовном мире человека. Во-вторых, важными постулатами этой религии былипоклонение природе как всеобщему источнику жизни, поклонение душе умершего, душам предков, аруахам (это архитипы, согласно К. Г. Юнгу), как духам-заступникам, вера в загробную жизнь, в бессмертие души, неотъемлемой части общего Человек –Дуние. Среди душ умерших у тюрков особо почитаемым был «культ предков-героев, прославившихся своими подвигами на поле брани» или творениями, материальными и духовными, которые возвеличили имя тюрков. Тюрки верили, что кроме физического питания тела, необходимо питать и душу. Одним из источников энергии души был дух предков. Считалось, где жил и творил Герой, или Гений дела, там и после смерти его дух мог оказывать постоянную защиту и помощь своим сородичам и народу.

Славным предкам тюрки устанавливали каменные памятники, на плитах выбивались слова о подвиге и обращение к потомкам. Памятник был местом встречи между людьми и духом предка. Во время памятных жертвоприношений, молений, иногда в государственном масштабе, дух предка находил в памятнике временное пристанище. Остальное время он обитал на Небе. Каменные памятники в древние времена стояли от Алтая до Дуная и были разрушены в средние века после принятия тюрками мировых религий.

В-третьих, важным условием было почитание старейшин, старших и родителей, культ детей, вместе образующих духовно-религиозную предметность, проявлением которой можно считать неразрывность поколений, трансляцию духовных ценностей, целостность рода.

Здесь нужно отметить, что у тюрков традиция почитания духов предков обязывала знать свою родословную до седьмого поколения, подвиги дедов и их позор. Каждый мужчина понимал, что и его поступки будут также оценивать семь поколений. Вера в Тенгри и в небожителей устремляла 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 Божества. Признавая коллективную ответственность за род и племя, а также наличие наследственных признаков, тюрки не позволяли людям, причастным к предательству, жить и иметь потомков.

В-четвертых, важными требованиями в этой религии 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. Древние тюрки, 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.

В-пятых, это следование традициям культуры, сохранение обычаев, нравов, обрядность, а также – соблюдение определенных правил поведения, порядка, приличия и иерархии как условия сохранения традиционности. Если говорить философски, обобщенно, то Тенгри – это первоначало Всего, жизненное Первоначало, сама Жизнь. В тоже время Тенгри, не просто Небесный Бог и не просто Бог, а творец. Это «Начало», недостижимая и непознаваемая Абсолютная Истина, Абсолютный Дух. Он не поддается простому рациональному определению [5].

Говоря о тенгрианстве как тюркской религии, можно отметить следующее: оно, бесспорно, является одной из первых великих религий, но ее отличие от остальных великих религий состоит в том, что оно не оставило письменных источников, таких как Авеста, Библия, Коран. Однако она оставила самобытную цивилизацию в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии, действующей до настоящего времени. Время ее существования исчисляется уже несколькими тысячелетиями [6, С. 53].

Что касается ислама, то его распространение в тюркском мире происходило на несколько иной основе, чем обычно. Как правило, исламизация происходила на основе завоеваний тех или иных народов арабами. В отличие от этого в X в. исторически сложились политические условия тесного взаимодействия религиозных моделей тенгрианства и ислама.

Обе эти религии своей природе были органичны с точки зрения всеобъемлющего духовного влияния, социального регулирования и контроля жизнедеятельности общества и личности. Столкнувшись, они не пришли в непримиримое противоборство между собой: со стороны тюрков, благодаря высокой духовности и правилам веротерпимости в Степи, со стороны мусульман, благодаря высоким адаптационным способностям исламской религии. Обладая наступательностью, ислам должен был пройти период культивирования, предполагавший оседлый образ жизни в городских центрах. Для тюрков, которые преимущественно не вели оседлый образ жизни, жили в Степи, суфизм как производное ислама, был ближе по своей природе к тенгрианству. Это, по-видимому, послужило обстоятельством его широкого распространения в Степи. Именно суфизм внес некоторые элементы, смягчающие и приспосабливающие восприятие кочевыми и полукочевыми народами жестких предписаний и обязанностей мусульман и общины в целом.

По большому счету восприятие Тенгри по своим сущностным характеристикам, в целом, не противоречило восприятию Аллаха. В функционировании общин тенгрианцев и мусульман также были важные пересекающиеся сходства. Например, свод древних обычаев тюрков и монголов – Яса и предписания Корана и сунны:

1. В защиту семьи предоставляли мужчине право жениться на нескольких женщинах, при этом первая жена считалась старшей;

2. Обязывали мужчин уважать жен и верить им; накладывали запрет на спиртное;

3. Предписывали пожилым воспитывать молодежь в любви к своей семье, народу (для тенгрианцев – к братству «небесных людей» Степи, вне зависимости от рода и племени; для мусульман, вне зависимости от национальности – ко всем, поклоняющимся Аллаху);

4. Обязывали богатых людей служить общине, помогать бедным;

5. Провозглашали собственником земли государство. Правитель от имени государства закреплял (при преобладании военной заслуги, с учетом выслуги лет, права на владение землей, причем с правом разжалования за определенные повинности и проступки этого права на землю); понятие продажи земли в культурах отсутствовало.

Можно сказать, что ислам в Степи получил тюркскую модификацию на основе преемственности культурных традиций тенгрианства, особенностей этнического мироощущения и мировосприятия человека, соотнесенного с фактором сосуществования его с одухотворенной природой.

Это говорит о том, что у тюркских народов, особенно живущих в Великой Степи, ислам выступает не в классической форме. Точнее сказать, тюркский ислам – это своеобразный синтез тюркских и исламских ценностей.

Таким образом, у тюрков жизнь общества регулировалась не только религиозными, но и светскими законами. Это – как бы характеристика тюркского ислама на массовом, низовом уровне. Еще одна особенность места и роли ислама в тюркском обществе – это то, что она не претендует на светскую власть, в отличие от ортодоксального классического ислама. Здесь имеется в виду, что тюркский ислам не стремится построить исламское государства, не стремится управлять обществом на основе исламских законов. Сферы и области влияния религиозной и светской власти в обществе разделены.

В создании такой формы ислама особая роль специалистами отводится Ахмету Яссави, который соединил ислам суфийского толка с элементами тенгрианства. Тюркский ислам, как и тенгрианство предполагает высочайшую толерантность и наличие диалога с представителями других учений» [7].

В целом, говоря о религиозности средневековых тюрков, нельзя не отметить и их поразительной толерантности к религиям других народов, с которыми им приходилось сталкиваться. Это прослеживается практически во всей его истории. Для них религиозные различия, как правило, не служили основанием религиозных войн.

Возможно, это было связано с положением религий в тюркских государствах. Оно, согласно российскому тюркологу Ю.С. Худякову, обуславливалось тем, что жесткая централизация военной и политической власти в кочевых государственных образованиях Центральной Азии, ее персонификация в фигуре правителя-военачальника, обожествленной или находящейся под покровительством божеств, опора на военную силу героев-воинов, сподвижников, естественным образом формировали положительный идеологический полюс, который противопоставлялся враждебному иноэтническому окружению. Он также отмечает, что в религиозно-политической идеологии древних тюрков во главе социального мироустройства находится «Небом поставленный» или «севший на трон по воле Неба» верховный правитель-каган.

Поэтому, к примеру, Чингисхан свое стремление к господству над всеми народами известного ему мира Чингисхан связывал с повелением «Вечно Синего Неба». Именно «Вечное Небо» – верховное божество, в чем был убежден Чингисхан, повелело ему «править всеми народами [8, С. 18 - 19].

Другими словами, одной из важных функций культа Неба в традиционном обществе кочевников Евразии, являлась его роль в освящении своим авторитетом высшей государственной власти (легитимация власти) [9, С. 115].

Можно сказать, что тенгрианство в традиционном обществе народов Центральной Азии, кроме чисто сакральных функций, выполняло, как мы отметили вначале, и идеологические функции. Его можно определитькак религиозно-мифологическую систему, несущую в себе веру в Небо («Тенгри») как всемогущую духовную сущность, с которой связаны экзистенциально значимые функции для человека, но одновременно оно являлось формой идеологии кочевнических конфедераций и империй, существовавших в период раннего средневековья в Центрально-Азиатском регионе.

Сущность религиозно-мифологической формы идеологии, содержащейся в тенгрианстве, представляли ее фундаментальные ценности, с которыми были связаны качественно определенные функции и уровни идеологической структуры.

К фундаментальным ценностям этой идеологической системы относились следующие: 1) признание, что носителем высшей государственной власти является каган, получающий ее по воле Неба, что предполагает безусловное повиновение ему подвластного населения; 2) признание, что Небо возлагает на кагана обязанности по упорядочению общественной жизни, обеспечению безопасности подвластного населения, сохранению этнической традиции; 3) признание, что Небо является покровителем высшей государственной власти, что милость Неба, связанная с деятельностью конкретного кагана, определяет его успех в достижении поставленных военно-политических целей, например, возрождение и расширение каганата [10].

Типичным образчиком, где реализовались эти фундаментальные ценности тенгрианства, является государство Чингисхана, его отношение к религии. Здесь следует особо выделить его сборник законов (Яса), который содержит нормы веротерпимости, равенства всех перед законом и государством вне различия по вероисповеданию, расе, этнической принадлежности всех членов общества, включая и самих ханов-правителей.

Как известно, Чингисхан не навязывал своим подчиненным какой-либо определенной, догматически и обрядово оформленной религии. Официальной государственной религии в его царстве не было; среди его воинов, полководцев и администраторов были как шаманисты, так и буддисты, мусульмане и христиане (несториане). Государственно важно для Чингисхана было только то, чтобы каждый из его верноподданных так или иначе живо ощущал свою полную подчиненность неземному высшему существу, т. е. был религиозен, исповедовал любую религию. Также здесь, видимо, определенную роль в таком отношении к религии сыграло и то, что он, как искусный политик, чтобы не возбудить ненависть последователей других религий, не выбрал ни одну из них. Задумав покорить мир, он в равной мере покровительствовал всем вероисповеданиям. Он говорил: «Уважаю и почитаю всех: Будду, Моисея, Иисуса, Магомета и прошу того, кто из них в правде наибольший, чтобы он стал моим помощником [11, С.82]. Главное, чтобы люди не спорили «чья вера лучше». «На небе один Бог, на земле один Каган». Перед Богом мы равны, в какой бы одежде ни ходили, какие бы молитвы ни читали. Люди разной веры должны жить в мире, мы вновь станем братьями». Этих слов ему не могут простить и поныне, говорит Мурат Аджи [12].

По его мнению: «Ни у кого на планете не родилась эта светлая мысль. Всюду религия, превращенная в политику, разделяла, ссорила людей, а здесь она объединяла. Поразительно: Запад и Восток, христиане и мусульмане, стравливая народы, выясняли, чья религия лучше, а алтайский тюрк напомнил всем о Боге Едином, сотворившем мир, чистоте души человека. О правде.

Как искусный политик, он не приставал ни к одной из религий, чтобы не возбудить ненависти последователей других религий и, задумав покорить мир, равно покровительствовал всем вероисповеданиям» [12].

Здесь важно подчеркнуть, для Чингисхана было главное, чтобы все люди верили в одного Бога. Это согласно великому хану составляет идейную опору общечеловеческого единства. Он считал, что человечество обязано стремиться к всеобщему единству, «предписывается верить, что существует только один Бог – создатель Небес и Земли, и только Он один дарует жизнь и обрекает на смерть, делает богатым и бедным, так, как Ему заблагорассудится, и имеет абсолютную власть над всеми» [13, С. 216].

Отметим, веротерпимость Чингисхана отнюдь не была проявлением пассивного безразличия: ему было безразлично, какую именно религию исповедуют его подданные, ему первостепенно важной была сама принадлежность людей к какой бы то ни было религии.

Литература

1. Безертинов Р. Н. Тенгрианство – религия тюрков и монголов: научно-популярное издание, 2-е изд., доп. – Казань: Слово, 2004, – 448 с.
2. Аюпов Н. Г. Тенгрианство. - [Эл. ресурс]. – URL: http://tengrifund.ru/tengrianstvo.html
3. Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства: (Легенда о «Государстве 'пресвитера Иоанна'»). - М.: Наука. 1970. - 431 с.
4. Шагдар Бира. К изучению истории культа Тэнгри у монголов // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: материалы III Междунар. науч.-практ. конф., 1- 3 июля 2011 г., г. Кызыл. – Абакан: Хакасское книж. изд-во, 2011. - С. 6 - 7.
5. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. – Алматы: КазНПУ им. Абая. – Издательство "КИЕ", 2012 – 264с. – [Эл. ресурс]. – URL: http://tengrifund.ru/tengrianstvo-kak-otkrytoe-mirovozzrenie.html
6. Селезнёв А. И. Лекции по философии МГУП имени И. Федорова. - [Эл. ресурс]. – URL: https://studfiles.net/preview/1562132/page:11/
7. Абаев Н. В. Тенгрианство как религия и философия древних татаро-монголов Внутренней Азии // Вестник Бурятского государственного университета № 6 (1), 2014.
8. Худяков Ю. С. История дипломатии кочевников Центральной Азии. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского гос. ун-та, 2003. – С. 18 - 19.
9. Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. - Л.: Наука, 1990. – 279 с.
10. Фельдман В. Р. Цивилизация народов Центральной Азии: субстанциональные основания бытия. - [Эл. ресурс]. – URL: http://cyberleninka.ru/article/n/tsivilizatsiya-narodov-tsentralnoy-azii-substantsionalnye-osnovaniya-bytiya
11. Кыстаубаев Б. К. Главные противники Чингисхана: тайные войны в ракурсе истории. - Алматы: Дәуір, 2010. – 464 с.
12. Мурад Аджи. Тюрки и мир: сокровенная история. Часть III. Под знаком креста и полумесяца. - [Эл. ресурс]. – URL: http://old.adji.ru/book9_3.html
13. Оловинцов А.Г. Тюрки или монголы? Эпоха Чингисхана. 2-е изд. дополненное. - Алматы: Алгоритм, 2012. – 282 с.

Габитов Т. Х. *tursungabitov@mail.ru*
Альджанова Н. К. *nurlykhan.naa@gmail.com*

АРХЕТИПЫ ТЕНГРИАНСКОГО СИМВОЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ «СОКРОВЕННОГО СКАЗАНИЯ МОНГОЛОВ» *

Аннотация. *Архетипы культуры представляют собою совокупность унаследованных символов, появившихся с древнейших времен человечества. К этнокультурным архетипам тюрков и монгол относятся наследия кочевой культуры народов и племен, сложившиеся в средние века в евразийском культурном пространстве. В пору расцвета номадических тюрко-монгольских империй – в так называемое тенгрианское время – сформировались архетипы современной казахской и монгольской культур.*

Имеющая тысячелетнюю историю в кочевой культуре религия Вечного Неба средневековых тюрко-монгольских империй выступала как особая религиозная система. Развиваясь и совершенствуясь, в период Великого монгольского государства она перешла в религию тенгрианства. Не ограничившись созданием только собственной империи, Чингисхан решает покорить мир. С расширением границ империи он хотел донести свою правду и до других народов. Синтез учения Чингисхана и других религиозных учений, распространенных в среде кочевников – шаманизма, буддизма, мусульманства – привел к возникновению нового мировоззрения, новой идеологии; способствовал некоей одухотворенности простого люда. Поскольку это была эпоха, когда на небе – Бог, на земле – Чингисхан. Подобный свод мировоззренческих и символических

понятий и категорий можно назвать чингизизмом. Целью данной статьи является анализ общих архаических символов тенгрианской кочевой культуры в контексте «Сокровенного сказания монголов».

Ключевые слова: *архетип, номады, идея круга, Тенгри, чингизизм, символ, цикличность, шаманизм, кочевая культура.*

Gabitov T*. tursungabitov@mail.ru*
Aljanova N. *nurlykhan.naa@gmail.com*

WORLD OUTLOOK ARCHETYPES OF TENGRI SYMBOLISM IN THE CONTEXT OF «THE SECRET HISTORY OF THE MONGOLS»

Abstract. *Archetypes of culture are a collection of inherited symbols that have emerged from the most ancient times of mankind. The ethnocultural archetypes of the Turks and Mongols are the legacies of the nomadic culture of peoples and tribes that developed in the Eurasian cultural space in the middle ages. In the heyday of the nomadic Turkic-Mongolian empires in the so-called heroic time archetypes of modern Kazakh and Mongolian cultures were formed. Archetypes of nomadic culture are most fully preserved in the memory of the people also because the Kazakh and Mongolian peoples are one of the few that have saved the nomadic way of life up to the beginning of the 20th century. In the language, mentality, oral folk art of peoples, the memory of this centuries-old specific mode of existence has survived to this day. Having a thousand-year history in the nomadic culture, the religion of the Blue Sky of medieval Turkic-Mongolian empires acted as a special religious system. Developing and improving, in the period of the Great Mongolian state, it passed into the religion of Tengrianism. Not limited to creating only his own empire, Genghis Khan decides to conquer the world. With the expansion of the borders of the empire, he wanted to convey his truth to other nations. Synthesis of the teachings of Genghis Khan and other religious teachings, spread among nomads shamanism, Buddhism, Islam - led to the emergence of a new worldview, a new ideology; contributed to some spirituality of ordinary people. Since it was an era when God is in the sky, Genghis Khan is on the earth. A similar set of worldview and symbolic concepts and categories can be called Genghisism.*

The purpose of this article is to analyze the common archaic symbols of the Turkic-Mongolian nomadic culture in the context of the "Secret Legend of the Mongols".

Keywords*: archetype, nomads, Genghisism, symbol, cyclicity, shamanism, nomadic culture, circle idea, Tengri*

***** Статья выполнена в рамках проекта Комитета науки МОН РК № АП 05131735 «Роль и место памятников культуры в модернизации Казахстана в контексте Стратегии 2050»

Введение. Основу тюрко-монгольской государственности и ее систему административно-территориального управления составляли традиции кочевой государственности. Большинство ее населения составляли кочевники. Территория Казахстана, его население, ставшее значительной составной частью империи монголов, являлась в этом отношении важным ретранслятором подобных традиций. После распада Монгольской империи, Улуса Джучи, кочевое население казахских степей стало основным правопреемником, особенно в территориальном отношении. Поэтому историю казахов, да и всей Средней Азии нельзя рассматривать вне связи с историей монгольской династии и особенно ее имперского периода, который оставил заметный след своими позитивными и негативными последствиями.

Философская мысль о бесконечном круговороте вещей, понимание цикличности времен были не новы для кочевников, восходя к древнейшим мифологическим представлениям. «Кочевым народам, их общественному сознанию присущи временные представления, связанные с определенной стадией социального развития. Время здесь – не векторное время, текущее из прошлого в будущее, но цикличное, вращающееся по кругу. Время воспринималось как вращение по кругу, вращение годичных сезонов и повторение человеческих индивидов в цепи поколений» [1, С. 169]. Круговое, циклическое время по своей сути выступает как время мифологическое, время вечности в отличие от хронологического, линейного, исторического времени.

Религиозное сознание кочевников на протяжении многих веков зиждилось на таких типах религиозных верований, как анимизм, политеизм, шаманизм, дуализм. В связи с историческими событиями, связанными с объединением ранее разрозненных монгольских племен и созданием

воинственного государства, а также с последующими завоеваниями народов от Востока до Запада, монгольское религиозное мировоззрение достигло своей вершины, сформировав монотеистическую веру о Вечном Небе.

В XIII веке дуалистическое мировоззрение среди монголов было преобладающим, и землю, и небо они воспринимали как первоначала. В «Сокровенном сказании» монголы про смерть Чингисхана говорят, что он «вернулся на небо». Подобные воззрения свидетельствуют, что, по их мнению, человеколюбие, сознание, душа, дух – все они проистекают из неба и в небо же возвращаются. Тело же человека сотворено из праха земного и возвращается, впитывается в землю. Поэтому казахи и монголы говорят, что «после смерти тело будет лежать в объятиях черной земли».

Архетип круга в кочевой культуре. Исходя из юнговской классификации архетипов и символов, следует особо отметить символ круга, так ярко и зримо характеризующий тенгрианство. «Слово или изображение символичны, если они подразумевают нечто большее, чем их очевидное и непосредственное значение. Они имеют более широкий «бессознательный» аспект, который всякий раз точно не определен или объяснить его нельзя». К. Г. Юнг писал о том, что «символы четверичности и круга – это образы, которые издавна употребляло человечество для выражения целостности, полноты и совершенства» [2, С. 161]. Об архетипе круга, характерном для всей кочевой культуры, писал и Г. Гачев. «Думая над умом кочевника, Логосом, его закругляемость, склонность сводить концы с концами чувствую. Символическим для этого мне представляется рисунок оленя или быка в наскальных фресках в урочище Тамгалы: там рога не оставлены торчать в небо, обрываясь вопросом, но воздымаются радугой над туловищем и плавно опускаются на круп, образуя тем самым замкнутое полушарие (как отрог круга кочевья). [3, С. 259].

Архетип круга глубоко проанализирован известным казахским культурологом Муратом Ауэзовым в его монографии «Времен связующая нить». «Круг утвердился в миропонимании кочевника как единственно верный символ его собственной жизни и окружающего бытия… Кочевника окружает ровная круглая степь, небо над головой круглая чаша. Юрта, круглая в горизонтальном сечении от самого основания и до отверстия в центре сводов, отражает то же самое представление кочевника о мире, которое нашло воплощение в куполообразных постройках среднеазиатских зодчих» [4, С. 13].

Здесь уместно вспомнить еще об одном архетипе круга – куполе колыбели, определяющем начало жизненного пути кочевника и куполе мазаров – мавзолеев, символизирующем завершение, замкнутость жизненного круга. Сферичная форма юрты объясняется повторением окружающего ландшафта – степи, так же, как треугольные вигвамы индейцев повторяют острую геометрию скал, гор (кавказские сакли), ледников (чумы и яранги северных народностей). «Видимый горизонт степи был видимым символом всего единого видимого и невидимого и диктовал особенности мышления, мировосприятия и мировоззрения. Круг Солнца на небе и полукруг небосвода над степью стали основой мировоззренческого восприятия Космоса и жизни. Солнце и полукруг – Луна – становились символом основ жизни [4, С. 17].

Символика круга в культуре номадов неразрывно связана с динамикой кочевья. «Не скрепленный с землей какими-либо твердыми связями кочевник ощущает свою свободу по отношению к пространству. Движение его может направляться в любую сторону и может быть не только линейным, но и круговым, движением по кривой. Символику круга можно обнаружить, по мнению исследователя, и в тактике боя («тулгама» – «закручивать»), и в форме оружия (айбалта), и в семантике магического слова «айналайын» – («кружусь вокруг тебя»), первоначально связанного со знахарской практикой баксы-шамана, как бы вбирающего в себя мучения и страдания больного [4, С. 237].

Символика небесного движения и круговорота убедительно описывается в «Сокровенном сказании монголов»: «Но каждую ночь, бывало, через дымник юрты, в час, когда светило внутри (погасло), входит, бывало, ко мне светло-русый человек; он поглаживает мне чрево, и свет его проникает мне в чрево. А уходит так: в час, когда солнце с луной сходится, процарапываясь, уходит, словно желтый пес… Ведь если уразуметь все это, то выйдет, что эти сыновья отмечены печатью небесного происхождения. Когда станут они царями царей, ханами над всеми, вот тогда только и уразумеют все это простые люди!» [5, §22, С. 28].

Архетип круга, основополагающий для культуры Степи, находит выражение в сферической форме купола, словно повторяющей чашу небосклона. Степь кочевник представлял в форме круга, охватывающего ее как целое, как реальность самого бытия с человеком в центре [6, С. 83].

По мнению исследователей, купол горы привлекал поэтический взор кочевника на фоне однообразно ровной степи, став символом красоты, могущества и силы. «Ребенку, совершившему добрый поступок, в знак благодарности желают: «Будь как гора!». Герои казахских эпических поэм в процессе своего становления в качестве непременного условия должен был «семь хребтов перевалить». И наконец,

об особом месте гор в миропредставлении кочевника говорит тот факт, что большая часть легенд, повествующих о происхождении тюрков, прародиной их называют те или иные горы, чаще всего Алтайские… [7, С.19]. Авторы рунических надписей в честь вождей, повествуя потомкам о трагических моментах в истории тюркского каганата, никогда не забывают о горе Бодын-инли («Дух – покровитель страны).

Символизм Вечного Неба

В «Сокровенном сказании» о небе и земле сказано, что они заключили союз и выбрали ханом Темуджина, упоминается о «ласковых руках родителей и Матери-Земли». Восприятие монголами Неба как отца и Земли в качестве матери свидетельствует о том, что религиозные воззрения развиваются и достигают определенного уровня. При этом монголы «обожествляя природу и воспринимая бога как природу демонстрируют пантеистическое мировоззрение» [8].

Чингисхан наряду с глубоким усвоением основных положений шаманского мировоззрения использовал его некоторые особенности в политической деятельности. Именно шаманское мировоззрение легло в основу идеи «Вечного неба», предложенной Чингисханом и поднятой до уровня политического манифеста монгольского народа.

Это нововведение Чингисхана перекликается с теорией английского этнографа, антрополога Э. Тайлора. Он рассматривал историю культуры как прогрессивный развивающийся процесс, придерживаясь позиции культурного эволюционизма и трактуя историю культуры, как стремление к росту, развитию. По его мнению, по мере развития культуры средства производства, направления искусства, типы религиозных верований постепенно развиваются и совершенствуются. Чингисхан признавал Вечное Небо в качестве творца. Истоки его политической философии зиждутся на монотеистическом понимании Вечного Неба. Иными словами, монголы эпохи Чингисхана стали развивать своеобразное единобожие. Вечное Небо (Тенгри) выступало как первоначало, воплощающее неразрывное единство материи и духа. В «Сокровенном сказании» Чингисхан говорит: «Под покровительством Вечного Неба, под благоволением мудрого кагана», что свидетельствует о концепции «На небе – Тенгри, на земле – Каган». Тенгри и Каган выступают как объекты поклонения, олицетворяющие высшую доблесть и образующие два основных начала права. Несмотря на то, что эти категории – Тенгри (Небо) и Каган, возможно, восходят к шаманистическим дуальным представлениям «Небо – Отец, Земля – Мать», на самом деле это свидетельствует о политической концепции государства.

Небо (Тенгри) олицетворяет безграничный героизм, являя собой единственное божество власти. Он своей благостью поддерживает Кагана, который правит от имени бога и должен претворять в жизнь повеление Неба на земле. Каган посредством своей мудрости и харизмы может удостоиться милости Неба.

Если на небе один Тенгри, то и на земле должен быть один властитель. Согласно этому установлению монгол, хан единолично должен править народами и землями, простирающимися «с восхода солнца до заката солнца». Таким образом, Чингисхан, представив свою концепцию, свое представление о Небе, утвердил свою власть над многими народами. Потрясатель Вселенной, говоря современным языком, заложил основы глобализации. Чингисхан смог весь мир повлечь за собой, создав великую империю и объединив над своей властью разные государства. В результате этого между народами происходил свободный обмен знаниями, различными учениями, установилось культурное и торговое взаимодействие. С исторической точки зрения, монгольское тенгрианство можно сравнить с современными глобализационными взглядами [9].

Если в раннюю эпоху тенгрианство отличалось поклонением природе, в период Великого Монгольского государства тенгрианство характеризуется единоличным установлением Чингисханом категории «Вечное Небо». Если связать данное понятие с Чингисханом, оно будет выступать как племенное верование. Иными словами, тенгрианство постепенно с уровня родоплеменного верования переходит на стадию государственной религии. В истории много таких примеров, когда властители либо внедряли новый культ, либо в достаточной мере видоизменяли старые религиозные верования.

Культ Вечного неба, возникший и сформировавшийся как родоплеменное религиозное направление, впоследствии превратился в национальную религиозную систему [10]. В «Сокровенном сказании» Чингисхан говорит: «Пусть знает вечное Небо» [5, §172, С. 132], «Благодаря помощи Бадая, Кушилика и милости Вечного Неба, я победил улус Керея и достиг высокого статуса», «После набега истину о том, кто победит, знает только Вечное Небо» [5, §187, С. 148], «Милостью Вечного Неба я создал государство» [5, §203, С. 180], «Благодаря силе и энергии, ниспосланной мне Вечным Небом, я смог покорить своих врагов, утолил жажду мести» [5, §267, С. 239]. Все эти цитаты свидетельствуют о том, что Чингисхан, как никто другой, проникся идеей монотеизма. Основная идея «Сокровенного

сказания», что мессианской ролью Чингисхана было объединение сначала родственных монгольских родов и племен, затем соседних монгольских родов и тюркских народов, а также огромных племен на западе Монголии [11].

Прежде всего следует отметить, что чингизизм является совершенно новым идеологическим и культурным феноменом в истории Центральной Азии. Он исходит из сакрального положения: «Как Тенгри правит всем Космосом, так и Чингисхан правит всем, что живет на Земле» [12, С.14]. Основные идеи чингизизма изложены в «Сокровенном сказании монголов [13, С. 90 - 118]. Вся история Центральной Азии делится с этого момента на два периода: до Чингисхана и новая эра Чингисхана [14, С. 65 - 76].

К числу основополагающих, всеобъемлющих архетипических образов, с древнейших времен, функционировавших в кочевом сознании и нашедших отражение в литературе, относятся образы и символы, такие как круг (круг кочевья), Мудрый Старец, сакральные животные – волк, конь, олень, верблюд, мифологизированное пространство – горы, степь, пустыня. Для тюрко-монгольских народов, находившихся над влиянием чингизизма, история, начинающаяся с Чингисхана, была «новой эрой», а дочингизовская история выступала как «эпоха до новой эры». Для них эпоха Чингисхана выступает как отправная точка, точка отчета, то есть как эра. [14, С. 65 - 76].

У всех тюрко-монгольских народов важную роль играли шаманы или колдуны (камы – на древнетюркском; бога и шаманы – на монгольском; шань-мани – в китайской транскрипции). Например, важное место в создании империи Чингисхана принадлежит шаману Кокчю, его называли Теб-Тенгри (Небеснейший), о котором речь идет в «Сокровенном сказании монголов». [6, §244, С. 211].

Новая империя Чингисхана опиралась на религиозную основу, на древний тюрко-монгольский анимизм, проникнутый в разной степени маздейскими и китайскими элементами. Божеством, воплощением которого был великий хан, оставался Тенгри, обожествленное Небо, или Бог Неба, в чем-то сходный с китайским Тьянем, не говоря уже об иранском Хормузде. В этой связи Чингисхан не раз ссылался на древние протоколы тюркских каганов VII-VIII вв., фигурирующие в надписях в Цайдаме: «Я, который похож на Небо и который рожден Небом, Билге-каган тюрков». Все преемники Чингисхана, пока они не китаизировались окончательно на Дальнем Востоке, не исламизировались полностью в Туркестане и Иране, считали себя представителями Тенгри на земле: их порядок был его порядком, бунт против них был бунтом против него.

Вечное небо (Көк) – это Космос, одухотворенный универсум как целостность и одновременно части этого целого. «Көк» есть одновременно Творец и его творения. Он обнимает собой всю Вселенную и выступает основанием бытия. В тенгрианском календаре – «мүшел» - пять основных цветов, первый из которых, көк, который объединяет собой многоцветье и задает аксиологический смысл всем цветам. При этом культу Көк был придан не столько религиозный, сколько духовно-нравственный аспект» [15, С. 31].

Сам Чингисхан питал особое почтение к божеству, которое восседало на горе Буркан-Калдун (нынешний Кентей), в верховье Онона. Когда в самом начале своей карьеры быстроногий конь спас его от меркитов, он укрылся от погони как раз на этой горе. Поэтому, как только предоставлялась возможность, он восходил на гору, сняв по монгольскому обычаю шапку и набросив пояс себе на плечи, девять раз преклоняя колени и выпивая ритуальную чашу кумыса. [5, §103, С.58]. Позже, перед началом большой войны с Цзиньской империей, он еще раз совершил паломничество на гору Буркан-Калдун. Затем, накануне кампании, он три дня не выходил из своего шатра, оставаясь наедине с Духом, а в это время люди вокруг громко взывали: «Тенгри! Тенгри!» На четвертый день великий хан вышел и объявил народу, что Вечный Тенгри обещал ему победу.

С этой древней анимистской религией с культом горных вершин и рек связаны следующие обычаи: взойти на вершину священной горы, чтобы быть ближе в Тенгри, и просить его о милости, сняв шапку и набросив пояс на плечи в знак покорности, прятаться, когда гремит гром, т. е. когда Тенгри гневается, не грязнить водные источники, ибо в них тоже обитают духи, не мыть в них тело и не стирать одежду, чему вначале немало удивлялись мусульмане, придерживающиеся обычая омовения.

Надо отметить, что из суеверного страха перед Небом и магическими формулами монголы старались не ссориться не только со своими шаманами, но и с другими возможными представителями божества – с несторианскими священниками, которые жили среди кераитов и онгутов, буддийскими монахами уйгуров и киданей, таоистскими магами Китая, тибетскими ламами, миссионерами-францисканцами, мусульманскими муллами. Чингисхан даже освободил их от всех налогов и поборов, ибо они испрашивали у Неба счастья для императора. Так, всеобщее суеверное беспокойство порождало всеобщую терпимость. Потомки Чингисхана стали нетерпимыми только тогда, когда перестали быть суеверными.

Идеологическая доктрина провозгласила незыблемость власти Чингисхана и чингизидов над ойкуменой и руководящую роль монголов над всеми прочими народами. Источник политической власти членов «золотого рода» – генеалогия, а именно: их принадлежность к прямым потомкам Чингисхана по мужской линии. Исключительное право на царство признается только за первыми четырьмя сыновьями Чингисхана от его старшей жены Бортэ – Джучи, Чагатаем, Угэдеем, Толуем – и их прямыми потомками, которые и составляют «золотой род» – правящую монгольскую династию. Отличительным признаком государства Чингисхана являлось то, что это государство управлялось кочевниками.

Таким образом, архетипы кочевого мира тюрко-монгольского коллективного бессознательного находят своеобразное отражение в монгольской и тюркской культуре, в частности, в вопросах циклической повторяемости в цепи времени, инициации, как древнейшего ритуально-мифологического комплекса, символов, религиозных культов и обрядов, которые доказывают, что есть общие корни языка символизма тюрко-монгольской кочевой цивилизации.

Литература

1. Елеукенов Ш. От фольклора до романа-эпопеи (Идейно-эстетическое и жанровое своеобразие казахского романа). - Алматы: Жазушы, 1987. – 169 с.
2. Юнг К. Г. Архетип и символ. - М.: Ренессанс, 1985. – 284 с.
3. Гачев Г. Национальные образы мира. Евразия - космос кочевника, земледельца, горца. - М.: Наука, 1999. – 259 с.
4. Ауэзов М. М. Времен связующая нить. - Алматы: Жазушы, 1972. – 13 с.
5. Дамдинсурэн Ц. Монголын нууц товчоо. - Улаанбаатар 1990. - 15 с.
6. Шакенова Э. Художественное освоение времени // Кочевники. Эстетика. (Познание мира традиционным казахским искусством). - Алматы: Гылым, 1993. – 83 с.
7. Кекильбаев А. Собр. соч. в 4 т., Алматы: Жазушы, 2001. - Т.2. – 107 с.
8. http://setgejiin_bjiina.blog.gogo.mn/read/entry187972 //Мөнх тэнгэрийн философи
9. Gerelbaatar G. Chingis haanii shashnii oorchlolt shinechlelt. - [Эл. ресурс]. – URL: ttps://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=333860650055401&id=154307918010676
10. Erdenebayar S. Monkh tengeriinyzel buiy Monkh tengeriin ive. - [Эл. ресурс]. – URL: http://www.biirbeh.mn/index.php?sel=content&f=one&obj_id=766
11. Дамдинсурэн Ц. Монголын нууц товчоо. – Улаанбаатар, 1990. - 54 с.
12. Юдин В. П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая // Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. – Алма-Ата: Гылым, 1992. – С. 26
13. Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. – Алма-Ата: Гылым, 1992. – С. 90 - 118
14. Барлыбаева Г. Өтеміс қажының «Шыңғыснаме» шығармасының дүниетанымдық негіздері // Қазақтың тарих философиясы. – Т. 6. – Астана: Аударма, 2006. – 65-76 бб.
15. Каракузова Ж. К., Хасанов М. Ш. Космос казахской культуры. – Алматы: Евразия, 1993. – 78 с.

Гоголев А. И., Осипова А. П., Иевлева С. И.
anrsya@mail.ru

ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ЯКУТОВ В XVII-XVIII ВВ. КАК ПРИМЕР ОТРАЖЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ РАННИХ НОМАДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Аннотация. *Якуты (самоназвание – саха) относятся к числу 34 тюркоязычных народов Евразии. Но при этом вместе с чувашами относятся к древним наследникам эпохи хуннского времени. В настоящей статье (докладе) сделана попытка реконструкции социального строя якутов в XVII – первой половине XVIII в., т.е. до Первой общесибирской ясачной (налоговой) комиссии (1766-1769 гг.). В результате этой работы якутская протокрестьянская община была выравнена на положение русской сельской общины. На основе письменных русских архивных источников XVII – первой половины XVIII в. в статье проводится общая социально-экономическая оценка общества саха до Первой налоговой комиссии (наподобие английской «Книги страшного суда» после завоевания Британии Вильгельмом Завоевателем).*

В докладе уточняется социальная организация якутского общества в указанном отрезке времени. На этой основе сформулировано заключение о том, что во времена присоединения Ленского края (большая часть центральных районов современной Якутии) народ саха представлял собой вполне сложившуюся постплеменную народность при отсутствии государства и при сохранении основных элементов тенгрианства.

Ключевые слова: *социальная организация тюркоязычных номадов; экономическая характеристика якутов в XVII-первой половины XVIII в.; социальный строй якутов в XVII-XVIII вв.*

Gogolev A. I., Osipova A. P., Iyevleva S. I.
anrsya@mail.ru

PUBLIC ORGANIZATION OF YAKUTS IN XVII-XVIII CENTURIES AS AN EXAMPLE OF THE REFLECTION OF THE SOCIO-ECONOMIC STRUCTURE OF THE EARLY NOMADS OF CENTRAL ASIA

Abstract. *But at the same time, together with Chuvashs, related ancient successors of an era of hunnsky time. In the present article the attempt of reconstruction of a social system of Yakuts in 17th – the first half of the 18th century, i.e. to the First Siberian tax commission (1766 - 1769). As a result of this work the Yakut proto-country community was leveled on the provision of the Russian agricultural community. In work on the basis of written Russian archival sources of 17th – the first half of the 18th century the general social and economic assessment of society Sakha to the First fiscal (tax) commission is carried out (resembling English "Doomsday Book" after conquest of Britain by William the Conqueror).*

In article the social organization of the Yakut society in the specified interval of time. On this basis the conclusion that at the time of accession of the Lensk region (the most part of the central regions of modern Yakutia) the people of Sakha represented quite developed post-breeding nationality in the absence of the state.

Keywords: *social organization of Turkic nomad; the economic characteristic of Yakuts in the 17th - first half of the 18th century; a social system of Yakuts in the 17-18th centuries.*

На социальную организацию якутского общества в XVII в. и до проведения работы Первой ясачной комиссии (1766—1769 гг.) обращали внимание В. Л. Серошевский, Л. Г. Левенталь, Н. А. Виташевский в XIX в., в советское время — С. В. Бахрушин, С. А. Токарев, А. П. Окладников, Г. П. Башарин, О. В. Ионова, В. Н. Иванов и др. [12, с. 4—26]. В конце XX в. данная проблема стала предметом специального изучения А. А. Борисова [7].

Согласно этим исследованиям в XVII в. якутское население, в основном, состояло из владельцев небольших стад крупного рогатого скота и табунных лошадей. При этом количество лошадей явно преобладало. Во главе малых и больших объединений семей стояли представители патриархально-раннефеодальной знати. Эксплуатация непосредственных производителей со стороны тойонов и баев (богатых семейств) проводилась под покрытием идеи «родового единства». Поэтому знать способствовала консервации многих пережиточных устоев первобытного общества.

В русских документах этого времени термин род в отношении якутов не применялся, и население распределялось по волостям. Так, в первой половине XVII в. установились 35 волостей. Разбирая эти документы, С. А. Токарев пришел к выводу, что эти «волости» представляли собою племенные образования. Между ними продолжали существовать пережитки межплеменной вражды, кровная месть. Крупные из этих этнических образований – Ботурусское, Мегинское, Кангаласское, Намское, Борогонское – каждая из них насчитывали от 500 до 900 взрослых мужчин. Общее количество этих объединений колебалось от 3 до 5 тыс. человек. Среди них встречаются и такие, где общее количество населения не превышало 100 человек [25, С. 48].

Со второй половины XVII в., наряду с термином волость, входит и другой — улуус. Дальнейший разбор архивного материала привел С. А. Токарева к убеждению об отсутствии резкой грани между родом и племенем у якутов, как результат давно начавшегося разложения родового строя [25, С. 48; 28, С.53].

Это положение подтверждается также А. А. Борисовым: «В собственном строе якутов в XVII в. не прослеживаются признаки родовой организации» [7, С. 22]. Кроме того, он считает, что улусы состояли не из родов, а из кланово-патронимических образований.

В документах XVII в. у якутов насчитывались до 100 родоплеменных названий. Появление сильной иноязычной среды усилило процесс перетасовки этих групп. Это ускорило дальнейшее разрушение

остатков родовых традиций. В этих условиях оформляются свободные земельные общины. Ее составляли отдельные парцеллярные хозяйства, обеспеченные собственностью на землю, сформировавшиеся первоначально на основе захвата своих участков. Они располагались на отдельных аласах в виде хуторных хозяйств (как это было, например, у древних германцев). Эти земельные общины, по мнению В. Н. Иванова, и стали прообразами будущих 35-ти волостей в русских документах второй четверти XVII в.

В якутоведении давно началась дискуссия о характере социально-экономического строя скотоводов Лены ко времени присоединения Якутии в состав Московского государства [2].

Для нас сегодня ясно одно – якуты середины XVII в. представляли собой переходное раннеклассовое общество с заметными пережитками первобытности, впрочем, характерными в целом у скотоводческих народов Евразии. Вместе с тем еще не ясны степень и методы эксплуатации. Неслучайно исследователи на основании изучения архивных материалов периода присоединения пришли к разному решению этой проблемы. Так, по мнению С. А. Токарева, якутское общество до 1640-х годов шло по пути становления рабовладельческого общества. Но большинство исследователей – С. В. Бахрушин, О. В. Ионова, Г. П. Башарин – определили этот путь общества раннефеодальной (патриархально-феодальной).

Если будем считать «волость» объединением свободных сельских (соседских) общин, то в документах XVII в. не говорится о наличии специальных общинных органов управления. В военных столкновениях, в особенности в нападениях с целью угона скота и лошадей, чаще принимали участие узкие группы ближайших родственников, преимущественно большие тойонские семьи.

По мнению А. А. Борисова, «волости» в русских документах XVII в. представляли собой патронимии или группы патронимий. «В условиях отсутствия сильной централизованной волости, - пишет он, - гарантом выступали… кровнородственные коллективы, через несколько поколений перераставшие в патронимии-кланы» [6, С. 86]. Но такой подход может сильно сужать рамки «волостей». Возможно, ими могли быть группы патронимий на определенной родоплеменной территории. Притом, патронимии могут быть ограничены в количественном плане: большими семьями, из которых возникали в дальнейшем патронимии, могли являться только тойонские и богатые байские семьи.

Хотя общинные отношения выступали нечётко, аморфно, существование общины определяется также косвенно религиозно-идеологическими мотивами – наличием зоолатриальных культов, действующих на территории отдельных «волостей». Таким культовым «тотемом» для «волости» Хангалас выступал белый жеребец, намцы почитали лебедя-куба, как буряты. «Все лица, - писал по этому поводу Н. Виташевский на основе собранного им материала, - считавшие своим предком Игидея… имеют свое тангара – зверя, хотоя… льва» [19, С. 161]. (по всей вероятности, грифона – крылатого барса – А. Г.).

В якутской протокрестьянской общине, как отмечалось вскользь выше, основные признаки общины имели незавершенный, незаконченный характер или как признаки разложения общинного строя. Это можно определить, прежде всего, наличием двух форм владения земельными угодьями – общинная и частнособственническая – до 1769 г. (до завершения работы Первой ясачной комиссии). Судя по архивным материалам XVII в., это различие в отношении земли имеет в целом нечетко оформленную правовую основу. Это и понятно: частная собственность или условная, как при феодализме на землю оформляется юридически только в условиях наличия государственного строя.

Такое положение якутской общины диктовалось, видимо, спецификой хуторного («отрубного») хозяйства, расселенного друг от друга на отдаленных самостоятельных участках, тогда как обычная крестьянская сельская община проживала, в основном, в пределах преимущественно одной деревни и села. Отсутствие общинных органов управления компенсировалось наличием позднеродовых учреждений. Таковым выступал патриархальный род – аҕа-ууһа 'отцовский род'. То, что аҕа-ууһа является продуктом разложившегося первобытного строя, не подлежит сомнению. Но функции родовой организации сохранялись в области регуляции брачных отношений (экзогамии) и отчасти общественных, т. е. надстроечных явлений. Такой, например, пережиточный патриархальный род сохраняется и в раннеклассовом обществе в целом. Так, в VIII-VI вв. до н.э. «римский народ» состоял из 300 патриархальных родов, последние – из семейных общин, т. е. патриархальных больших семей – «фамилий» [13, С. 69].

В рамках аҕа ууһа объединение семей происходило по линии отца, основателя (патриарха), вплоть до конца XIX в., и название патриархального рода носило большей частью его имя (по принципу патронимии). В пределах XVII в., видимо, еще продолжала существовать большей частью малая форма аҕа ууһа, состоящая из братских (патронимических) семей. В последующее время, в XVIII-первой

половине XIX в., преобладал большой сегментированный патриархальный род, объединявший не только родственные семьи, но и соседские, где не всегда соблюдался обычай экзогамии.

По типологическому признаку к аҕа ууһа 'род отца' близки семейно-родственные патронимические группы у казахов и киргизов, обозначаемые термином ата баласы 'дети одного отца'. У туркмен при обозначении патронимии применялось выражение бир ата 'один отец' [19, С. 121].

Как правило, патронимия возникает в результате распада большой патриархальной семьи. Это обычно, как отмечалось выше, группа родственных семей, происходившая от одного предка и поддерживающая хозяйственные, родственные и религиозно-идеологические связи. По определению М. О. Косвена, патриархальный род не является в прямом смысле классическим родом, скорее всего, это патронимия, группа родственных семей [17, С. 63]. В этом плане с ним согласился А. Д. Давыдов: патронимия – это семейно-родственный институт, исторически более поздний, чем даже патриархальный род [11, С. 69].

Еще до этого М. В. Крюков, определяя патронимию «третьим типом социальной организации», предложил назвать ее кланом [18, С. 106].

Из всего приведенного следует, что аҕа ууһа в XVII в. представлял собой группу родственных семей, объединенную экзогамным брачным запретом, происшедшую от одного известного предка. Такую социальную организацию можно было бы назвать патронимией. Но если иметь в виду, что патронимия прежде всего воспринимается как распавшаяся большая семья, то это частично подтверждается интересным документом, относящимся к «измене» якута Ярканской волости Балтун Тимиреева (1676 г.) (опубликован С. А. Токаревым). В нем его сородичами являлись две семьи его братьев, две семьи дядей, всего с 24 холопами [28, С. 27]. Ч. М. Таксами и В. А. Туголуков назвали это объединение патронимической группой [24, С. 86]. В таком случае патронимии могли иметь внутри несколько разновидностей.

В частности, в классическом плане аҕа ууһа состоял не только из моногамных отдельных семей, но и из семей, основанных на полигамии (многоженство). Так, богатый скотовод содержал большое хозяйство на двух-четырех отдельных друг от друга аласах. Таким образом, каждая семья во главе с матерью вела скотоводческое хозяйство на отдельных аласах. И в силу такого раздельного существования фактически единого хозяйства потомки от одного отца (в XVII-первой половине XVIII в.), но от разных жен (подхозяйств) в дальнейшем разветвлялись, составляя категорию родственных семей под названием ийэ ууһа «род матери». До сегментации отцовского хозяйства, т.е. в своей первоначальной форме, это - полигамная семья с филиационной структурой. В дальнейшем взрослые сыновья обзаводились семьями и составляли отдельные линии материнской филиации одного отца-предка. Поэтому аҕа ууһа во второй половине XVIII-XIX вв. состоял из объединения отдельных ийэ ууһа.

Таким образом, ийэ ууһа не является пережитком позднего матриархата, как предполагали исследователи, а есть продукт зрелого патриархального общества. Кроме того, это явление – порождение якутского традиционного хозяйства, возникшего в процессе приспособления скотоводства к природно-климатическим условиям Якутии (разбросанный аласно-хуторный тип скотоводческого хозяйства). Но в типологическом плане похожие хозяйства обнаруживаются, например, у африканского народа баганда. У них в XIX в. в полигамных семьях каждой жене в пользование давался отдельный участок обрабатываемой земли. На нем она вела самостоятельное хозяйство от других жен [10, С. 69].

Как показывают приведенные выше материалы, социальную структуру якутской свободной территориальной общины – «волости» определить в конкретной социальной форме затруднительно. Скорее всего, это продукт длительной эволюции поздней раннеклассовой общины. В отличие от русской традиционной сельской общины, которая фактически существовала до начала XX в., якутская община состояла из бедных, средних и богатых тойоно-байских семей. В этом она отличалась также от средневековых феодальных общин, которые являлись организацией неполноправных, зависимых эксплуатируемых членов общин. Особенность определялась тем, что тойонат еще не обосабливался от остальных членов общины и не представлял отдельно вне общины оформившимся сословием ранних феодалов. Тем не менее, большое место в якутском обществе занимала родоплеменная аристократия, во главе которой стояли тойоны. Исследователи XX в. определили их как патриархально-феодальную прослойку якутского общества [3, С. 80 - 86].

В историографии дореволюционной Якутии вопрос о тойонатстве одним из первых был поднят Л. Г. Левенталем. Тойонат представлялся ему как «воинствующая аристократия, жестокая и гордая, выводившая род от представителей якутского Олимпа, от знаменитых шаманов и шаманок» [9, С. 171 - 172].

Документы XVII в. описывают тойонов крупными коневодами и скотоводами, владельцами рабов и лично свободных, но зависимых от них семей, и предводителями небольших дружин, соответствующих эпохе военной демократии. Поэтому историческими предшественниками их, по мнению С. А. Токарева, были исключительно военные предводители. В их хозяйствах решающую роль играл труд зависимых работников, а труд рабов – подсобную роль [25, С. 397]. Тойоны до русского времени, несомненно, были наделены некоторой публичной властью, тем более при наличии достаточно развитого обычного права. Она проявлялась не только в форме военного предводительства, как полагал С. А. Токарев, но и в регулировании внутриобщинных или, как предполагает А. А. Борисов, клановых правовых проблем. К тому же от термина тойон производится другое слово — тойонноо «выносить решения, приговор, производить суд» [1, С. 118 - 122], т.е. термина обычного права. Притом интересно то, что терминами в лексике языка тюркского происхождения являются слова, обозначающие родовые организации кланового типа, богатых слоев населения и воинов, рабов, термины суда в пределах обычного права. А к числу монгольских относятся некоторые термины родоклановогo управления, бедных слоев населения, слуг, второстепенных жен, челяди; лексика о детях, обычного права, носящие характер дальнейшего развития этих «судейских» терминов. На основании исследования Н. К. Антонов приходит к заключению о том, что «…в обществе древних якутов… богатую прослойку населения составляли тюркоязычные племена, а бедная трудящая, подчиненная сторона была преимущественно монголоязычной» [1, С. 122]. Кроме того, он приходит к другому важному выводу: «Якутские общественно-политические термины унаследованы с терминологии ранних государственных образований тюркоязычных народов».

Зажиточная, богатая прослойка якутского общества в русских документах XVII в. обозначалась термином «лутчие люди». Основную массу непосредственных производителей составляла категория «улусных мужиков». Среди них наиболее эксплуатируемой прослойкой с тойоно-байской стороны являлись люди, «живущие подле», «около» тойонских хозяйств. А в положении разной степени патриархально-кабальной зависимости находились «захребетники», «вскормленники». Все указанные сословия общества являлись членами общины, вне которой оставались патриархальные («домашние») рабы-кулуты.

В. И. Шунков был прав, когда писал, что «исследователь находится в трудном положении при решении основного вопроса, вопроса о положении рядового населения улуса, волости…, о взаимоотношениях этого рядового населения с выделяющейся верхушки в лице князцов, тойонов, лучших людей» [27, С. 72].

«Бесскотных» людей в ясачных документах обозначали термином балыксыт 'рыбак'. Они, как «бесскотные», не платили ясак [25, С. 172 - 173]. А боканы (от монг. муухэн 'плохонький', 'бедненький'), по определению И.М. Троцкого, — это подневольные люди, находившиеся в разной степени зависимости – от патриархального рабства до феодального [16]. С. А. Токарев слово «бокан» применял для обозначения кулут 'раб'. Последующие исследователи (В. К. Гарданов, Г. П. Башарин и др.) применяли этот термин для обозначения феодально-зависимых людей. Аналогичную позицию занял В. Н. Иванов: боканы имели скот, следовательно, облагались ясаком. Кроме того, они имели временный характер срока проживания в тойонских хозяйствах. В этом они напоминали поздних батраков.

Рабов до второй половины XVII в., в основном, поставляла сама якутская среда. Но незначительную часть рабов составляли тунгусы, ламуты и юкагиры [25, С. 95 - 97]. Ряды рабов пополнялись военным захватом, порабощением общинников, самозакабалением из-за нищеты, отдачей рабов в виде головщины по законам обычного права. В оседлом скотоводческом хозяйстве рабы использовались всесторонне. Количество рабов в XVII в. в якутском обществе определить невозможно. Известно только одно – они использовались в хозяйствах состоятельных семей и тойонов. Например, у намского князца Букея Никина в 1697 г. упоминается 28 холопов. Тойон Ботурусской волости Молтон Очеев после себя оставил 21 холопа, которые были разделены между его наследниками [25, С. 305].

Основная часть территориальной общины — «волости» состояла из мелких и средних скотоводческих хозяйств. Из этой среды комплектовалась эксплуатируемая прослойка, для обозначения которой С. В. Бахрушин и С. А. Токарев применили античный термин «клиэнтели». Это лица, живущие «около», «подле», «вблизи» тойонских хозяйств. Они действительно напоминали римских клиентов, людей, утерявших родовые связи и зависимых от патрициев. Как правило, клиенты, как патриархально зависимые люди, входили в патрицианские фамилии — аристократические большие семьи, как и якутские «клиэнтели» входили в тойонские семьи.

Не совсем ясна социальная сущность так называемых захребетников. По определению В. Н. Иванова, как отмечалось выше, они еще не были превращены в придаток тойонского хозяйства. В отличие от подневольных людей, у них была определенная самостоятельность в хозяйственных делах. Им

принадлежал скот, в том числе рабочий. Но в процентном отношении они в обществе имели ограниченный удельный вес.

В рассматриваемое время существовала также еще одна маленькая социальная прослойка якутского населения – кибэси, некая отверженная прислуга общества. Их содержали отдельно, вызывали преимущественно для выноса и погребения покойника. Во время похорон они готовили пищу и спали на улице. Одежда кибэсов окуривалась как нечистая. Интересно еще то, что такая отверженная группа людей существовала в древнем Иране, Индии и Японии. Эта каста неприкасаемых, исполняющих обязанности похоронной прислуги, палачей, жила вне селений.

В среднем в каждой волости имелось от двух до пяти тойоно-байских хозяйств. Эксплуатация рабочей силы в них сочетала в себе черты домашнего рабства и полуфеодальных зависимых от тойонов работников из числа «воспитанников», живущих «подле», и «захребетников» тойонских хозяйств.

О социальной структуре якутского общества дают пояснение материалы переписи 1642 г. (они опубликованы в монографии В. Н. Иванова «Социально-экономический строй якутов XVII в.»). Так, по этой переписи в Намской волости, состоящей из 104 хозяйств, к категории богатых отнесены всего четыре. В самом богатом хозяйстве насчитывалось до 106 голов крупного рогатого скота и лошадей. На уровне конца XVII—XVIII вв. потребности в приготовлении сена удовлетворяли за лето примерно 14 косарей. При этом общий цикл тойонского хозяйства должны были обеспечить 12 - 13 работников, что напоминает баршинную систему в европейском феоде (имении, поместье). В шести хозяйствах данной волости содержалось примерно от 30 до 48 голов рогатого скота при преобладании лошадей. Эти «середняцкие» хозяйства обходились, в основном, своими силами. Во время сенокосной поры, особенно с XVIII в., эти хозяйства нуждались в помощи одного—двух косарей со стороны. Остальные хозяйства владели минимальным количеством скота, в среднем по 9 голов. 95 таких хозяйств «волости» свой пищевой рацион дополняли за счет озерного рыболовства, охоты и частично собирательства.

Таким образом, в Намской волости тойоно-байские хозяйства занимали всего 3,8% от общего количества хозяйств, «середняцкие» семьи – 5,7%, а мелкие – 91,3%. Богатые и «середняцкие» хозяйства в летнее время в средней форме пользовались трудом 35 - 40 косарей. Но если учесть, что тойонские патриархальные семьи в среднем имели до 20 холопов, то они нуждались дополнительно в 20 - 15 косарях. Кроме того, в волости переписью зарегистрированы еще 34 бесскотные хозяйства.

Другой пример: в Ботурусской волости по переписи 1642 г. определено 81 хозяйство. Из них – 14 бесскотных семей или одиночки-рыбаки. В этой соседской общине преобладало коневодческое направление. Зафиксированы семь сравнительно крупных, три «середняцкие» и 55 мелких хозяйств [12, с. 107—109]. Общая потребность в работниках в летнее время составляла примерно около 50 косарей. Кроме того, в целом, в общине отмечено 17,2% «бесскотных», 67,9% — мелкоскотоводческих, 3,7% — «середняцких» и 8,6% богатых тойоно-байских хозяйств.

В Одейской волости зарегистрировано 79 хозяйств. Это — бедная община: только 68,3% семей имели скот. 2,5% хозяйств можно включить в разряд обеспеченных, 65,8% составляли мелкие скотоводческие хозяйства. Численность скота и лошадей явно занижена. Но если принять за основу эти данные, то двум более крупным хозяйствам на заготовку сена требовался дополнительно труд четырех—пяти косарей.

Таким образом, в XVII в. и до Первой ясачной комиссии (1766 - 1769 гг.) якутское общество состояло из малочисленной родоплеменной аристократии, богатых хозяйств и с другой — рядовых общинников, которые внутри тоже делились. Низшее положение занимали кабальные люди и рабы. Якутское общество проживало в условиях затяжного переходного времени, типологически близкого к эпохе военной демократии, переходившей к патриархально-раннефеодальным отношениям. В некоторых случаях в этих условиях возникала такая структура, как полюдье. Им, например, в Киевской Руси назывался ежегодный объезд князем своих владений для сбора дани. ««Изучение комплексов типа полюдья», — объясняет Ю. М. Кобищанов, — … представляет собой лишь одну из возможных форм развития рентовладения и политической структуры на ранних этапах феодальной общественно-исторической формации» [15, С. 4]. Но полюдье не получило развитие в якутском обществе в XVI—XVII вв.

Якутская социальная форма продолжала традиции родоплеменных образований в условиях раннеклассового переходного времени, обусловленные эпохой военной демократии. А для четкого развития основ феодализма нужен прежде всего государственный строй, когда земля становится собственностью государства в лице правителя (короля).

До 1760-х гг. в социальной структуре якутов больших, заметных изменений не происходили по сравнению с XVII в. Так, в первой половине XVIII в. Я. И. Линденау, участник Второй Камчатской

экспедиции, приводит следующие данные по социальной организации скотоводов Средней Лены: «Якуты разделяют себя по имущественному положению на определенные разряды или классы: Bai – богатый, Минг Aht Bai – не знающий счета своему богатству рогатым скотом и лошадьми, Orto Bai - владеющий 5—6-ю табунами лошадей, Bозak itardak (буохах иитэрдээх – А.Г.), имеющий 1-2 табуна лошадей, Ozin Tönotördak (өһүн тоҥотордоох), имеющий двух или трех коров, другое название такого человека – Baliksit. Tong Baliksit, называются люди, имеющие только собак и питающиеся рыбой» [23, С. 105].

М. Н. Мартынов приводит следующие материалы по социальной номенклатуре якутского общества первой половины XVIII в. К этому времени народ состоял из четырех групп, отличающихся по имущественно-правовому положению: 1) якутская знать – тойоны, князцы, старшины, «лутчие люди», «богатые родники»; 2) свободные, самостоятельные общинники: рядовые якуты, «скудные родники»; 3) свободные, но потерявшие экономическую самостоятельность родовичи: «убогие», «самые скудные», «скитающиеся между юртами», «работники», «скотники»; 4) зависимые: «холопы», «захребетники» [14, С. 92].

Некоторые якутские тойоны еще во второй половине XVII в. получали от московского царя звания «детей боярских» и дворян. Так, «детьми боярскими» стали Л. Львов (до крещения в Москве в 1677 г. – Кисикэй Сахалтин), А. И. Львов, вместе с тойонами И. Семеновым и другими, включенные в реестр якутских дворян [23, С. 108]. Кроме того, русская администрация крещенных якутов принимала на государственную службу, а тойонов со званиями – на высокие служебные должности и выплачивала им соответствующий оклад. Так, П. С. Софронеев приводит сметные списки 1701, 1702, 1706, 1744 гг., где в числе рядовых казаков, десятников находились многие крещеные якуты [23, С. 108 -109]. В монографии автор приводит дополнительный список тойонов, получивших дворянские звания. Так, например, в феврале 1709 г. была отправлена из Москвы грамота якутскому воеводе, где приказывалась построить двор в Якутске для якута-дворянина Ф. Матвеева. «Во времена вечно славной памяти Петра Великого, - писал борогонский глава А. Аржаков Екатерине Второй в 1789 г., - на одобрение и утверждение их верноподданичества многие князцы отличаемы были почестью дворянства, на то и поныне сохраняются у некоторых грамоты» [23, С. 111].

Власть тойонов в XVIII в. практически оставалась наследственной. Кроме того, по результатам ясачной реформы 1760-х гг., тойоны получили широкие судебно-административные права от царской власти. А основную массу якутского населения по-прежнему составляли середняцкие и бедные конно-скотоводческие хозяйства.

На основании архивных источников XVII в. В. Н. Иванов определил, что на долю хозяйств тойонов, составляющих 10% якутского населения, приходилось 57% общего поголовья скота, а на долю 90% населения – только 43% [12, С. 216]. Такое положение сохранялось и в XVIII в. Так, например, богатый якут, по документу от 1701 г., некий Салбут Камосов имел трех жен, 88 голов конного, 60 крупного рогатого скота [23, С.106].

Под влиянием русских экономических отношений в обозреваемое время возникает купля-продажа земли (преимущественно сенокосных), скота. Но, однако, продолжает существовать общинная собственность на пастбища, рыболовные и охотничьи угодья.

Якутская соседская община (условно, в пределах одного наслега) так же, как ранняя русская, не была уравнительной и до конца 1760-х гг. не знала земельных пределов. Практическая значимость земли в жизни якутов возросла с периода преобладания в хозяйствах крупного рогатого скота. По документам XVII в., в якутском обществе начался также процесс становления частной собственности не только на покосы, но и на рыболовные угодья [12, С. 265].

В XVII—XVIII вв. у якутов фактически отсутствовали пережитки родоплеменной власти. Предания глухо передают упоминания о том, что в старину существовала должность сээркээн сэһэнэ — полужреческо-полуобщественная, как друиды у древних кельтов. Обладатель этой общественной должности выступал как знаток традиционных обычаев, религиозных обрядов, выполнял функции родового судьи, толкователя законов обычного права. Но существование их в XVII—XVIII вв. не доказано документально.

Семья своими корнями уходит в эпоху ранних кочевников Центральной Азии и Южной Сибири, в зону формирования сако-тюркской эпохи.

(О социальной истории степных кочевников. См.: Н. Н. Крадин «Комплексные общества номадов в кросс-культурной перспективе» // Монгольская империя и кочевой мир. - Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2004. - С. 2—39; Т. Д. Скрынникова «Богол в социальной стратификации монгольского общества периода империи» // - Там же).

В частности, данные китайских династийных хроник отмечают у хунну и древних тюрков наличие некоторых черт, характерных для позднего матриархата. Так, например, на раннем этапе их истории родство считалось по материнской линии. А у теле, одного из ранних тюркоязычных предков якутов, наблюдались пережитки матрилокального брака: молодые оставались в доме жены до рождения первого ребенка, после чего они переселялись в свой дом, находящегося в роде мужа [5, с. 282]. Но эти следы былых остатков матернитета, прослеживаемые в эпоху древних тюрков, в быту и социальном строе тюркоязычных народов Сибири не сохранились.

Ссыльные народники всячески пытались находить наличие у якутов пережитков группового брака, с целью подтверждения взглядов Ф. Энгельса на проблемы происхождения семьи, и неустанно искали у якутов материалы, характеризующие якобы «либеральные» отношения инородцев к целомудрию девушек [26, С. 17 - 21; 9, С. 165]. «Нет понятия о нравственности…, — писал В. Ф. Трощанский, — они находятся в зоологическом периоде» [26, С. 18]. Эти высказывания автора еще тогда стали объектом научной критики [8].

На пережитках матриархата в якутском быту остановились Н. А. Виташевский и Л. Н. Левенталь [8; 9]. А в советское время С. А. Токарев привел архивные материалы XVII в., показывающие влиятельную роль матери и жены в семье [4, С. 22 - 27].

В недалеком прошлом у тюркоязычных народов России женатые сыновья обычно не отделялись от родителей. Эта особенность системы родства является одним из свидетельств широкого распространения у них большесемейных коллективов. Доминирующее положение старшего, как и у русских раскольников, в системе кровнородственных отношений, находит свое косвенное выражение и в том, что, например, в киргизском языке дети называли родную мать тетей или старшей сестрой, но не матерью, если только жива их бабка. Аналогичное положение наблюдается и в азербайджанской семье и языке. Одновременно дети у них обращаются к отцу в форме эми 'дядя' [22, С. 55]. А якуты называли отца аҕа 'старший'.

Якутская номенклатура родства не сохранила в себе четкие сведения о наличии большой патриархальной семьи.

(В середине I тыс. н.э. у тюркоязычных этносов начинается процесс перехода с большесемейных общин к укреплению малой семьи. С. М. Абрамзон. Формы семьи у дотюркских и тюркских племен Южной Сибири, Семиречья и Тянь-Шаня в древности и средневековья – «Тюркологический сборник 1972 г.». - М., 1973. - С. 302-303).

Нет таких данных и в эпических произведениях народа. Так, в цикле Эллэяды, например, один из легендарных прародителей якутов Омогой-бай описывается как глава моногамной богатой семьи. Её составляли сам Омогой-бай с женой, две дочери, множество работников — слуг и рабов. Даже отличный, старательный работник Эллэй был выдворен из этой семьи, якобы за ослушание желания стариков. Он строит дом для семьи в стороне от владений Омогой-бая. Аналогичную картину мы застаем в эпосе олонхо. Хотя, по мнению Э.К. Пекарского, кое-какие сведения о существовании большой семьи сохранились и в якутских сказках [20, с. 26], не считая объединения тойонских семей, состоящих из отдельных моногамных. Союз этот создавался под влиянием продолжавшихся междоусобных войн.

Положение о господстве малой формы моногамной семьи у скотоводов Лены подтверждено изучением документов ясачной переписи 1642 г. [12, С.191—193].

В рассматриваемое время, в XVII—XVIII вв., брак в основном регулировался экзогамными запретами, распространявшимися на родственников по отцовской линии до определенного поколения.

Условия патриархально-феодального строя предопределяли брак с выплатой калыма как главного пункта заключения брака. Социальные ограничения в брачных отношениях, возможно, и не были узаконены нормами обычного права, но они по возможности строго придерживались обществом.

В XVII в., кроме браков по сватовству с выплатой калыма, имелись и такие виды, как брак обменом невест, левират, некоторые данные позволяют предположить о существовании пережитков сорората. Кроме того, были в ходу и тайные браки или браки путем похищения (умыкание).

(Наличие такой формы брака подтверждает поговорка: «Кыыһын (балтын) уҥуоҕун төнүннэрии» (досл.: “возвращение костей сестры”).

О наличии полигамного брака у якутов до начала XIX в. свидетельствуют материалы, собранные этнографами второй половины XIX столетия. Эта форма брака семьи во многом была связана, как приводилось выше, с богатыми скотоводческими хозяйствами для распределения рабочей силы и скота.

В XVII в. еще существовал обычай левирата, который заставлял жениться даже на мачехе. Но при всем этом не допускался брак с женой младшего брата или сына. Отметим также, что левират был не

только своеобразной разновидностью полигамного брака, но отчасти и порядком наследования [25, С. 141 - 142].

Н. Виташевский правильно определил, что экзогамические круги у якутов различны для различных слоев населения. Но он под экзогамией понимал соблюдение обычая брать жену за пределами наслега, даже улуса, что не соответствует классическому определению экзогамии: запрещения брачного отношения внутри рода [8, С. 9 - 10].

Забегая вперед, следует отметить, что во второй половине XIX в. в якутском обществе преобладала форма «поколенного» экзогамного брака, когда обычное право и православная церковь допускали браки между потомками одного предка по мужской и женской линии не ближе 4—6 поколений [21]. К концу века наблюдается некоторое ослабление патриархальной власти родителей. Становятся частыми примеры, когда в случае решительного отказа невесты брак уже мог и не состояться даже после сговора родителей. Обычай выплаты калыма, видимо, несколько ослабевает, зато институт приданого к этому времени бытовал в развитой форме. В область преданий переходят браки путем обмена невестами, полигамия и левират.

На основе приведенных данных следует предположить, что социальный и, в целом, экономический строй якутов XVII – первой половины XVIII в. представлял примерную картину мира общественных отношений ранних кочевников Центральной Азии, в среде которых формируются основы тенгрианства и раннего героического эпоса типа якутского олонхо.

В дальнейшем в результате работ Первой ясачной комиссии якутская община была выравнена на уровень русской соседской общины. И в таком положении якутская сельская община — в форме наслегов, с периодическими переделами сенокосных участков — продолжала существовать до начала первой четверти XX в. А социально-экономический строй народа саха в XVII—XVIII вв. следует определить, как патриархально-феодальный, свойственный кочевым скотоводам Евразии.

Литература

1. Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. — Якутск: Кн. изд-во, 1971. — 175 с.
2. Башарин Г. П. Обозрение историографии дореволюционной Якутии. – Якутск: Кн. изд-во, 1965. — 72 с.
3. Башарин Г. П. Общественный строй якутов начала XVII в. // Вопросы истории. — 1950. — № 4. - С. 91 - 102.
4. Бикбулатов Н. В. Система родства у тюркоязычных народов и проблемы большой семьи // Всесоюзная тюркологическая конференция. — Алма-Ата, 1976.
5. Бичурин Н. Я. Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. — Т. I. — М.; Л., 1950. — 382 с.
6. Борисов А. А. Социальная история якутов в позднее Средневековье и Новое время. – Новосибирск: Наука, 2010. — 269 с.
7. Борисов А. А. Улусная организация якутов в XVII в.: автореф канд. ист. наук. — Якутск, 1996. — 24 с.
8. Виташевский Н. Брак и родство у якутов // Живая старина. 1909. — Вып. IV. С. 38 - 54.
9. Виташевский Н. А., Левенталь Л. Г., Павлинов Д. М. Материалы по обычному праву и общественному быту якутов. Труды комиссии по изучению ЯАССР. — Л.: Изд-во АН СССР, 1929. — 462 с.
10. Годинер Э. С. О характере общины у баганда (середина XIX в.) // Основные проблемы африканистики. — М.: Наука, 1973. - С. 173-179.
11. Давыдов А. Д. Сельская община и патронимия в странах Ближнего и Среднего Востока. — М.: Наука, 1979. — 136 с.
12. Иванов В. Н. Социально-экономические отношения у якутов. XVII в. – Якутск: Кн. изд-во, 1966. — 424 с.
13. История Древнего мира. Расцвет древних обществ. — 2-е изд. — М., 1983. — 524 с.
14. История Якутской АССР. — Т.2. — М., 1957. — 420 с.
15. Кобищанов Ю. М. Полюдье: явление отечественной и всемирной истории цивилизации. — М.: Рос. Полит. энцикл., 1995. — 320 с.
16. Колониальная политика Московского государства в Якутии XVIIв.: сб. архивных документов. – Л.: Изд-во института народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. XXXII. - 281 с.
17. Косвен М. О. Семейная община и патронимия. — М.: Изд-во АН СССР, 1963. — 220 с.

18. Крюков М. В. О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации // Сов. Этнография. — 1967. — № 6. - С. 90 - 93.
19. Курылев В. П. Семейно-родственные группы у казахов конца XIX— начала XX в. (по некоторым литер. Источникам) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. — М.: Наука, 1978. - С. 132 - 143.
20. Пекарский Э. К. Якутский род до и после прихода русских // Памятная книжка Якутской области на 1895 г. - Якутск, 1896, вып. I. - С. 1 - 48.
21. ПМА - полевые материалы, собранные А. И. Гоголевым в 1974—1977 гг. на территории центральных районов Якутии.
22. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. — М.: Наука, 1974. — 768 с.
23. Софронеев П. С. Якуты в первой половине XVIII века. — Якутск: Якут.кн.изд-во, 1972. — 184 с.
24. Таксами Ч. М., Туголуков В. А. Административные волости, улусы и роды у народов Сибири (XVII - начало XX вв. // Социальная история народов Азии. — М.: Наука, 1975. - С. 74 - 100.
25. Токарев С. А. Общественный строй якутов в XVII-XVIII вв. - Якутск: Якут. гос. изд-во, 1945. - 412 с.
26. Трощанский В. Ф. Любовь и брак у якутов // Живая старина. - СПб. 1909, вып. 2-3, - С. 17 - 26.
27. Шунков В. И. Генезис феодальных отношений в Сибири // Проблема возникновения феодальных отношений у народов Сибири. - М.: Наука, 1969. - 316 с.
28. Якутия в XVII в. Очерки / Под ред. С. В. Вахрушева, С. А. Токарева. - Якутск: Якут.кн.изд-во, 1953. - 450 с.

Данилова В. С., Кожевников Н. Н.
nnkozhev@mail.ru

ФИЛОСОФИЯ ЗЕМЛИ И НЕБА

Аннотация. *Работа опирается на герменевтику М. Хайдеггера, где выделяются две группы смыслов «мир» и «земля». Для проводимого исследования целесообразно выделить не две, а три сферы – «мир», «земля», «небо». «Мир» - это человечество в контексте окружающей его среды, а «небо» и «земля» - два его полюса.*

С точки зрения системы координат мира на основе предельных динамических равновесий «мир» - это совокупность исследуемых вещей (индивидов, их совокупностей, человечества в целом). «Земля» объединяет в себе всевозможные динамические равновесия детерминистического хаоса, окружающие человечество. «Небо» связано с актуализированными пределами динамических равновесий, которые обладают простотой и ясностью, поэтому человечество сверяющее свой путь с небом находит правильный путь своего дальнейшего развития. Например, звезда находит свою сущность (устойчивый термоядерный реактор), соответствующую её сущему (звездности) во Вселенной. Ритмы звезды настраивают формирование окружающих её планет и их оболочек, включая цивилизационные.

Понятия «земля» и «небо» с одной стороны условные (метафорические), но имеют четкий герменевтический смысл. В процессе философских обобщений их можно рассматривать как метафоры, обладающие огромным эвристическим потенциалом.

Ключевые слова*: предел, динамическое равновесие, герменевтика, мир, небо, земля, идентификация, коммуникация, ритмизация, сущность, сущее.*

Danilova V. S., Kozhevnikov N. N.
nnkozhev@mail.ru

PHILOSOPHY OF EARTH AND SKY

Abstract. *The work is based on the hermeneutics of M. Heidegger, where two groups of meanings "world" and "earth" stand out. For the conducted research it is reasonable to select not two, but three spheres - "world", "earth", "heaven". "World" is humanity in the context of its environment, and "heaven" and "earth" are its two poles.*

From the point of view of the coordinate system of the world on the basis of limiting dynamic equilibria, the "world" is the totality of the things studied (the individuals, their aggregates, humanity as a whole). "Earth" combines all the possible dynamic equilibria of deterministic chaos surrounding humanity. "Heaven " is associated with the actualized limits of dynamic equilibria, which are simple and clear, therefore, humanity checking its path with the sky finds the right path for its further development. For example, a star finds its essence (a stable thermonuclear reactor) corresponding to its thing is existence (starness) in the Universe. The rhythms of the stars set up the formation of the planets surrounding them and their shells, including civilization ones.

The concepts of "earth" and "heaven" on the one hand are conditional (metaphorical), but have a clear hermeneutic meaning. In the process of philosophical generalizations, they can be considered as metaphors with a huge heuristic potential.

***Keywords**: limit, dynamic equilibrium, hermeneutics, world, heaven, earth, identification, communication, rhythmization, essence, thing is existence.*

Значение Земли и Неба для человечества и индивида. В одной из наших работ мы рассматривали научное, философское и религиозное осмысление Неба [1], однако такой подход нуждается в естественном продолжении. Небо всегда опиралось на Землю, а способы их осмысления дополняли друг друга. В герменевтике М. Хайдеггера выделяются две группы смыслов. Смыслы первой группы входят в состав *авторского замысла,* смыслы второй – несет язык. Они выговариваются сами собой, вне воли автора. Язык транслирует их «истины бытия». Хайдеггер метафорически обозначает первую группу смыслов словом «мир». Автор стремится сделать их семантику явственной, очевидной, открытой для читателя. Для второй группы смыслов Хайдеггер использует слово «земля». Эти смыслы образуют «тайну» произведения, они недоступны ни автору, ни читателю. Образу «земли» Хайдеггер присваивает символическое значение тайны, закрытости, противостояния проникновения внутрь себя. Образ «мира» имеет противоположное символическое содержанием: открытость и доступность [2]. Группы смыслов «мир» и «земля» находятся в отношениях постоянного спора: с одной стороны, в произведении имеется явный смысл, с другой – оно хранит в себе «тайну бытия» [3].

Такой герменевтический прием содержит в себе несколько важных следствий. То, что содержится в «земле» несомненно больше по объему и значению, чем то, что относится к «миру». Это видно на всех уровнях мироздания: объемы темной материи и темной энергии значительно превышают объем видимой Вселенной, вакуум является сложнейшим образованием и содержит в себе корни всех видимых полей. То же самое можно сказать об инерции, квазистатическом процессе, духовности. Все они являются «вершинами» сложнейших проблем, однако восприятие их как просто предельного аттрактора позволяет сформировать достаточно простой взгляд на окружающий нас мир. Например, вакуум для многих целей воспринимается как отсутствие чего бы то ни было.

С точки философского обобщения целесообразно выделить не две, а три сферы – «мир», «земля», «небо». «Мир» - это человечество в контексте окружающей его среды, а «небо» и «земля» - два его полюса. Если в обыденном смысле «земля» является фундаментом, основанием «мира», то в философском – это наборы всех динамических равновесий мира, вобравших в себя скрепы устойчивости и оптимальности окружающие мир. Небо в обыденном смысле характеризует устремленность к высокому началу, к Богу. В философском смысле – это идеалы человечества и отдельных индивидов. Небо играет роль высшей части этих идеалов, которые способны направить формирование личности к самым высоким началам предназначенным человеку, а человечество - к наиболее возвышенным целям его существования и развития.

Основной методологический подход. Любая вещь мира может быть рассмотрена с точки зрения предельных динамических равновесий: идентификационного (*I* – предел), коммуникационного (*C* – предел) и ритмов мировой гармонии (*K* – предел) никогда их не достигая вследствие противодействия окружающей среды. Однако каждому этапу процесса изменения любого природного или культурного образования можно сопоставить промежуточные динамические равновесия *F, H, G*. Эта ячейка *F, H, G* является внешней для вещи и может быть устойчивой только в калибровочных узлах динамических равновесий, что обеспечивается связью с *I, C, K* калибровочными соотношениями [4].

Согласно основной идее естественной системы координат мира все вещи мира могут быть связаны с предельными фундаментальными равновесиями трех типов (*I, C, K)* посредством соответствующих взаимодействий. Процесс состояний вещи характеризующий её развитие

(изменение) можно представить, как перемещение ячейки (*F, H, G*) в соответствующем феноменологическом пространстве [5].

Первое (идентификационное) предельное динамическое равновесие обусловлено тем, что любая вещь стремится к самоидентификации. Второе предельное равновесие – коммуникационное связывает эти явления самоидентификации в устойчивые и оптимальные системы. Третье предельное равновесие связано с ритмами мировой гармонии, так что все устойчивые вещи опираются на ритмы динамических равновесий. Система координат взаимодействует с открытыми вещами, имеющими тенденцию к самоорганизации, саморазвитию, диалогу, взаимодействию с параметрами порядка-хаоса динамических равновесий [6].

Во многих определениях бытия подчеркивается, что оно ближе к человеку чем любое сущее и в то же время самое далекое от него. Сущее как бы утверждает «вещь» на длительное существование, а бытие в виде текстов становится доступной любой другой вещи, например любому человеку, но их трудно расшифровать.

Все становится очень наглядным если и вещь и сущее преломляются через систему координат мира на основе предельных динамических равновесий. Бытие – это тексты сущего, а через него тексты любой конкретной вещи. Во всех онтологических сферах мира (неживого, живого, социального, гуманитарного) мы имеем дело с расшифровкой текстов, причем если природа оставляет их такими, как они есть. Все живое маскируется, применяет естественную защиту, однако в социальной и гуманитарной сферах дело пока еще обстоит сложнее. Здесь работают целые индустрии общественного обмана, а индивид помимо того, что пытается обмануть других, часто занимается самообманом и привыкает к нему.

Если исходить из изложенной выше схемы взаимодействия вещи, а затем сущего с системой координат, то все тексты «мира» становятся вполне доступными. Тексты «земли» относящиеся непосредственно к системе координат мира всегда будут представлять собой тайну, однако и её можно по мере необходимости исследовать косвенными методами или определить, как набор исходных аксиом мира, который постоянно уточняется.

Метафизика и герменевтика тайны. Тайна всегда играла огромное значение для человечества. Социальные и политические институты Древних царств, мифологические ритуалы религиозные культы, – все это основывалось на тайне, могло существовать только на её основе. Тайна должна была оставаться уделом избранных и не подвергаться эрозии, поскольку обеспечивала существование управленческой администрации, жрецов и воинов – каст посвященных, никого в свой круг не допускавших. Присваивание большей части природных и духовных ресурсов, которые всегда были весьма ограниченными, опиралась на тайну. Зарождение подобных институтов приходится на мифологическую эпоху продолжавшуюся десятки тысяч лет. Тайна была вплетена в миф, что позволило вождям и жрецам племени обосновывать свою власть. Однако своего расцвета институт тайны достиг во времена Древних царств. Жрецы Древнего Египта, которые были реальной властью, волхвы Передней Азии (одна из опор власти) создали разветвленные структуры для своих адептов по сохранению тайны и поклонения ей. Эти структуры со временем превратились в незыблемый кодекс, магический ритуал, в рамках которой развивались культура и её основные подсистемы: науки, философия и т.д.

Если в Древнем мире именно верховная власть и жрецы имели право на тайну, то в современном мире носителей такой тайны стало очень много. Помимо властных структур сюда можно отнести крупные фирмы, различные типы разведок, мафию. Использование тайны в современных условиях стало более изощренным, что привело к возникновению институтов её специальной защиты.

Исходя из основных положений системы координат мира на основе предельных динамических равновесий можно утверждать, что в мире не может быть тайн, все, что в нем скрыто рано или поздно будет выявлено. Будем называть тайны мира проблемами. Они решаются с помощью структурной организации неба. Все тайны присущи системе координат мира на основе детерминистического хаоса собирает земля и именно там их естественное место. Примерами подобных тайн являются динамические равновесия, которые на самом деле является сложнейшими образованиями, но для многих целей они воспринимается как отсутствие чего бы то ни было.

Любая тайна-проблема мира стремится идентифицироваться вследствие самоорганизационных процессов, происходящих в мире. Обычно сделать это до конца невозможно, но выбор направления интенциональности и уточнение этапов идентификации уже многое проясняют. Над каждой серьезной проблемой работает многочисленные исследовательские

коллективы, результаты их работы попадают в общемировое информационное поле и играют роль катализаторов значительно ускоряя процесс идентификации. Коммуникация в настоящее время осваивает новые механизмы и подходы, ориентированные на формирование оптимальных и устойчивых систем во всех областях знания. С определенного этапа развития, когда информация становится определяющим для развития человечества фактором, активность этих процессов резко возрастает. Пятая и шестая информационные революции, обусловленные появлением компьютера и планетарных сетей (культурных, научных) активизировали саморазвитие и самоуглубление соответствующих процессов.

Тайна в современных условиях с точки зрения трех пределов динамических равновесий: идентификационного, системно-коммуникационного, ритмического позволяют углубить рассмотрение этой проблемы с точки зрения различных типов её самоорганизации. Самоорганизация, ориентированная на идентификационный предел, позволяет выявить сущность, коммуникационный предел найти её существование, а ритмический – присутствие. Ритмы создают ориентации на свои опорные ритмы и их взаимосвязанные серии (ритмокаскады), что становится катализатором всех процессов мира.

Выводы. С точки зрения системы координат мира на основе предельных динамических равновесий «мир» - это совокупность исследуемых вещей (индивидов, их совокупностей, человечества в целом). «Земля» объединяет в себе все возможные динамические равновесия детерминистического хаоса, окружающие человечество. «Небо» связано с актуализированными пределами динамических равновесий, которые обладают простотой и ясностью, поэтому человечество, сверяющее свой путь с небом, находит правильный путь своего дальнейшего развития. Например, звезда находит свою сущность (устойчивый термоядерный реактор), соответствующую её сущему (звездности) во Вселенной. Ритмы звезды настраивают формирование окружающих её планет и их оболочек, включая цивилизационные.

Земля содержит в себе все динамические равновесия, а также тексты которыми сущее, существование, присутствие различных вещей обмениваются между собой. В итоге возникает их семиосфера, которая нуждается в непрерывной дешифровке. Полностью расшифровать все эти тексты невозможно, но если развиваемая нами методология будет основываться на том, что тайны мира и неба поддаются расшифровке полностью, а тайны земли лишь частично, то многие проблемы современных философии, религии, науки будут представляться более ясными. Другое дело, что возникают искусственные методы сохранения тайны. К ним можно отнести дезинформацию, авторитарные и тоталитарные приемы воздействия на её носителей, что в конечном счете бесполезно.

Понятия «земля» и «небо» с одной стороны условные (метафорические), но имеют четкий герменевтический смысл. В процессе философских обобщений их можно рассматривать как метафоры, обладающие огромным эвристическим потенциалом.

Литература

1. Данилова В. С., Кожевников Н. Н. Научное, религиозное и философское осмысление Неба // Айыы Тангара и кузнечный культ в тенгрианстве: сборник статей I Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (19-21 сентября 2018 г., Якутск, Республика Саха (Якутия), Россия). – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2019. – С. 19 - 28.
2. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А. В. — М.: Академический Проект, 2008. — 528 с.
3. Гадамер Х. Г. Введение к работе М. Хайдеггера «Исток художественного творения». Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. / Пер. с нем. - М.: Искусство, 1991. - С. 99 - 115.
4. Кожевников Н. Н. Метафизический, онтологический, феноменологический, герменевтический аспекты системы координат мира на основе предельных динамических и сетевых равновесий. Монография – Якутск: Изд. Дом СВФУ, 2018 – 172 с.
5. Kozhevnikov N.N., Danilova V.S. The World Coordinate System on the Basis of Limit Dynamic Equilibriums // Eur. J. Philos. Res. 2016. Vol. 5, № 1. P.18 – 26.
6. Nikolay Kozhevnikov and Vera Danilova. Human Development in the World Coordinate System on the Basis of Limit Equilibria // Agathos – 2018, V. 9, Is. 1 (16). P. 135 - 144.

Донгак А. С.
antdon@mail.ru

КУЛЬТ УМЕРШИХ ПРЕДКОВ В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ ХОТОНОВ ЗАПАДНОЙ МОНГОЛИИ

Аннотация. *В статье вводятся в оборот новые полевые данные по фольклору и традиционной обрядности такой малочисленной этногруппы Западной Монголии, как хотоны, полученные в 2015 г. в ходе экспедиционного проекта РГНФ № 15-04-18003 е «Малочисленные этносы тюркского происхождения (хотоны, урянхайцы Монголии и тувинцы Китая): духовная и материальная культура». В рамках вышеназванного проекта РГНФ в 2015 г. состоялись две экспедиции: 1) с 15-24 июля в сумонах Монх-Хайрхан, Дуут Ховд аймака и сумоне Тариалан Увс аймака Монголии; 2) с 21-28 сентября 2015 г. в сумонах Алтанцогц и Цэнгэл Баян-Олгий аймака. Выбор места для проведения экспедиции обусловлен тематикой исследования, а также хорошо сохранившейся самобытностью традиций местного населения. Хотоны Западной Монголии, будучи народом тюркского происхождения, в настоящее время полностью монголизировались по языку и культуре, став частью ойратских народов и монгольского этноса в целом, до сих пор не забыли, что когда-то говорили на одном из тюркских диалектов и сохранили некоторые исконные самобытные традиции и обычаи. В частности, у них строго соблюдается традиционный обряд «дээр үеийн буурлуудад буян хийх» – 'воздаяние добродетели древним предкам' или по-другому называют «намарын цай хийх» – 'готовить осенний чай' или 'зажигать лампаду', смысл которого, подношение угощений предкам (умершим родителям), в котором также сохранились культ предков как рудименты древних тенгрианских воззрений – культа Неба как верховного божества.*

Настоящая статья является продолжением публикации под названием «Этнокультурные традиции урянхайцев Монголии: современная ситуация (на материале полевых исследований)», опубликованной в журнале ВАК «Азия и Африка сегодня».

Ключевые слова: *Западная Монголия, хотоны, фольклор, несказочная проза, устные рассказы, традиционная обрядность, семейные обряды, культ умерших родителей.*

Dongak A. S.
antdon@mail.ru

The cult of dead ancestors in the traditional rites Chotonov Western Mongolia

Absract: *The article introduces into circulation new field data on folklore and traditional rituals of such a small ethnic group in Western Mongolia, such as the hotons obtained in 2015 during the expeditionary project of the Russian Humanitarian Research Foundation No. 15-04-18003 e «Small ethnic groups of Turkic origin (hoton, Uryanhai of Mongolia and Tuvans of China): spiritual and material culture».*

As part of the above-mentioned project of the RGNF, in 2015 two expeditions took place: 1) from July 15-24 in the sums of Monkh-Khairkhan, Duut Khovd aimak and Sumone in Tarialan Uvs aimak of Mongolia; 2) from September 21-28, 2015 in sums Altanzogts and Tsengel Bayan-Olgy aimak. The choice of the site for the expedition is determined by the research topic, as well as the well-preserved originality of the traditions of the local population. Hotons of Western Mongolia, being a people of Turkic origin, are now completely Mongolized by language and culture, becoming part of the Oirat peoples and the Mongolian ethnos as a whole, but still have not forgotten that they once spoke one of the Turkic dialects and retained some of the features original traditions and customs.

In particular, they strictly observe the traditional rite «deer yeiyn buurluudud buyan hiykh» - «rewarding the virtues of the ancient ancestors», or is otherwise called «namaryn tai hiykh» - «making autumn tea» or «lighting a lamp», the meaning of which is offering treats for ancestors (dead parents), which also preserved the cult of ancestors as rudiments of the ancient Tengrian beliefs - the cult of Heaven as the supreme deity. This article is a continuation of the publication entitled «Ethnocultural Traditions of the Uryankhayans of Mongolia: the Current Situation (Based on Field Research)», published in the VAK «Asia and Africa Today» journal.

Keywords*: Western Mongolia, hotons, folklore, non-fairy-tale prose, oral stories, traditional rituals, family rituals, the cult of deceased parents*

Народность хотон. Как известно, современная монгольская нация сложилась как конгломерат разных монгольских этнических групп и народностей, в то же время на территории Монголии в настоящее время проживают два тюркских народа – казахи и тувинцы, официально признанные как самостоятельные нации. Наибольшим разнообразием этнической составляющей отличается Западная Монголия, которая исторически населена ойратскими народами.

Хотоны – малочисленный народ тюркского происхождения, переселенный в Джунгарию из Восточного Туркестана во времена правления ойратского Галдан бошогт хана (годы жизни 1644 – 1697; годы правления 1671 – 1697), примерно в 1678–1680 гг. [4, С. 10].

Одним из первооткрывателей в изучении географии, истории, этнографии западно-монгольских народов был Г. Н. Потанин, совершивший две крупные экспедиции (1876 - 1877; 1879 - 1880) и кто упомянул о хотонах [5]. Ссылаясь на сведения, собранные Г. Н. Потаниным, В. В. Радлов отмечал, что «хотоны, по всей видимости, пленные из Средней Азии, доставлены сюда в прошлом веке и размещены калмыцкими ханами по соседству для выполнения сельскохозяйственных работ. Они в то время должны были отдавать вану 400 мешков пшеничной муки, т.е. по мешку с юрты, т.к. их население исчисляется в 400 юрт. Сами они называют себя буссурман, а монголов – калмык, а монголы называют их, как и всех сартов, хотон (горожане). Одеваются они уже почти по-монгольски, религию свою почти забыли» [6, С. 219 - 220].

Венгерский ученый М. Татар-Фоссе исследовала этнографию и быт хотонов Западной Монголии [10].

Монгольский ученый, представитель народности хотон, Б. Санхүү также внес значительный вклад в изучение языка, фольклора и традиционной культуры своего народа [7; 8; 9]. По его мнению, современные хотоны Западной Монголии составляют смешанный тип двух групп тюркского происхождения – сартуулов и кыргызов, и в их этногенезе участвовали также ираноязычные народы [9, С. 11].

Хотоны Западной Монголии, несмотря на то, что за 300 с лишним лет проживания на данной земле, сегодня почти полностью утратили родной язык, став частью ойратских народов и монгольского этноса в целом, до сих пор не забыли, что когда-то говорили на одном из тюркских диалектов. Еще в 1916 г. Б.Я. Владимирцов подчеркивал, что хотоны, живя на территории Западной Монголии в течение почти 200 лет, монголизировались по языку и культуре [2, С. 265 - 277; 3, С. 265 - 290].

В то же время известному монгольскому ученому-этнографу С. Бадамхатану в 1987 - 1988 гг. удалось записать 130 слов тюркского языка хотонов, им также отмечено, что в свое время в 1877 г. Г. Н. Потаниным было зафиксировано 87 слов тюркского языка хотонов, а в 1911 г. Б. Я. Владимирцов сумел собрать 127 слов [1].

Б. Санхүү собрал сохранившиеся слова и целые предложения родного языка, а также значительное количество слов древнетюркского, уйгурского, арабского и персидского происхождения, активно используемых в языке хотонов до сегодняшнего дня [9, С. 128 - 135]. Участникам настоящей экспедиции также удалось записать у представителей старшего поколения названия числительных до десяти и отдельные слова-тюркизмы.

Сегодня хотоны, проживающие в сумоне Тариалан Увс аймака Монголии, будучи древними земледельцами, до сих пор не утратили традиционных навыков земледельчества и выращивают различные зерновые культуры и овощи, параллельно занимаясь и отгонным скотоводством, как и остальные монгольские кочевники. Село окружено пашнями и плантациями облепихи. Всего население сумона Тариалан составляет 1 200 человек, из которых 80 % являются хотонами, а остальные 20 % – это представители других народностей.

Внутри этнической группы хотоны разделяются на семь родов – *овог* (или в настоящее время у современных монголов – отчество или фамилия) и *элкэн* (монг. элэг – печень, родство по матери). Внутри *элкэна* браки запрещены, т.к. принадлежащие к одному *элкэну* считаются кровными родственниками и на сегодня, по сообщению информантов, отмечены семь хотонских элкэнов: *Шаавай, Хольдог, Бурд, Шалбаг, Оготор, Хасан, Хочгэлд.*

Из музыкальных инструментов хотонам известны *игил*, *аман хуур*, *товшуур*, среди них издавна была распространена и протяжная песня - *уртын* дуу, передаваемая из поколения в поколение, в частности, все знают слова протяжной песни о хотонах-соплеменниках, проживающих в Архангае *(Информантка Янживын Нисгээ, уроженка сумона Тариалан Увс аймака, принадлежит к роду хольдог элкэн, пенсионерка; запись А. С. Донгак от 23 июля 2015 г.).*

В среде хотонов чрезвычайно популярно традиционное танцевальное искусство – *бийлгээ*, известное всем западно-монгольским народам. Хотоны являются прекрасными исполнителями этого вида искусства и славятся во всей Монголии, и очевидно, что многие самобытные явления и черты культуры хотонов сложились под влиянием культуры соседних народностей.

Сегодня на фоне общей тенденции угасания или утраты таких жанров, как эпос и сказка, заметное место в устном народном творчестве различных народов занимают произведения несказочной прозы – легенды, предания и устные рассказы. Полевые данные показывают, что в устной традиции хотонов бытует немало легенд и преданий, связанных с историческим прошлым народа, насыщенным драматическими и трагическими событиями.

Так, в частности, записан рассказ, повествующий о том, как «*хотонское население, не выдержав тяжелого гнета во времена Дорводского Далай-хана, взяв все, что попадалось под руки, включая орудие труда, подняло восстание. Отчаянно сопротивляясь, они смогли истребить даже вооруженных охранников, приставленных к ним. Тогда Далай-хан попросил прислать в помощь войско, которое прибыло и подавило восстание. Тогда же ханом был издан указ о том, что численность мужского населения хотонов не должна превышать тысячи человек*».

С данным мотивом о численности хотонов не более тысячи человек связана также топонимическая легенда, объясняющая происхождение названия горы Агамак, находящейся на территории Увс аймака: «*раньше численность хотонских мужчин и мальчиков не должна была превышать тысячи человек. Раз в несколько лет хотонское мужское население, включая маленьких детей, собирали и заставляли бежать на гору. Того, кто забирался быстрее и входил в число тысячи, оставляли в живых, а остальных убивали. Поэтому юноши часто переодевались в женскую одежду и пускались в бега. Так поступил и один юноша, у которого была младшая сестра. Он надел одежду сестры, и они вдвоем убежали в горы. Долго они прятались. Так случилось, что они потеряли друг друга в горах. Сестра после этого долго бродила по той горе, где потеряла брата и звала «Агам кайда?» (‘Где мой брат?) и со временем стали так называть гору – Агамак*».

Эта легенду рассказывают не только в хотонской среде, она известна и другим народам Западной Монголии. Так, в другом варианте легенды говорится о том, что «*недалеко от горы Хархираа до настоящего времени лежит большой камень, на котором и казнили хотонов, если их численность превышала тысячи человек, а сам камень стал красным от крови*

Несмотря на значительное культурное влияние соседних народов, хотоны до настоящего времени сохранили свои самобытные традиции и обычаи. В частности, у них строго соблюдается традиционный обряд «*дээр үеийн буурлуудад буян хийх*» – ‘воздаяние добродетели древним предкам’, или по-другому называют «*намарын цай хийх*» – ‘готовить осенний чай’ или ‘зажигать лампаду’, смысл которого, подношение угощений предкам (умершим родителям). На стол выставляют деревянное корыто для мяса, куда кладут вареную баранью голову (выбирают только барана белого цвета) и прочие лучшие куски мяса, сбоку сооружают две пирамидки из восемнадцати жареных лепешек по девять штук в каждой, а посередине также из теста образуют лепешку, вставляют туда лампаду и зажигают. Причем, такие угощения сооружаются на каждого из родителей, если они умерли. Затем семья приглашает домой служителя культа – *молду* (*муллу*) для прочтения молитвы. Данный ритуал называется «*ээж аавыхаа цэвэр цайгаар цайлуулах*» – ‘потчевание свежим чаем отца и мать’. Он проводится два раза в год, осенью, после сбора урожая, и весной, *Цагаан сара* - во время Нового года по лунному календарю на могиле своих родителей

Данный обряд также тесно связан с погребальной обрядностью, о чем подробно описывается Б. Санхүү [9, С. 36 - 49].

Хотя большинство хотонов считает себя мусульманами, их религиозные воззрения носят синкретичный характер, и, как отмечает Б. Санхүү, хотонский народ имеет самобытную религию, включающую элементы ислама, буддизма и шаманизма [9, С. 30 - 35].

Информанты, в свою очередь, рассказывали, что среди хотонов есть и буддийские *молда* (мулла), и шаманы-*молда*, и мусульманские *молда*. Молда имеет право проводить обряды только после особого ритуала посвящения, которое получает от отца или от другого человека, старшего по возрасту.

Современная хотонская молодежь имеет возможность учиться в Турции по линии организации "Тюрксой". Одним из таких молодых людей был сын нашего информанта, который учился в Турции и говорит по-турецки. После учебы в Турции молодые люди стараются соблюдать все предписания мусульманской религии, к примеру, их жены покрывают головы платками, хотя другие представительницы прекрасного пола из хотонской народности этого не делают. Таким образом, несмотря на то, что хотоны столь долгое время проживали в изоляции от мусульманской культуры, есть

вероятность в ближайшем будущем возрождения ислама в хотонском обществе. Во всяком случае такая тенденция существует (в Улан-Баторе, например, зарегистрирована общественная организация хотонов-мусульман).

В итоге полевой работы в сумоне Тариалан Увс аймака сделан предварительный вывод о том, что современные хотоны, несмотря на утрату языка, четко осознают свои тюркские корни. Также традиционная культура народа за три сотни с лишним лет получила значительное влияние соседей, в частности, дорведов и баядов, и сегодня их быт и материальная культура, в целом, переняла многие черты кочевой культуры других монгольских народов. Хотя хотонские информанты говорили, что они придерживаются, как и казахи, мусульманской веры (в настоящее время возрождаемой под влиянием казахского населения и представителей других исламских стран, в частности, Турции), очевидно, что в их религиозных воззрениях сильны позиции также шаманистко-буддийских синкретичных представлений, присущих всем монгольским народам.

Список информантов:

- Янживын Нисгээ, уроженка сумона Тариалан Увс аймака, принадлежит к роду хольдог элкэн, пенсионерка; запись А. С. Донгак от 23 июля 2015 г.
- Шавьнай Самдан, родился в 1950 г. в местности Тогтохын Шилд сумона Тариалан Увс аймака, из рода шаавай элкэн, киномеханик; запись А. С. Донгак от 23 июля 2015 г.
- Жаргалын Нина, 1954 г.р., уроженка сумона Бохморен Увс аймака, из народности дорвод, образование высшее фармацевтическое, предприниматель, место записи: г. Улан-Батор, сентябрь 2013 г., запись А. С. Донгак.

Литература / References

1. Бадамхатан С. Увсын хотон ястан. - Улаанбаатар, 1995.
2. Владимирцов Б. Я. Новые данные о хотонах // Записки Восточного Отделения Императорского русского археологического общества. - Т. 23. - Пг.: Тип. Имп. АН., 1916. - С. 265 – 277.
3. Владимирцов Б. Я., Самойлович А. Н. Турецкий народец хотоны // Записки Восточного Отделения Императорского русского археологического общества. - Т. XXIII. - Пг.: Тип. Имп. АН, 1916. - С. 265 - 290.
4. Отгон Х. Хотон угсаатан. – Улаанбаатар, 2005. - 86 с.
5. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. - Вып. I, II. - СПб., 1881.
6. Радлов В. В. Этнографический обзор тюркских племен Южной сибири и Джунгарии // Урянхай. Тыва дептер. В семи томах. Том 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы. - М: Слово, 2007. - С. 214 - 220.
7. Санхүү Б. Долоон элкэний Алтан ургийн бичиг. - Улаанбаатар, 2005.
8. Санхүү Б. Хотон ардын аман зохиол // Монгол аман зохиолын чуулган. Фольклор хотонского народа // Свод монгольского фольклора. - XLII. – Улаанбаатар, 2014.
9. Санхүү Б. Хотон монголчуудын түүх соёлын судалгаа // Bibliotheca oiratica. XLIX. - Улаанбаатар. 2015. - 242 с.
10. Tatar-Fosse, Magdalena. The Khotons of Western Mongolia. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. Tomus XXXIII (1). - Budapesht, 1979. – P. 1 - 37.

Дугаров Б. С.
khairkhan@mail.ru

АТАЙ УЛАН ТЭНГРИ КАК ПОЛИСТАДИАЛЬНОЕ БОЖЕСТВО В БУРЯТ-МОНГОЛЬСКОЙ МИФОЛОГИИ И ЭПОСЕ

Аннотация. *В данной статье рассматриваются наиболее знаковые аспекты образа Атай Улан тэнгрия как культового божества общемонгольского масштаба и как главы восточных небожителей в шаманистском пантеоне бурят-монголов. Большое внимание уделяется генезису образа Атай Улана в контексте центральноазиатской религиозно-мифологической традиции. Приводится интерпретация семантики имен Атай Улана, раскрывается их этимология. В целом, Атай Улан тэнгри является синкретическим божеством, чей полистадиальный образ отражает различные этапы развития представлений об этом верховном небожителе.*

Особый интерес представляет оригинальная трактовка теологического концепта Атай Улана в бурятской Гэсэриаде. Она исходит из дуалистического принципа мифологии бурят, согласно

которой небесное сообщество разделено на два пантеона божеств – западного и восточного, причем последние считаются стадиально более древними по сравнению с первыми. Центральное место в галерее восточных божеств занимает Атай Улан тэнгри, который выступает в эпосе при всем своем божественном статусе как фольклорно-мифологический персонаж. Его образ в небесном прологе бурятской Гэсэриады можно расценивать как неординарный образец эпической интерпретации главы сорока четырех восточных небожителей, не имеющий аналога в фольклорной традиции тюрко-монгольских народов.

Ключевые слова: *культ неба, тэнгристский пантеон, теологический концепт, мифология, фольклорная традиция, тюрко-монгольская эпическая общность*

Dugarov B. S.
khairkhan@mail.ru

ATAY ULAN TENGRI AS POLYSTADIAL DIVINITY IN BURYAT – MONGOLIAN MYTHOLOGY AND EPOS

Abstract. *This article discusses the most iconic aspects of the image of Atay Ulan Tengriya as a cult deity of the all-Mongolian scale and as the head of Eastern celestials in the shamanist pantheon of the Buryat-Mongols. Much attention is paid to the genesis of the image of Atai Ulan in the context of the Central Asian religious and mythological tradition. The interpretation of the semantics of the names of Atai Ulan is given, their etymology is revealed. In general, Atay Ulan Tengri is a syncretic deity, whose polystadial image reflects the different stages of the development of ideas about this supreme celestial being.*

Of particular interest is the original interpretation of the thetai concept of Atay Ulan in the Buryat Heseriad. It proceeds from the dualistic principle of the Buryat mythology, according to which the celestial community is divided into two pantheons of deities - western and eastern, the latter being considered to be stadially more ancient than the first. The central place in the gallery of Oriental deities is Atay Ulan Tengri, who appears in the epic with all his divine status as a folklore-mythological character. His image in the heavenly prologue of the Buryat Hesariada can be regarded as an extraordinary sample of the epic interpretation of the chapter of the forty-four Eastern celestials, which has no analogue in the folk tradition of the Turkic-Mongolian peoples.

Keywords: *sky cult, Tengrist pantheon, theological concept, mythology, folk tradition, Turkic-Mongolian epic community*

Атай Улан тэнгри как высшее божество и глава восточных сорока четырех небожителей в бурятской мифологии еще ни разу не становился объектом специального исследования с привлечением не только эпического, но и этнографического, в том числе культового, материала. Поэтому есть резон рассмотреть данный персонаж в сравнительно-типологическом плане, исходя из его значимости и многоаспектности в контексте не только бурятской, но и в целом общемонгольской мифологии, имеющей тюркские параллели.

Важнейшим источником, на основании которого можно составить представление об Атай Улан тэнгри, определить его сакральную сущность, скрытую за завесой времени, является этимология и семантика имени божества. К тому же, как известно, теонимы считаются наиболее древними и существенными элементами в любой мифологической системе.

Божества бурятского пантеона, как правило, имеют двойные имена. Не составляет исключения и Атай Улан. Поэтому рассмотрим их по отдельности. Имя Атай (вар. Атаа) имеет, по всей видимости, тюркское происхождение. В тюркских языках ата / атай означает ‘отец, дед, старший в роде’ [1, С. 200 - 201]. Слово ata впервые отмечено в языке хуннов, в котором встречается имя Ataqam по отношению к человеку преклонного возраста из правящего рода. Ataqam состоит из двух слов: ata и qam ‘отец шаманов’ [2, С. 88]. В монгольских языках имеются явные тюркизмы, чья этимология уходит своими корнями в глубокую древность – к общемонгольскому праязыку. О характере исторического, в течение тысячелетий, взаимодействия тюркских и монгольских языков на ограниченной территории Центральной Азии свидетельствует весьма значительный показатель сходства: почти половина общих элементов в грамматике и около четверти в лексике [3, С. 108]. К древнейшим устным заимствованиям, принятым монголами от

тюрок и прочно вошедшими в языковую ткань ряда монгольских языков, являются также термины родства (бур. баабай ‘папа, отец’, иибии ‘мама, матушка’, таабай ‘дедушка’ [4, С. 485].

К этому ряду следует отнести и заимствованное слово ata ‘отец’ которое получило сакральную окраску как наименование высшего божества у монгольских племен в период их активного тюрко-монгольского двуязычия во времена господства тюркских каганатов на территории Центральной Азии. Вполне возможно, что слово ата ‘отец’, освященное традицией почтительного отношения к сакральным тюркизмам, как нельзя точно соответствовало статусу имени верховного божества древних монголов, в этнический состав которых входили и роды тюркского происхождения, особенно в среде найманов и кераитов, которых некоторые историки даже причисляют к тюркским племенам. Заодно отметим, что слово тэнгри ‘небо, небожитель’ перешло в старомонгольскую письменную традицию от древнеуйгурского tngri [5, С. 166]. Поэтому допустим вариант, что ata tengri могло означать понятие ‘отец небо’.

Для характеристики Ата тэнгрия как главы и старейшины тэнгриев, обитающих на восточной стороне неба, и для уяснения генезиса его образа немаловажное значение имеет его эпитет улаан ‘красный’. Данный эпитет, имеющий монгольское происхождение, является инвариантным во всех прологах бурятской Гэсэриады по отношению к Ата тэнгрию и фигурирует как постоянный компонент его имени. В контексте сакральных представлений кочевых племен Центральной Азии красный цвет всегда ассоциировался с солнцем, восходом солнца и, в целом, с восточной стороной. Примечательно, что во всех монгольских языках восходящее солнце характеризуется эпитетом улаан. Почитание востока как красной (улаан), восходящего солнца стороны сохранилось в таком устойчивом обычае у многих монгольских народностей, в том числе бурят, как цайны дээж ургэхэ – кроплении утренним чаем сначала на восток – в сторону восхода солнца, а затем по ходу солнца (наран зуб) другим сторонам света.

Говоря о сакральных рудиментах культа востока как стороны восходящего солнца у предков бурят и нашедшего отражение в эпитете улаан ‘красный’ имени главы восточных небожителей Атай тэнгэри, нельзя не коснуться геосимволики тюркских народов, имеющей глубокие параллели у их монголоязычных соседей по Центральной Азии. У древних тюрков издревле было развито почитание восточной стороны, которая у них ассоциировалась с красным цветом [6, С. 40]. Этот культ восходящего солнца находит подтверждение в текстах рунических памятников средневековья [7, С. 73] и устойчивом обычае строить свое жилье входами (дверьми) на восток «из благоговения к стране солнечного восхождения» [8, С. 230].

Таким образом, можно констатировать, что культ восходящего солнца и восточной стороны был свойствен как тюркским, так и монгольским народам, и сохранился он на периферии бывшей монгольской империи в горах Саяно-Алтая, Прибайкалье и на севере Сибири в силу исторических обстоятельств [9, С. 393].

По всей видимости, почитание «красного» востока в древности носило, скорее всего, универсальный характер. Значение восточной стороны как «стороны жизни» фиксируется тотально во всех памятниках, обнаруженных на территории Азии [10, С. 206]. Как справедливо утверждает монгольский ученый Г. Мэнэс, позднейшие расхождения в системе пространственной ориентации у тюркских и монгольских народов не могут быть этноразличающими признаками, поскольку ориентация на юг является закономерным следствием качественно нового и более глубокого осмысления солнечной стороны у кочевых этносов, имеющих единые этнокультурные традиции в прошлом [11, С. 51]. Культ восточной стороны, связанный с восходящим солнцем, можно считать проявлением древнейшей тюрко-монгольской этнической общности, обозначенной еще в рамках первого центральноазиатского кочевого государства хуннов. Имя Атай Улан, соединившее в себе тюркское ata ‘отец, старейшина’ и монгольское улаан ‘красный’, цвет, символизирующий сторону восхода солнца и само светило как бы олицетворяет этнические истоки и глубину сакрального прошлого тюрко-монгольского сообщества Центральной Азии.

Таким образом, на основании приведенных выше материалов можно сделать заключение, что образ Атай Улан тэнгрия является полистадиальным, отражающим различные этапы развития представления об этом божестве, изначально связанном с культом солнца на почве почитания восточной стороны. В этом плане Атай Улан тэнгри следует рассматривать как исконное высшее божество, несущее в себе определенные знаки тюрко-монгольской эпической и духовной общности, о чем свидетельствуют составляющие компоненты его имени. Как верно подмечено, «природа персонажа... определяет его имя, заменяющее внешнее описание, и это имя становится семантически чрезвычайно значимым [12, С. 200]. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что

культ данного божества «у бурят не является чем-либо возникшим в специфических бурятских условиях», но представляет собой явление общемонгольского масштаба [13, С. 166]. Более того, исходя из истории центрально-азиатского тэнгризма и шаманизма в целом, Ата тэнгри по праву входит в триаду главных монгольских божеств наряду с Мунхэ тэнгри и Хурмаста тэнгри [14, С. 11].

В период распространения буддизма прежний образ Ата тэнгри претерпел значительную эволюцию. Он приобретает более абстрактные, даже космические черты. Так, в шаманско-ламском обряднике-уншилга «Ата тэнгриин сан», обнаруженном на территории Забайкалья, Ата тэнгри наделяется молниевым телом, связанным своим происхождением с атмосферными явлениями. При этом ему дается характеристика как высочайшего и могущественнейшего из божеств, «имеющего вверху 99 тэнгриев, внизу 77 этуген (удаган), олицетворяющих землю» [15, С. 86 - 87]. Тот же высокопарный тон, сопровождаемый торжественными эпитетами по отношению к Ата тэнгрию (Их тэнгэр ‘великий тэнгри’, Хамаг ерийн дээд тэнгэр ‘над всем возвышающийся, верховный’), характерен для молитвенного текста «Арван гурван Атаа тэнгэрийн сан» ‘Воскурение тринадцати Ата тэнгри’ [16, С. 274], так же, как и для всех подобного рода шаманских обрядников, подвергшихся ламаистской обработке. В них наряду с Ата тэнгри упоминаются и индо-тибетские божества – Бишман, Анарбан и др.

Ата тэнгри приобретает миротворческую функцию – «объединять мысли всех» и устанавливать мир и согласие [17, С. 98]. Вместе с тем обращает на себя внимание постоянное присутствие слова хан ‘царственный’ перед именем Атай тэнгри, которое, как правило, онорифически употребляется перед онимами персонажей шаманского пантеона у монгольских народов. В данном случае это можно рассматривать как дань прежней шаманской традиции.

По-иному сложилась судьба Ата тэнгри в бурятской мифологии, сохранившей свою исконную добуддийскую основу. Как известно, согласно дуалистической концепции, присущей сибирскому шаманизму, часть богов стала называться светлыми, которым приписывались положительные добрые деяния (Юрюнг Айыы тойон – у якутов, Ульгень – у алтайцев, западные тэнгрии – у бурят), а другая часть – темными, приносящим вред. Интересно, что в якутском пантеоне произошло раздвоение образа высшего небесного божества на бога-творца Юрюнг Айыы тойона и его антипода Улуу тойона [18, С. 315 - 316], который по своему статусу и некоторым функциям сопоставим с Атай Уланом.

Что касается эволюции образа Атай тэнгрия в контексте шаманистских представлений бурят, сдвиг данного божества в область «отрицательных значений» произошел, возможно, под натиском нового для бурятской мифологии божества – Хормусты [19, С. 216]. Своеобразной эпической иллюстрацией к этому предположению является описание конфликта восточных и западных небожителей в мифологическом прологе Гэсэриады, где Атай Улан тэнгри уступает свои приоритетные позиции в результате смены поколений богов. По мере развития противостояния восточных и западных тэнгриев и их постоянной вражды между собой в русле дуалистических представлений самих бурят менялась и семантика имени Атай Улан тэнгрия. Слово ата (атай / атаа), давно утратившее в монголоязычной среде свое исконное тюркское значение ‘отец, старший в роде’, стало осмысливаться как монголо-бурятское слово атаа(н) ‘зависть, вражда; соперничество, ревность’. Именно в таком ключе интерпретируют семантику онима главы восточных тэнгриев современные исследователи бурятской Гэсэриады, а в эпитете улаан ‘красный’ находят усилительное к слову атаа [20, С. 299].

В целом, судьба Атай Улана как побежденного тэнгрия характерна для многих великих божеств, существовавших в различных мифологических традициях евразийской древности. Яркий пример этому – метаморфоза богов дозевсовой эпохи в истории древней Греции. Низвергнутые с былого пьедестала, они подверглись дискредитации со стороны победившей олимпийской мифологии и были превращены в различного рода чудовищ, то есть в свою противоположность [21, С. 24, 168]. Сходную схему иллюстрирует образ тюркского албасты – злого демона, связанного с водной стихией и имеющего аналогию в мифологии многих соседних с тюрками народов. Первоначально данный персонаж представлял добрую богиню, покровительницу плодородия, домашнего очага, а также диких животных и охоты. Под воздействием более развитых мифологических систем произошла постепенная деградация прежнего положительного облика албасты в отрицательную сторону, завершившаяся низведением его до роли злого духа [22, С. 58].

Следует подчеркнуть, что в научной литературе тема, связанная с пантеоном восточных тэнгриев и их предводителем Атай Уланом, никем из исследователей прежде не затрагивалась в

силу специфичности самого мифологического материала и отсутствия соответствующих публикаций. Основным же источником в нашей работе является бурятский эпос «Абай Гэсэр Богдо хаан», точнее его небесный пролог, представляющий исключительную ценность как сокровищница тэнгристской мифологии. Особый интерес представляет оригинальная трактовка теологического концепта Атай Улана в бурятской Гэсэриаде, который выступает в эпосе при всем своем божественном статусе как фольклорно-мифологический персонаж. Вместе с тем генезис образа Атай Улана, семантика его имен и их этимология, раскрываемые в контексте центральноазиатской религиозно-мифологической традиции, выявляют наиболее знаковые аспекты данного культового феномена. Они свидетельствуют о нем, как синкретическом божестве, чей полистадиальный образ отражает различные этапы развития представлений об этом верховном небожителе.

Литература

1. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. - 1-том. Общетюркские и межтюркские основы на гласные / АН СССР. Ин-т языкознания. - М.: Наука,1974. – 768 с.
2. Дёрфер Г. О языке гуннов // Зарубежная тюркология. - Вып. 1. - Древние тюркские языки и литературы - М.: Восточная литература, 1986. – С. 71 - 135.
4. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. – 662 с.
5. Владимирцов Б. Я. Турецкие элементы в монгольском языке // Записки Восточного отделения императорского Русского археологического общества. - Т. 20. - Вып 2 - 3. – Спб.: Типография Императорской Академии Наук, 1911. – 231 с.
6. Лувсанбалдан Х. Слова, обозначающие стороны света в «Джангаре», их семантика и символика // Исследования по грамматике и лексике монгольских языков. - Элиста, 1986. – С. 40.
7. Кононов А. Н. Способы и термины определения света у тюркских народов // Тюркологический сборник. 1974. М., 1978. – С. 73.
8. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.1. – LXXXVIII. - М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. - 381 с.
9. Бартольд В. В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Сочинения. - Т. I V. - М.: ГРВЛ, 1966. – С. 393
10. Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск: Наука, 1989. - 320 с.
11. Мэнэс Г. К вопросу о способе определения стран света в традиционной системе ориентации монголов // Туухийн судлал. - Т. XXI. - F.7. – Улаанбаатар, 1987. – С. 51.
12. Неклюдов С. Ю. Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве // Ранние формы искусства. - М.: Искусство, 1972. - 480 с.
13. Поппе Н. Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения Академии наук СССР. - В. 1. - Л.: Издательство Академии наук СССР, 1932. – С. 151 – 200.
14. Бум-Очир Д. Монгол боогийн зан уйл. - Улаанбатар, 2002.
15. Нацов Г-Д. Материалы по истории и культуре бурят. - Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 1995. - 155 с.
16. Нямбуу Х., Арьяасурэн Ч. Монгол ёс заншлын их тайлбар толь. Тэргуун боть. - Улаанбаатар, 1992.
17. Галданова Г. Р. Эволюция представлений о тэнгри // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. - Улан-Удэ, 1995. – С. 98.
18. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. - М.: Изд-во восточной литературы, 1963. – 460 с.
19. Неклюдов С. Ю. Персонажи монгольского эпоса // Олон улсын монголч эрдэмтний IV их хурал. III боть. - Улаанбаатор, 1984. – С. 216
20. Абай Гэсэр [Текст] / [Вариант записан И. Н. Мадасоном у сказителя П. Петрова]; Вступ. статья, подготовка текста, пер. и коммент. к нему А. И. Уланова; Акад. наук СССР. Сиб. отд-ние. Бурят, комплексный науч.-исслед. ин-т. - Улан-Удэ: [б. и.], 1960. - 314 с.
21. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. - М.: Наука, 1987. – 224 с.
22. Басилов В. Н. Албасты // Мифы народов мира. Т. 1. - М., 1991. – С. 58.

Жерносенко И. А.
irina.jernosenko@gmail.com

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ КОНЦЕПТОВ «ТЕНГРИАНСТВО» И «ШАМАНИЗМ»

Аннотация. *В статье дается герменевтический анализ ключевых мировоззренческих концептов евразийских народов: «тенгрианство» и «шаманизм». Исследование проведено на обширной источниковедческой базе, что позволило автору определить, что шаманизм представляет собой систему духовных практик, основанных на эмпирическом опыте, а тенгрианство определить, вслед за Н. Г. Аюповым и Л. И. Егоровой, как мировоззренческую систему, не обладающую религиозными маркерами, такими, как Священное писание, пророк, институт священнослужителей и т.п. В основу анализа положены семантическая экспликация и интерпретация: категорий «черного» и «белого» шаманства; константы «чистоты» и практики очищения; взаимообусловленности природы человека и Неба – все это подтверждает единство категорийного аппарата тенгрианства и шаманизма, синкретизм духовной практики и мировоззренческой системы.*

Ключевые слова: *тенгрианство, шаманизм, кам, духовные практики, мировоззренческая система, ведизм, древние тюрки, природа человека.*

Jernosenko I. A.
irina.jernosenko@gmail.com

ON THE QUESTION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CONCEPTS OF "TENGRIANISM" AND "SHAMANISM»

Abstract. *The article gives a hermeneutic analysis of the key worldview concepts of the Eurasian peoples: "Tengrianism" and "shamanism". The study was conducted on an extensive source study base, which allowed the author to determine that shamanism is a system of spiritual practices based on empirical experience, and to determine Tengrianism, following N.G. Ayupov and L.I. Egorova, as a worldview system that does not have religious markers, such as Holy Scripture, a prophet, the institution of clergy, etc. The analysis is based on semantic explication and interpretation of: categories of "black" and "white" shamanism; "purity" constants and purification practices; the interdependence of the nature of man and The Sky - all this confirms the unity of the category apparatus of Tengrianism and shamanism, the syncretism of spiritual practice and the worldview system.*

Keywords: *Tengrianism, shamanism, Kam, spiritual practices, worldview system, Vedism, ancient Türks, human nature.*

Набирающее силу в новом тысячелетии движение по возрождению исконных духовных традиций народов Евразии, вместе с тем, обостряет полемику вокруг их концептуальных оснований. И одной из сложнейших полемических проблем является герменевтический анализ двух ключевых концептов евразийской культуры: «тенгрианство» и «шаманизм».

Привычное определение шаманизма как «ранней формы религии, в основании которой лежит вера в общение шамана с ду́хами в состоянии транса», в стиле Большой советской энциклопедии или Википедии, сегодня не удовлетворяет большинство исследователей. Несмотря на то что к изучению этого уникального феномена традиционных культур разных континентов неоднократно подступались выдающиеся мифологи, культурологи, историки религии, философы, такие как А. В. Анохин, Т. И. Борко, Г. Р. Галданова, Н. П. Дыренкова, Г. В. Ксенофонтов, Л. П. Потапов, С. А. Токарев, И. С. Урбанаева, М. Харнер, М. Элиаде и другие [1-10], до сих пор шаманизм, сохранившийся непостижимым образом, вопреки тотальному наступлению мировых религий и атеизма, так до конца и не понят, а многими и не принят. И камнем преткновения здесь, на наш взгляд, является то, что ряд исследователей до сих пор относят шаманизм к одной из форм или стадий религии, хотя истинную природу шаманизма уже давно удалось эксплицировать: шаманизм – это, в первую очередь, духовная ***практика***, а затем уже стоит искать ее связи с религиозными верованиями того или иного народа.

Аналогично обстоит дело с концептом тенгрианства, настолько же сложным и многоаспектным, как и шаманизм. И здесь среди исследователей такжн нет единого мнения даже в определении предмета

исследования. Если Н. Г. Аюпов определяет тенгрианство как отрытое мировоззрение [11], то Н. В. Абаев, опираясь на труды Л. Н. Гумилева и Ж. П. Ру, определяет наличие у тюрков двух форм религии: 1) архаической шаманской и дошаманской формы с ярко выраженным политеизмом и 2) тенгрианской, монотеистической национально-государственной, высоко развитой в доктринальном отношении религии [12], тем самым противопоставляя шаманизм тенгрианству. Если И. С. Урбанаева утверждает, что шаманская мифология является частью тэнгрианского духовного наследия [13], то Л. И. Егорова, напротив, рассматривает тенгрианство не как религию, а как духовную практику, «поскольку она не имеет основных религиозных черт – единый пророк, Священное писание, соборность и институт священнослужителей» [14, С. 7]. Каждый из авторов весьма аргументированно высказывает свою позицию. Позволим себе высказать свою точку зрения, в чем-то созвучную с вышеназванными авторами, а в чем-то полемизирующую, при этом, основываясь на многолетних исследованиях традиционной культуры жителей Алтая.

Ключевой фигурой любой мифологической и религиозной системы является медиатор, осуществляющий связь между Небом и Землей (миром людей). На Алтае таких людей называют «кам». Это не жрец или священник как служитель культа, хранящий его догматику и отправляющий надлежащие ритуалы. Алтайский кам (как и его «собратья по цеху» у других тюркских народов: хам у тувинцев и хакасов, саман у эвенков, сенинг у кетов, бӧ у бурятов, ойуун у якутов, тадебя у ненцев, нга у нганасан и др.) – это кочующий медиатор, совершающий Путь (Јол), в зависимости от потребности, либо на Небо, либо в Подземный мир, а также в прошлое (в поисках причин нынешних событий) или в будущее (пророчествуя о грядущем). Главной целью кама является не прислуживание божеству, а получение от него некоей конкретной благодати *для людей* (рождение ребенка, возврат утраченного здоровья, поиск потерявшегося скота и т. п.). То есть кам (в современной терминологии шаман) – рационально действующий медиатор, ритуальные практики которого основаны на эмпирическом опыте. Для кама абсолютно реальны все три мира, существующие по своим законам и требующие от него их соблюдения.

Шаманизм как система взаимодействия с мирозданием, выработал определенные условия устойчивой жизни в природной среде. Его законы и правила были взяты из наблюдений за природными силами, которые по всей планете одинаковы. Поэтому, в отличие от современных мировых и национальных религий, основанных на вере, шаманизм основывается на рациональном знании. А система знаний не предполагает догматического мышления. Следовательно, если отсутствуют общепринятые догмы (правила), догматы (в религиозной лексике), значит – нет и почвы для разногласий, разных трактовок догматики. Шаманизм не имеет записанных священных книг (таких как «Библия» у иудеев, «Ригведа» у индийцев, тибетская «Книга мертвых» и т.п.), но знания шаманов о мироустройстве универсальны: они соответствуют и не противоречат этим священным текстам. По большому счету, шаманизм – это «технология» (практика) взаимодействия человека со Вселенной.

В своих умозаключениях автор данного исследования солидарна с утверждением И. С. Урабанаевой о том, что шаманизм «есть проявление универсальной эзотерической философии и проявившейся на ее основе самобытной духовной практики освоения сферхфизической реальности – сферы трансцендентного, того, что находится «по ту сторону» повседневного человеческого опыта, … а шаман – это прежде всего практик, осваивающий мир запредельного, страхуясь при этом с помощью знания, полученного через конкретную линию духовной преемственности…» [15, С. 49]. Эти «технологии» лежали в основе всех древних ведических систем, к которым относится и тенгрианство. Шаманы разных народов взаимодействуют с силами Природы по единому принципу, но формы обрядов могут быть самыми различными. Единственное правило – вера в Живую Природу и её духов. А способ: как найти общий язык с ними – будет особым у каждого человека. С наступлением каждого нового дня, «правила» общения с духами природы меняются, так как с каждым днем их «настроение» может измениться так же, как и у обычного человека. Потому что изменилось все вокруг: за один день планета Земля и Солнце переместились в пространстве, ситуации вокруг нас в социуме и в природе изменились. А это все есть энергия, и она влияет как на состояние человека, так и на «самочувствие» Природы. Поэтому, правила-догмы, данные раз и навсегда, в шаманизме невозможны. Каждый раз надо начинать снова. Важно действовать здесь и сейчас! Шаманское действо – это есть резонансное состояние собственной внутренней вселенной с большой Вселенной в конкретно взятое время. Повторного такого состояния не будет никогда. Такое действие требует от человека высокого состояния духа, внутренней сосредоточенности и ответственности. Закон устанавливается не извне, он присутствует здесь и сейчас как аксиологический принцип, как Око Тенгри. Внутренний закон «вплетен» в закон мироздания [16, С. 130].

В исконном шаманизме не существует противопоставления белого и черного. Нет оценки на плохое и хорошее. Есть только функциональная значимость во всем. Разделение шаманов на две категории: черных и белых, и тем более, наделение их оценочными характеристиками – результат довольно позднего дуалистического мировоззрения, вошедшего в менталитет кочевников с мировыми религиями. Это весьма убедительно доказала И. С. Урбанаева: «Встречающееся в шаманской мифологии выражение «хара боо» (черный шаман), «хара удха» (черный корень) не следует однозначно связывать с линией преемственности восточных (1) тэнгриев» [17, С. 138].

(1) - *В картине мира бурят восток ассоциируется с нижним, «иньским» миром. Это связано со специфической ориентацией бурят (как и монгол) в пространстве: «система координат ориентации, специфика которой заключается в строгой фиксации позиции фигуры говорящего к фону: лицом на юг, спиной к северу, что является причиной появления неспецифичных номинаций сторон света: правый – западный, передний – южный, левый – восточный, тыльный – северный» [Бардамова, 2012; С. 15 - 16]. Левая сторона традиционно связана с иньскими энергиями. – примеч. Ж. И.*

Эзотерический смысл имени Первого Шамана, сына Боолур Саган тэнгри, «Хара Боо» исследователь выводит из семантики «черного» как символа Мудрости, Знания, аналогично значению понятия «черный» в эзотерических традициях, как, например, у суфиев. Противопоставление «белых» и «черных» шаманов и оценочное суждение о них как о добрых и злых является результатом более поздних влияний мировых религий. «Если Первый Шаман и был Черным Шаманом, то прежде всего – в том смысле, что он был носителем тайного (скрытого, «глубокого») Знания» [там же]. В тюркском языке «кара» означает не только «черный», но и чистый, прозрачный, глубокий (темный), обильный, родниковый: вода в роднике или на глубине настолько чистая, что кажется черной [18, С. 50].

Тенгрианство, как мировоззренческая система, и шаманизм, как имманентно присущая ей практика, основаны на личностной ответственности каждого в своей деятельности в мыслях, поступках, шаманских церемониях, и т.д. Это, в свою очередь, возвышает человеческую личность до уровня творца в планетарном и космическом масштабах (сообразно идее русских космистов о том, что человек есть фактор космической эволюции). В отличие от европейской диалектики, разделяющей микрокосм и макрокосм, в тенгрианстве человек является неотъемлемой частью Космоса и, следовательно, любой его поступок, мысль, а тем более, ритуальное действо, являясь ноуменом, влияют на состояние ноосферы.

И. С. Урбанаева убедительно доказывает небесное происхождение шаманизма: от культа Тенгри, а не Эрлика (2), как это принято считать.

(2) - в картине мира бурят восток ассоциируется с нижним, «иньским» миром. Это связано со специфической ориентацией бурят (как и монгол) в пространстве: «система координат ориентации, специфика которой заключается в строгой фиксации позиции фигуры говорящего к фону: лицом на юг, спиной к северу, что является причиной появления неспецифичных номинаций сторон света: правый – западный, передний – южный, левый – восточный, тыльный – северный» [Бардамова, 2012; С. 15 - 16]. Левая сторона традиционно связана с иньскими энергиями. – примеч. Ж. И.

Автор считает, что «встречающееся в шаманских призваниях определение «хара тэнгэри» можно считать синонимом имени «Хан мунхэ тэнгэри» (Владыка вечное Небо), которое является важнейшим символом центрально-азиатской культуры» [17, С. 140]. Логика размышлений И. С. Урбанаевой отталкивается от идеи Г. Н. Потанина о том, что имя высшего персонажа тенгрианского пантеона Хан-Тюрмас тэнгэри (бур.) или Хан-Хормуста тэнгэри (монг.), имеет центрально-азиатское происхождение, а тюркские народы зовут его Кан-Курбустан (Ӱч-Курбустан) [19 – 21]. На наш взгляд, это утверждение более убедительно, нежели общепринятое в востоковедении объяснение имени Ӱч-Курбустан древнеперсидским происхождением. Еще одним доказательством является записанный Н. Г. Потаниным рассказ о Кам-Курмосе (шамане Курмосе), который поссорился с Эрликом и сломал его шаманские трости [22, С. 152]. На наш взгляд, здесь неслучайно и созвучие тюрко-монгольских имен: Хан-Тюрмас – Кам-Курмос; Хан-Хормуста – Уч-Курбустан. «Кӱрмӧс» - центрально-азиатское понятие, означающее «дух». Также общеизвестно, что шаманы разных народов Центральной Азии во время камлания, отправляясь в царство Эрлика за душами заболевших соплеменников, относятся к владыке царства мертвых без особого почтения, добиваясь своего обманом, игрой в кости или открытой борьбой с представителями свиты Эрлика. В материалах исследователя алтайского шаманизма в начале XX в. А. В. Анохина встречаются записи текстов шаманских камланий, где, практически, выдвигаются ультимативные требования Эрлику [1, С. 2 - 3].

По мнению И. С. Урбанаевой, «данные шаманского фольклора и мифологии отражают факт эзотерического происхождения шаманской «науки» из высшего и чистого – небесного источника» [18, с. 139]. В этом смысле показательны шаманские предания о происхождении шаманских «удха» от птиц:

Орла, лебедя, коршуна – или передачи шаманского дара птицами людям по велению богов [23, 25].

Таким образом, разведение тенгрианства и шаманизма «по разные стороны баррикад»: противопоставление их друг другу – по сути недопустимо. Это не разные стадии развития религиозного сознания, не разные религии – это две стороны одного процесса: интуитивного постижения Бытия через мистический опыт взаимодействия с Высшей реальностью во всех ее проявлениях: как на духовном, так и на материальном уровнях. Точно в таких же формах бытовал индоиранский и славянский ведизм: жрецы, волхвы – хранители сокровенного знания – почитали Единого: высшую космическую трансценденцию под именем Брахман, Ахура-Мазда, Род, при этом владели практиками медитации, волхования, позволявшими управлять стихиями, исцелять душу и тело человека и т. п. При этом стоит заметить: шаман никогда не является представителем какой-либо социальной страты, не обладает управляющими или властными функциями в обществе (в отличие от служителей культов мировых религий). Как правило, шаман ведет традиционный образ жизни и хозяйствования, присущий обществу, к которому он принадлежит, но, помимо этого, выполняет «повинность» служения этому обществу в качестве медиатора, которую на него «возложили духи».

В даосской традиции принцип Единства Неба обосновывается его изначальной чистотой: «Небо обретает единство способностью чистоты» [25, С. 44]. Об этом же читаем у Лао-цзы: «Небо чисто» [25, С. 39]. Категория Чистоты Неба лежит в основании всех ведических культов. И. С. Урбанаева, исследуя тэнгрианское мировоззрение бурят, приходит к пониманию единства мировоззренческих констант ведизма и центральноазиатского шаманизма, в частности, на примере категории Чистоты: «Подобно тому, как в традиции Упанишад имелись специальные формулы ритуального очищения при обращении к Агни, Рудре, Индре, Брихаспати и к другим богам, в Центральной Азии был выработан свой ритуальный комплекс очищения – обряды огненного очищения (тарьмадха), водяного очищения (угаалга) и т. д. – которые дожили до наших дней в качестве элементов шаманского целительства» [9, С. 72], исследователь описывает масштабные обряды очищения - Арюуни хэрэг («ару» - тюрк. «чистый, святой, светлый»).

У алтайцев до сих пор практикуются обряды очищения огнем, дымом можжевельника (арчына). В верховьях Каракольской долины находится высокогорное озеро Аругем, имя которого говорит само за себя: «Чистая, святая вода». Это озеро почитается как священное и в нем разрешены только ритуальные омовения. Чтобы добраться до озера, необходимо подняться на гору, совершив тем самым, ритуальное восхождение, паломничество (еще один вид очищения через преодоление).

Чистота, честь, непорочность – это качества человека, поклоняющегося Тенгри. Произнося клятву, человек «тем самым призывал себя приносить жертву бурханам, относящимся к сонму божеств Арюуни хэрэг» [26, С. 42]. Интересны записи С. П. Балдаева о грозных божествах Арюуни тэнгэри, ведающих помимо прочего, присягами и клятвами. Категория ***чист***оты здесь приравнивается понятию ***чест***и, безупречности. В сонм этих божеств входит и Эрлен-хан со своим штатом (у алтайцев: Эрлик-хан – бог подземного мира, ведающий жизнями людей). Здесь мы опять встречаемся с мифологической инверсией: за исполнение космического закона человеком ответственны не только небесные, но и подземные божества: «Что вверху, то и внизу».

Определение тенгрианства как мировоззренческой системы, а шаманизма, как духовно-эмпирической практики ставит вопрос о соотношении веры и знания. Мифологическая природа тенгрианства изначально опирается на естественное знание, эмпирический опыт своих носителей, что явственно проступает из определения А.Ф. Лосева: «миф всегда и обязательно есть реальность, конкретность, жизненность и для мысли – полная и абсолютная необходимость, не фантастичность, не фиктивность» [27, С. 25]. Лосевская концепция мифа получила свое развитие в понятии К. Ясперса «философская вера», как способе постижения бытия, присущем любому мыслящему человеку. Философ определяет веру, как способ приблизиться к постижению экзистенциального, без противопоставления ее знанию: «Веру никоим образом не следует воспринимать как нечто иррациональное. Более того, полярность рационального и иррационального привносит затуманивание экзистенции» [28, С. 422]. «Признаком веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя. Безграничное познание, наука – основной элемент философствования. Не должно быть ничего, не допускающего вопроса, не должно быть тайны, закрытой исследованию, ничто не должно маскироваться, отстраняясь. Критика ведет к чистоте, пониманию смысла и границ познания. Философствующий способен защищаться от иллюзорного знания, от ошибок наук. Философская вера хочет высветлить самое себя. Философствуя, я ничего не принимаю так, как оно мне навязывается, не проникая в него» [28, С. 423].

Именно такой способ постижения бытия предполагает тенгрианское мировоззрение: не слепая вера, подавляющая волю человека к познанию и творчеству, а вера-знание посвященных людей:

«ярлыкчы» («вестников света») и шаманов – практикующих медиумов, - все еще хранящих осколки древних знаний о мироустройстве и претворяющих эти знания в ритуальной практике. Но тенгрианские духовные ценности и этические императивы не перестают быть актуальными также и для большинства коренных жителей Алтая в их повседневной жизни, в потребности сохранения традиций социального уклада и осуществления экзистенциального опыта, попранных в богоборческие времена и в культурных реалиях тотального рационализма и позитивизма.

Выявить изначальный смысл тенгрианских мировоззренческих концептов помогает предложенный Н. Г. Аюповым герменевтический анализ начальных строк большой надписи в честь Кюль-Тегина. Слова «Yza kok tanri asra jaguz jir kuluntukda, akin ara kisi oglu kulunmus» были переведены следующим образом: «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)» [29, С. 36]. Философ наглядно демонстрирует: как перевод может исказить понимание фундаментальных основ мировоззрения. Поясняющие слова в скобках, практически, противоречат поясняемым: *сотворены* или *возникли* небо, земля и сыны человеческие – это принципиально разные позиции. В привычной христианской модели Бог – творец мироздания и человека. Соответственно, Творец и его творение (в христианской лексике – тварь) противопоставлены друг другу. Н. Г. Аюпов убежден, что в аутентичном тексте представлено «совершенно оригинальное миропонимание древних тюрков. Тенгри не имеет начала, не имеет причины, он сам Начало и Причина, он извечен и беспричинен, а небо и земля (Природа), человек – его «проявления», говоря современным языком «он эманирует в них» или «они возникают из его жизненной энтелехии» [11, С. 165]. Человек в тенгрианском мировоззрении не создан по образу божьему, но «возник», подобно самому Небу.

Следуя логике Н. Г. Аюпова, ведущего этимологию имени Тенгри от прототюркского и гуннского языков, легко убеждаемся в единстве природы Неба и Человека. Автор выводит этимологию имени Тенгри из двух слов: «Тәң» – «Небо» (ср. с китайским «Тянь»), и «рі» – «Человек». «В современных тюркских языках слово «ер» (ір) означает мужчину. Термин «Таң» в гуннском и древнетюркском означает зарю, восход, начало всего, когда «свет озаряет все», когда «все просыпается и начинает жить» (напомним, что ипостасью концепта «Небо» является мифологема Света – И. Ж.). Если взять позднее древнетюркское понятие «Тәң» - оно также означает равный, половину. Отсюда идея дихотомичного целого, состоящего из единой пары, двух половинок. Не противоположность и противоречие, а именно парность как принцип бытия» [11, С. 19].

Единство природы человека и Неба накладывает на человека бремя ответственности за себя, за свой народ, за Землю и Небо. Благоговение древнего тюрка перед величием Неба формировало его нравственный императив, задолго до И. Канта, не через запреты и наказания (как мы видим это в библейской системе ценностей), а через осознание им морального закона в себе как отражения закона Тенгри. Древние тюрки не уповали на милость Божью и не додумались винить Бога в своих несчастьях. Они осознавали: человек сам творец своей судьбы и судьбы своего народа. Об этом совершенно определенно сказано в надписи Кюль-Тегина: «Если Тенгри сверху не давило Земля внизу не разверзлась, тюркский народ, кто мог погубить твое государство и его законы? Тюркский народ, покайся!» [29, С. 39]. Именно поэтому современному алтайцу, как и древнему тюрку, исповедующим тенгрианство, в обыденной реальности не нужны ни ламы, ни священники, ни какие-либо иные посредники: совершая ритуал, они сами творят свой мир здесь и сейчас, и сами несут ответственность за содеянное. Поэтому и кам не имел никаких привилегий в социуме, не обладал никакими рычагами власти, но лишь имел тяжкое бремя служения людям при помощи духов, которые избрали его, наделив бóльшими возможностями, чем простых смертных.

Однако, постепенный распад ведической системы тенгрианства на его составные части, приведший к возникновению множества отдельных религиозных культов, откликается в душах потомков тюрков-тенгрианцев нестерпимой тягой к былому знанию и духовному единству. Вера в единое высшее Начало во все времена была жива в подсознании евразийских народов, выливаясь в заимствование монотеистических культов и выстраивание на их основе собственной концепции новой религии, либо регионального (адаптированного) варианта какой-либо из мировых религий. Так произошло на Алтае с принятием элементов буддизма и созданием новой синтезийной религии бурханизм; с принятием северными алтайцами и жителями Улаганского района православия (регулярно посещающими церковь, но не забывающими и своих духов); а также уважительным отношением алтайцев-шаманистов (тенгрианцев) к русскому старообрядчеству как духовной системе, близкой тенгрианству, прежде всего аксиологически. По той же причине, вероятно, произошло и принятие ислама тюрками Средней Азии.

Литература

1. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев [репринт] / А. В. Анохин. – Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1994. – 152 с.
2. Борко Т. И. Шаманизм: от архаических верований к религиозному культу. -Екатеринбург: Банк культурной информации, 2004. - 152 с.
3. Галданова Г. Р. Доламаистические верования бурят / Г. Р. Галданова. — Новосибирск: Наука, 1987. – 116 с.
4. Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов. // Сб. МАЭ.- М. - Л., 1949. – Т. X. – С . 108 - 190.
5. Ксенофонтов Г. В. Хрестес, шаманизм и христианство: (факты и выводы). - Иркутск: Власть труда, 1929.
6. Ксенофонтов Г. В. Шаманизм. Избранные труды. – Якутск: ТПО «Север-Юг», 1992.
7. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – 321 с.
8. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 5-е изд. - М.: Республика, 2005. – 542 с.
9. Урбанаева И. С. Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете духовных учений: В 2 ч. - Ч.1 - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 265 с.; Ч. 2. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 203 с.
10. Харнер М. Базовые практики шаманского исцеления болезней Адаптированная глава "Шаманские практики" из книги М. Харнера "Учебник по комплементарной и альтернативной медицине. – [Электронный ресурс]. - URL: http://allicio.ru/?page_id=16
11. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. [Монография]. - Алматы: КИЕ, 2012 - 256 с.
12. Абаев Н. В. Тэнгрианско-шаманистический период этноконфес-сиональной экологической культуры традиционного общества тюрко-монгольских народов. О некоторых аспектах «тувинского шаманизма». - [Электронный ресурс]. – URL : http://tengrifund.ru/tengriansko-shamanisticheskij-period-etnokonfessionalnoj-ekologicheskoj-kultury-tradicionnogo-obshhestva-tyurko-mongolskix-narodov.html
13. Урбанаева И. С. Эзотерические смыслы учения о Тэнгэри и боо-мургэл // Современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. - Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997.
14. Егорова, Л. И. Культ Неба: истоки и традиции (на материале текстов олонхо и лексики саха): монография / Л. И. Егорова; отв. редактор А.И. Гоголев. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. - 125 с.
15. Урбанаева И. С. Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии. // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. – Улан-Удэ, 1996.
16. Жерносенко И. А., Мамыев Д. И. Гл. 4.4.1. Исконные верования жителей Центрального Алтая. – Мир заповедной культуры Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы (под ред. И. А. Жерносенко). – Горно-Алтайск – Барнаул: АРТИКА, 2009.
17. Урбанаева И. С. Бурятский миф о первом шамане как часть Центрально-азиатского учения о тэнгэри. [Текст] / Урбанаева И. С. // Тезисы и доклады Межд. науч. - теорет.конф."Банзаровские чтения-2", посв. 175-летию со дня рождения Доржи Банзарова. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. – 1997. - 257 с.
18. Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая (под ред. А. Т. Тыбыковой). – Горно-Алтайск: Алтайское книжное издательство, 1979. – 388 с.
19. Банзаров Д. Собрание сочинений. – М.: Издательство Академии наук, 1955. – 375 с.
20. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. // Сочинения. - Т. 1. - М.: Наука, 1963 – 759 с.
21. Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. – М.: Восточная литература, 2002. – 557 с.
22. Потанин Г. Н. Сага о Соломоне. Восточные материалы к вопросу о происхождении саги. - Томск, 1912. – С. 152.
23. Гомбоев Д. Г. Сказания бурят, записанные разными собирателями. Записки Восточно-Сибирского Отдела Императорского Русского Географического Общества. - Т. 1. - Вып. 2. / Д. Г. Гомбоев. - Иркутск: Тип. К. И. Витковской, 1890. - (164 с.) – [Эл. ресурс] - Режим доступа: http://znanium.com/ - С. 124, 126.
24. Хангалов М. Н. Материалы по шаманству [рукопись], (8 тетрадей). - рук. № 733- ВСОРГО. - Иркутский государственный архив, ф. 292, ед. хр. 729, л. 8.
25. Антология даосской философии. / Составители В. В. Малявин и Б. Б. Виноградский. – М.: Комаров и К., 1994. - 446 с.
26. Балдаев С. П. Онгоны бурят Агинского нацокруга Читинской обл. - 1945 г. - ОППВ БИОН СО РАН, рук. № 3514.

27. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. - М.: Мысль, 2001. - 558 с.
28. Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 422.
29. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. - М. - Л.: Изд-во Акад. наук СССР [Ленингр. отд-ние], 1959. - 111 с.

Жубанова А. А. *ainash_chukueva@mail.ru*
Жубанова Ж. С. *zhanelya-92@mail.ru*

ЭКСПЛИКАЦИЯ ТЕНГРИАНСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ В КАЗАХСКОМ ОРНАМЕНТЕ

Аннотация. *Наиболее яркое выражение тенгрианской ментальности наблюдается в казахском национальном орнаменте. Орнаменты являются историческим источником, проливающим свет на особенности верований, быта и жизненного уклада номадов. Кочевники-тенгрианцы, используя язык орнаментов как важное визуальное коммуникативное средство, наполнили свои художественные произведения невербальными сообщениями и ментальной информацией. Художественное видение казахского народа проявляется как в формах, так и в декоративной отделке жилища, предметов быта, воинского снаряжения, украшений. В изделиях декоративно-прикладного творчества отражается мировоззрение и ментальность их создателей: представления о небесных светилах, явлениях природы, животном и растительном мире. В статье рассматривается проекция тенгрианской ментальности в семантике и содержании казахского орнамента. Семантизация и структурирование орнаментальных форм и композиций в казахском народном творчестве является результатом длительного исторического развития и духовного опыта кочевого народа. Орнаменты – это знаковая система особого рода, в которой имплицитно и эксплицитно отражается ментальность народа. Орнамент является своеобразным инструментом символического и знакового мышления кочевника. В казахском орнаментальном языке зафиксирована устойчивая система специфических знаков и сочетаний единиц.*

Ключевые слова: *тенгрианство, ментальность, духовный опыт, номад, кочевник, художник, декоративно-прикладное искусство, орнамент, кочевая культура, семантика, знак, символ.*

Жубанова А. А. *ainash_chukueva@mail.ru*
Жубанова Ж. С. *zhanelya-92@mail.ru*

EXPLICATION OF TENGRIAN MENTALITY IN THE KAZAKH ORNAMENT

Abstract. *The most vivid expression of the Tengrian mentality is observed in the Kazakh national ornament.Ornaments are a historical source that shed light on the peculiarities of the nomads' beliefs, life, and way of life. The nomadic tengrians, using the language of ornaments as an important visual communicative means, filled their art works with nonverbal messages and mental information. The artistic vision of the Kazakh people is manifested both in the forms and in the decorative decoration of the dwelling, household items, military equipment, decorations. The world outlook and mentality of their creators are reflected in the products of arts and crafts creativity: ideas about the heavenly bodies, natural phenomena, the animal and plant world. The article discusses the projection of the Tengrian mentality in the semantics and content of the Kazakh ornament.Semantization and structuring of ornamental forms and compositions in the Kazakh folk art is the result of a long historical development and spiritual experience of the nomadic people. Ornaments are a sign system of a special kind in which the mentality of a people is implicitly and explicitly reflected. Ornament is a kind of instrument of symbolic and sign thinking of a nomad. The Kazakh system of ornamental language contains a stable system of specific signs and combinations of units.*

Keywords: *Tengriism, mentality, spiritual experience, nomad, artist, arts and crafts, ornament, nomadic culture, semantics, sign, symbol.*

В условиях глобализации культуры изучение духовного опыта предков, возвращение к истокам, определение основных направлений культурно-исторического развития приобретают

особую значимость. Необходимость гармоничного сбалансированного соотношения традиций и новаций продиктовано кризисными проявлениями в современной культуре. Смена исторических эпох, связь времен и поколений, ценностные ориентиры – все эти факторы необходимо учитывать для сохранения и приумножения духовного опыта народа. В духовной жизни репрезентируется ментальные процессы общества. Ментальность транслируется в содержании духовных сфер жизни: культуре, мировоззрении, нравственных ценностях, народном творчестве и национальном искусстве. Ментальность характеризуется самобытностью духовного опыта и традиций и формируется в результате длительного развития исторических эпох и периодов под воздействием географических, социальных, культурных условий жизни. Художник-номад является выразителем казахской кочевой ментальности. В казахском декоративно-прикладном искусстве сформирована система выразительных средств и образов, раскрывающих специфику кочевого образа жизни и тенгрианской ментальности казахов. Неисчерпаемым источником для понимания тенгрианской ментальности является казахский орнамент.

Теоретические основания и исследовательский подход французской «Новой исторической науки», рассматривающей человеческую историю как историю ментальностей, позволяет по-новому взглянуть на историю казахской кочевой культуры, особенностью которой является отсутствие собственных письменных источников. В свете данного подхода «социальная история лишается механицизма, игнорирующего живого человека». Тезис о том, что «история есть история людей» позволяет рассматривать человека «не как жертву надличных или безличных сил, якобы управляющих историей, не как пассивный участник исторических событий, обусловленных глобальными законами», а как «существо, обладающее психикой, мыслями, чувствами». Человек «должен быть в центре интересов историка» [1, С. 67]. Мысли казахстанского исследователя Зиры Наурзбаевой созвучны с идеями французских историков. В своей книге «Вечное небо казахов» она отмечает, что «устная кочевая культура, природа тенгрианства, выражавшаяся не через вербализованные доктрины, а через неуловимые сторонним наблюдателям знаки – атмосферу присутствия, жест, тембр музыкального инструмента, узор орнамента… фактически недоступна фиксации», но символы кочевой культуры возможно понять, осмыслить и зафиксировать в контексте живой природы [2].

В «Новой исторической науке» Марка Блока и Люсьена Февра особое внимание уделяется «естественно-географической среде и взаимодействию с ней людей». Л. Февр «настаивал на необходимости укоренить изучаемые историками человеческие, общественные феномены в природном окружении, задолго предвосхищая тот интерес к экологии, который пробудится у менее чутких учёных лишь после того, как сама экология оказалась под угрозой тотального окружения». Этот подход освещен в труде Л. Февра «Земля и человеческая эволюция. Географическое введение в историю» (1922) [1, С. 42]. В рамках изучаемой проблематики огромную актуальность представляют следующие рассуждения Л. Февра: «Каков путь, ведущий в область ментальностей? Очевидно, для этого необходимо проникнуть в тайны мыслительной деятельности людей изучаемого общества, в частности, самым внимательным образом исследовать словарь того времени, равно как и присущие этим людям символы и ритуалы, в которых выражались существенные аспекты их поведения. В сфере внимания историка должно быть «всё, что причастно человеку, зависит от человека, исходит от него, выражает его, свидетельствует о присутствии, деятельности, вкусах и способах существования человека». Новый смысл приобретает изучение свидетельств литературы и искусства, конфигурации полей и характера пейзажей, данных археологии и истории техники (здесь Февр следовал аграрному историку Блоку). Нужно заставить говорить немые вещи с тем, чтобы они рассказали о создавших их людях и обществе то, чего сами они о себе не рассказали» [1, С. 49]. По мнению А. Я. Гуревича, «в каждом обществе на данной стадии развития существуют свои специфические условия для структурирования индивидуального сознания: культура и традиция, язык, образ жизни и религиозность образуют своего рода «матрицу», в рамках которой формируется ментальность. Эпоха, в которую живет индивид, налагает неизгладимый отпечаток на его мировосприятие, дает ему определенные формы психических реакций и поведения, и эти особенности духовного оснащения обнаруживаются в «коллективном сознании» общественных групп и толп и в индивидуальном сознании выдающихся представителей эпохи. В творчестве писателей, мыслителей, художников, при всех их неповторимых, уникальных особенностях, проявляются те же черты ментальности, ибо всем людям, принадлежащим данному обществу, культура предлагает умственный инструментарий, и уже от способностей и возможностей того или иного индивида зависит, в какой мере он им овладел» [1, С. 63].

Изучение декоративно-прикладного искусства кочевой культуры позволяет представить современного художника-номада как носителя специфической и уникальной закодированной информации. Изобразительный язык, художественные образы, знаки и символы кочевника-творца, отражающиеся в изобразительном искусстве, – вот основные творческие средства, благодаря которым мы познаем ментальность кочевого народа, его воззрения на мир, окружающую действительность, общество, внутреннюю природу. Во внутреннем мире художника-номада господствует своя неповторимая связь художественных образов, смыслов, символов. В ментальности номадического художника в концентрированном виде содержится духовный опыт казахского кочевого народа, его культурно-исторические связи и потенциал.

Орнаментальное искусство казахов, являясь знаковой системой особого рода, осуществляет коммуникацию человека и социума во времени и пространстве, даёт представление об эстетических, культурных и нравственных канонах тенгрианской кочевой культуры. Изучение коммуникационных социокультурных процессов на основе сложившегося культурного опыта, механизмов формирования знаковой системы в рамках традиционного орнамента как элемента протокультуры способствует раскрытию особенностей функционирования современных знаковых систем. Рассмотрение современной знаковой системы на основе традиционной культуры обусловлен возрастанием роли культурной самоидентификации в современном социокультурном пространстве.

Теоретическое осмысление казахской кочевой культуры позволяет рассматривать орнаментальное искусство как систему непрерывно циркулирующих знаков, фиксирующую жизненно важные образы, упорядочивающую смыслообразующие знаки и символы кочевой ментальности. Орнамент – это древняя знаковая система, позволяющая получить целостное представление о связях человека и природы, социума и макрокосма. В исследованиях ученых орнамент трактуется как глубоко содержательное, философское по характеру художественной образности искусство, уровень развития которого является признаком цельности культуры, ее органичности [3]. В орнаментальном искусстве отражается образное постижение действительности. Специфика ментальных знаков и символов в орнаменте, его исторический и национальный характер, его связь с основами мировоззрения, духовной культуры и эстетических представлений делают орнамент важным духовно-материальным атрибутом культуры, хранителем культурной, художественной памяти нации.

Представитель венской школы искусствознания Алоиз Ригль применил в качестве основной методики изучения орнамента принятые в биологии принципы классификации организмов. Он установил связь между типами формообразования в орнаменте и «способами созерцания природы», основами мировоззрения определенного исторического периода. На основе проведенного анализа он рассмотрел орнамент как выражение «духа времени», как основу возникновения и развития стиля. А. Ригль считал, что «развитие орнамента связано напрямую с ментальными процессами, с творческим актом, которые с течением времени преобразуют орнаментальные мотивы в соответствии с новыми потребностями души человека». При этом «понимание символического значения орнамента или его функции уходит на второй план». Ученый утверждал, что «основная роль в создании чего бы то ни было художественного должна отводиться творческой силе, связанной с проявлениями человеческой душ»; творчество предлагается «рассматривать в качестве того начала, которое относит орнаментальное к изобразительному искусству». Основным импульсом для творчества «является желание человека сымитировать природное в трехмерном измерении, однако плоды такой имитации постепенно от скульптурного изображения через рельефное стали выражаться в линии». На этом этапе, «когда линия перестает иллюстрировать изображение, и рождается орнамент». После этого «изображение перемещается в двухмерное пространство, творческий акт начинает развиваться в двух направлениях: художественность и плоскостность» [4].

Орнаментальное искусство казахов представляет собой обширную область художественного наследия. В предисловии к одной из первых книг, посвященных казахскому орнаменту (Клод Е. А. Казахский народный орнамент, 1939), В. Чепелев пишет: «Казахи, кажется, живут в мире узоров, орнаментов". В гармонично выполненных орнаментах, являющихся народным достоянием, правдиво отображаются традиции, обычаи и быт предков. Орнаментальное искусство, как никакое другое, рассказывает об истории народа, его героических делах, является своеобразной летописью. Это искусство, подчеркивая своеобразие народа, развивается вместе с ним».

Исследования орнамента как исторического, археологического, этнографического источника проводятся с привлечением памятников материальной культуры, образцов народного творчества. Казахские орнаменты отличаются глубокой содержательностью мотивов и композиций, связанных с

мировоззрением и ментальностью. Природа развития семантики казахского орнамента обусловлена представлениями народа о макрокосме. Н. Н. Николаенко подробно описывает связь жизненного уклада кочевников с его орнаментальным искусством: «Специфика кочевого образа жизни обусловила характер генезиса, развития и существования орнамента в номадической культуре. Само бытие номада осуществляло «естественный отбор» первоочередных по необходимости предметов материальной культуры, и, соответственно, способов их эстетизации. Орнаментика классического жилища номадов – юрты – уже являлась воплощением представления об устройстве Вселенной, времени и пространстве, где предметы быта есть микрокосм в макрокосме. Любая вещь, одежда, украшения, предметы конского снаряжения и оружие несли в себе знания о космогонии, социальном устройстве, духовно-религиозных концептах этноса именно через орнамент, их украшавший. Орнаментальные элементы здесь функционировали в качестве самых настоящих символов, транслируя информацию о мировоззренческих основаниях номадов как на внутреннем, так и на внешнем культурном уровне, превращаясь в невербальное средство межкультурной коммуникации. Такая погруженность в мир орнамента являлась мощнейшим стимулом для сохранения этнического самосознания кочевника, его самоидентификациии ощущения сопричастности к древней культурной традиции» [5].

Семантизация орнаментальных форм и композиций является проекцией ментальных процессов человека. Знаки и символы национальных орнаментов интерпретируют и обобщают формы явлений природы, растений, фигур животных и людей. Народный художник придумывает условные изображения, которые выполняют функцию знаков и символов в процессе создания орнаментальных композиций. Создание орнаментальных форм и композиций, придание значений знакам или так называемая семантизация представляет собой проекцию ментальности кочевника. Символы и знаки имеют ритуальное и заклинательное назначение. Зафиксированные в сознании образцы знаков являются семантически наиболее универсальными символами, например, солярные знаки и все геометрические фигуры и композиции. Так, в орнаментальной проекции зародилась геометрическая символика, имеющая содержательные закономерности в соотношениях форм, ритма, различных видов симметрии.

Исследования орнамента как исторического, археологического, этнографического источника, которые проводились с привлечением памятников материальной культуры, устного народного творчества, образцов декоративно-прикладного искусства, вскрыли глубокую содержательность мотивов и орнаментальных композиций, их связь с архаическими религиозными и магическими представлениями. Система выразительных средств орнамента, формообразование орнаментальных композиций на основе симметричных преобразований закономерности построения форм и композиции представляют собой смыслосодержащие элементы структуры художественного образа. В системе орнаментального искусства обобщены и интерпретированы формы природы, растений, фигуры животных и людей до условных изображений.

Орнамент, по мнению казахстанского ученого Алькея Маргулана, отражает художественное мышление народа: «Узоротворчество возникло в процессе трудовой деятельности, обращения человека с окружающей средой. Орнамент в древности имел ритуальное значение. Например, у казахов были бронзовые и серебряные талисманы с солярными кругами – символами солнца, луны, неба, которым они поклонялись. Орнаментированный талисман был знаком магии, символом счастья и благополучия, отражением религиозных представлений. Практически все орнаментальные узоры «читались» в свое время совершенно определенным образом. Ныне смысловое значение многих орнаментальных мотивов утрачено. Раскрыть его – задача будущих исследователей». Ясное представление, по словам А. Х. Маргулана, мы получаем «о происхождении и значении зооморфных мотивов», в основе которых – «стилизация образов древнего "звериного стиля": барана, лошади, верблюда, волка, орла (грифона), сокола и т.д.; воспроизведение отдельных частей из фигур животных: «головы, рогов, ушей, копыт, горбов, ног и пр., условно представляющих целое». Орнаментальные мотивы бараний рог, олений рог, голова лошади являются основными в орнаменте казахов. «Мотивы казахского орнамента чрезвычайно многочисленны и сохраняют черты разных эпох и стилей не только по форме, но и по технике выполнения. Основные узоры можно разграничить на космогонические, зооморфные растительные, геометрические и т. д. Из сочетания основных узоров образуется масса производных». Космогонические орнаменты являются древнейшими. Самый ранний солярный круг, которому поклонялись древние кочевники. А. Х. Маргулан подчеркивал важность космогонических знаков для казахской кочевой культуры: «Предметы искусства с солярными знаками в древности были талисманом, оберегом. К

космогоническим узорам относятся вихревые розетки, также являвшиеся символом солнца. Эти узоры встречаются на керамике и в архитектурном декоре, например, на фасаде мавзолея Бабаджи-хатун, расположенного в окрестностях Джамбула, фризе мавзолея Алаш-хана в Центральном Казахстане. Солярные круги и вихревые розетки, иногда в сочетании с роговыми узорами, встречаются в вышивке халатов Эрмитажа, полотенец, платков, в резьбе по дереву в тиснении по коже, в орнаментации настенных ковров, пряжек, мужских поясов оружия. К космогоническим узорам относятся также *кун кози* – буквально глаз солнца, солнечные лучи – *кун саулеси*, восход солнца – *шикан кун*, лунный цветок – *ай гуль*, полумесяц – *айшик гуль*, широко применившийся в резьбе по дереву, этим узором украшалась конская сбруя. Узор *ай гуль* – один из древнейших. В сочетании с треугольными пирамидками он встречен на памятниках искусства гуннов, на женском нагруднике из Пазырака». Мир древних номадов отражают зооморфные узоры, связанные с древней мифологией и первобытным мышлением. Эти узоры в виде головы, рогов, копыт животных, крыльев и лапок птиц являются основными в казахском орнаменте [6, С. 83 - 84].

Важную информацию о тенгрианской ментальности казахов дает цветовое решение орнаментальных композиций. Цвет символизирует связь с важными для кочевника природными стихиями. За каждым оттенком цветовой палитры закреплено своё символическое значение, а каждое значимое для культуры явление получает своё символическое осмысление посредством цветовых характеристик. Цветовая символика является одним из основных способов освоения мира, осмысления природных процессов и циклов. В древности «окраска изделий в определенные тона, использование в орнаментах тех или иных красок имели символическое значение, служили выражением определенных понятий и представлений. Так, синий цвет – символ неба, красный – огня, солнца, белый – истины, радости, счастья, желтый – разума, черный – земли, зеленый – весны, молодости. Все эти основные приемы построения орнаментальных композиций сохраняются и в современном декоративно-прикладном искусстве казахов, как и многочисленные основные производные элементы орнамента». А. Х. Маргулан обращал внимание на цветовые сочетания в войлочных изделиях: «Цвет тесно связан с материалом изделия и графикой узоров. Посредством цвета выделяются центры орнаментальных композиций, бордюры, фон, например, в ковровых композициях центральное поле нередко составляется из нескольких одинаковых по форме, но различно окрашенных розеток или их основных контуров. Варьирование нескольких локальных тонов позволяет создавать выразительные орнаментальные ряды и композиции. Симметрия и ритмическое повторение различно окрашенных узоров приглушает чистые тона. Иногда цветовое решение орнамента фона контрастно, как, например, в войлочных изделиях, с использованием черного и белого цветов. Для казахского орнамента характерно также сочетание черного и малинового цветов, голубого с зеленым и т.д. Орнаментальный узор из голубого и желтого тонов называется алисур. Сочетание цветов создает мирное ощущение» [6, С. 86 - 87].

Таким образом, в казахских орнаментах содержится информация о важнейших символах тенгрианской культуры. Орнаменты являются историческим источником, проливающим свет на особенности верований, быта и жизненного уклада номадов. Кочевники-тенгрианцы, используя язык орнаментов как важное визуальное коммуникативное средство, наполнили свои художественные произведения невербальными сообщениями и ментальной информацией, которая дошла до наших дней.

Литература

1. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». – М.: Индрик, 1993. - 327 с.
2. Наурзбаева З. Вечное Небо казахов. – Алматы: СаГа, 2013. – 704 с.
3. Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. - М.: Прогресс, 1993. - 324 с.
4. Иванов Н. А. Эволюция орнамента в трудах А. Ригля. - [Эл. ресурс]. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-ornamenta-v-trudah-a-riglya
5. Николенко Н. Н. Традиционный орнамент номадов как визуальный архетип // Universum: Филология и искусствоведение: электрон. научн. журн. 2015. - № 9 – 10 (22). - [Эл. ресурс]. - URL: http://7universum.com/ru/philology/archive/item/265
6. Маргулан А. Х. Казахское народное прикладное искусство. - Том 1. – Алма-Ата: Онер, 1986. – 251 с.

Жукова Л. Н.
zjukova@mail.ru

БОЖЕСТВЕННОЕ НЕБО В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЛЕСНЫХ ЮКАГИРОВ

Аннотация: *Статья посвящена мифологическим воззрениям потомков древнейших охотников северной Евразии лесных юкагиров на божественное Небо. Реконструируется первоначальный зооморфный облик божества Мать-зверь в тесной связи с ниспосланием червя-зародыша. Впоследствии божественное женское начало было трансформировано в мужское небесное, дарующее священный дождь – жизненную силу. Выявляются мифологические корни сказаний о создании Вселенной и человека, уходящие в эпоху мифотворчества каменного века с зооморфными персонажами (лось/олень).*

Ключевые слова*: Ключевые слова: древние охотничьи племена, зооморфный культ, промысловый культ, источник благ, испрашивание.*

Zhukova L. N.
zjukova@mail.ru

DIVINE SKY IN THE TRADITIONAL CULTURE OF FOREST YUKAGHIRS

Abstract. *The article is devoted to the mythological beliefs about the divine Sky of the descendants of ancient hunters of northern Eurasia – Forest Yukaghirs. The original zoomorphic appearance of the deity Mother-animal is reconstructed in close connection with the entreaty for the worm-foetus. Consequently, the divine female beginning was transformed into the divine male one which sends down sacred rain – vital force. The article identifies mythological roots of legends about the creation of the Universe and a human being which can be traced back to the epoch of myth-making of the Stone Age with zoomorphic characters.*

Keywords*: ancient hunting tribes, zoomorphic cult, trade cult, a source of wealth, entreaty.*

На огромном таежном пространстве северной Евразии в раннеголоценовое время жили этнически родственные охотничьи племена, главными «мясными» животными которых были самые крупные копытные тайги и тундры – лось и олень. Предполагаемым этническим ядром сумнагинского (раннеголоценового) населения Якутии являются уралоязычные племена – предки юкагиров, а юкагирский язык являет собой самую северо-восточную оконечность ареала распространения языков уральской языковой семьи [11]. Сумнагинцы занимали всю территорию современной Якутии и части сопредельных районов, проникли на Аляску [7].

В неолите и в период ранних металлов территория Якутии заселялась пришлыми разноязычными и разноэтническими группами и племенами, что привело к размыванию древнего уралоязычного населения. Наиболее яркими элементами пришлой культуры являются древние грунтовые захоронения, не свойственные похоронной обрядности юкагиров. До принятия христианства юкагиры не знали грунтовых могил [6; 12].

До прихода русских в Северную Азию, в начале II тыс. н. э., еще сохранявшиеся крупные племенные образования юкагиров покинули Южную и Центральную Якутию, отступая с боями в северо-восточном направлении, теснимые пришлыми народами. О присутствии юкагиров в этой части Якутии нет упоминаний в русских документах начала XVII в. Памятниками юкагирской культуры здесь остаются топонимы, гидронимы, наскальные рисунки, археологические материалы древних стоянок и мастерских.

В XVIII в. юкагиры жили вдоль северных границ Якутии, по рр. Анабар, Яна, Индигирка, Колыма, Анадырь, занимали низовья р. Лены. В следствии разных причин (территориальные притеснения, жесткий ясачный гнет, голодовки, болезни, переход на тунгусский, якутский, русский языки) в XX в. в Якутии в советских и постсоветских статистических материалах значатся две территориальные группы юкагиров. На р. Колыме в нижнем течении проживают тундровые юкагиры, занимающиеся, как и соседние эвены и чукчи, оленеводством. Верховья р. Колымы – место компактного расселения лесных юкагиров – охотников на лося, пушного зверя, перелетную птицу, летом и осенью – рыболовы (самоназвание одул). В качестве домашних животных одулы содержат собак. Село Нелемное Верхнеколымского улуса (района) Республики Саха (Якутия) является центром наслежной администрации и юкагирской родовой общины «Тэки Одулок».

Лесные юкагиры с. Нелемное сегодня представляют древних охотников и рыболовов Северной Азии и сохраняют сложившийся еще в каменном веке присваивающий тип хозяйства. Архаический присваивающий характер хозяйства ставит человека в условия просителя у Природы. Мироощущение охотника и рыболова, наделенного только личной собственностью (одежда, оружие, лодка), в корне противоположно психологии собственника – скотовода, земледельца: всегда между Природой и собственником встает объект частной собственности – земля, скот. Лесные юкагиры занимают пассивную позицию по отношению к Природе, не преобразуют ее активно, а заинтересованы в длительном сохранении in situ, т.е. в не потревоженном состоянии. С этой точки зрения мироощущение одулов – это мироощущение подлинных Хозяев земли, хозяйственного отношения к одушевленной Природе. В традиционных воззрениях и фольклоре постоянно звучит тема охраны животных от бессмысленного истребления, деревьев – от ненужных вырубок, земли, воды – от загрязнения. Мировоззрение охотничье-рыболовного племени гармонично сочетает в себе одновременно языческих хозяев и просителей у Природы.

Присваивающий характер хозяйства и состояние пассива к Природе позволяют этой этнической группе сохранять архаические черты в мифопоэтической картине мира, системе религиозных воззрений, фольклоре. На определенном этапе развития мифопоэтической языческой картины мира одулов подателем жизни считалось божественное Небо («когда черви начнут падать с неба»), причем женщины могли ассоциировать божество с женским, а мужчины – с мужским началом. Согласно наблюдениям В. И. Иохельсона, пол юка¬гирских божеств может определяться произвольно: «или отец, или мать, т. е. Земля-отец или Земля-мать. Здесь пол может иметь не¬зависимое значение, но термины отец или мать могут применять¬ся к хозяину или к его жене» [5, С. 364]. Подобная свобода в оп¬ределении пола божеств / хозяев стихий характерна для языческих воззрений современных одулов.

На древность представлений о божественном Небе указывают отсылки к языческим хозяйкам стихий, имеющим материнское начало, и тотемным животным, чаще оленю/лосю. «У аборигенов Севера отчетливо выступает тенденция распространять представления о материнском начале на все объекты, в какой-либо степени связанные с жизнью людей» [11, С. 269, 270]. В цикле мифов о первоустройстве мира Земля-мать – прародительница людей – мыслилась гигантским существом, Матерью-оленихой / лосихой, на теле которой животные живут, словно насекомые в шкуре зверя. Охотничьим народам Севера почти все необходимое давал промысловый зверь. Мясом питались, из шкур изготовляли одежду, предметы быта, покрышки жилищ, из костей – орудия труда. Неудивительно, что основное промысловое животное стало «матерью» охотничьего коллектива, истоком языческого мифопоэтического образа Мать-зверь.

Небо в представлениях лесных юкагиров материально и мыслится в виде гигантского жилища нумэ с покрытием из множества шкур-облаков (нииŋхаар 'облако', где хаар 'шкура, кожа, кора', букв. 'много шкур') [9, С. 79]. В небесном покрытии имеется множество отверстий, это звезды йургудьиэйэпул, где йургуу 'прореха, щель', в отличие от хонжо 'дыра'; самку животного называют йоргоодьо [8]. Логично предположить, что образ неба как жилища из многих шкур животных есть вторичная пересемантизация, в древнейшей версии жилищу мог предшествовать зооморфный код, известный народам Сибири – Мать-зверь (лось / олень). Из многочисленных отверстий в небесной шкуре на землю падали мелкие частицы – носители тени / души, эмбрионы живых существ. Зооморфный код у сибирских охотников на дикого оленя/лося мог сложиться в древности в результате наблюдений за циклом развития личинок овода (слепня) в шкуре копытного. Овод откладывает яйца, прокусывая шкуру, развиваясь под шкурой через определенный период времени из личинок появляются насекомые оводы. По-видимому, древний метод познания по аналогии привел к мысли об экстраполяции этого циклического процесса в мире животных на происхождение человека [2, С. 128, 156 – 168].

Интересно, что в юкагирском календаре названия двух зимних месяцев обозначают насекомых и копытных:

январь – чомохартлидьэ кинидьэ 'месяц большой бабочки', другое название йотнэйэ кинидьэ 'спинной хребет', 'горный хребет', 'месяц гор'. «Гора», «хребет» относятся к иносказательным, табуированным названиям лося;

февраль – йукухартлидьэ кинидьэ – 'месяц маленькой бабочки' [6, С. 84, 85].

О причинах соответствия названий зимних месяцев с насекомыми В. И. Иохельсон писал следующее: «Имеются в виду личинки двух видов слепней, из которых один откладывает свои яйца в шкуре оленя, а другой – в его ноздрях. В течение зимы яйца превращаются в личинки». Один вид слепней называется моллэ, другой – тодиндьаха. Странно, писал исследователь, что в названии месяцев использовано слово «бабочка», а не личинка или овод, возможно, ассоциация объясняется тем, что «те и другие развиваются из личинок» [6, С. 85]. В словарных материалах одулов находим, что молльо в одном

значении – 'овод', в другом – 'олень' (маленький, дикий) [8, С. 43]. В названии января «месяц гор» содержится эвфемистическое название лося и ему соответствует слепень тодиндьаха 'кусающий' (от тодии 'зуб'), а слепень молльо и маленький дикий олень соотносятся с февралем.

Декабрь, называемый «перед месяцем гор», январь и февраль соотнесены в юкагирской культуре с дикими копытными животными – лосем и оленем. Здесь уместно привести параллели с мифологическими представлениями якутов и других тюркских народов, у которых бык выступает синонимом зимы – севера – ночи – смерти, а лошадь в соответствии с системой двоичных классификаторов: лета – юга – дня – жизни [1, С. 137 – 147]. В календаре юкагиров лось и олень воплощают холодные зимние месяцы.

Вот какую характеристику Н. И. Спиридонов (Тэки Одулок) дал копытным животным в начале лета: «Зверь, вынесший на своей спине чудовищную зиму, отощал, и остались одни кости (шкура также не годится: начинает линять, а кожу превращают в сетку развернувшиеся под кожей личинки овода)» [12, С. 42]. Заметим, что у Тэки Одулока зима ассоциирована со спиной, шкурой животного и личинками овода. Предварительные этнореконструкции показали, что лось / олень моделировал зооморфную мифологическую вселенную юкагиров, из звезд-отверстий в «небесной шкуре» личинки кудьэ падали вниз на землю. Личинки ассоциированы не только с зародышами человека, а также с представителями животного мира.

Тема дарующего неба известна в искусстве народов северной Евразии. Легенды о падающих с неба из «тучи великой» белках и оленятах записаны русским летописцем в XI в. от новгородцев, ходивших к Ледовитому океану «за Югру и за Самоядь» [10, С. 56]. Вот как Б. А. Рыбаков, вслед за В. В. Чарнолусским, интерпретирует изображения полулюдей-полулосей в верхней части шаманских бронзовых бляшек сюльдэ («чудских образках») верхней Камы. «У них настоящие крылья, ноги с копытцами, разрезанными надвое… Из их растопыренных копытец на руках падают символы тех благ, что приносят человеку эти существа. Каковы же эти дары? Рыба, какой-то пушной зверь, голова лося с остроконечным ухом, голова птицы с длинным клювом, голова оленя». На другой бляшке «головки оленьцов показаны… просто падающими с неба на землю». Изображения падающих с неба небольших головок оленей-лосей автор сравнивает с эмбрионами животных [10, С. 57, 58].

Исследователь юкагирской культуры В. И. Иохельсон писал в начале XX в.: «Небо, кужу – благодательное божество, снабжающее людей пищей. Когда рыба появляется в озерах в боль¬шом количестве, юкагиры говорят, что она упала с неба, хотя они хорошо знают, что рыба развивается из икры» [6, С. 362].

В собрании текстов устного народного творчества одулов за¬писано языческое обращение к Небу:

«Небесный отец / Небо-отец, тепло дай, согрей!» [5, С. 119].

В сказочном тексте вдовая старуха для себя и голодного сына обратилась к Небу с просьбой: «...старушка к небу закричала, какой-нибудь еды просила. Большой шум раздался. Большой мед¬ведь с неба упал. Того ободрали. Того ели, на шкуре его спать легла... Когда проснулись - (видят что) среди весьма хорошего дома спали. На дворе у них оленей много ходит. Старушка вы¬шла: одежды много лежит!» [5, С. 18–19].

Языковыми средствами здесь четко обозначен известный по петроглифам неолита - бронзового века Якутии мотив испрашивания у обожествленного Неба [4, 2019]. В записанном В. И. Иохельсоном обраще¬нии к Небу, олицетворяющему мужское начало, просвечивает вертикальная структура мироздания. На это указывает определение, данное Земле-матери в следующем обращении:

«Внизу стоящая земля-мать, Тепло дай, пожалей!» [5, С. 119].

Это же определение употреблено в шаманской песне:

«Внизу стоящая река-мать, на два рукава расходится...» [5, С. 120].

Земля и река – космический низ по отношению к Небу, косми¬ческому верху. К Небу и Земле, к отцу и матери обращение одина¬ковое: испрашивается тепло. В системе бинарных оппозиций про¬тивоположным «теплому» будет «холодное». Тогда в одном синоними¬ческом ряду вместе с положительно отмеченным «теплом» будут: хорошее – благоприятное – горячее. В противоположном оппозиционном ряду, отмеченном отрицательно, будут: плохое – неблагоприятное – холодное. Можно предположить, что фор¬мула «тепло дай» многозначна и заключает в себе спектр разно¬образных желаний, направляемых божеству. Так, в приведенном фрагменте сказки Небо одаривает людей всем необходимым: едой, жильем, одеждой, домашними оленями. Отметим, что через нис¬послание медведя (а не лося, традиционного объекта охоты юка¬гиров) и присутствия домашних оленей во дворе

ощущается влия¬ние тунгусского мира. На медвежьих праздниках тунгусов у жертвенного медведя испрашивали благополучие для всего рода и каждого отдельного его члена.

За нераспространенностью, формульностью обращений юкагиров к обожествленным стихиям просвечивает их многозначность. Записи обращений к языческим божествам одулов демонстрируют уни¬версальный характер формул и их лаконичность, которая соот¬ветствует форме юкагирской речи. В. И. Иохельсон писал, что форма юкагирской речи отличалась «отсутствием длинных пери¬одов. Она состоит из весьма коротких, отрывистых предложений, нередко не полных. То подлежащее, то другие части предложения отсутствуют, и о них приходится догадываться по смыслу, по ходу рассказа, по предыдущему или последующему предложению. Мно¬гие тексты производят впечатление творчества той стадии разви¬тия речи, когда она еще не отражает в себе полностью возникаю¬щих в мозгу идей и образов» [5, С. 111].

Изложенный материал позволяет дать объяснение, с одной стороны, отверстиям-звездам в материально плотном покрытии неба, а с другой – происхождению представлений о Небе как источнике всех треб и благ человека. Так воссоздается гипотетический образ божественного Неба в ранней зооморфной стадии (лось / олень).

О Небе как о чем-то твердом, не пропускающем свет, рассказывает «Юкагир-ская легенда о происхождении чукчей», записанная В. И. Иохельсоном у нижнеколымских юкагиров. «Куропатка полетела вверх прямо на небо. Она летела долгое время. Вдруг она ощутила что-то твердое. Она схватила это когтями. Это было твердым. Тогда она ударила это клювом. Она клевала это долгое время. Нако¬нец, она проклевала через него дыру и свет проник, как через окошко. Ее клюв был стерт, но свет вошел внутрь. Куропатка взглянула вниз и увидела сияющий день на земле» [6, С. 464 – 465].

Представление о Небе как о божестве, имеющем женское, ма¬теринское начало, известно из обращения современных юкагиров:

«Кужуд-эмэй, мэтул омолот» («Небо-мать, меня вылечи»).

С этой же просьбой обращаются и к другим обожествленным стихиям: Огню, Солнцу, Земле [3, С. 89 - 175]. По сообщениям юкагирки Е. Н. Дьячковой, к перечисленным стихиям обращаются также с просьбами ниспос¬лания еды, но современные одулы у Солнца и Неба еды не просят. Е. Н. Дьячкова по¬ясняла, что все эмэй (матери) не люди, а духи и поэтому не имеют конкретной внешности.

Наш информант, юкагир из с. Нелемное Д. Г. Дьячков на мой вопрос о предполагаемой им форме Неба ответил: «По радуге».

Приведенные материалы свидетельствуют о том, что у лесных юкагиров представ¬ления о Небе как о божественной сущности размыты и природа их противоречива: по одним источникам, это небесный отец, по другим – мать. Небо мыслится как нечто, имею¬щее конкретную форму (в виде радуги, жилища), как нечто твер¬дое, соотносимое со скорлупой яйца, или это абстрактный, бес¬плотный дух.

Литература

1. Габышева Л. Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира. – М.: Изд-во РГГУ, 2003. – 192 с.
2. Жукова Л. Н. Очерки по юкагирской культуре. – Ч. 2. – Мифологическая модель мира. – Новосибирск: Наука, 2012. – 360 с.
3. Жукова Л. Н. Религия юкагиров: (Языческий пантеон) // Очерки по юкагирской культуре. – Ч. 3. (Из ранее опубликованного). – Якутск: Бичик, 2013. – С. 89 – 175.
4. Жукова Л. Н. Культ Небесного божества в наскальном искусстве Якутии // Айыы Тангара и кузнечный культ в Тенгрианстве (сб. материалов Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. 19–21 сентября 2017 г. Якутск). – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2019. – С. 28 – 37.
5. Иохельсон В. И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. – Якутск: Бичик, 2005а. – 270 с.
6. Иохельсон В. И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / пер. с англ. В.Х. Иванова и З.И. Ивановой-Унаровой. – Новосибирск: Наука, 2005б. – 675 с.
7. Мочанов Ю. А. Древнейшие этапы заселения человеком Северо-Восточной Азии. – Новосибирск: Наука, 1977. – 264 с.
8. Николаева И. А., Шалугин В.Г. Словарь юкагирско-русский и русско-юкагирский (верхнеколымский диалект). – СПб.: Дрофа, 2002. – 191 с.
9. Прокопьева П. Е. Отражение мифологического мышления в юкагирском фольклоре. – Новосибирск: Наука, 2009. – 142 с.

10. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608 с.
11. Симченко Ю. Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. – М.: Наука, 1976. – 311 с.
12. Спиридонов Н. И. (Тэки Одулок). Одулы (юкагиры) Колымского округа // Изд. 2. – Якутск: Северовед, 1996. – 80 с.

Жунусов С. Х.
rudin_46@mail.ru

ПУТЬ ТЕНГРИ

***Аннотация**. Статья «**Путь Тенгри**» - сокращенное концептуальное изложение одноименной книги. Из всей совокупности вопросов тенгрианства автор берет, во-первых, природопользовательский контекст. Он показывает, как соотношение Человека и Природы строилось в цивилизациях кочевничества и земледельчества и к чему это привело. Цивилизация кочевничества, основанная на 1-м принципе природопользования (теза), де-факто была ноосферой, сферой Разума и сохранила Природу в ее первозданности в течение 10 тысяч лет, а цивилизация земледельчества, вставшая на 2-й принцип природопользования (антитеза), привела человечество к гибели в экологической катастрофе за несколько последних столетий. Выход из тупика автор видит в реализации созданного им 3-го принципа природопользования, в котором органично соединены 1-й принцип природопользования с достижениями цивилизации земледельчества в развитии формализованного Сознания (синтез). И это есть **Путь Тенгри**, открывающий путь к ноосфере.*

*Выводя из понятия кочевничества национальную особенность тюркских и казахского народов, автор строит на нем национальную идею «**Номадизм. Демократия. Толерантность**». Это дает основание для строительства современной тюркской государственности на едином научном начале, на понятии кочевничества. И это тоже будет **Путь Тенгри.***

***Ключевые слова**: путь, Тенгри, кочевничество, земледельчество, тенгрианство, принцип, природопользование, ноосфера, сознание, формализация.*

Zhunusov S. H.
rudin_46@mail.ru

THE WAY TENGRI

***Abstract**. Article "Tengri's Way" is conceptual statement of the eponymous book. From all set of questions of Tengriism the author takes, first, the nature user context. It shows how the ratio of the Person and the Nature was under construction in civilizations Kochevnichestva and Zemledelchestva and what it led to. The civilization Kochevnichestva based on the 1st principle of environmental management (tez) de facto was the Noosphere, the sphere of Reason and kept the Nature in its Pristineness during 10 thousand years, and the civilization Zemledelchestva who became on the 2nd principle of environmental management (antithesis) led of mankind to death in environmental disaster for several last centuries. The author sees an exit from the deadlock in realization created by it the 3rd principle of environmental management in which are organically connected the 1st principle of environmental management to achievements of a civilization Zemledelchestva in development of the formalized Consciousness (synthesis). And it will be the "Tengri's Way" opening a way to the Noosphere.*

Bringing out of the concept Kochevnichestva national peculiarity Turkic and Kazakh the people, the author builds on it the national idea "Nomadizm. Democracy. Tolerance". It gives the grounds for construction of modern Turkic statehood on the Uniform scientific beginning, on the concept Kochevnichestva. And it will be Puttengri too.

***Keywords**: way, Tengri, kochevnichestvo, zemledelchestvo, Tengriism, principle, environmental management, noosphere, consciousness, formalization.*

Я не верю, я знаю.
Карл Юнг
(в ответ на вопрос, верит ли он в Бога)

Сущность тенгрианства. У каждого народа есть свой путь. Если народ не осознал своего пути, значит, он не завершил свое этническое формирование.

Казахи, как нация, вообще не ставят задачи определения своего пути в истории. Нами же утверждается, что путь казахов, как и путь всех тюркских народов, – это **Путь Тенгри**. Из чего мы исходим? Из того, что казахи – инерционные кочевники. Кочевничество нашло свое отражение в тенгрианстве.

Тенгрианство – квинтэссенция и мифологическая форма материалистического мировоззрения тюркского, казахского кочевничества, номадизма. Примечание: здесь все дефиниции приводятся жирным курсивом, все понятия – простым курсивом.

Именно мировоззрение тенгрианства делало кочевничество константной величиной на тысячелетия. Особенно наглядно это отражено в одном из положений Ясы Чингисхана, жестко предписывавшее кочевникам вечное кочевание и запрещавшее вести оседлый образ жизни.

Почему наши предки кочевали? Чтобы соблюсти требования пастбище оборота? Зачем? Чтобы не происходило изъятия из природы сверхнормативных объемов информации. Чем устанавливалось требование нормативного изъятия информации из природы?

1-м принципом природопользования. Кроме него, в человеческом социуме существует и 2-й принцип природопользования. **Эти два принципа природопользования рефлекторно открыты автором.** Что это за принципы?

Человечество неосознанно строит свои взаимоотношения с Природой на двух принципах природопользования:

1. **Человек приспосабливает себя к природе (принцип социальной адаптации посредством неформализованного сознания);**
2. **Человек приспосабливает природу к себе (принцип социальной контрадаптации посредством формализованного сознания).**

1-й принцип природопользования выработан в недрах первобытнообщинного строя с использованием инструмента неформализованного Сознания. **Неформализованное Сознание – сознание, не достигшее уровня выработки искусственных знаковых языковых систем.** Сознание – главный инструмент постижения мира, позволяющий Человеку соотносить себя с Природой таким образом, чтобы он не стал в ней Гигантом. Такое соотношение Человека и Природы исключало экологические катастрофы. Будучи вторичным производным Материи, тем не менее, Сознание с момента возникновения **управляло** (!) процессом адаптации Человека к Природе! Соотношение Человека и Природы строилось таким образом, что Человек сознательно изымал из Природы ровно столько информации, сколько ему было необходимо для существования как вида. Мы называем это **законом эмерджентности**: **информационный эффект взаимодействия всех элементов системы Природы, включая Человека, превышает их информационную сумму.**

Это значит, что после годового цикла пастбищеоборота кочевник заставал место прошлогодней пастьбы с большим объемом информации. Это **второе открытие**, сделанное в ходе исследований для книги «**Путь Тенгри**».

Человек сознательно встраивал себя в течение биосферных процессов, и эта гармония Человека и Природы обусловила факт появления такого видового феномена на Земле как собственно Человек. **Человек – системная биосоциальная совокупность человеческих индивидов со всем объемом ее культуры, строящая свое отношение с природой на принципе приспособления себя к ней посредством неформализованного сознания, позволяющего исключить ее видовой Гигантизм.**

Следовательно, кочевник, тюрк, сохранявший Природу в божественной первозданности на протяжении долгих тысячелетий, был Человеком. И путь этого Человека был **Путь Тенгри**! У тюрков Бог творит Человека из Себя вместе с сотворенной им же Матерью Божьей Умай. Человек его Сын и он ниспосылает его с Неба на благословенную Обитель Божью, Землю, чтоб он обрел опыт ее сохранения в Божественной Первозданности. Отец Небесный Тенгри знает, что если его Сын научится хранить Землю, свою Матерь Божью, то он станет достоин Его, Вечного Синего Неба. **Человек – Сын Божий!** И только поэтому бессмертен. И как следствие – свободен и бесстрашен. Вот почему историки земледельческих цивилизаций называли тюрков «львоподобными».

Отсюда, **сущность тенгрианства заключается в консервации и редукции принципа природопользования Номадизма в мифологическое Сознание кочевников.** Развитие человечества привело к тому, что из огородничества вырос феномен земледелия, а из домашнего животноводства выросло скотоводство. Тогда же и произошел раскол человечества на ту часть, которая ушла в вечное кочевье, по пути изобретшая пастбищеоборот как способ консервации 1-го принципа

природопользования (Путь Авеля - Кочевничество) и на ту часть, которая осталась на месте и встала на 2-й принцип природопользования, начав интенсивно приспосабливать Природу к себе с одновременной интенсивной формализацией Сознания (Путь Каина – Земледельчество). Земледельчество попрало **закон эмерджентности** и извлекало из Природы тот объем информации, который был нужен для эгоистического потребления его индивидуумов. Вместе с изменением отношения к Природе земледелец менял и отношение к своему ближнему, к Человеку. Санкционированное 2-м принципом природопользования цивилизации Земледельчества насилие над Природой санкционировало и насилие над своим ближним. Появилось рабство в самых разных формах, появилось угнетение человека человеком, появилась эксплуатация, человечество расслоилось на классы, появились бесчисленные факты внутривидового убийства, войны. Тотальный аморализм – важнейшее свойство цивилизации Земледельчества. И все это отражено в религиозных системах цивилизации Земледельчества: **Человек – раб Божий.** У семитов Бог творит Человека из глины. Это основание для Божьей воли чтобы низвергнуть Человека в ад грешной бренности. Человеку – земледельцу чужда Земля и он господствует над ней так, что убивает ее. Семитский Бог убивает даже своего сына Христа. Ведь это евангельское иносказание психологически готовит человечество к самоуничтожению: несовершенный Человек – ненужное бремя для совершенного семитского Бога. Именно в этот момент и начинается извечный антагонизм двух цивилизаций: Кочевничества и Земледельчества, и именно он определял всю последующую историю расколовшегося надвое человечества.

Кочевничество сумело вплоть до 20-го столетия сохранить Природу практически в его Первозданности. Земледельчество к 20-му столетию оставило после себя множество пустынь как итог локальных экологических катастроф и результат применения хищнического 2-го принципа природопользования.

Земледелец в итоге своей практики стал Гигантом природы и привел человечество к глобальной экологической катастрофе.

Современное человечество – Недочеловек. И мы в том числе. **Недочеловек – совокупность человеческих индивидов со всем объемом его Контркультуры, строящий свои взаимоотношения с Природой на 2-м принципе природопользования (принцип социальной контрадаптации).**

Почему в конкурентной борьбе двух цивилизаций в итоге победило Земледельчество?

Теория этносоциальной относительности. Чтобы ответить на этот вопрос, нужен иной подход к рассмотрению проблемы. Известно, что человеческое общество – это форма материального мира социальной природы. Единица социума – этнос. Этнос как всякая единица материального мира движется в трехмерной системе социальных координат. В систему такого рода из теории относительности Альберта Эйнштейна я редуцировал понятия социального времени и социальной относительности и на этой основе ввел в науку понятие социального континуума. И тут же применил эту редукцию для анализа цивилизаций Кочевничества и Земледельчества. И обнаружил удивительные вещи. Но вначале дефиниция принципа этносоциальной относительности:

Социальные пространственно-временные характеристики прямо пропорциональны скорости социального движения единицы материального мира социальной природы - Этноса.

Чем характерно в этом контексте Кочевничество? Оно характерно тем, что у цивилизации Кочевничества очень интенсивны изменения социальных пространственных характеристик, но **неподвижно(!)** социальное время. Отсюда отсутствие у цивилизации Кочевничества такой характеристики, как Прогресс.

Чем характерно в этом же контексте Земледельчество? Оно характерно тем, что у цивилизации Земледельчества **неподвижны** (!) характеристики социального пространства в силу замкнутости границ их государств и очень интенсивны изменения социального времени. Отсюда наличие в цивилизации Земледельчества такой характеристики как Прогресс. Это свое уже **третье открытие,** называемое нами теорией этносоциальной относительности.

Что объясняет теория этносоциальной относительности?

В первые тысячелетия раскола некогда единого человечества на две противоборствующие цивилизации доминировало Кочевничество. Была одомашнена лошадь, открыта металлургия, совершены великие научные открытия в области астрономии, ботаники, медицины, созданы величайшие изобретения: колесо, подкова, штаны, обувь с каблуками, колесница, юрта, лук со стрелами, холодное металлическое оружие, и все это был итог консервации 1-го принципа природопользования. Первые тысячелетия с момента раскола человечества Кочевничество доминировало и в военном отношении и все экспансии Земледельчества в Степь заканчивались ее поражением и установлением баланса цивилизаций

на долгое время. Но все же социальное время у цивилизации Кочевничество стояло неподвижно и Прогресса не было. В силу этого обстоятельства у Кочевничества не было и феномена Истории!

История – феномен фиксирования нравственных и материальных отходов цивилизации Земледельчества. Поэтому у Кочевничества не было и особой потребности для формализации Сознания. Напротив, цивилизация Земледельчества быстро прогрессировало за счет стремительно движущегося социального времени, шла стремительная формализация Сознания, в том числе и за счет того, что много открытий и изобретений было заимствованно у Кочевничества, была создана Наука и на ее основе Промышленность и новое оружие. И к 20-му столетию цивилизация Кочевничества проигрывает свои последние битвы и на земле торжествует Земледельчество. История Земледельчества к этому времени зафиксировала колоссальные объемы нравственных и материальных отходов человечества, приблизившие его видовую гибель.

Вот чем нужно объяснять конечную победу Земледельчества над Кочевничеством. Но эта победа Земледельчества диалектически обернулась, в конечном счете, экологическим поражением Земледельчества: (момент запроса человечества на социальный синтез!). И это итог использования ею 2-го принципа природопользования, обратившее такой феномен Человека как формализованное Сознание для уничтожения его естественной основы: Биосферы. **Формализованное Сознание – сознание, достигшее уровня выработки искусственных знаковых систем.** Где выход? Выход в переходе человечества к 3-му принципу природопользования.

3-й принцип природопользования. Он гласит: **Человек приспосабливает себя к Природе посредством формализованного Сознания (принцип социальной адаптации посредством формализованного Сознания).** То есть, человечество должно взять из опыта Кочевничества 1-й принцип природопользования и с помощью глубоко формализованного сознания цивилизации Земледельчества адаптироваться к течению биосферных процессов (момент диалектического синтеза!). Как это применить в жизни? Этому посвящена 3-я глава книга «**Казахский чернозем. Новая парадигма основания Биосферы**».

Книга «**Казахский чернозем**» - парадигмальное эхо книги великого русского почвоведа В. В. Докучаева «**Русский чернозем**». Но у Докучаева почва – тело биокосное. Здесь же почва – тело **биологическое.** Это представление – плод фундаментальных исследований автора в области почвоведения. И этому открытию способствовал врожденный инстинкт исконного номада, потомственного кочевника. Автор всегда был «беремен» этим и другими открытиями, изложенными в книгах «**Казахский чернозем**» и «**Путь Тенгри**». Так, языком современной науки объясняется то, что наши предки знали долгие тысячелетия: под нашими ногами расстилается благословенная, **живая** и **жизнь дарящая** Земля, мать наша Умай, верная супруга Отца нашего Небесного Тенгри, убиваемая Каином – земледельцем уже тысячи лет и до сих пор не убитая.

Но изменение представлений о почве как биологическом теле природы требует и соответствующего тенгрианского, кочевнического подхода к этому явлению природы. Почву нельзя оборачивать! Ее нужно использовать так, как использует сама Природа. Все растения Природы вечнолетны. Их никто не сеет. Значит, не должен этого делать и Человек. Но как этого не делать? Как не сеять хлеб. И тут на помощь приходит метод отдаленной гибридизации, созданный великими учеными прошлого: Иваном Мичуриным, Людвигом Бербанком и Николаем Цициным. Их достижения в науке, достижения современной селекции, генетики, генной инженерии дают возможность создать такие вечнолетные культуры, которые можно посеять (посадить) один раз и навсегда, и они будут совместимы с живой почвой! И это даст возможность исключить земледелие из практики человечества, а вместе с ним и всю цивилизацию Земледельчества. Как это сделать предметно на определенном примере? Например, скрестить пшеницу и ковыль! И все. Мы тогда получаем вечнолетную культуру, исключающую земледелие на колоссальных площадях. Можете себе представить, какую экономию средств даст этот метод отдаленной гибридизации? Хищническое Земледельчество Каина уйдет в небытие. На его место придет цивилизация Почводельчества Авеля. И, **главное**, практика Почводелия даст возможность для капитального ремонта Биосферы. Я имею ввиду реставрацию круговорота воды и веществ в Природе. Ведь первое, что ломает земледелие это круговорот воды и, наложенный на него, круговорот веществ в Природе.

Реально ли все, что здесь предлагается? Реально. Академик РАН, действительный член Лондонского Линнеевского Королевского общества, действительный член Чешской, Словацкой и Монгольской академий, один из ведущих мировых генетиков, селекционеров, генных инженеров, экс-генеральный директор Всесоюзного института растениеводства АН СССР, Виктор Александрович Драгавцев считает данный подход «абсолютно верным» и нисколько не сомневается в технической

возможности претворения моих исследований в жизнь, в возможности создания вечнолетнего гибрида пшеницы и ковыля! В личной беседе он уверил меня, что «запросто скрестить ковыль с пшеницей». В России идет подготовка к строительству фитотрона и первые селекционные линии будут заложены по таким идеям.

А это дает возможность предметной экстраполяции 3-го принципа природопользования в жизнь в контексте внедрения в практику человечества Почводельчества. И это **Путь Тенгри.**

Вот таким образом предлагается только один выход из того экологического тупика, в который завела человечество цивилизация Земледельчества**.**

А как применить философию тенгризма к современности? Во-первых, нужно четко уяснить, что понятие Кочевничество это не только центральное в тюркской, казахской философии, но и является национальной особенностью тюркских народов, в том числе и казахского народа. Во-вторых, национальная особенность есть основание для построения национальной идеи. В-третьих, нужно выявить способы экстраполяции национальной особенности на современность.

Какими способами нашу национальную особенность, Кочевничество, Номадизм, экстраполировать на современность? Кочевничество на современность нужно экстраполировать формой государственности, то есть демократией и толерантностью как способом сосуществования этносов в многонациональном и многоконфессиональном государстве. Тогда казахской национальной идеей должна быть триада: «**Номадизм. Демократия. Толерантность**». Что дает национальная идея? Целеполагание. Это означает, что строительство казахского, тюркского государство должно осуществляться в соответствии с национальной идеей. Если национальной особенностью казахов является номадизм, то все здание казахской государственности должно строиться в соответствии и с учетом этой особенности нации. Сформулированная таким образом национальная идея позволяет соединить опыт кочевого и современного демократизма. Способ редукции номадизма на современность толерантностью позволяет нам учесть этническое и конфессиональное своеобразие страны. Что это дает?

1. В использование берется весь колоссальный опыт кочевой государственности. А в нем, как известно, было много чрезвычайно полезного. Чего стоит опыт кочевого демократизма.
2. Резко возрастает эффективность государства.
3. Капитально решаются вопросы перехода государства на 3-й принцип природопользования.
4. Соединяется опыт кочевого и современного демократизма.
5. Решается национальный вопрос.
6. Решается вопрос межконфессиональных отношений.
7. Началом любой прочей отраслевой теории построения государства должно быть понятие Кочевничество, Номадизм.

То есть понятие Кочевничество как национальная особенность должно лежать в основании таких теорий, как теория казахского менеджмента, теория школы, теория армии, теория пенитенциарной системы, теория национальной элиты, теория экономической системы на едином начале, четырехветвенная теория политической системы, троичная теория кочевой духовности и т. д. Такова предметная сторона казахской философии. И это **Путь Тенгри.**

Троичная теория кочевой духовности: теория ядра. Эту теорию создали замечательные татарские философы и теоретики тенгризма Р. Безертинов и Мухаметдинов, З. Аглиуллин, Д. Шайхутдинов и др. Смысл этой теории заключается в утверждении, что этнос целостен и развивается, если в нем наличествуют три составляющие (теория ядра): собственное мировоззрение (верование, национальная идея, идеология), свой язык и своя письменность. Как образец они приводят пример японского этноса. У японцев своя вера – синтоизм, мягко окутанный четвертой (!) составляющей, буддизмом; свой язык – японский и своя письменность – иероглифика. Результат органичного триединства трех составляющих японской духовности – великое японское государство. А чем располагаем мы, казахи? Мы кое-как сохранили свой язык. Письменность наша – русская кириллица. Религия – чужеродный семитский ислам, внедренный в Степь огнем и мечом. Вывод: казахский народ, как и большинство тюркских народов, не целостен, не прогрессивен. Отсюда наша не только духовная, но и коррелирующая с этим показателем, экономическая и политическая отсталость. Что делать? Возрождать не только казахам, но и всем тюркским народам свой тюркский язык, свое тенгрианское мировоззрение, свою руническую письменность. И это будет **Путь Тенгри.**

Заключение. В книге «**Путь Тенгри**» автор опустил культовый контекст тенгрианства. Здесь в тенгрианстве, в первую очередь, акцентирован природопользовательский контекст, который открывает человечеству путь спасения от глобальной экологической катастрофы, от угрозы мировой войны и от видового Гигантизма. Показывается, как возможности философии тенгризма, опыт Кочевничества,

воплощенного в материалистическом и гуманистическом мировоззрении тенгрианства, указывается вектор пути превращения Биосферы в Ноосферу. Именно тенгрианское соотношение Человека и Природы, которое возможно претворить в жизнь на 3-м принципе природопользования, есть путь спасения человечества от гибели как вида.

Во вторую очередь, в тенгрианстве, как концентрированном мировоззрении Кочевничества, предлагается его предметный контекст для построения современной казахской, тюркской государственности.

В третью очередь, в тенгрианстве акцентируется его духовный контекст для четкого обозначения пути всестороннего возрождения казахской в частности, и тюркской цивилизации вообще. И все эти три контекста в совокупности дают то, что предлагается принимать как «**Путь Тенгри**».

Пусть будет благословен Отец наш Небесный, Вечное Голубое Небо Тенгри! Тәңір жарылқасын!

Литература

1. Безертинов Р. Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». Учебное пособие. 2-е изд. – Казань: РИЦ «Школа», 2017. - 160 с.
2. Бербанк Л. Избранные сочинения. М.: Иностранная литература, 1955. – 715 с.
3. Берталанфи Л. Фон. Общая теория систем – обзор проблем и результатов. // Системные исследования. Ежегодник. - М.: Наука,1969. – С. 30 - 54.
4. Вернадский В. И. Биосфера. - М.: Мысль, 1967. - 376 с.
5. Докучаев В. В. Русский чернозем. Избранные сочинения в 3-х томах. – Т. 1. - М.: ОГИЗ Сельхозгиз, 1948. - 480 с.
6. Жунусов С. Х. Казахский чернозем. Караганда: Форма Плюс, 2008. - 162 с.
7. Мичурин И. В. Сочинения в 4 томах. – Т. 1. – М.: ОГИЗ Сельхозгиз, 1939 г. - 655 с.
8. Сулейменов О. О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. - М.: Издательский дом Грифон, 2005. - 270 с.
9. Цицин Н. Н. Отдаленная гибридизация растений. - М.: Наука, 1979. - 278 с.
10. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. – Т. 4. - М.: Наука, 1966. - 599 с.

Илларионов В. В. *445325@mail.ru*
Сатанар М. Т. *satanar68@mail.ru*

К ВОПРОСУ РЕКОНСТРУКЦИИ СТРУКТУРНЫХ ЭЛЕМЕНТОВ «КУТ»

Аннотация. *Во время духовного подъема и самосознания народа, когда становится очевидным, что решение многих проблем человечества должно исходить, прежде всего и главным образом, изнутри самого человека, предмет изучения сущностного постижения внутреннего мира человека народом становится особенно актуальным. Являясь носителем древней реликтовой культуры, народ саха и сегодня держит в себе понимание о многосоставной структуре духовной сути человека. В статье предлагается интерпретация четырехсоставности структуры понятия кут через призму раскрытия причины сакрализации числительного түөрт "четыре", которая практически выпадает из научного поля исследования в силу недостаточного освещения его сакральной символики в имеющихся фактических материалах. По гипотезе авторов, древнее якутское воззрение о четырехсоставной структуре кут была утеряна, полностью интегрируясь в его трехсоставность. Цельность сущностному пониманию кут в смысловом восприятии обеспечивал принимаемый за синоним төрүт кут (исконный кут) - ийэ кут (мать-душа), совмещающий в себе элементы уу кут (вода-кут) и төрүт кут (исконный кут). Исследования под вышеприведенным ракурсом могут дать много новых идей для расширения границ понимания и постижения первостепенного, глубинного, ведущего духовного пласта в уровнях традиционной культуры народа саха.*

Ключевые слова: *олонхо, древнее мировоззрение, саха, кут, душа, сүр, ийэ кут, салгын кут, буор кут, традиционная культура.*

Illarionov V. V. *445325@mail.ru*
Satanar M. T. *satanar68@mail.ru*

TO THE QUESTION OF RECONSTRUCTION OF STRUCTURAL ELEMENTS «KUT»

Abstract. *During the time of spiritual growth and self-consciousness of the people, when it becomes obvious that the solution of many problems of mankind should come primarily from, and mainly from within, the person himself, the subject of studying the essential understanding of the inner world of man by the people becomes particularly relevant. Being the bearer of the ancient relict culture, the Sakha people today also keep within themselves an understanding of the complex structure of the spiritual essence of man. The article proposes an interpretation of the four-structure structure of the concept of kut through the prism of disclosing the cause of sacralization of the numeral cake "four", which practically falls out of the scientific field of research due to insufficient coverage of its sacral symbolism in the actual materials available. According to the authors' hypothesis, the ancient Yakut view of the four-component kut structure was lost, fully integrating into its three-part structure.*

Integrity of the essential understanding of kut in semantic perception was provided by the kut (ancestral kut) - ie kut (mother-soul), taken as a synonym, that combines the elements of ukut (water-kut) and tryt kut (original kut). Research from the above perspective, can give many new ideas to expand the boundaries of understanding and comprehending the primary, deep, leading spiritual layer in the levels of the traditional culture of the Sakha people.

Keywords: *olonkho, ancient worldview, Sakha, Kut, Soul, Ser, Ie Kut, Salgyn Kut, Buor Kut, traditional culture.*

К вопросу реконструкции понятия кут-сүр: В эпических традициях народного творчества народа *саха* устойчиво отражаются мифологические восприятия и представления предков как архетипы сознания, где среди субстанциональных первооснов важное место занимает понятие *кут-сүр*. Что касается последнего элемента данного сочетания, задача нашего исследования не включает его подробный анализ, мы лишь отметим, что выражаем солидарность с замечаниями большинства исследователей в том, что *сүр* является олицетворением энергии, силы воли, психических свойств [1, С. 61], представляющая собой жизненную энергию. Что касается вопроса соотношения этих слов, известно, что *кут* и *сүр* употребляются почти всегда вместе [1, С. 61]. Народное выражение *сүрэ тостубут* в смысловой интерпретации означает *надломленный человек*, что воспринимается как намек на разъединение связей структурных элементов *кут*. Значит *сүр* – субстанция, выступающая связующим звеном структурных составляющих *кут*. Следует также прояснить, что в научной литературе исследователи часто идентифицируют *кут* с понятием "душа", что, по нашим представлениям, является весьма спорным вопросом. В повествовании шамана Куруппы, записанном в 1940 г. фольклористом Х. И. Константиновым, представляющим собой ценный материал, приведено четкое расграничение этих понятий: "При живом человеке – говорят *кут-сүр*, а когда умирает – говорят *душа*" (перевод авторов) [2, С. 45]. Кроме того, мы допускаем, что записи первых исследователей и путешественников могли содержать искаженные интерпретации в трансляции понимания *кут*, более того, данное замечание касается и самих информантов. Достаточно привести суждение знатока религиозно-мировоззренческих представлений народа *саха* А. Е. Кулаковского: "Религия древних якутов почти совершенно позабыта нынешними якутами. Причиной этому послужили отсутствие письменности и введение христианства. Из религиозных поверий в памяти народа остались лишь только жалкие отрывочные данные и то только из области внешней обрядовой стороны; что же касается внутреннего содержания и этической стороны, то эта часть совершенно теряется в глубоком мраке неизвестности... Чтобы уметь фильтровать ценные сведения из массы хаотического материала сквозь сито критики и недоверия, надо быть природным якутом или знать в совершенстве язык якутского эпоса..." [1, С. 7-8]. В связи вышеприведенными замечаниями в предлагаемой работе авторы предпочли оставить термин исследуемого понятия в якутском варианте, и этот вопрос остается открытым для будущих исследований.

Судя по материалам архаического эпического памятника – *олонхо*, понятие *кут* зародилось в незапамятные времена, когда верховные божества посылают на Серединную Землю *кут* первочеловека, чтобы он организовывал жизнь на ней, расплодясь до образования племени *айыы*. Так, в *олонхо* повествуется: "Водворили жить и владеть светлую *Айыысыт Ньэлбэн*, почитаемую *Айыысыт Хаан, кут* девочек пристрастив к острой игле и шитью, *кут* мальчиков пристрастив к стрелам, боевому копью..."

(исправление авторов души на *кут*) [4, С. 16]. Данный мотив во многих циклах сказаний повторяется идентично.

***Историография изучения понятия кут-сүр*:** Что касается исследований по изучению структурных элементов *кут*, которые в фактических материалах особо ярко вырисовываются в религиозно-культовых выдержках художественных мистерий якутских шаманов, мы находим в работах В. Ф. Трощанского, А. А. Попова, Г. В. Ксенофонтова, А. Е. Кулаковского, Сэһэн Боло, Н. А. Алексеева, А. И. Гоголева, Л. А. Афанасьева, Р. И. Бравиной и других. В 1927 г. яркий представитель первой плеяды якутской научной интеллигенции П. А. Ойунский писал: "Словом *кут* определяется понятие бытия. Причем *кут* имеет три элемента: *ийэ кут, буор кут, салгын кут*. Совокупность этих элементов дает полноту понятия бытия – *кут*" [5, С. 166], далее дополняет: "...понятие бытия тесно связано с жизнью живого организма, вне организма нет жизни для *кут*" [5, С. 167]. В "Научных трудах" А. Е. Кулаковского, написанных в период с 1917 - 1924 гг., *кут* также состоит из трех элементов: *ийэ кут* "мать-кут", *буор кут* "земля-кут", *салгын кут* "воздух-кут, где *ийэ кут* – главная из них, идея же якутов о двух остальных – позабыто [1, С. 60], далее для полноты освещения приведем его расширительное толкование: "Древний якут видел и убеждался, что тело человека после смерти превращается в прах, т.е. в землю же..., при жизни человек дышит воздухом, и что без этого дыхания человек не может существовать, по всему этому естественно понятно, что в представлениях древнего якута должна была создаться идея о "земляной" и "воздушной" *кут*, как необходимых для существования человека элементах" [1, С. 60]. В исследованиях по разбираемой теме о *кут*, с подробным изложением многоэтапного процесса появления и ухода *кут* человека, детализации системных связей отдельных звеньев обитания элементов *кут* в теле человека и их самостоятельной линии поведения, на сегодня проделана огромная работа по разработке познавательной системы. Мы не будем привлекать и анализировать все существующие варианты в этих вопросах, т.к. наша исследовательская работа исключает такую задачу. Ограничимся лишь тем, что многие авторы, считая *кут* первоосновой жизни, разделяют мнение о его трехсоставности. Упоминания о том, что у человека может быть и четвертый элемент *кут*, мы находим в выдержках авторитетного философа К. Д. Уткина, который ссылается на статьи Р. И. Бравиной [6, С. 95 - 97] и А. Н. Павлова – Дабыла [7, С. 3], подчеркнув, что предположение о существовании четвертого *кут* пока не находит подтверждений и дальнейшей разработки у других [8, С. 183]. К вышеуказанному следует добавить новое воззрение исследователя Г. С. Угарова на учение якутов, связанное с ведением в научный оборот понятия *аҕа кут*, как четвертого структурного элемента *кут* человека [9, С. 9]. Итак, из вышеприведенного обзора источников очевидно: позиция понятия о трехсоставности структуры *кут* превалирует над понятием о его четырехсоставности. И здесь упускается, на наш взгляд, один довольно значительный момент, развернутый анализ которого будет предложен ниже.

Методы: При реконструкции древнеякутского сознания о четырехсоставности *кут* в работе используется подход, основанный на идее *сахалыы толкуй* "якутское размышление" (перевод авторов), тонко уловленный и рассмотренный в трудах Д. С. Макарова, К. Д. Уткина, народного мастера-кузнеца Б. Ф. Неустроева – Мандар Уус. В научной литературе качественное различие в мышлении "первобытных" народов впервые были прослежены в трудах Леви-Брюля, Леви-Стросса, Вейле и др., откуда берет свои корни метод эмпатии. Игнорируя исходящую и базовую основу этногенетических традиций, нельзя восстановить сложные, многоструктурные уровни древнего мировоззрения, и, как подчеркивала этнограф Р. И. Бравина, действительно "изучение культуры, безусловно, требует использования исследователем метода вживания в культуру, взгляда на нее изнутри, что открывает новые возможности для понимания ее центральных и периферийных элементов, механизмов их функционирования, модификации и трансформации. Рефлексивный метод отражает суть этики исследования..." [3, С. 8]. В связи с этим в работе будут изложены экскурсы и в данном направлении. Итак, использованы методы описательного, обзорного и компоративного анализа, интроспекции, эмпатии, семиотико-структурного анализа, синтеза.

Основная часть: Известный французский этнолог Жак Карро, занимавшийся исследованием якутского *олонхо,* говорил: "Наука якутских цифр открывает вход в лабиринт, где я, в свою очередь, тоже не могу дать этому феномену удовлетворительных разъяснений..." [7, С. 3]. В противовес данному откровению западного этнолога приведем цитату отца якутской литературы А. Е. Кулаковского: "Я сам природный якут, рос и воспитывался среди косных якутов..., верил я во все то, чему верили окружающие, и все то, что предлагаю в "Материалах", я впитал в себя вместе с молоком матери. Потому никаких ссылок на разные источники не делаю" [1, С. 8]. Речь идет о проявлении национальной специфики способа мышления *саха*, о его манере, складу, своеобразии мышления. В рамках нашего исследования у древнего *саха* издавна существовала традиция особого отношения к числительному *түөрт* "четыре" на основе его сакральности. Этот аспект детально был рассмотрен в предыдущей работе авторов

“Сакральная символика эпического числительного *түөрт* “четыре” [10], где был предложен структурный подход, с помощью которого семантика структуры концепта *түөрт* “четыре” репрезентируется как *түөрэҥнээбэт төрүт төрдө* “устойчивая причина начал”. Типологическим схождением между якутскими мировоззренческими представлениями и космогоническими концепциями Древнего Востока выявлен закон причинности (в частности, по воззрениям древнекитайских мыслителей “...логическая обусловленность и естественная необходимость всех проявлений движения”). Устойчивость обуславливает направленность сакрализации числительного *түөрт* “четыре”. Принципами, которыми руководствовались древние якуты, констатированы следующие: анимистические воззрения предков (во всех *олонхо* прослеживается мысль, что каждый предмет, природный объект наделены собственными духами); понимание и принятие величия и могущества мироздания, основанной на священной *түөрт,* отрицание и невозможность равнения с ним; характерность в стиле мышления интуиции, и вытекающей отсюда стремления не трогать, не беспокоить, а предпочтении обходить властного над временем и пространством *түөрт* “четыре”, держась на некотором отдалении, вызванного целью самосохранения и остерегания. Все вышеизложенное диктовало традиции осторожного отношения к данному числительному [10]. Так, в глубинах сознания предков *саха* закрепилось молчаливое “знание” о мироздании, а далее и вытекающие отсюда многие канонические структуры ритуальной, обрядовой, хозяйственно-бытовой культур, чьими действами изобилует традиционный мировоззренческий комплекс *саха*. Вспомним справедливости ради, замечание известного шамановеда Сибири Н. А. Алексеева: “Анализ сведений о духах верхнего мира показывает, что исследователями записаны в большинстве случаев условные имена духов, употреблявшиеся якутами взамен настоящих имен, которое опасно было произносить вслух” [11, С. 113]. В данном замечании налицо образ мыслей народа, отношение древнего сознания к миру в понимании природы сверхчувственного. Заметим, что возможности новых направлений современной науки (в частности, когнитивных наук) открывают доступ к тайнам природы национальной психологии и мышления, и в таком ракурсе изучения новое переосмысление мировоззрения предков помогло бы сделать значительные шаги в вопросе восстановления целостности культуры.

Вышеприведенный анализ дает возможность понять, почему в *олонхо*, насыщенной космогоническими представлениями, по частоте употребления числительное *түөрт* “четыре” уступает многим числительным, в генетической памяти предков сознательно перекрываясь потенциалом других числительных, а далее и основание предположить, почему во всех религиозно-мистических и народно-фольклорных пластах устного творчества, также в письменных источниках, мы почти не находим сведений о существовании четвертого элемента *кут*.

Вместе с тем, в статье “Числа” кандидата философских наук, руководителя школы “*Кут-сүр*” А. Н. Павлова – Дабыл, на протяжении многих лет внимательно анализирующего тексты и сведения шаманских мистерий, прослеживается наблюдение, что у древних предков *саха*: “*Быдан дьылга ийэ үүтүнэн эмсэхтэммит оҕо түөрт куттаах буолар диэн саныыллар эбит: салгын кут, буор кут, уу кут, өбүгэ кут*” [7, С. 3] “В былые времена думали, что кормящийся материнским молоком дитеныш имеет четыре *кут*: воздух-кут, землю-кут, воду-кут, кут предков” (перевод авторов). Заслуживают особого внимания также записи знатока народных легенд и преданий П. И. Еремеева, по четко очерченным представлениям которого: *Былыр сахалар, төрдүс кут диэн ааттыыллара уу кут иһигэр сылдьар төрүт куту. Киһи-сүөһү, хамныыр харамай, үүнэр үүнээйи инникитин үөскүүр кута. Бу кут саха төркөөлөөһүнүнэн бары куттартан улахан суолталаахтара. Билиҥҥи кэмҥэ икки куту (уу куту уонна төрүт куту) ийэ кут диэн ааттыыллар. Ол гынан баран бу араастааһыны таба өйдүүр наадалаах.*. “В прошлом, якуты четвертым *кут* называли *төрүт кут*, находящийся в воде-кут. По якутскому философствованию, среди всех *кут*, этот имеет самое большое значение, являясь как-бы гарантией продолжения зарождения людей, животных, насекомых и растений. В настоящее время воду-кут и *төрүт кут* называют *ийэ кут* “мать-душа”. Необходимо правильно понимать их разницу” (перевод авторов). Вышеприведенный сюжет еще раз свидетельствует то, что у *саха* феноменом всеобщности жизни в природе выступает понятие *кут*, приложимое не только к людям, но и к животным, насекомым и растениям, что является составной частью традиционного мировоззрения тюркоязычных народов Сибири. И как подметила Р. И. Бравина, многие поколения исследователей пытались сформулировать основное значение данного *кут*. В этом отношении нам импонирует замечание Л. Леви-Брюля “...ощущение сопричастности и единства с жизненным началом, растворенным в природе, не имеет никакого отношения к “духовному гостю тела” именуемому душой” [12, С. 73 - 74]. Отсюда очевидно, что именно понятию *төрүт кут* приписывается свойство быть “гарантией продолжения зарождения”, одновременно исключая наличие этих свойств у других *кут*. Далее, по мифологическим представлениям

саха, чьими идеями пронизано эпическое произведение *олонхо*, человек “состоит” из природных материалов. В древнейших космогонических мифах народа *саха*, по мнению А. Н. Гоголева, первоначальный хаос представляет собой безграничное водное пространство. В якутских мифах вода, земля, свет (огонь) всегда лежат у истоков мироздания [13, С. 8]. Примечательно, что в таком контексте типологические параллели мы находим в учениях древних пранаук (египетской, индийской, китайской), где первоосновами бытия считали воду, огонь, землю и воздух, как устойчивая четырехчленная основа мироздания, в различных сочетаниях и последовательности. В ракурсе же темы нашего исследования - во всем мире в народных представлениях жизнь зарождается в воде. В этой связи, интересно привести выписку из толкований А. Н. Павлова – Дабыл в книге “В небытие”: *Ийэ кут үөскэтэр-төрөтөр күүс быһыытынан ууга баар буолар* [14, С. 9] “Мать-душа, как оплодотворяющая сила находится в воде” (перевод авторов), или цитату из книги Л. И. Егоровой “Знание религии саха”: *Ийэ кут –генетика, ийэттэн-аҕаттан бэриллибит анабыл буолар* [15, С. 20] “Мать-душа – это генетика, предрасположенность, передаваемая от отца и матери” (перевод авторов). Понимается, что на клеточном уровне речь идет о молекулах ДНК, которые вместе с водой являются одними из составляющих структуры клетки. Далее, отсутствие или прослеживание лишь фрагментарных упоминаний о существовании воды-кут в научной литературе, на наш взгляд, объясняется следующими аргументами: во-первых, с точки зрения национальной специфики мышления *саха*, числительное *түөрт* “четыре” в силу его сакральной символики, в целом, не предпочтена у народа в употреблении; во-вторых, *саха* свойственна традиция иносказания, связанное с отличительной чертой народного характера – бережливого отношения ко всему, тысячилетиями выкованного спецификой климатических условий, природного ландшафта, традиционных анимистических воззрений, следовательно, понятие *төрүт кут* осознанно могло быть скрыто в целях недоступности и защиты, путем трансформации вместе с *уу кут* (вода-кут) в *ийэ кут* (мать-душу), и таким образом структурно *кут* представлялся трехсоставным. Следует также отметить, что в записи И. Корнилова, датируемой 1908 г., “*...ийэ кут* считался подлинной душой” [16, С. 82 - 83]. Исходя из вышеприведенного анализа, если древний *саха* под *ийэ кут* (мать-душа) подразумевал *төрүт кут*, можно предположить, что *төрүт кут* в смысловой интерпретации можно воспринимать как исконный или подлинный *кут.* Данную версию можно закрепить еще с той позиции, что в словарной лексике якутского языка термины *төрүт* и *өбүгэ* являются синонимами, ассоциирующиеся с понятием “предок”.

Заключение: Вопрос реконструкции структурных элементов понятия *кут* требует самых обширных знаний, деликатного и тонкого подхода с учетом национальных особенностей мышления народа. Авторы допускают, что содержание каждой из четырех дифференцированных структурных составляющих *кут* может быть многосоставным. Новое представление структуры сложного понятия *кут* человека в виде дефиниции структурных частей является лишь начальным вектором упорядочивающего фактора, настраивающее на дальнейшие исследования в данном направлении, ибо вопрос сущностного постижения внутреннего мира человека сегодня является ведущей тенденцией сознательной части общества XXI в. И современная постановка разбираемой темы – заданность, обусловленность и необходимость.

Литература

1. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Кн. издательство, 1979. – 484 с.
2. Яковлев Н. Н. Воззрения шамана Куруппы. – Якутск: Бичик, 1993. – 56 с.
3. Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса. – Новосибирск: Наука, 2005. – 305 с.
4. Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный. Олонхо. – Якутск: Кн. издательство, 1975. – 432 с.
5. Ойуунускай П. А. Ахтыылар, этиилэр, ыстатыйалар, кэпсээннэр. – Дьокуускай: Кинигэ изд., 1962. – 222 с.
6. Бравина Р. И. Үс кут – былыргы сахалар анимистическай көрүүлэрэ // Хотугу сулус. – 1982. - №10. – С. 95-97.
7. Павлов А. Н. – Дабыл. Ахсыы // Кэскил. – Дьокуускай, 1995. – Олунньу 17 к. – С. 8.
8. Уткин К. Д. Религиозные и философские воззрения коренных народов Якутии, 2010. – 216 с.
9. Угаров Г. С. Таҥараианство (Саха итэҕэлэ). – Дьокуускай: СМИК Мастер, 2017. – 44 с.
10. Сатанар М. Т., Илларионов В. В. Сакральная символика эпического числительного «четыре» // Мир науки, культуры, образования. – 2017. – №2 (63). – С. 334 - 336.
11. Алексеев Н. А. Традиционное религиозное верование якутов в XIX – начале XX в. – Новосибирск: Изд. Наука. Сиб. Отделение, 1975. – 198 с.
12. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М: Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.

13. Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск: Изд. ЯГУ, 2002. – 104 с.
14. Павлов А. Н. – Дабыл. Бырамаҥҥа быралыйыы. Барда... – Дьокуускай: Бичик, 2009. – 32 с.
15. Егорова Л. И. Саха итэҕэлин дьиҥ билиитэ (олоҥхоҕо уонна тылга олоҕуран). – Дьокуускай: СМИК-Мастер. Полиграфия, 2015. – 36 с.
16. Корнилов И. Обряд посвящения кузнеца и Кытай Бахсы. Как становятся шаманами. – Иркутск: “Изв. ВСОИРГО”, 1908, т. XXXIX, 1908. – С. 82-83.

Кабжанов А. Т.
tengrianec_9192@mail.ru

ТЕНГРИАНСТВО – ОСНОВА НАЦИОНАЛЬНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ КАЗАХОВ

Аннотация. *Данная статья посвящена анализу дискуссионных вопросов самоидентификации казахов. В ходе рассуждения обосновывается факт того, что тенгрианство, как ключевой элемент казахской культуры, более всего выражает особенность национального менталитета и является своего рода идентификационным генетическим кодом, определяющим самобытность казахов. Самоидентификация казахов объективно основана на тенгрианстве, об этом свидетельствует казахская ментальность, форма ее мировоззрения, традиции и обычаи, основанные на тенгрианстве. Также обосновывается призыв того, что современный казах (впрочем, любой тюрк), чтобы устоять от натисков неофитов, должен обратить внимание на то, что действительно определило его как нацию, как культуру, в целом, наше прошлое и обязательно обеспечить нам достойное будущее.*

Ключевые слова: *тенгрианство, культурная идентификация, самоидентификация, ислам, религия, суфизм, неофиты, равенство, свобода, тенгрианская доктрина.*

Kabzhanov A. T.
tengrianec_9192@mail.ru

TENGRISM – THE BASIS OF NATIONAL SELF-IDENTIFICATION OF KAZAKHS

Abstract. *This article is devoted to the analysis of debatable issues of self-identification of Kazakhs. During a reasoning the fact that the Tengriism as a key element of the Kazakh culture most of all expresses feature of national mentality is proved and is some kind of identification code defining identity of Kazakhs. Self-identification of Kazakhs it is objectively based on Tengriism to it the Kazakh mentality, a form of his outlook, tradition and custom based on Tengriism testifies. Also the appeal of the fact that it to the modern Kazakh (however, for any Turkoman) to resist from impacts of neophytes has to pay attention to what really defined it as the nation as culture in general our past and is obligatory to provide us the worthy future is proved.*

Keywords: *tengriism, cultural identification, self-identification, Islam, religion, Sufism, neophytes, equality, freedom, Tengrist doctrine.*

Развитие человеческого сообщества на современном этапе характеризуется не только процессами глобализации, но, прежде всего, сохранением самобытности и специфики культуры каждого народа как необходимой самоидентификации для существования человеческой культуры. Поэтому изучение корней культуры казахского народа, ее традиций, религии как ее составной части становится актуальным на современном этапе развития общества.

Тенгрианство – форма древнего учения и миропонимания. Полного согласия среди ученых в понимании сущности тенгрианства пока не сложилось. Часть исследователей пришли к выводу, что это вероучение приняло форму законченной концепции с онтологией (учение о едином божестве), космологией (концепция трех миров с возможностями взаимного общения), мифологией и демонологией (различение духов-предков от духов природы) к XII-XIII вв. [1, С. 8].

В то же время в одном из древних рукописных источников сообщается, что к 165 г. до н.э. тюрки уже обладали полностью сложившейся религией с развитым каноном, во многом близким буддийскому, завещанному индийским царем Канишкой, от которого берет начало ветвь буддизма, получившая самостоятельное развитие и оформившаяся как тенгрианство [2, С. 214].

Системного письменного изложения теологической доктрины тенгрианство не оформило и имело небольшой по количеству священный реквизит, благодаря простоте и ясности которого просуществовало несколько тысяч лет в устойчивых формах религиозного ритуала и практики [1, С. 9].

В тюркской религии было много культовых обрядов. В китайской летописи сказано: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимн земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его Богом (Тенгри)». Свое почитание солнца они объясняли тем, что «Тенгри и его помощник 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» [2, С. 48]. Луна не являлась объектом поклонения. Ее почитание возникло значительно позже и входило лишь в число традиций, связанных, по-видимому, с лунным календарем. 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 хану, прошел обряд очищения огнем. С культом огня связан погребальный обряд тюрков - обычай сожжения умерших. Среди глубоко почитаемых объектов природы у тюрков был металл - железо, из которого ковали оружие. Оно встречается во всех легендах, в которых древние тюрки излагали историю своего происхождения. Хунны первыми в Центральной Азии освоили промышленную добычу железа. «По китайским источникам, развитие металлургии позволило роду Ашина перевооружить свою армию и создать отборные ударные части из латной кавалерии - фули, т.е. бури - волки» [2, С. 229]. «Хунны молились железу и символом его сделали клинок, который римляне назвали мечом Марса. На границе тюркской империи византийские послы в VI веке присутствовали при религиозной церемонии, во время которой им поднесли железо» [3, С. 818].

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 одной идеей Единства через «стремление к Вечному элю» - гаранту порядка в Степи, рожденной еще Мете-шаньюем во II веке до н.э. «При полной политической раздробленности идейное единство тюркских племен сохранялось; этническая традиция, она же сигнальная наследственность, не была нарушена, незабвенные деяния предков вдохновляли их на подвиг» [4, С. 145]. В результате тюрки создали много десятков империй и ханств. Часто война уносила их из родных мест на тысячи километров. Рождаясь в одном краю, тюрк 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. Тюрк 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.

В X веке в Степи сложились политические условия тесного взаимодействия религиозных моделей тенгрианства и ислама. Столкнувшись, они не пришли в непримиримое противоборство между собой: со стороны тюрков благодаря высокодуховности и правилам веротерпимости в Степи, со стороны мусульман благодаря высоким адаптационным способностям исламской религии. Суфизм как производное ислама наиболее близкий по своей природе к тенгрианству, широко распространившись в Степи, внес некоторые элементы, смягчающие и приспосабливающие восприятие кочевыми и полукочевыми народами жестких предписаний и обязанностей мусульман и общины в целом.

Восприятие Тенгри по своим сущностным характеристикам в целом не противоречило восприятию Аллаха. В функционировании общин тенгриан и мусульман также были важные пересекающиеся сходства. Например, свод древних обычаев тюрков и монголов - Яса [1, С. 316] и предписания Корана и сунны:

1. в защиту семьи предоставляли мужчине право жениться на нескольких женщинах, при этом первая жена считалась старшей;

2. обязывали мужчин уважать жен и верить им; накладывали запрет на спиртное;

3. предписывали пожилым воспитывать молодежь в любви к своей семье, народу;

4. обязывали богатых людей служить общине, помогать бедным;

5. провозглашали собственником земли государство (правитель от имени государства закреплял за определенные повинности (при преобладании военной, с учетом выслуги лет, причем с правом разжалования за проступки) права на владение землей); понятие продажи земли в культурах отсутствовало вообще.

Однако ислам в Степи получил тюркскую модификацию на основе преемственности культурных традиций тенгрианства, особенностей этнического мироощущения и мировосприятия человека, соотнесенного с фактором сосуществования его с одухотворенной природой.

Вообще то, я атеист по сути, считающий, что Бог (Кудай) у каждого в душе, сердце. Однако полагаю, что древняя тюркская религия Тенгри - истинно присущая душе, образу жизни, свободомыслию, независимости духа кочевых тюрков, это близкая к Матери-Природе Вера. Все остальные религии, проповедующие смирение перед власть имущими, покорность предначертанной якобы Аллахом (Христом, Буддой и др.) судьбе, а на деле теми, кто правит, разделяет и властвует (не сопротивление злу насилием) - они, как правильно сказал Ленин, опиум для народа. Потому правители всегда поддерживают религии, ибо они держат народы в темноте и покорности.

Кажется, Тенгрианство - это самая истинная религия для казахов. От его постулатов веет чем-то родным, теплым. Ислам, при всем уважении к нему, «не родная» религия для нас, его навязали арабы хану Узбеку, а он, в свою очередь, своим подданным.

Многие говорят об отсутствии священных книг, храмов и священных реквизитов, но в данном случае хочется отметить о том, что у нас культура, литература и искусство основаны на устном народном творчестве и это обстоятельство никак не умаляет достоинств нашей культуры. Отсутствие храмов и священных реквизитов свидетельствует о демократичности и либеральности отношении в казахском обществе.

У казахского народа принято считать своим долгом – знать всех своих предков до седьмого колена. Эта традиция восходит к тенгрианству. Согласно древним верованиям у человека есть душа, которая не нуждается в физической пище, но пищей для нее является дух предков Аруах. Если человек совершает дурной поступок, предает честное имя своих предков, то он тем самым оскорбляет духов Аруахов, а значит, и Тенгри. Поэтому человек четко осознавал, что его деяния будут отражаться на семи последующих его поколениях. А если человек прожил достойную уважения жизнь, то духи будут благосклонны к его потомкам.

Тенгрианство, пройдя через многие религиозные системы – буддизм, христианство, ислам, сохранило свои основы ввиду их универсальности, а также в силу того, что они не противоречили основным догматам этих религиозных систем. Эти основы тенгрианства были присущи духовной культуре казахов и других тюркских народов, выражали его самобытность и специфику. Стойкость тенгрианства продиктована, с одной стороны, тем, что тюркские народы были подвержены религиозной экспансии и, естественно, стремились к сохранению своей веры; с другой стороны, сама «открытость» номадической культуры содержала в себе диалектическое противоречие между стремлением к интеграции с другой культурой и стремлением сохранить свою самобытность и специфику.

В Исламе нет равных и свободных людей и не было никогда ни в быту, ни в светской жизни, ни в верхах и низах, и в особенности отношение по половому признаку человека.

По канонам Тенгрианства, женщина могла даже воевать наравне с мужчиной, могла руководить родом, народом. Могла, но в исключительных случаях, когда этого требовало спасение семьи или народа. Поэтому именно наших женщин не брали в плен, а сразу убивали в отличие от других народов. Сын, зайдя в юрту, обязательно поклонится сначала матери, а потом отцу, рыцарское почтение и забота, вот отражение характера настоящего степняка!

Менталитет тюркской женщины (Томирис, Мать Чингисхана, Дина Нурпейсова, Маншук, Алия и многие другие) характеризуется тем, что женщина всегда должна оставаться женщиной, знать свое место, быть хранительницей очага, верной женой, сестрой и заботливой матерью.

Для нас, казахов, точка опоры определяется, во-первых, осознанием того, что ты есть казах. Во-вторых, в духовной нише исходить из собственных традиций и обычаев. Традиционная одежда, пища и т.д. Аруах, шежіре - это исходные точки нашего мировоззрения. Когда сами здесь наведем порядок в умах, то наведем порядок везде. Не надо оглядываться и ссылаться на кого-то. Мы должны это решить. Политика для народа должна идти от самого народа.

Самая примечательная и резко отличительная черта Тенгрианства от других религий – это его идея. А идея такова, человек рождался на земле для того, чтобы найти свое предназначение, только сам человек мог сделать свое имя, самого себя.

В христианстве, исламе, иудаизме, ничегонеделание не считается позорным. Чем меньше сделаешь, тем меньше нагрешишь, либо повинуйся и будь покорным и только тогда попадешь в рай. Идея этих мировых религий без цели, без смысла, без достойного места для человека.

Тенгрианство – это философия и наука. Многие путают, считая, что Тенгрианство – это религия, но это не так. Люди творят религию сами, чтобы управлять людьми. И в современных религиях человек является рабом, Всевышнего и относится к другим живым существам и природе, не считаясь с ними. Даже друг друга не уважают, потому что тот или иной человек другой религии. А в Тенгрианстве человек и все живые существа – это дети Всевышнего Тенгри. Горы, реки, деревья, земля у них есть свои хранители духи, как у человека принято говорить Аруах. Тенгрианство – это любовь к природе и понимание ее сущности и параллельного мира где обитают Аруахи. Нас всегда упрекают, что мы поклоняемся Аруахам, это называется дань за то, что они, когда-то сохранили земли для нас и дали потомство.

В Тенгрианстве нет рая и ада, как в библейских и коранических сказаниях; только в книгах это написано, ведь никто не доказал, есть ли рай и ад. Рай и ад, по пониманию наших предков, находятся на земле! Потому что, как сказано в книгах, рай и ад – все происходит на земле. Еще есть в современных религиях, кроме Всевышнего, Сатана (иблис, шайтан и.т.д.), который тоже также всемогущ, покровительствует злым людям и является владыкой ада. Так как же тогда муллы и попы утверждают, что бог единый. И когда говорят, что Всевышний создал его специально, чтобы проверять нас, верим мы в него или нет, а после смерти попадем в рай или ад.

Самоидентификация казахов объективно основана на тенгрианстве, об этом свидетельствует казахская ментальность, форма ее мировоззрения, традиции и обычаи, основанные на тенгрианстве. Большинство ученых склонны считать казахов «двоеверцами» - с одной стороны, они в основном тенгрианцы, с другой, формально мусульмане. И это обстоятельство связано опять-таки с толерантной сущностью тенгрианства, которое вобрало в себя ислам, привнося свои коррективы, названные позже мусульманством ханафитского мазхаба. Но в этом и ее недостаток, о чем следует говорить и думать, как ее нивелировать, потому как в этом заключается ее не всегда жизнеспособность и невозможность противостоять нападкам извне [5].

Самоидентификация казахов с тенгрианством выражается во всем. И образ мысли, поведения, стремление жить в гармонии с природой, гуманность по отношению ко всему окружающему, толерантность, сплоченность, либеральность, демократизм, почитание старших, духов, уважение к женщине, гостеприимство и многое-многое другое – показатель наличия единого культурного идентификационного кода, основанного именно на принципах и ценностях мировоззрения Тенгри.

Одним словом, современный казах, чтобы устоять от натисков глобализации, неофитов, должен обратить внимание на то, что действительно определило его как нацию, как культуру, в целом, наше прошлое, и обязательно обеспечить нам достойное будущее.

Литература

1. Безертинов Р. Н. Тенгрианство - религия тюрков и монголов: Научно-популярное издан., 2-изд., доп. - Н. Челны: Аяз, 2000, Казань: Слово, 2004. - 448 с.

2.. Религии мира. Энциклопедия для детей. - Т. 6. - ч. 1. - М.: Аванта+, 1996. – 720 с.

3. Лависса Э., Рамбо А. Всеобщая история. - Т. 2. Феодальная Европа. Крестовые походы. 1095-1270. (1897). [4], XV, [2]. - М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1897. - 885 с.

4. Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. - Баку, 1991.

5. Кабжанов А. Т. Тенгрианство – приоритетная основа культурной идентификации казахов. //Научное обозрение Саяно-Алтая № 7. - 2014, - С. 18.

Котожеков А. И.
chapraj@mail.ru

СЕМЬ СФЕР НЕБЕС И ДЕВЯТЬ СЛОЁВ ЗЕМЛИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ТЮРКОВ САЯНО-АЛТАЯ. К ПРОБЛЕМЕ ВЕРИФИКАЦИИ ИДЕЙ ТЕНГРИАНСТВА

Аннотация. *Статья посвящена картине мира тюрков Саяна-Алтая, отражённой в мифологических образах и метафорических категориях. В сравнительном анализе с современной научной картиной мира. Ее рисуют квантовая физика и современная астрофизика. Основное внимание уделено слоям (этажам) мироздания, отраженным в мифах и эпических сказаниях тюрков Саяно-Алтая.*

Ключевые слова: *Пырос (Пуруша), ЫМай, центростремительные и центробежные силы, эпицикл, Космический Вектор, «Актор» и «Аттрактор», Хаос, Гармония, Стихии Воды, Воздуха, Огня, Камня*

Kotojekov A. I.
chapraj@mail.ru

SEVEN SPHERES OF HEAVEN AND NINE LAYERS OF EARTH IN THE WORLDVIEW OF THE TURKS THE SAYANO-ALTAI. ON THE PROBLEM OF VERIFICATION OF IDEAS OF TENGRIANISM

Abstract. *The article is devoted to the picture of the world of Sayan-Altai Turks, reflected in mythological images and metaphorical categories. In comparative analysis with the modern scientific picture of the world. It is drawn by quantum physics and modern astrophysics. The main attention is paid to the layers (floors) of the universe, reflected in the myths and epic tales of the Turks of Sayano-Altai.*

Keywords*: Pyros (Purusha), Ymai, centripetal and centrifugal forces, epicycle, Space Vector, "Actor" and "Attractor", Chaos, Harmony, Elements of Water, Air, Fire, Stone*

Современная классическая наука и выявляющаяся в её лоне релятивистическая наука, породившая науку «синергетика», в своих категориальных понятиях и не получающей подтверждения концепции эволюционизма, оказались за границей восприятия социума. Результатом этого стало то, что ощутимая половина населения (30 % – 40 %) полагает, что солнце вращается вокруг Земли, а континенты земли окружены бескрайним морем. Современная наука, отказавшись от мифологических и метафорических образов, отделила себя от социального освоения своих поисков и достижений.

Фритьов Капра, (американский учёный), изучая древние манускрипты, пришёл к выводу, что познания древних не были примитивными [1, С. 48]. Древние использовали иную систему передачи знаний – не через устоявшиеся в научных кругах категории, а через чувственные метафоры, образы, несущих очевидные понятия. В своё время И. Фихте ставил вопрос - как объяснить слепорожденным, что это такое цвет? «Придите к ним и заговорите с ними о красках и об иных соотношениях, существующих лишь благодаря свету и для зрения. Вы будете говорить им о том, чего нет». Действительно, как объяснить публике, живущей вне абстрактных понятий, такие понятия, как «центробежные и центростремительные силы» или понятие «эпицикл» во вращательных движениях и другое?..

Поэтому в мифах и появляются образы Пырос (Пурош) как Космический Фаллос, который «творит» мир через посредство Умай (бурятск. Пабайын Мухан Паханы, Эрхейин Алтан Умай) [2, С. 36]. Действительно, какой более наглядный образ можно найти для понятия «творящего вектора», кроме Пырос (фаллос), а также сферы, где действенны силы творения, кроме ЫМай (матки). Эйнштейн для демонстрации действия сил тяготения пользуется образом резиновой плёнки, растянутой на всю Вселенную. Этот метафорический образ резиновой плёнки помогает осмыслить сложное понятие сжатия и растягивания пространства (понятие «искривления пространства»). В мифологических образах идеи Эйнштейна звучали бы так: «В резиновом растянутом поле катилось Солнце, смущая окружающие планеты и кометы своим огромным весом. Все кометы и планеты потянулись к Солнцу. Но проехала рядом колесница Галактики, более весомая, чем Солнце, и всколыхнулось Солнце и потянуло её к колеснице Галактики, окруженной туманом Млечного пути»

и т. д. Но это же не буквальное понимание процессов космоса, так же, как и мифологическое понятие Земли, покоящейся на трёх китах…

Например, в поисках фундаментальных причин самоорганизации материального мира, которые начали А. Богданов, Л. фон Берталанфи, И. Пригожин, вышли к понятию систем: актора системы (действующее), аттрактора (притягивающее) и связывающий все элементы системы процесс бифуркации. Бил М. Вильямс (американский учёный) приходит к выводу, что: «…всеми внешними явлениями управляют четыре силы, извлекающие порядок из беспорядка, получившие название аттракторов…». Далее он определяет эти четыре силы как «Точечный Аттрактор», множество которых, в конце концов, образуют линию; вторая сила – «Циклический Аттрактор», или «Круговой Аттрактор», графически представляемый как плоскость (двухмерное пространство), в котором образуется циклическое, повторяющееся движение в виде бабочки; третья сила – «Аттрактор Торас» (объёмное пространство), в котором формируются тенденции связей в форме «яблока» - «плода познания» в фольклоре; и четвёртая сила – «Странный Аттрактор», объединяющий в единое целое не только точку, формирующую линию, и плоскость, и объём, но и временную координату от начала процесса до конца как «нанизывание» процесса в единое целое – некая память пространства (формирование в сознании целостного понятия о процессе) [3, С. 78]. Это отражается в сознании субъекта как абстракция.

Как эти понятия возможно было отразить в мифологическом сознании?.. Нам кажется, деление суточного хода на четыре фазы (утро, полдень, вечер, ночь), деление сезонов года на четыре состояния (весна, лето, осень, зима), четыре вида луны, четыре стороны света, четыре стихии и четыре возрастные ниши в жизни, наконец, свидетельствуют об этом осознании этих сил в окружающей среде.

Человеческое сознание с младенчества начинает воспринимать мир в Точечном Аттракторе, пока не сложится в сознании линия причинно-следственных связей как вектор процесса явления (хак. - Пыр Ёс) – это средоточие сознания на одном желании (или нежелании), пока оно не удовлетворится. Это восприятие однозначное (чёрное/белое, светлое/тёмное, доброе/злое, своё/чужое и т.д.). При таком восприятии не учитываются факторы и обстоятельства, приведшие к данному результату.

Далее с расширением сознания происходит скачок ко второму Аттрактору сознания, к Циклическому, когда сознание из окружающей среды выявляет повторяемость результатов и появляется сравнительный анализ результатов. Это можно назвать шагом к толерантности восприятия – допущение, при участии одних и тех же факторов, возможности разных результатов или получение одних и тех же результатов при участии разных факторов.

Третий уровень восприятия сознания – это восприятие в Аттракторе Торас – объёмная структура восприятия. Что это такое? Это сознание, при котором в осмыслении результатов процесса учитываются не только параллели линий развития, но и все факторы процесса в объёме, участвовавшие непосредственно и опосредованно. Например, на вопрос - «можно ли носить воду в решете?» носитель третьего уровня сознания ответит утвердительно, пояснив – «дождитесь зимы, когда вода замёрзнет, и носите её сколько хотите…».

Ну а четвёртый уровень сознания – уровень, учитывающий не только во всём объёме факторов, определивших результат, но и учитывающий временную координату всех процессов, определивших результат в прошлом, настоящем, чтобы предвидеть его и в будущем. Это, можно сказать, память «о нуле» процесса и причинах, приведших к результату. Это даёт возможность носителю четвёртого уровня при неудаче выждать возвращения процесса к состоянию «нуля» и начать процесс с начала. Это называется, «поймать волну событий» и оказаться на «гребне» процесса.

Именно это осознание наших предков натолкнуло на идею введения четырёхчастности циклического процесса как фазы утра, полдня, вечера и ночи (начала, апогея, инерции и перигея как переход к началу), а также, по функциональной определённости, деление общества на четыре социальные ниши - народ (*хара чон* или *будун* - чёрный народ), воинская аристократия (*маатыры* – лучшие улусные люди), принцы по крови и посвященные в тайны Неба и Земли (*тайджи–нойонов*) и прислуга (*сударааи* - вожделеющие). А по возрастным нишам на подростков (*парнак / пурнак / пурунах* – изначально открытое тело), молодцы (*чшит/джигит* – неспелое тело), мужчины (*ир кизы* - зрелый человек) и старцы (*кири кизы* – изначально древний человек).

Говоря о модели мироздания тюрков Саяно-Алтая, необходимо учитывать момент «энтропии» памяти народа. Именно по этой причине исследователи отмечают разнобой в

многослойной модели мира разных тюркских народов. Общим для всех тюрков исследователи отмечают трёхуровневую структуру мироздания (Небо, Земля и Подземелье или мир Неба, мир дышащих воздухом и мир Земли). В чувашской модели мира семь слоёв (три Небесных, однослойная Земля и три слоя Подземелья) [4, С. 536]. У тюрков Саяно-Алтая земля мыслилась семи или девятислойной, а слои Неба отмечают от семи до восемнадцати. Мы полагаем эти разночтения и есть энтропия народной памяти. В изначальной модели мироздания, по нашим материалам, мироздание делилось на девять слоёв Земли и семь слоёв Небес. Семь слоёв Неба обусловлено семью планетами, а девять слоёв Земли зафиксировано в эпосе и в древнейших текстах мифов [5, С. 121].

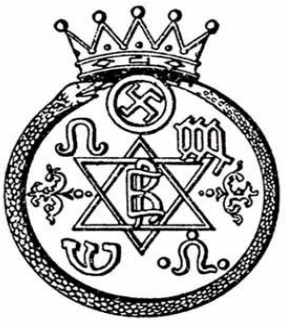
Мифы тюрков Саяно-Алтая знают два варианта сотворения мира. Первый вариант говорит о том, что мир создали две утки (*Ульгень* и *Ирлик*). Второй вариант мифа говорит о сотворении мира *Ульгенем* по воле *Ак Ине* (хак. *Ах Ине*). По второй версии *Ах Ине* (Белая Мать, в смысле – изначальная, первородная, «родовые воды»), являющая собой саму воду (Мать-Вода - *Ине Суу)*. Стала томиться в одиночестве. И в этом одиночестве она внутри себя почувствовала какое-то волнение и услышала внутри себя голос «*Кёд*» (нутро). Только прозвучал голос «*Кёд*», как она услышала другой голос, как эхо – «*Кэд*» (наружное или дальнее). Это внутри *Ах Ине* появились два «Нечто», которые по- хакасски называются «*Экей*» (нечто). Один *Экей* кричал «*Кёд*» (нутро), второй *Экей* кричал «*Кэд*» (наружное). И эти *Кёд-Экей* и *Кэд-Экей* заспорили внутри *Ах Ине*, нутро это или наружное. Этим спором они стали досаждать *Ах Ине* и она, с досады, вычихнула их наружу. Слово чихать по-хакасски звучит как «*апсырды*» от «*ап сыгарды*», где «*ап*» - волшебство, колдовство, неожиданное, непредвиденное [6, С. 68], а «*сыгарды*» - вытащила, проявила. Таким образом, «проявив волшебство», она «вычихнула» Кёд-Экейа и Кэд-Экейа вне себя. Кёд-Экей и Кэд-Экей вылетели наружу, пробив две дыры в области носа (через которые мы теперь выдыхаем (*кэд*) и вдыхаем (*кёд*) воздух). И здесь, снаружи, эти Экеи стали спорить, нутро это или наружное. Тогда она их свела вместе и связала. Связанные Кёд-Экей и Кэд-Экей, как целое, стали «Ап-Саа» («Потенция Колдовства» или «Возможности Магии») или «Ап-Экей» (Нечто Магическое). Словом «апсаа» в хакасском языке до сих пор обозначают мужа в семье. А Ап-Экей (как «Апогей») обозначают верхнюю точку развития, высоту. Так, Ах Ине родила из себя своего мужа – Апсуу. Синонимом слов «*апсаа*» и «*апогей*» является Сал-Пырос (Чалброс), дословно обозначающий «Идея-Фаллос», то есть «космический фаллос», который в зачинах эпических сказаний как «космическая мутовка» отделяет воды от суши, медь от земли и т. д.

Хакасско-Минусинская котловина изобилует огромной массой петроглифов, среди которых запаспортизировано свыше 350 изваяний, называемых «окунёвскими» (26 – 18 вв. до н. э.). Среди этих изваяний есть изваяние «солнечного божества», найденное у села Анхаково (Анхаковское изваяние). На этом изваянии изображена личина в окружении 22 лучей, а внутри и вне контура тела изображены по две змеи (см. рис.).

Мы полагаем, что это изложение данного мифа идеографическим письмом, записанное ещё в III тысячелетии до н. э.

Манжигеев в своём труде «Бурятские шаманистические и дошаманистические термины» упоминает Отцовский Серебряный Столб (Бабайин Мухан Паханы) и Материнское Золотое Чрево

(Эрхейин Алтан Умай), которые плавали в первичных водах [2, С. 38] (см. фото яйцеобразного изваяния).



Из раскопок Согдийского Пенджикента, 2-й век до н.э., А. М. Беленицкий публикует барельеф из раскопа II храма, где изображён фаллос в чешуе и с плавниками, плавающего среди спиралевидных волн (см. фото) [7, С. 69].

В манускриптах эзотерических обществ отмечается мифический образ «Аурброса» (Оуробороса) - змея, который «кусает свой хвост» (см. рис.).

Изображения Оуробороса (хак. Ёёрки Бырос – Вышний Брос или Аурброс) известны и у индейцев Центральной Америки (см. рис.).

Также уместно вспомнить и изображения кадуцея из античности, трость, обвитую двумя змеями (Кёд-Экей и Кэд-Экей), а сама трость являет вектор, эпицикл, творящий фаллос и т. д.

В дальнейшем змей, изрыгающий себя из себя (из пустоты), в скифскую эпоху (эпоху доминирования ираноязычных групп), был переосмыслен, в рамках своего тотема в барса, и появляются «кошачьи хищники, свернувшиеся калачиком».

В некоторых изображениях Аурброс (Аур – атмосферный, Брос - фаллос) изображён поделённым на шестнадцать секторов.

В осознании предками четырёх сил, «извлекающих порядок из беспорядка», они пришли к модели мироздания, поделённого на четыре пласта, сектора или на четыре стихии, которые через четыре фазы (фазы «утро», «полдень», «вечер» и «ночь») формируют шестнадцать слоёв мира. Это стихии воды (жидкое состояние материи); воздуха (газообразное состояние материи); огня (плазменное состояние материи) и металла (твёрдокристаллическое состояние вещества).

Таким образом, в первой стихии воды (в материнских водах) формируются четыре уровня мироздания, самый первый уровень – уровень Ирлик Хана, это уровень неоформленных вектором развития целей и направлений – уровень предрассветный и состояния «ах-тик» - наивной и абсолютной простоты стихии воды (Точечный Аттрактор). Это как «тезис» Гегеля. Второе состояние воды как следующий второй уровень – это целеустремлённость и ясность полдня, как гегелевский «антитезис» – это уровень Кёрместер (невидимых, но творящих). Третий уровень не так напорист и активен, но это уровень «синтеза», сведение воедино творения первого уровня и второго. Это фаза инерции – уровень «Мёкелер тамы» - силачей-увольней. Четвёртый уровень – это уровень перехода в новое состояние, переход от стихии воды к стихии воздуха (испарения воды). Стихия Воздуха, стихия Огня и Кристалла формируют мир в этих же фазах.

Эти представления тюрков Саяно-Алтая лежат в основе культа поклонения Природе и дифференциации его на отдельные культы Неба, Земли-Матери и отдельных стихий.

Поднимая тему верификации мировоззрения тенгрианства, предлагается рассмотреть физическую основу качественных составляющих наш материальный мир. По данным современной физики, мир состоит из квантовой физики, собственно материальной физики и астрофизики. Что это такое в конкретизации? По данным квантовой физики, вакуум является источником элементарных частиц. Первые проявления элементарных частиц начинаются с «мерцания» глюонов и мюонов в вакууме. Это тенденция воронок в вакууме, которые готовы втянуть в себя (тенденция конвергенции), и тенденция воронок, которые готовы извергнуть из себя (тенденция дивергенции). Но это только тенденции, а не факты. Но в силу случайных обстоятельств эти две тенденции встречаются и происходит смыкание этих тенденций (тенденции к конвергенции и тенденции к дивергенции), и разность этих тенденций (при смыкании) создает ту разность потенциалов, которую мы называем энергией. Вот эта энергия двух тенденций при объединении создает новую реальность, называемую элементарность или элементарная частица, где тенденция втягивать и тенденция изрыгать (две противоположные функции - бинарности) дополнили друг друга в своих тенденциях благодаря разности своих потенциалов, то есть – своей внутренней энергии. Но чтобы эти тенденции стали некой реальностью, необходимо третье условие – пространственное, кварковое условие «отграничения этого процесса», ограничения. Для этого факта

ограничения реально ощутимой образ в реальности – это «матка». Это размерные соотношения «сгущения» и «разряжения» вакуума (сжатия и растяжения пространства как «искривление»).

Таким образом, в сравнительном анализе, мы приходим к выводу, что тенденция к конвергенции (и принцип центростремительной силы), в мифологии тюрок Саяно-Алтая обозначена мифологическим образом «Кёд-Экейа» (нечто, кричащее «нутро»), а тенденция к дивергенции (и принцип центробежной силы) обозначена образом «Кэд-Экея» (нечто, кричащее «наружное»). Это внутреннее томление Ах Ине, чистой от знания о «нутре» и «наружном». Процесс «вычихания» их наружу и связывания их – процесс оформления их, придания им формы, создания пространства их активности (Умай). Именно пространство взаимодействия глюон-мюонных связей создаёт новую реальность, реальность результата глюон-мюонных связей, связей лептонных в квантовой физике. По принципу Ле Шателье и Брауна – любое воздействие на среду вызывает реакцию среды. В фольклоре тюрков Саяно-Алтая этот принцип осмыслен как характер Хара Мёёнг Ийе (гармонии) – Изначальной Матери Вечности (Постоянства). Это принцип зеркальности – если есть выпуклость, то всегда есть «впуклость» (Кёд-Экей и Кэд-Экей), то есть принцип бинарности мира. По этому принципу система Кёд-Экейа и Кэд-Экейа создает свою бинарность как уже сложившуюся систему – антипространство как уплотнение вакуума и систему уплотнённого пространства как систему барион и мезон – как некую бинарную реальность к лептонной реальности. Это стало реальностью второго уровня – уровня возможностей лептонных связей. Если первый уровень явил уровень только тенденций (состояния «ах-тик» - предрассветной «ни то, ни сё»), уровень Точечного Аттрактора. То второй уровень - это уже уровень результатов (уровень линий из точечных аттракторов, которые по принципу подобия уже созидают ряд линий, образующих плоскость, – новую реальность для возможностей связей процессов. Ну и уровень второй соотносится с первым как антитезис к тезису первого уровня (соотношение тенденции без результата к результату без тенденции, образуя симбиоз результата с возможностью тенденции). Третий уровень уже формируется из возможностей лептонного уровня (электронов, нейтрино, позитронов, свободных мюонов и барионов), формируя новую реальность третьего уровня как антитезис ко второму уровню – уровень адронов, объединения из разных барионов, кварков, мюонов, глюонов, скомбинированных с нейтрино, мюонов и мезонов, называемых в квантовой физике адронами. Это можно соотнести как метафора с постройкой здания. Кирпичи и разные бутовочные камни складываются в помещения, а уже из этих помещений, лестничных клеток, состоящих из кирпича и связующих растворов, составляют квартиры, здания. А далее из этих зданий составляются поселения городского, сельского, усадебного хозяйства и т. д.

И на четвёртом уровне мироздания, атомарном, формируется из результатов синтеза элементов квантовой физики вся таблица Менделеева. Это ещё мир квантовой физики.

А далее, на пятом уровне, уже формируется материальная природа из молекул, кристаллов и минералов разнообразного состава. Это уже мир, который мы ощущаем, воспринимаем всеми нашими пятью органами чувств.

В мифологии тюрков Саяно-Алтая эти четыре уровня квантовой физики, можно соотнести с уровнями Ирлик Хана, главы обитателей подземного мира (уровень вакуума или «глюон-мюонный» уровень). **Второй уровень** с уровнем «кёрместер» - уровень невидимых творящих (лептонный уровень) – это уровень «слабых отношений». **Третий уровень** квантовой физики можно назвать адронным уровнем, это уровень «сильных отношений» и его можно соотнести в фольклоре к уровню «Мёкелер тамы» (уровень силачей-увальней). А **четвёртый уровень**, уровень формирования атомов, первокирпичиков нашего материального мира с мифологическим уровнем «Моостар тамы» (уровень лицедеев – Хара Моос, Чюль Моос, лицедеи хакасского фольклора – ср. масхарабооз, скарамуш, скамарох/скарамоох). Именно на уровне атомов наш материальный мир получает качественные характеристики минералов (это тенденции будущих химических минералов, но ещё не есть результат).

Далее, **пятый уровень**, надатомарный уровень физического мира – это уровень химических связей, формирующих минералы нашего физического мира. Это молекулярный уровень, где формируются устойчивые структуры, организованные союзом однородных и разнородных атомов, создающие в условиях нашей планеты молекулярные структуры жидкостей, газов и минералов. А также открывающие возможности для процесса горения (стихия огня). Это первый уровень материального мира, данного нам в ощущениях и визуализации. Это уровень, создаваемый Точечным Аттрактором в стихии воздуха. В фольклорной традиции это уровень Юзут Хана, дочери Ирлик Хана (Юзут – обрывающий, глава всех чертей).

Шестой уровень мироздания – это уже не молекулы, результаты химических процессов, а образования биохимических связей и фракций минерального характера, обладающие уже физическими

качествами (вес, протяжённость, плотность и т.д.). Это уровень формирующий органические клетки (микрофлору) и минеральные фракции из однородных и разнородных молекул, которые приобретают физические свойства и формирующие основу ландшафтных образований (капли моря, песок пустыни, фракции горы, фракции гумусного слоя и т.п.). на этом уровне формируются споры, бактерии, микробы и т.д. Это первичный строительный материал для седьмого уровня. Шестой уровень формируется уже Круговым Аттрактором, результатом которого становятся материальные фракции. В фольклорной традиции это уровень «Айна тамы» (уровень чертей, стремящихся всё упростить до первичных фракций материального мира в своих тенденциях).

Седьмой уровень мироздания – это уровень растений и ландшафтных биом, уровень формирования грибов, деревьев как система биологических и растительных клеток (семья растительных клеток, формирующие разные растения). Помимо растений, на этом уровне формируются ландшафтные системы, формирующие каждая свою биому (болота, степи, горы, озёра, моря, тундры и т.д.). В системе бактерий и микробов на этом уровне формируются простейшие живые организмы (лишаи, грибы, черви и др.) Здесь уже проявляется интерес принципа баланса (Хара Мёёнг Ийе) в виде круговорота веществ в природе. Биомы в тенденции круговорота веществ передвигаются, но сезонно, через споры и семена. Здесь океаны и моря, пески пустынь и горные массивы, разнообразие растительных биом, таёжных, тундровых, степных и болотных, созидающих единую систему ландшафтов, благодаря движению воздуха, разносящих споры и семена, балансирующие температурные режимы разных ландшафтных образований. Всё это есть единая, информационно-обусловленная система, организованная Аттрактором Торас в стихии воздуха (газообразного состояния вещества). В фольклоре это уровень Семи Русых Девиц (Читы Сарых Хыс тамы).

Восьмой уровень мироздания – уровень формирования из систем растительных, привязанных к ландшафту корневой системой и перемещающихся сезонно, структур иной системы – системы животного мира, систем автономного жизнеобеспечения, как целая биома, но перемещающаяся более быстро (развитие принципа баланса). Это животный мир – мир насекомых, животных и птиц, а также рыб. В новой структуре систем животного мира функции корневой системы выполняет кишечник, Система капилляров растений преобразуется здесь в кровеносную систему и т.д. Система жизнеобеспечения осуществляется через перемещения индивида системы в поисках пищи по ландшафтным биомам. В основе активности объектов этого мира (актором) являются инстинкты и групповая система жизнеобеспечения (видовая симпатия группы). Это уровень фазы ночи (перигея) развития стихии воздуха, синтеза всех возможностей стихии воздуха, для перехода в иную стихию (стихию огня). Этот уровень обусловлен активностью Странного Аттрактора, который создал такую сложную, взаимообусловленную систему с нервной системой, как животные. Это уровень в фольклоре можно обозначить как уровень духов местности (Ээлер тамы), т.к. каждая ландшафтная биома имеет свою тенденцию (информационное поле).

Девятый уровень мироздания – это уже первое из четырёх образований уровня стихии огня (плазменного состояния вещества). Это уровень планеты земля, суммы всех ландшафтов, образующих планету в единой функциональной целостности. В фольклоре это уровень «Чир Ине тамы» (уровень Мать-Земли) или «Кизи тамы» (уровень Человека). В восточной традиции человек обозначается как «девятивратный город». Хотя человек обладает всеми врождёнными качествами восьмого уровня, качество девятого уровня – способность осознать себя как индивидуум и строить свою активность, исходя из осмысления необходимостей, а не инстинктов животного мира. Неосмысленность этого момента есть проблема современного мира. Это особенность человека как образования системы девятого уровня с возможностью к мотивационной активности. Это – сознание человека. Совместное знание (сознание) – это возможность создать общность мотивационных оснований (способность договариваться) для формирования социума и его культуры. Благодаря этой особенности человек, являясь образованием восьмого уровня, благодаря сознанию (возможности познания в анализе и синтезе) - существо огненной стихии, образованное Точечным Аттрактором стихии огня. Это существо двух миров, благодаря памяти материального (8-го уровня) и умозрительного (9-го уровня). Огонь в фольклоре характеризуется всепроникающими качествами, его в благословлениях называют «Матерью, имеющую единое рождение с небожителями» и «имеющая единый язык с нижними». Если стихия воды обладает множеством структур связи в своей среде, а стихия воздуха более ограничена в количестве внутренних структур, то плазма лишена структур, кроме своих границ (пространственная протяжённость). Это стихия не устоявшихся случайных, текущих структур – основа сознания к творческому подходу к действительности (хаос, в котором человеческое сознание извлекает тот или иной порядок).

На уровне планетарном, девятый уровень – образование над ландшафтное. Но ландшафты без планетарной основы не могут существовать. Значит, при формировании планет из космической пыли идея ландшафтных биом в тех или иных условиях существовало как тенденция (информация). Космическая пыль, как формация шестого уровня мироздания, объединяясь в сгущение, в трении и горении на седьмом уровне, породили магму – расплавленное вещество космической пыли, которое стало, впоследствии, плазменным ядром планеты. В принципах баланса (Хара Мёёнг Ийе), ядерная реакция, для сохранения «статус-кво» в абсолютном холоде космоса, окружила себя по границам реакции (внутренних взаимодействий), плазмой, магмой, остывшей магматической массой базальта как литосфера, морями и океанами, далее атмосферой, облаками испарений и стратосферой геомагнитного поля. И процесс обмена веществ в природе, ставший интенсивным с появлением животного мира, завершился на границе геомагнитных полей процессом ионизации (северное сияние).

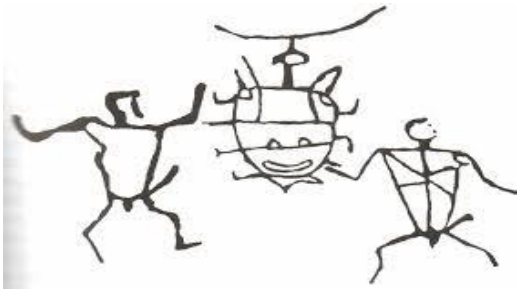
Десятый уровень мироздания, в фольклоре называемый уровнем Солнца (Кюн тамы), – это уровень солнечной системы (коалиция или семья планет). Центр или сингулярная точка этой системы – Солнце. Это уже уровень Кругового Аттрактора стихии огня.

Одиннадцатый уровень мироздания – семья нескольких солнц, объединённые в систему солнечной Галактики. В фольклорной традиции хакасов солнечная галактика известна как скопление звёзд под названием «Дорога Инея» (Хыро чолы). Сингулярной точкой галактического уровня в представлении народа выступала Луна (Ай) и поэтому его называет уровнем Луны (Ай тамы). Это уровень организации Аттрактора Торас в стихии огня.

Двенадцатый уровень мироздания – это Вселенский уровень, уровень видимой и ощущаемой Вселенной, как семья (система) всех галактик, туманностей, собранных решётчатой структурой связей в общем информационном поле. В фольклорной традиции – это уровень Чрева Матери Природы (Умай тамы). Это уровень организации материального (электромагнитного) мира в стихии огня Странным Аттрактором. Уровни 10-й, 11-й и 12-й – это уровни мира астрофизики.

Далее уровни **тринадцатый, четырнадцатый, пятнадцатый и шестнадцатый –** это уровни стихии металла (твёрдокристаллического состояния вещества) в четырёх аттракторах, составляющих мир над материальный, также как мир квантовой физики – мир вне электромагнитных связей. Это кристалл тетраэдра (Тёрт-Идера – Четырёх Творящих), где четыре угла тетраэдра являются четырьмя аттракторами, формирующими «тело» кристалла, а внутри этого кристалла наш мир электромагнитных отношений с пятого уровня до двенадцатого. Это в фольклорной традиции мир абсолютного света, мир Све (Сварги – Све Аргазы – перевал мира Све). В фольклорной традиции видимый мир ограничивается сферой богини Ымай, которая представляет собой купол Небес. В ночное время через отверстия этого купола виден свет мира Све, который в тюркском языке называется «Све Исти» (нутро Све).

В философском плане, возможно, именно это осознание позволяло философу Зенону отстаивать идею неподвижности мира.



Этот мир Све очень огромен. Современная астрофизика признаёт наличие «тёмной материи», масса которой в двадцать раз больше массы нашего, «видимого» мира электромагнитной энергии. В десятичных дробях это соотношение около 95,4 % «тёмной материи» к 4,6 % материальной материи. А материя эта «темна» не потому что она плоха, а потому что мы о ней ничего не знаем (эта материя никак не действует на наши приборы и наши органы чувств). Двадцать два луча над головой Анхаковской личины, предполагаем, и есть двадцать один разных миров в совокупности. В фольклоре тюрков Саяно-Алтая этот мир Све, как протяжённость, называют Улук Кии (Великая протяжённость) и определяют его как «Высь нашей действительности» (Улук Кии – Ам Ёёре, Улукаморье). А наш мир материальный, называют Очы Кии (Младшей протяжённостью) и определяют его как «Основа нашей действительности» (Очы Кии – Ам Алты, коза Амалтея, рог которой несёт изобилие). Эти два мира взаимообусловлены как верх и низ в целостности, и общее название этой целостности является в фольклоре «Тилекей». Слово «Тилекей», по нашей версии, происходит от «Тюль-Экей» (Нечто Психическое). По версии наших предков или версии тенгрианства, Великая Протяжённость (Улук Кии или мир Тенгри) и Младшая Протяжённость (Очы Кии или Земля) имеют связь на психическом уровне, в интуитивном плане.

Таким образом, подытоживая наши данные, мы приходим к выводу, что в структуре мироздания, созданного тенгрианским миропониманием и современными научными данными, не имеют принципиальных различий и противоречий. Более того, тысячелетний опыт тенгрианства, мог бы оказать

некую помощь в раскрытии тайн мироздания для только что становящейся науки синергетики. Особенно тайн психики и морали в социальных отношениях. Необходимо только перевести мифологические образы в категориальный аппарат современной науки.

Литература

1. Фритьов Капра. Дао физики. – США: Shambhala Publications, 1975. - 368 с.
2. Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. - М.: Наука, 1978. – 128 с.
3. Тихоплав В. С., Тихоплав Т. С. Гармония хаоса, или Фрактальная реальность. – СПб.: ВЕСЬ, 2003. - С. 37.
4. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. - Т. 2: К - Я / Гл. ред. С. А. Токарев. - изд. 2-е. - М.: Советская энциклопедия, 1992. - 719 с.; ил.
5. Котожеков А. И. Астория. - Абакан: Дом литераторов Хакасии, 2015. - 326 с.
6. Хакасско – русский словарь. - Новосибирск: Наука, 2006. – 1114 с.
7. Belenizki A. M. Mittelasien Kunst der Sogden, Bildband. – Leipzig, 1980.

Кохаева А. А.
kokhayeva@gmail.com

ПРОЯВЛЕНИЕ ТЕНГРИАНСТВА В ИНЫХ КОНФЕССИЯХ

Аннотация. *В современных религиях мы наблюдаем много элементов древнего верования в Тенгри. Это рождественские праздники, знак креста, свечи, поклонение ликам святых, пост, масленница в христианстве. Это паломничество и жертвоприношение, пост, бдения до утра Кадыр түні в исламе и вплетение казахских традиций в исламские ритуалы. Это деление мира на три яруса в буддизме. Слово «Аминь» имеет древние истоки и отсылает все религии к единому прародителю.*

Ключевые слова: *Тенгри, рождество, мировое дерево, крест, свечи, святые, жертвоприношение, паломничество, бдения, три мира, аминь, казахские традиции, шаманизм, мировые религии.*

Kokhaeva A. A.
kokhayeva@gmail.com

MANIFESTATION OF TENGRIANISM IN OTHER FAITHS

Abstract. *In modern religions we see many elements of the ancient belief in Tengri. These are the Christmas holidays, the sign of the cross, candles, the worship of the faces of the saints, fasting, shrovetide in Christianity. This pilgrimage and sacrifice, fasting, vigil until the morning of Kadır tyni in Islam and the weaving of Kazakh traditions into Islamic rituals. This is the division of the world into three tiers in Buddhism. The word "Amen" has ancient origins and refers all religions to a single progenitor.*

Keywords: *Tengri, Christmas, world tree, cross, candles, saints, pilgrimage, pilgrimage, vigil, three worlds, amen, Kazakh traditions, shamanism, world religions.*

История человечества насчитывает намного больше времени, чем существуют современные мировые религии. Объединять людей в народы, государства можно было только при наличии идеи, которая понятна большому количеству людей. Сегодня люди объединяются как фанаты определенных спортивных клубов или предпочтений. В древности людей могла объеднить только религия, которая строилась на вере людей в свои смыслы. Менять убеждения людей нелегко. Для этого свергали богов и водружали пьедесталы для победивших богов. Или просто переопределяли верования людей. Поэтому в мировых религиях легко проследить древние корни тех или иных ритуалов, или праздников.

Выявляя в современных мировых религиях различные проявления древних верований, мы восстанавливаем их связь с Тенгрианством. Это позволит протянуть нить преемственности из прошлого в настоящее и обратно. Признание общего прародителя всеми мировыми религиями в лице Тенгрианства

будет основанием для искоренения межрелигиозных конфликтов, которые сотрясают мир со дня возникновения первых цивиллизаций.

Теологи называют мировыми религиями буддизм, христианство и ислам, так как они объединяют людей разных национальностей на различных континентах и странах. Религии, такие как иудаизм, индуизм, конфуцианство, теологи относят к национальным религиям. Современные потомки древних тюрков, гунов, саков считают Тенгрианство религией своих древних предков. Но, читая труды по религиоведениею философа профессора Мирчи Элиаде, можно увидеть тенгрианство у народов Мексики и малых островов, у австралийцев, на Ближнем Востоке, у японцев, североамериканцев и у многих народов.[1] Идея деления мира три уровня, которое соединено мировым деревом, деление жилища на мужскую и женскую часть, шаманизм, молитвы, ритуалы, которые до сих пор хранят казахи, Мирча Элиаде называет «*религиозные представления неолита*». [1] Неолит – это времена 10-12 тысяч лет до нашей эры! Учитывая ареал распространения одних и тех же верований, можно утверждать, что Тенгрианство было мировой религией древних жителей земли. Поэтому культурное наследие Тенгрианства может объединить все народы мира.

Проявление Тенгрианства в современных конфессиях множество. Но иногда современники неверно трактуют архивные материалы. Например, в сериале «Чингисхан» китайского производства предки современных казахов представителей рода «Найман» показаны христианами. Возможно, это произошло из-за того, что казахи осеняли себя крестом и носили кресты. Чокан Валиханов в статье «Тэнгри» описывает эти действия, как поклонение Тенгри.

«Вообще скот, как единственное средство народа, ведет к разным поклонениям к нему: не наступают на кости животных: если прольется молоко, киргиз все [очищает], чтобы не оставить их [в осквернении] и чтобы умилостивить..., делая крест и поклон..., [поднося] правую руку к лбу, подбородку, правому плечу, потом левому. То же делают, когда переходят через конские джели ... Если увидят кузнечную наковальню, то тотчас подходят и делают крест» [2, С. 208].

Тенгрианским обрядом является современное празднование Рождества, он назывался «Карачун». Мурат Аджи об этом пишет так:

«Ель называли «деревом Ульгеня», она связывала мир людей с миром божеств и духов. Ель, словно стрела, указывала путь наверх, к Ульгеню… Отсюда название «ёл», что по-тюркски означает «дорога», «путь», а «ёлка» так и переводится: «будь дорогой»... Сегодня это всем известный праздник новогодней елки! Ульгень получил новое имя – Дед Мороз, но его роль на празднике и его одежда остались прежними, алтайскими. По-прежнему водят хоровод вокруг елки. И никто ни о чем не догадывается… А между прочим, кафтан, шапка, кушак, валенки, то есть одежда Деда Мороза, – все из гардероба древних тюрков» [3].

Христианский ритуал зажигать свечи в память о покойнике тоже является тенгрианским риуалом. Чокан Валиханов про это говорит так:

«Когда умирает человек, то его аруаху — духу — зажигают по одной свечке каждый день до сорокового дня или только четыре дня. Свечи ставят у правой стороны порога. Потому что полагают, что до сорока дней дух умершего посещает свою юрту и узнает о расположении детей; для этого каждый день до зажжения свечи в сумерках отворяют дверь, наполняют одну чашку кумысом и в дверях постилают белую кошму, готовят прием для покойника. Все присутствующие в юрте, прочитав Коран, выставляют чашку аруаху и зажигают свечку».

Чокан Валиханов в статье «Следы шаманства у киргизов» [4, С. 48] пишет: «У киргизов оно [шаманство] смешалось с мусульманскими поверьями и, смешавшись, составило одну веру, которая называлась мусульманской, но они не знали Магомета, верили в аллаха и в тоже время в онгонов, приносили жертвы на гробницах мусульманским угодникам, верили в шаманов и уважали магометанских ходжей. Поклонялись огню, а шаманы призывали вместе с онгонами мусульманских ангелов и восхволяли аллаха».

«Мусульманство среди народа неграмотного без мулл не могло укорениться, но, оставалось звуком, фразой, под которыми скрывались прежние шаманские понятия. Оттого изменению подверглись имя, слова, а не мысль. Онгон стали называть арвахом, куктенгри – аллахом, а идея осталась шаманская».

Современные казахи также продолжают называть свою религию ислам, хотя так же, как и во времена Чокана Валиханова, продолжают соблюдать древние традиции. Совершают паломничество к святым местам, почитают аруахов, делают жертвоприношения, в ночь перед днем весеннего равноденствия не спят до утра и верят, что один из 40 гостей может оказаться святым Кыдыром.

В исламе не спят до утра в ночь предопределения, Кадыр түні, когда спустили Коран. Сегодня казахи знают, кто такой Магомед, но мало кто понимает Коран на арабском языке. Поэтому душе казаха

намного ближе понятный и родной Кыдыр, которого желают в попутчики близким, когда дают бата на удачную дорогу.

«Масленница» была аналогом праздника Наурыз и праздновалась в день весеннего равноденствия. Христианство его переопределило под свои каноны.

Если приглядеться к традиции канонизации святых в христианстве, то легко провести параллель с верой казахов в аруахи. Аруахи – души умерших после суда на том свете превращались в ангелов или бесов, в зависимости от того, какую жизнь они вели на земле. Ангелы помогали своим потомкам, а бесы вредили. Когда христиане молятся и просят помощи у святых, то говорят те же слова, которые говорят казахи, обращаясь к аруаху предка.

После всех молитв все конфессии говорят сакральное слово: «Аминь!» Здесь надо учесть разные его произношения. Например, казахи говорят – «аумин», индуисы - «ооооууумммм». Индуисты ближе к древним источникам. Сегодня все принимают версию, что «амин» - греческое, «амен» еврейское, но они оба означают «верно», «да будет так».

«Амин» - это мем древнего времени. Мем – это вирусное слово, которое срезанировало с сознанием большинства и стало понятно всем. Сегодня слово «ОК» так же легко проникло в разные языки. Если первоисточники исчезнут, то потомки через лет 100 будут утверждать, что это слово из их национального лексикона и означет – «согласен», «хорошо».

Борьба за чистоту языка или война против космополитизма шла и до нашей эры. Когда у древних народов были общие интересы, торговля, то любые слова легко принимались всеми. Когда народы воевали друг с другом, то пытались бороться за сохранение границ во всем, в миру, в языке, в вере. Слово «космополитизм» - человек мира – идеология гражданина мира вне нации и государства возникла, как говорят источники, в Древней Греции. Наши культурологи в своих исследованиях древности упираются в Древнюю Грецию, а еще точнее в авторитет Сократа и Платона, и дальше не копают. Сократ не мог на ровном месте придумать идею космополитизма. Он, как и все известные миру мыслители, стоял на плечах еще более древних мудрецов, чей авторитет он признавал.

Индусы определяют слово «ОМ» - как сакральный, священный зввук, а некоторые как первое слово при возникновении человечества, а другие как слово силы богов и др. Тем не менее, все индуистские источники дают правило произнесения этого звука как «О – У – М», а после пытаются каждый звук приписать определенному богу, имеющего отношение к первочеловеку.

Почему-то ни один теолог не видит связи между «О-У-М» и «А – М и Н». Интересную трактовку звукам даем Зинаида Турысова, которая проповедует тоже идеи Тенгрианства, но, определяя ее как религию «Алтай жан». Все религии пытались тянуть одеяло на себя, воевали друг с другом, пытались уничтожить друг друга и воцарить свое понимание бога. Думаю, что в тенгрианстве течения имеют право быть, но людей должны объединять единые корни, как истинных братьев и сестер, а не названных по вере, как это делается в исламе и христианстве.

Позволю себе вольную трактовку идей З. Турысовой о звуках так, как это было озвучено только при личной встрече, но отдавая ей должное уважение.

Звук «А» - образуется при ударе выдоха о нёбо во рту человека и оно устремляется вверх, точнее, в верхний мир. Кажется, теперь понятно, почему казахи так упорно тянут звук «Аааааа» на сцене перед каждым их появлением перед публикой в заявленом ими амплуа....

Звук «У» - образуется возле пупка. Человек произносит это звук, когда устал, когда ему плохо. Поэтому есть такие слова, как «улау» - выть, плакать, а если дословно, то просто укать. Получается, в сочетании с «А» - «Ау» - означает «помогите мне!»

Зинаида говорила о звуке «О», источником которого была грудная клетка. Но в грудной клетке проще родиться звуку «ммммм». Зинаида говорила о том, что звуки из грудной клетки оборачивают человека и баюкают, как баюкает человек дитя. Получается, что звук из грудной клетки может означать только заботу о себе.

Тогда звуки – «А-У-М», которые становятся «О-У-М», если просто долго говорить это, означают – «БОГ – ПОМОГИ – МНЕ» ...

Это вольная трактовка, тем не менее, о других своих доводах расскажу на конференции, ради которой писалась эта статья. Трудно сжимать мысли...

Литература

1. Мирча Элиаде. История веры и религиозных идей. Том 1. От каменного века до элевсинских мистерий. - М.: Критерион, 2002. - 560 с.
2. Чокан Валиханов. Собрание сочинений в 5 томах. – Т. 1. – Алма-Ата: Изд. КСЭ, 1984. - 432 с.

3. Мурат Аджи. История тюрков. - М.: АСТ, 2015 – 510 с.
4. Чокан Валиханов. Собрание сочинений в 5 томах. – Т. 4. - Алма-Ата: Изд. КСЭ, 1985. - 528 с.

Кузбакова Г. Ж.
gulya08@bk.ru

ТЕНГРИАНСТВО В ПОЭЗИИ СЕМЕЙНО-ОБРЯДОВЫХ ПЕСЕН КАЗАХОВ

Аннотация*. Статья посвящена проблеме отражения тенгрианства в семейном обрядовом фольклоре казахов. Рассмотрено воплощение тенгрианского мировоззрения в семейных обрядовых песнях. На примерах обрядовой поэзии свадебных жанров дан анализ категорий небесных светил солнца и луны. Представлен культ огня как одна из четырех природных стихий в поэтических клише семейного фольклора у казахов. Рассмотрено представление о реинкарнации у казахов в обрядовых текстах. Анализируется круговой принцип отсчета времени в казахской обрядовой поэзии.*

В застольной песне тойбастар показан ряд характерных устойчивых смысловых категорий, отражающих миропонимание и представление о бытие, общественном порядке, народных верованиях и нормах жизни. В большинстве из них присутствует категория құт, имеющая основополагающее значение как в традиционном, так и в современном мировоззрении казахов.

Ключевые слова*: тенгрианство, тенгри, верования, семейные обряды, обрядовая поэзия, казахи, фольклор, реинкарнация.*

Kuzbakova G. Zh.
gulya08@bk.ru

TENGRIANISM IN THE POETRY OF FAMILY RITUAL SONGS OF KAZAKHS

Abstract. *The article is devoted to the problem of the reflection of Tengrianism in the family ritual folklore of the Kazakhs. The embodiment of the Tengrianworldview in family ritual songs is considered. The examples of the ritual poetry of wedding genres are used to analyze the categories of the heavenly bodies of the sun and the moon. The cult of fire is presented as one of the four natural elements in the poetic clichés of family folklore among the Kazakhs. The idea of reincarnation of the Kazakhs in the ritual texts is considered. The circular principle of time reference in Kazakh ritual poetry is analyzed.*

In the toybastar songs is shown a number of characteristic stable semantic categories, reflecting the world outlook and understanding of being, social order, popular beliefs and norms of life. In most of them, there is a category of qұt, which is of fundamental importance both in the traditional and in the modern worldview of the Kazakhs.

Keywords: *Tengrianism, Tengri, beliefs, family rites, ritual poetry, Kazakhs, folklore, reincarnation.*

Тенгрианство – совокупность представлений о мире, жизни и человеке, существовавших у казахов, также как и у других тюркских народов, задолго до принятия ими ислама и мусульманской веры.

В древних верованиях тюрков важное место занимает культ великого Тенгри (Тангри, Тенгри, Танир, Хан Тенгри, Кок Тенгриси). Общее распространение говорит о его формировании в древнетюркскую эпоху, когда единство тюрков 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, бурятов – теңери, тувинцев – деер, якутов – таңара, чувашей – тура, проболгар – таңра. У древних хунну, по китайским источникам, – ченли, одно из имен – авалокитешвары, тибетцев – ченре-зиг [2].

«Само слово «тенгри», как известно, прототюркское, впоследствии 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 хунском и древнетюркском означает зарю, восход, начало всего, «когда озаряет все», когда «все просыпается и начинает жить» [2, С. 24]

Тенгрианство, как мировоззрение, безусловно, отразилось на культуре, обычаях и традиция казахов. В мировоззрении казахов под тенгрианством подразумевается некая «народность», почитание предков и обычаев, свободная религиозность тюрков 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, являющегося 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 монотейский 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 трехмерно – *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, составляет 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 («1000 песен казахского народа», № 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 свадебного цикла беташар – «открытие лица»:

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 и 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]. 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].
***Тірі** бір кетті демесең,*
***Өлгеннен** мұның несі артық (Қыз сыңсуы)* [9].
Базардан келген төрт кілем,
Төртеуі де түс кілем,
*Барарда-ау, **тірі**-ау, кетті демесең,*
***Өлгеннен** мұның несі-ау, кем (Қыз сыңсуы)* [9].
Етегін ақ көйлектің кеңінен салдым,
Құдайдың қыз қылғандай несін дейді,
*Ұзатқан **өлгенменен** бірдей дейді,*
*Аға(а), ек(е)-ау, хош-аман бол, **дүние салдым***

(Арыз өлең, 200/32) [11]
(Бекхожина Т. 200 казахских песен, № 41)

Жүруші едім біріндей,
Арабы кілем түріндей.
Кәдірлес өскен, жеңеш(е)-ау,
*Айрылдым сенен **тірідей***

(Көрісу, 200/41) [11]

Базардан келген үш кілем,
Үшеудің бірі түс кілем.
***Тірі** кетті демесең,*
***Өлгеннен** бұның несі кем* (Көрісу ФЛ / 367)

(Фольклорная лаборатория, магнитофонная кассета № 367/ Аудиофонд Фольклорной лаборатории Казахской национальной консерватории им. Курмангазы)

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.

Почетное право исполнить песню *тойбастар* поручается, как правило, акыну. «Прежде акыны принимали участие в семейных и родовых обрядовых торжествах. Они участвовали в обряде сватовства, без них не обходилась и свадьба. Примечательно, что они отправляли основные обрядовые церемонии свадебного ритуала: открывание лица невесты с исполнением обрядовой песни «беташар» и открывание тоя песней «тойбастар». Во время таких семейных торжеств, как *шильдехана, сүндет той, тойбастар* исполняли акын, или кто-либо из присутствующих, кто обладал акынским даром [12, С. 118]. В случае отсутствия акына песню тойбастар поручали исполнять уважаемому лицу – мужчине либо женщине, как правило, преклонного возраста.

Попутно отметим, что типы ритмических формул песен тойбастар довольно разнообразны. Распеваемый как на единый 7-сложник, так и на единые и обособленные по бунакам ритмоформулы 11-сложника, тойбастар обнаруживает относительную свободу также в мелодике и в форме песен. Застольной песне в равной мере присуща как тирадная форма строения, так и строфическая. Строфические песни тойбастар, как правило, имеют фольклорное происхождение. Их отличает узкий диапазон мелодии, относительно небольшой масштаб, а также формульный тип мелодики. Образцы же с тирадной формой имеют более широкий диапазон, развернутую архитектонику целого, а также скандирующий тип интонирования. Таким образом, тойбастар с тирадной формой выходят за пределы фольклорных жанров, что связано с профессиональным исполнительством.

Разнообразие ритмических формул тойбастара связано, надо думать, с региональными традициями, а в большей мере с нерегламентированностью обстоятельств исполнения. Ведь повод к его исполнению мог быть самым различным, а именно, позитивная перемена как в духовном, социальном, так и в физическом мире. Скорее всего, поэтому в этом жанре отсутствует строгая ритмоформульность. Тем не менее, морфологической доминантой его служит некая праформульная ритмическая основа, а также единое интонационное поле – наличие восходящей кварты, частые репетиции на одном звуке, связанные с акынской речитацией. Стилистику тойбастара определяют размеренный темп движения, а так же, как и при исполнении песен беташар, торжественный характер исполнения, в отличие от прощальных жанров – *сыңсу* и *жоқтау*.

В настоящее время среди коренного населения республики тойбастар исполняется и в городской среде, и в аулах. Данный жанр функционирует также в среде казахов, проживающих вне государственных границ: в КНР (Синьцзяньский округ), Монголии (Баян-Ульгийский аймак), Афганистане (Кундузский район), Узбекистане (Ташкентская область), Каракалпакстане и др. Функция обрядовой песни тойбастар заключается не только в открытии застольного торжества, но и в маркировке семантически значимого комплекса «встречи» в мир живых, а не «проводов» из него. Глубинный смысл песни тойбастар в этой связи кроется в том, чтобы перед началом тоя воссоздать сакральную картину мира.

Это обязанность возлагается на акына, который как бы воспроизводит акт первотворения мира. Возрождая его первозданную гармонию и силу, акын устанавливает в нем сакральный порядок. Критериями такого порядка служат, по традиционным представлениям, такие непреходящие ценности мироздания и природы, как красота земли, рек, озер; гармония человека, семьи, рода и общества с природой и космосом; благополучие рода, гармония социальных, семейных и возрастных соотношений, жилой среды, крепость юрты, части которой символизирует прочность семьи. Заново воссозданный акыном сакральный мир является носителем и подателем ***құта***, и в этом – залог успешного проведения тоя, торжества. Иными словами, функция акына – песней тойбастар маркировать сакральный, гармоничный праздничный мир, отделенный от обыденности, профанности. Этот мир благодатен, он носитель *құта*. Доказательством может послужить неизменно присутствующее в песнях тойбастар пожелание: «Құтты болсын».

В поэтическом содержании песен тойбастар отсутствуют строгие поэтические формулы-клише. Однако тексты песен содержат ряд характерных устойчивых смысловых категорий, отражающих миропонимание и представление о бытие, общественном порядке, народных верованиях и нормах жизни. Так, в большинстве из них присутствует категория *құт*, имеющая основополагающее значение в мировоззрении казахов [13, С. 12, 14, 15].

Акын, как правило, желает құт (благо, счастье) торжеству:
Ей, той бастаңдар, той бастаңдар-ай
Балаларым, ей, той бастаған көп жасаңдар-ай.
Сәрсенбі-ай, ей сәтті күні-ей, той құрыпсың-ай,
Тойыңыз, ей, құтты болсын дей бастаңдар-ай.

Тойбастар [9]

Той бастаңдар, жігіттер, той бастаңдар.
Құтты болсын тойларың, деп бастаңдар.

Тойбастар, 1 түрі,
[10, С. 43]

Той бастаңдар, көпшілік, той бастаңдар, а-хоу,
Той бастаған көпшілік, көп жасаңдар, у-гай-ай,
Сәтті күні сәрсенбі той жасапсың, а-хоу,
Құтты болсын тойыңыз дей бастаңдар, у-гай-ай.
Қайырмасы (припев):
Салған әні қалқаның,
Көңіліңді байқадым.
Бірің екі болған соң,
Қуанышпен айтамын.
Жан қалтама салғаным өрік болсын, а-хоу,
Балаңыздың ғұмыры берік болсын, у-гай-ай.
Ағалары алдында аман болып, а-хоу,
Едел-жедел артынан серік болсын, у-гай-ай.

Той жыры
БӨӘ / С. 15

Обряд *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» [16, 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) [17; 18].

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 [19]. 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 многим 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. Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк / З-А. М. Ауэзова. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 1288 с.
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. // Труды Ин-та этнографии АН СССР. - Т. I, в. 5. – М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1936. - 112 с.
4. Орынбеков М. С. Верования древнего Казахстана. – Алматы, 1997. – 154 с.
5. Затаевич А. В. 1000 песен казахского народа. – М: Госмузиздат, 1963. – 607 с.
6. Нуржанов А. Тенгрианство как культ, духовные символы тюркоязычных народов в эпоху средневековья [Электронный ресурс] // сайт. – URL: https://articlekz.com/article/10816 (дата обращения: 23.02.2019)
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. – С. 312 –313.
9. Қазақтың әдет-ғұрып, тұрмыс-салт әндері: оқуқұралы / сост. Байқадамова К., Темірбекова А. - Алматы, 2001. - 297с.
10. Бәйтенова Г. Көкшетау әуендері. – Алматы, 1993. - 210 с.
11. Бекхожина Т. 200 казахских песен: Музыкально-этнографический сборник. – Алма-Ата: Наука, 1972. – 232 с.
12. Турсунов Е. Возникновение баксы, акынов, серэ и жырау. – Астана: ИКФ Фолиант, 1999. – 252 с.
13. Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. Алматы: Казахстан, 1998. – 140 с.
14. Толеубаев А. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата: Ғылым, 1991. – 214 с.
15. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990. – 209 с.
16. Мухамбетова А. Тенгрианский календарь и время в казахской культуре / Евразия. – 2001. – № 2.
17. Казахи. Историко-этнографическое исследование. – Алматы: Казахстан, 1995. – 352 с.
18. Абуов А. Религиозные представления древних тюрок: тенгрианство или шаманизм // Древнетюркская цивилизация: памятники письменности. – Алматы, 2001. – С. 217 - 222.
19. Земцовский И. Жанр, функция, система // Советская музыка. – 1971. – С. 24 – 32.

Курмангалиева М. С.
meruert_68@mail.ru

ОБРАЗ «КЕРБЕЗ» В ТЕНГРИАНСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ И МУЗЫКАЛЬНОМ ВОПЛОЩЕНИИ КАЗАХОВ

Аннотация: *статья посвящена девушкам и женщинам статуса «кербез», бытующих в казахском обществе испокон веков. Об их существовании говорят множественные посвящения сал-серэ (певцы и кюйши) с названиями произведений «Кербез». Девушки «кербез» отличались красотой, мудростью, воинственностью и женственностью. Они были законодательницами мод и хранительницами женского начала. Обладая всеми качествами, воплощенными в представлениях казахов о великой прародительнице рода Умай, обладали многими привилегиями и особым отношением со стороны всех категорий людей тюркского общества. Кербез – недосягаемый идеал, оберег рода и семейного очага. Их качества в полной мере были воспеты в музыкальных образцах, в которых описывались красота, мудрость, изящество, отличительные черты внешности и*

особенности жизнеповеденческих стереотипов. Есть предположение, что кербез возникали тогда, когда девочек начинали воспитывать как мужчин – они росли среди мальчишек в ожидании рождения долгожданного сына, давали им типологические имена и обучали всем играм воинственно-кочевого уклада жизни (еркекшора). При этом при вхождении в подростковый перид, они переходили в следующую стадию жизненного цикла, в котором шла переориентация на женственное начало. Впоследствии девушки «кербез» обладали незаурядной силой, участвовали в играх с палуанами (борцами), владели психологическими средствами воздействия на людей, были мудрыми наставницами и верными женами.

***Ключевые слова**: Умай, казахская нация, традиции, статус, кербез, сал-серэ, воинственная ментальность, номадизм.*

M. S. Kurmangalieva
meruert_68@mail.ru

IMAGE OF "KERBEZ" WOMEN IN THE TENGRIAN WORLDVIEW AND MUSICAL EMBODIMENT OF KAZAKH CULTURE

***Abstract:** the article is devoted to girls and women of the status "kerbez" that exists in the Kazakh society for centuries. About them say multiple initiations of Sal-sere (singers and kuishi) with the title "Kerbez". Girls "kerbez" was noted for its beauty, wisdom, militancy and femininity. They were fashion icons and guardians of the feminine. Possessing all the qualities embodied in the beliefs of the Kazakhs of the great ancestor of the genus Umay, had many privileges and special treatment of all categories of people of a Turkic society. 'Kerbez' – an u inaccessible ideal, a talisman of the genus and of the family hearth. Their quality fully were sung in musical samples, which described the beauty, the wisdom, the elegance, the distinctive features of the appearance and features of life science stereotypes. There is speculation that kerbez arose when girls began to educate both men – they grew up among the boys in anticipation of the birth of the long-awaited son, typological gave them names and taught all the games of militant nomadic way of life (erkekshoura). Thus, when entering adolescence, they have moved into the next stage of the life cycle in which there was a shift towards the female. Later girls "kerbez" had an extraordinary power, participated in games with the wrestlers (fighters), possessed the psychological means of influence for people, was a wise mentor, and faithful (true) wives.*

***Key words:** Umai, Kazakh nationality, tradition, kerbez, sal and sery, status of gearls, military nomadic.*

Начиная с царского колониального времени и продолжая диктатом советской идеологии вопрос роли женщины в обществе тюркского мира в официальных научных источниках, в художественной литературе не раскрывался, не акцентировался и умышленно замалчивался. Если мы имели главных героинь, то это были передовики труда, революционно настроенные, а значит «передовые» героини романов, рассказов писателей советского времени. Было принято замалчивать об эпических, исторически достоверных героинях воинствующей Степи. Отметим, что факт принижения достижений общества номадов и демократии в вопросе равенства полов в наше время приводит к плачевным результатам, при котором современные девушки, забывая о родных традициях сами себя загоняют в углы черной паранджи.

При этом в казахском традиционном укладе с древних времен женщина занимала высокое и почетное место в общественно-политической и культурной жизни Степи и всего тюркского мира. На примере казахского общественного уклада мы четко дифференцируем статусы женщин, раскрывающих их место в семейно-общественной жизни. Кочевой мир всегда воспевал особые стороны таланта и красоты женской половины и воспевал их в песнях, жырах, кюях, стихах.

Первым трудом, в котором была описана роль женщин тюркского мира, является работа М. Барманкулова «Тюркская Вселенная» [1].

В главе «Чего испугался Македонский» автор приводит исторический фрагмент, когда войско Македонского «вышло из строя», увидев открытые лица кипчачек. Старейшины на просьбу знаменитого полководца закрыть лица женщин чадрой ответили так:

«Но прости – нам язык незатейливый дан,
для чего ты глядишь на лицо и на стан?
Есть у наших невест неплохая защита:
Почивальня чужая для скромниц закрыта.
Не терзай наших женщин напрасной чадрой,
А глаза свои лучше пред ними закрой!»

[1, С. 24]

М. Барманкулов пишет и о том, что: «Низами написал поэмы о персидской красавице Ширин, об арабской очаровательной Лейле, о красавицах семи стран в поэме «Семь красавиц», о философе и полководце Искандере. И мало кто догадывается, что в основе всех этих образов – черты его любимой Аппак…» - бывшей рабыни, а затем любимой жены-кипчачки [1, С. 27].

В рассказе об Искандере мы видим образ неизвестного всадника, чей лик был спрятан за воинскими доспехами. Это была рабыня Нистандарджихан из Восточного Туркестана, не давшаяся в руки хана. Она побеждала многих батыров. В уста Нистандарджихан Низами ввел в своей поэме слова тюрчанки Аппак. Он увидел свободную волю и мудрость двух образов бывших рабынь тюркского мира, достигших огромных успехов в мире батыров (на поле брани) и в роли прекраснейших жен знаменитых людей.

В. М. Жирмунский отмечал: «Образ богатырской девы распространен в мировом эпосе: он нашел своё поэтическое отражение в «удалых поленицах» русских былин, в греческих «амазонках», в девах-воительницах древнескандинавских и кельтских эпических сказаний, в «Шахнаме» Фирдоуси и др.» [2, С. 39].

Почему в современное время мы не обращаемся к смысловым названиям женских статусов? Так, например, мы совершенно не отдаем дань знаменитым «кербез» казахской степи, а ведь наибольшее число песен и кюев было посвящено именно им. Во множестве статей казахского этномузыкознания, а также в научных трудах и художественной литературе мы встречаем описания сал-серэ. В тоже время, никогда не изучалась тема песен – посвящений девушкам. Мы отмечаем, что эти песни и кюи носят характер описательный, образно-ситуативный и не говорим того, что очевидно! Так, например, «золотой век» устно-профессионального творчества XIX века изобилует примерами, говорящими о бытовании института «кербез».

По фольклорно-этнографическим сведениям (рассказов старшего поколения), нами было выяснено, что в казахском ауле особым почтительным отношением пользовались девушки, воспитанные в «особых условиях». Прежде всего, обратимся к традиционным обычаям, связанным с традицией ожидания рождения мальчиков. Часто, если появлялись одни девочки, их называли такими именами, как Улболсын (да будет сын), или давали имена, маркирующие будущее появление сына.

Кроме того, в романе С. Муканова «Промелькнувший метеор» есть персонаж – девочка, которую нарекли именем «Акманка» (белая гундосая), по мере того, как она вырастала, ее стали звать «Манка», а потом девушка, выросшая среди многочисленных братьев сама поменяла себе имя Мырзакыз (Мангаз). Изначально имя ей было дано для того, чтоб не сглазили [3].

Б. Оспан пишет: «Мангаз воспитывалась как мальчишка в аульских традициях, а родители потворствовали всем ее капризам. Девушка стремилась всюду быть первой и походить одновременно и на щеголя – сала и на батыра (еркекшора) Одевалась она броско и богато, ездила на лучших аргамаках, требуя для них необыкновенные седла и сбрую. Любила, чтобы ее окружали джигиты и девушки, которые во всем ей подражали. Даже охотой она увлекалась – и с беркутами, и с гончими. Дружила с певцами, музыкантами и борцами-балуанами» [4].

Бердалы Оспан называет несколько примеров воспитания девочек «еркекшора»: Мамыр (Шакарим Кудайбердыулы «Калкаман - Мамыр»; Енлик «Енлик-Кебек»; дочь разбойника Кожыка (из вышеназванного романа); Сымбат – дочь батыра Акпан Нурбайулы (1705 – 1769 гг.).

К чести казахского бытия отметим, что казахи с особым пониманием и пиететом относились к семьям, в которых не было сыновей, и еркекшора занимали особое место в жизненном укладе всего рода. Известно, что в казахском эпосе особое место занимали женщины, отказывающиеся выходить замуж. Данное явление существовало у всех народов тюркского мира и относится, прежде всего, к женщинам-воительницам. Еркекшора, по замечанию Б. Оспана, всегда знали о своем истинном предназначении, и приходило время, когда воительницы все-таки надевали платье, обозначая данным поступком переход статуса от еркекшора к истинно женскому предназначению. В тоже время, обладая твердой харизмой, недюжинной силой, красотой, умом и мудростью, еркекшора могли перейти и в иной статус – «кербез». В этом качестве они далее продолжали миссию общественно значимого первенства. В силу привычки одеваться в мужскую одежду они придумывали свою моду. Красивые платья, удобные для верховой езды; обшитые орнаментом сапожки на каблучках (удобно цепляться за стремена); весь набор украшений, отдающих переливчатым звоном при передвижении; знаки отличия в виде прикладных вещей (перья филина, перекидные удобные сумки) и т.д.

Девушки «кербез» обладали незаурядным умом и остротой восприятия жизни, но часто они оставались воительницами. Такая степная демократия в отношении с женщинами объясняется в работе Д. Мадигожина: «Великая Степь в жестоком многовековом отборе принудила кочевой род стать открытым

и создать наилучшую духовную среду для генетической эволюции человека и для реализации его врожденного Закона Неба. Так, она создала высокую рыцарскую любовь. Изначальный закон не знает исключений по признаку пола, веры, расы или языка… Код доверия врезан в нормальный генотип обоих полов человека со времен докультурной первобытности. Тем не менее, архаичные нравственно-заблуждающиеся культуры ухитрялись создавать самые уродливые формы взаимоотношений полов… Все эти извращения, преступные перед Законом Неба, были сначала преодолены и большей частью истреблены именно в степной культуре Великой степи…» [5, С. 253].

Таким образом, статус девушек «кербез» изначально был гармонично вписан в жизнь казахского общества. Свобода духовного волеизъявления, внешнего самовыражения была регламентирована рыцарским кодексом чести, достоинства и гордости.

Старшее поколение рассказывает даже о том, что девушки «кербез» имели право входить в юрту, где собирались старейшины рода. Им уступали почётное место, и они могли принимать участие в разрешении межродовых вопросов и споров. По рассказам информатора из аула Дегерес (фольклорная экспедиция 1982г. по Алматинской области) – пожилая женщина рассказала нам о своей прабабушке, которая не отказывалась участвовать в борьбе палуанов. То, как она переодевалась для борьбы, было особым действом: она снимала с себя множество украшений, укладывая их грациозными движениями в суму, затем укладывала косы под тымак, скидывала камзол и платье и оставалась в расшитых шароварах и рубашке. По рассказам, такое действо уже заставляло мужчин растеряться, но во время борьбы эта кербез становилась яростнее льва, укладывая на лопатки не одного противника. Бабушка рассказала нам и о том, что ее предок сама сделала себе несколько красивых родинок на лице и кистях. Для этого она долго терла тонкий волос из гривы жеребенка об дно казана. После того, как волос сильно промасливался и пропитывался сажей, кербез прокалывали кожу на щеке, проводя насквозь нить. Такая родинка оставалась на всю жизнь. Согласитесь, что такие методы наведения красоты требуют особой подготовки и смелости.

Девушки и женщины с статусом «кербез» никогда не появлялись в обществе одни. Их всегда окружал подружки, которые подражали им и занимались пропагандой, внедряемой кербез моды.

К сожалению, история говорит нам о том, что девушки «еркекшора» или «кербез» редко были счастливы в семейной жизни. Их свободолюбие не совпадало с мнением патриархальных норм бытия. Отметим, что в эпосе немало примеров несчастной любви и трагической развязки событий.

Если в казахском эпосе женщины особого статуса обрисованы в действии и их внешние данные «спрятаны за доспехами», то в образцах устно-профессиональной лирики акцент делается на внешние данные и духовное наполнение кербез. Кстати, второе качество большое распространение получило в истории происхождения песен или кюев. С глубины веков мы сохранили рассказы о том, по какому случаю и кому композитор посвятил то или иное произведение.

В песнях и кюях посвящениях нередко звучит имя девушки: Хорлан (Естай Беркимбайулы), Айнамкоз (Мухит сал), Алуаш (Мухит сал), Балхадиша (Ахан серэ), Ляйлим шырак (Биржан сал) и других.

Известно, что кроме именных песен-посвящений, существуют песни и кюи «Кербез». Это обобщенное описание образов девушек с особым статусом. Как правило, в таких песнях могло звучать само имя девушки, а могло и не звучать. В любых случаях эти песни остаются в истории и когда они звучат, то любой знаток будет подчеркивать, что это произведение посвящено кербез именно из его аула!

Наличие «кербез кыз» в ауле делало и сам аул привилегированным местом. Что давало наличие такого статуса? Прежде всего, по поверьям казахов, чистота, мудрость, красота «кербез» являлась неким залогом благополучия всего аула и племени. Во-первых, важные гости никогда не обойдут стороной аул, в котором живет кербез. Во-вторых, считалось что кербез ментально обеспечивала аулу хороший приплод скота, богатство и благополучие своего рода.

Женщины изначально знали свое предназначение и взять в жены «кербез» давало определенные гарантии не только внутриродового и общественного согласия, но и особого предназначения новой семьи. Часто аристократы намеренно искали себе в жены «кербез», потому что хотели приковать к себе всеобщее внимание. «В Волынской летописи сказано, что «Немцы же дивяшиеся оружию Татарскому; бяша бокони в личинах и в коярях кожаных и людие в ярыцех … и седло от злата жьженя, и стрелы, и сабля златом украшена и иными хитростьми; кожух же оловира (пурпура) Грецкого и круживы златыми плоскыми ошиты, и сапози зеленого хза, шиты золотом» (Карамзин Н. М. К т. I V, гл. II). Жены главнокомандующих, полководцев и ханов нашей степи также представали перед делегациями рядом с мужем. В хрониках их описывали примерно так: она восседала на коне гордой осанкой, парчовое платье оторочено горностаем, на голове высокая пирамидальная шапка с павлиньими перьями и золотыми

прутиками оказывало неизгладимое впечатление на окружающих. Его появление с женою было большой честью для встречающих, и своим видом жена давала понять, насколько успешен был ее супруг в делах военных и государственных. Вспомним жену Жангир хана – несравненную Фатиму, которая поражала своим гардеробом не только красавиц российского двора, но и французов, итальянцев, германцев.

Кстати, известно, что китайские императоры, имеющие жен из тюркских степей, также представали перед народом именно с женами. Их наряды были аналогично богатыми и красивыми. В основном, они сами придумывали свои поражающие красотой наряды, но в отличие от других жены Поднебесной должны были закрашивать все лицо белилами согласно внутреннему этикету. Таким образом, маркировка индивидуальности кербез является одним из составляющих элементов жизни не только казахского, но и тюркского общества.

Мы выяснили, что для казахов очень важна формула имени, а кербез – это обобщенный образ девушки, обладающий общетипологическими характеристиками и поэтому посвящения песен и кюев цикла кербез можно считать отдельной поджанровой группой музыкальной культуры. Надо отметить, что в советские времена само понятие «кербез» стало чем-то нарицательным. Даже до наших дней это статусное понятие воспринимается в значении «воображала» или «майысып жүрген қыз», т.е. девушка, которая кривляется, разговаривает невнятно, слишком воображает, закатывает глаза и т.д.

Исходя из текстов песен, у «кербез» мы выясняем следующие признаки:

- гордая походка, степенность;
- красивое и необычное одеяние;
- белая кожа;
- яркие брови;
- длинная коса;
- сравнения с Луной, месяцем, солнцем;
- описания улыбки;
- ум и обаяние;
- строгость в общении;
- боевой характер;
- нежность и мнимая беззащитность;
- непререкаемый авторитет;
- свобода в общении;
- манера плавного передвижения и несуетливость в делах;
- в одежде преобладание ярких и красных цветов (пурпур)
- образованность.

Таким образом, «кербез» определяет сущность образа в трех ипостасях: мифологического (пери); сказочного (красавица Айсулу); исторического (воительница); художественного и лирико-эпического (верная и мудрая, любящая и прекрасная жена) персонажа.

Исходя из этой характеристики, мы можем классифицировать образцы народного или авторского творчества в отношении к отражению образа кербез: физические и духовные данные (внешний облик, характер); материальное положение; субъективная оценка (воспитание, предназначение, отличительные особенности); осведомленность в кровнородственных связях (знание 7 ата, знание происхождения и родственные связи любого рода, знание текущих событий и др.).

Как отмечалось ранее, особое место в жизни «кербез» занимает внешняя атрибутика и одеяние. Дело в том, что «кербез» внимательно относились к вопросу семантики и духовной составляющей каждого элемента одежды или украшения. Так, костюм «кербез» должен быть связан с символикой плодородия, которая для обычных девушек допускалась только во время свадьбы. Прежде всего – это цветовая символика. Н.Шаханова пишет: «В одежде девушек и молодых женщин преобладал красный цвет. Это отмечено и в казахской пословице «Қыздың көзі қызылда» (глаза девушки устремлены на красное). Преобладание красного цвета в костюме женщин фертильного возраста характерно в целом для народов тюркского культурного ареала. Так, у каракалпаков «молодые женщины носили красные кимешеки… платья преимущественно красных тонов… Чалмы молодых женщин были обычно также красного цвета» [6, С. 103]. Девичья шапка и красный платок были атрибутами девичьего костюма у ногайцев. [7]. По данным Л.П. Потапова, красный цвет у тувинцев обеспечивал якобы здоровое потомство…» [8, С. 56].

Последняя настоящая «кербез» советского времени – народная артистка СССР Роза Багланова, до конца своей жизни носила на шее красный платочек как символ вечной молодости и непререкаемого авторитета. К ней прислушивались сильные мужи от политики, ее любили зрители и

первые 10 рядов ее концертов всегда были заполнены только сильной половиной человечества. Такой феномен долгое время не могли понять, и только сегодня к нам возвращается осознание роли в разных статусах и предназначениях казахских женщин и девушек.

В народной песне, которую исполнял народный артист Казахской ССР Гарифулла Курмангалиев, «Ақ кербез" (Халық әні) есть слова, прямо указывающие на многие качества девушки: ее мудрость (в иносказательной форме парень отмечает, что ее слова разделили день с ночью, которые никогда не соединятся, он будет ее оберегать, но нельзя забывать, что даже брови всегда разделены на две половинки... Он всегда сам себе будет писать письма и плакать, вспоминая ее).

Бетегелі белден боз
Уағдалы еді айтқан сөз
Айрылысар күн туды
Қош есен бол айдай
Ақ кербез

Айналайын қарағым, қиылған қас
Сені ойласам көзіме келеді жас
Өзіңе арнап хат жазып жіберейін
Сағынғанда оқы да бауырыңа бас

Девушки "кербез" – это недосягаемый идеал рыцарской эпохи, воплощение сакральных понятий о прародительнице Умай, воплощающей в себе все черты идеальных качеств. Кербез – это живое воплощение всего того, что должна представлять собой женщина тюркской степи. Она – красавица, баловница, свободолюбива, мудра, законодательница мод, воительница, хранительница и оберег всего аула или рода. Для казахов испокон веков считалось, что обидеть кербез – это оскорбить святые чувства к дочери не только ее родителей (как правило, воспитываваших с детства в особой атмосфере), но и всего рода. Н. Оспанулы отмечает, что Умай поклонялись не только женщины, кормящие матери, но и воины, души которых после гибели на поле брани принимала к себе Умай. М.Элиаде говорит о том, что азиатские богини земли, плодородия и любви, женственность и мудрость в обязательном порядке имеют черты покровительниц войн: "Их почитают женщины во время мира, а мужчины во время войны..." [9, С. 281]. И далее: "Война – форма смерти, а поскольку Великая Матерь – божество всеединства", в ней сосуществуют противоположности: жизнь и смерть, добро и зло, блаженство и страдание" [9, С. 281].

На примере казахских девушек «кербез» мы видим неугасающий феномен музыкальной культуры, в котором ясно прослеживается особая практика развития общественных высокоразвитых духовных канонов, где воинственная душа кербез с детства формируется среди мальчиков и купается во всеобщем поклонении под ремаркой «единственная» или «предшественница великого продолжателя рода»; стойкий дух воительницы и воплощения несомненной красоты и мудрости – главная составляющая внутреннего мира кербез; последнее – это тот факт, что все кербез, которым делали посвящения сал-серэ, были реальными людьми, чей след в истории впечатан многочисленными примерами музыкальной культуры.

Литература

1. Барманкулов М. К. Тюркская вселенная. – Алматы: Білім, 19967. – 240 с.
2. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. - Л.: Наука, 1974. – 725 с.
3. Муканов С. М. Промелькнувший метеор. - Алма-Ата: Жазушы, 1973. – 416 с.
4. Оспан Б. Как казахские девочки играли роль мальчиков, или кто такие еркекшора. // [Эл. ресурс]. – URL: https://365info.kz/2018/02/kak-kazahskie-devochki-igrali-rol-malchikov-ili-kto-takie-erkekshora
5. Наурзбаева З. Вечное небо казахов. – Алматы: СаГа, 2013. - 704 с. // Мадигожин Д. Логика Небесного Закона (рукопись).
6. Толстова Л. С. Каракалпаки Ферганской долины. - Нукус: Каракалпакгиз, 959. - 183 с.
7. Калмыков И. Х., Кереитов Р. Х., Сикалиев А. Н. Ногайцы. - Черкесск: Ставроп. кн. изд-во, 1988. – 230 с.
8. Шаханова Н. Ж. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). - Алматы: Казахстан, 1998. – 184 с.
9. Элиаде М. Азиатская алхимия. - М.: Янус-К Год, 1998 – 605 с.

Мавров С. Г.
smavrov@mail.bg

ОТНОШЕНИЕ БОЛГАР К ДУХУ И ДУШЕ В УЧЕНИИ БОГА ТАНГРЫ

Аннотация. *В докладе рассматривается древний завет бога Тангры болгарскому народу:* ***«Душа душу да не поработит и дух духа да не попутает».***

Обсуждаются душевные и духовные приоритеты и развитие человеческого сознания в соответствии с идеей Завета. Основополагающим моментом такого уровня взаимоотношений между людьми в Болгарском государстве являлась свобода вероисповедания и недопустимость какого-либо посягательства на личную веру и убеждения людей. Данный завет бога Тангры болгарам также лежит в основе исторического факта, что у болгар не было рабов, как и перевоплощения такого душевного отношения в закон Тырновской конституции 1879 года. На втором месте представлена часть народного фольклора и традиций болгар «Покража цветка» и «Похищение девицы», проистекающих из осознания равенства и братства между людьми и, в частности, к военнопленным как прямое следствие Завета.

Ключевые слова*: завет, колобр, дух, душа и тело, Тырновская конституция, равенство, братство, сознание, универсум, саракт.*

Mavrov. S. G.
smavrov@mail.bg

THE ATTITUDE OF THE BULGARIANS TOWARDS THE SPIRIT AND SOUL IN THE TEACHING OF GOD TANGRA

Abstract. *The report deals with the ancient covenant of God Tangra to the Bulgarian people:* ***«Soul-Soul will not enslave and Spirit-Spirit will not deceive».***

The soul-spiritual priorities are discussed, together with the development of the human consciousness, according to the idea of the Covenant. Fundamental point of this attitude, among the people in the Bulgarian state, is the freedom of religion, the inadmissibility of infringing the personal faith, in any way, and conviction of the people. This Testament of God Tangra to the Bulgarians, is also the foundation of the historical fact, that the Bulgarians have no slaves, as well as, the transformation of this mental attitude into a law of the Turnovo Constitution in 1879. The second part, presents the folklore and traditions of the Bulgarians – «Behind the Wrist» and «The Stalking of a Girl», which stem from the consciousness of equality and brotherhood between the people and in particular, of the prisoners of war - as a direct consequence of the Covenant.

Keywords: *covenant, spirit, soul, body, Tarnovo constitution, equality, brotherhood, consciousness, universality, saract.*

Отношение человека к проблемам основных эзотерических и философских категорий, определяющих три субстанции нашей сущности: Дух, Душу и Тело, является преимущественным в идеях и практиках болгарского тангризма. Эти три субстанции учения бога Тангры принципиально и категорически выражены в главном Завете Тангры болгарам, являющемся ведущим духовным началом в деятельности жрецов (колобров):

Душа душу да не поработит и дух духа да не попутает.

Духовная культура болгар-тангрианцев уважает всецело душевную и личную свободу людей, поэтому отсутствуют канонизированные требования к вероисповеданию членов государства, саракта (саракт – владение, территория, государство болгар – *примеч. авт.*). Все обязаны соблюдать только Завет, исповедуя свою личную веру и никоим образом не ущемляя душевную жизнь людей иного вероисповедания. Уточняя, что любая религия, - это плод и культура души и тела, но не духа, я подчеркиваю исключительное значение тангризма как государственного уровня для душевной культуры.

В традиции болгарских колобров бог Тангра является ***универсальным жизненным принципом Вселенной,*** именуемого также Богом Отцом. Отцом Жизни. Богом болгар и людей. Классификация его как Бога, **Небесного Отца** Вселенной (Универсума) и всех форм ее развития,

включая человечество, делает всех людей равноправными братьями и сестрами, что четко выражено в вышеупомянутом Завете: **душа душу да не поработит и дух духа да не попутает!**

Это уникальный Завет Тангры в духовном наследии болгарского народа. Его внедрение в сознание тангрианцев настолько глубоко и неизгладимо, что четко прописано в статье 61 Конституции княжества Болгария, принятой в 1879 году в городе Велико Тырново [1, С. 61]:

Статья 61. Никто в Болгарском княжестве не может ни покупать, ни продавать человеческого существа. Всякий раб, какого бы пола, какой бы веры и народности он ни был, становится свободным, вступая на болгарскую территорию.

Если тщательно анализировать Завет, мы четко установим, что в его идейном содержании отражаются все известные сегодня Десять заповедей Божьих Библии, откуда перешли и в три основные религии мира: иудаизм, христианство и мусульманство. Однако в отличие от идеологических доктрин религий, провозглашающих Десять заповедей критериями морали и духовности, в Завете Тангры заповедей и указаний нет, а лишь глубоко осознанная и признанная душой потребность Человека принять другого Человека как равноправное существо – дитя Тангры. В Десяти заповедях приказная форма исключает добровольность в душевном отношении, присущем тангрианцам, у которых по убеждению отсутствует презумпция проявлять крайне негативное отношение к ближнему, каким являются, например, рабство, насилие и беззаконие. Наличие статьи 61 в Тырновской конституции отражает отношение болгар к душе других людей, и как они чувствовали сопричастность к себе подобным.

Следует осознать и четко, недвусмысленно вывести это уникальное для тангрианского сознания отношение к людям: братство между людьми и братство их душевности, какой бы разной она ни была по своему выражению. Все религиозные, этнические и интеллектуальные претензии автоматически отпадают, как только нашим сознание овладевает идея братства и душевного равенства. Мы понимаем, что Душа в сознании болгар-тангрианцев – это священная и нетронутая данность, которая не обсуждается и никаким оговоркам и толкованиям не подлежит.

Значимым последствием такого отношения является тот факт, что болгары во время военных действий не захватывали рабов, а брали военнопленных, которых отпускали сразу после заключения мира.

В болгарском фольклоре есть очень интересный момент, который испытывает непосредственное влияние данного душевного правила - это так называемые «Покража цветка» и «Похищение девицы», а также «Стройка дома для молодоженов» всем миром – общиной, где живут молодые. Существовал закон хана и каганата: военнопленный, желающий остаться жить в государстве и признающий верховенство хана и Завета, получает право выбрать себе жену и создать семью. Поскольку у него не было родственников, чтобы представлять его, в день весеннего равноденствия, когда ведут хоровод в честь возрождающейся природы, все девушки должны были танцевать до полуночи. Никто из женатых не мог присутствовать. Девушки носили цветок в платке на голове. Молодцы, которые уже выбрали себе девушек в жены, забирали цветок своей возлюбленной, чем показывали военнопленным, что девушка занята – у нее есть парень. Свободные военнопленные имели право выбрать себе девушку среди остальных, у которых не забрали цветок. Пленный должен был «украсть цветок» у понравившейся ему девушки. Если она была согласна, он «похищал ее с хоровода», и оба проходили мимо парней, следивших за тем, чтобы никто не похитил их девушек, но убедившись, что у девушки нет жениха и что она согласна стать женой пленного, оба шли к старейшинам, чтобы подтвердить свое желание пожениться. Никто из родственников девушки не имел права противостоять их желанию. После свадьбы летом в поселении им строили небольшой дом на средств общины.

Обычай разрастается и получает более национальный характер, в результате чего и по сей день в некоторых регионах Болгарии парень может похитить свою невесту, если ее родители не дают согласие на свадьбу. Как правило, никто не противостоит их желанию, и они создают семью. Народный обычай великолепно воссоздан в книге «Времена молодецкие» болгарского писателя Николая Хайтова [2], а также в одноименном фильме, снятом по мотивам книги. Таким образом, каганат приобщал воинов из других народов, согласившихся жить в государстве и стать его жителями.

Согласно преданию жрецов (колобров) все военнопленные были обязаны трудиться, пока шла война. Для этой цели их в зависимости от ремесла, которым они владели, направляли в поселения работать кузнецами, конюхами, каменщиками, садовниками и т. д. После освобождения из плена и решения остаться жить в государстве, признавая владычество хана и принимая Завет в качестве

моральных критериев поведения, этих людей именовали ***Славами***, то есть славящими, прославляющими хана и бога Тангры. Считается, что данное наименование лежит в основе происхождения эпитета Славяне, который в более поздние времена, возможно, вследствие повсеместного распространения тангризма как духовное учение по всему миру, был воспринят в качестве этноса. Однако так или иначе в духовных и административных порядках государства во главе с богом Тангрой применялось вполне человеческое и естественное отношение к другому человеку.

Традиция подтверждает, что ***«душа душу да не поработит»*** - это не просто завет или идея, а высший уровень душевного сопереживания, наивысшая форма межчеловеческих отношений. Я определенно утверждаю, что в мире не существует иной духовной доктрины, которая настолько категорически и четко бы сформулировала принцип человеческих отношений.

Теперь мы можем более ясно раскрыть смысл понятия Тангры, вложенного в нем содержания:

ТАН – Небеса. Не наше небо над планетой, а космос – вселенная.

Г иллюстрирует понятие глаголить = говорить, изрекать слово, то есть единственное качество, которое категорически отличает Человека от животного – слово, и

РА – космическая энергия, творческая сила Вселенной.

Тангра - наш Отец, Отец всех людей.

Ярким доказательством тангрианского взгляда на братство между людьми и их права на личное вероисповедание является тот факт, что в Болгарии находятся христианские храмы III века после Христа, то есть за век до его объявления официальной религией в Византии и за шесть веков до принятия болгарами христианства в IX веке. У нас имеются полные основания полагать, что оно происходит из тангрианского учения, чей Завет естественным образом перекликается с доктриной христианства.

Исключительно высокая толерантность болгар в отношении остальных этнических групп и их духовных учений позволяла им совместно сожительствовать и исповедовать веру без ущерба для их личной или социальной жизни. Учение основывалось на всецелом восприятии мира как единого организма и подготовке личности к наивысшему состоянию сознания и поступков.

Если первая часть Завета закладывала отношение и поведение тангрианцев к жизни и душевности других людей, то его вторая часть ***«дух духа да не попутает»*** приводила рано или поздно к НЕжеланию зла никоим образом. Этим своим Заветом тангризм превосходил и опережал все остальные религиозные школы и системы, исповедующие обязательные поведение и нормы, которые зачастую приводили к фанатизму и даже к жестокости.

Дух, этот незримый, но исполненный энергией и эволюционным стремлением Принцип в нас самих, вознес сознание людей на уровне Вселенной. Воспринимая Дух в нас самих как независимого энергетического и интеллектуального комплекса, сосредоточенного в Эпифизе нашего мозга, тангрианцы осознавали, что наша эволюция находится в прямой зависимости от НЕжелания Зла. Идея, что Дух находится в центре нашей способности мыслить, осознавать и понимать, является исключительно важным условием для понимания этой укрытой от нашего взора, но ясной для мыслящего ума, истины, что ***бог внутри нас, и мы одна из его форм***. НЕжелание зла, осознанная потребность ***«да не попутать»*** дух собрата своего – это сознание, постигшее принципиальное отсутствие злого умысла и неэтичного поведения.

Глубокая внутренняя связь между Духом и Душой является фундаментом нашего отношения к физическому носителю – Телу. Тому великолепному сочетанию клеток и органов, которое функционирует и рассчитывает на нашу душевность и духовность, чтобы не страдать и да не подвергаться насильственно регрессу. В наше время одной из жесточайших форм нарушения данного отношения являются войны – убийцы тела, репрессирующие душу и унижающие человеческий дух.

Тангризм в Болгарии дал тысячи лет тому назад наиболее совершенную форму отношений между людьми, которая категорически противопоставляется нашему сегодняшнему дню, в котором все больше бытует: **око за око, зуб за зуб!**

Разумеется, административное и социальное управление государства имело свои законные системы контроля, но это были ответные меры по ограничению моральной деформации определенных людей или групп, проживающих в государстве.

Все люди – дети Универсума (Тангры, Бога Вселенной), и посему их братство неоспоримо.

Из вышесказанного следует вывод, что:

Возможность души (среднего принципа) быть продуктом деятельности мозга (духа), но находиться в теле (сердце) и осуществлять процессы нашей личной чувствительности определяет Человеческое существо как троицу: дух, душа и тело.

А Завет болгарам доказывает высоту их духовно-душевного сознания и веру в бога Тангру.

Литература

1. Тырновская конституция. Конституция Болгарского княжества, принятая в 1879 году в городе Велико Тырново. // [Эл. ресурс]. – URL: https://ru. wikipedia.org/wiki/Тырновская_конституция
2. Хайтов Николай. Молодецкие времена // Дикие рассказы. - София: София-пресс, 1977 г. – 212 с.

Малиев А. К.,
dostuk@inbox.ru

ТЕНГРИАНСТВО И ВОЗРОЖДЕНИЕ КИРГИЗСКОГО НАРОДА

Аннотация. *В статье приведены обоснования возрождения духа киргизского народа при признании его исторической религии Тенир со стороны государства. В целом изложен краткий обзор влияния религии Тенир на Киргизскую Республику.*

Ключевые слова*: Тенир, тенгрианство, Кыргызстан, Киргизия, Манас.*

Maliev A. K.
dostuk@inbox.ru

TENGRIANISM AND THE REVIVAL OF THE KYRGYZ PEOPLE

Abstract. *The article presents the rationale for reviving the spirit of the Kyrgyz people while recognizing its historical religion Tenir (Tengism) by the state. In general, a brief overview of the influence of the Tenir religion on the Kyrgyz Republic is presented.*

Key words: *Tenir, Tengrism, Kyrgyzstan, Kyrgyz Republic, Manas.*

С возвратом независимости Киргизской государственности прошло 28 лет. Сегодня уже общеизвестно, что со времён создания первого киргизского государства прошло свыше 2200 лет, а со времён создания Киргизского Каганата прошло 1199 лет, и это государство процветало целый век – до 920 года. Государственной религией Киргизского Каганата было **тенгрианство**, которое растворилось с приходом ислама и других религий на эту огромную территорию. Поэтому только с возвратом и признанием со стороны государства исторической религии киргизов – **Тенир** – в Киргизской Республике возможно возрождение киргизского народа и государства.

Почему? Потому что в этом случае будут созданы условия и предпосылки для:

1**.** Возврата исторического названия страны – Киргизский Каганат или переименования существующих по Конституции названий: **Кыргызская Республика и Кыргызстан –** в **Кыргызжер** (на киргизском языке), **Kyrgyzland** – на английском, а на русском языке – более грамотно можно и нужно произносить – **Киргизия**, как это делают сегодня официальные власти России. К примеру, **Китай** произносится на китайском языке как **Джунго,** на английском **China**; **Армения** на армянском **Айастан,** но они не заставляют нас произносить название их государств, так как это произносится на их родном языке.

Проблема слова **"стан"** в том, что это слово из русского и фарси языков. В киргизском языке нет такого слова. То же самое можно сказать и о втором названии страны – Кыргызская Республика. Слово "Республика" – греческое. Получается в "имени" страны, в самом главном, в названии киргизского государства присутствуют неродные для киргизов, инородные слова. **Это – нонсенс**. Слово "стан" Киргизии прикрепили в советское время при размежевании Туркестана.

Более того, присутствие слова **"стан"** в названии нашей страны отрицательно влияет на имидж государства. Нас путают с Курдистаном, и нас боятся – ассоциируя Кыргызстан с Афганистаном, Пакистаном, Белуджистаном, Вазиристаном и прочими "станами"**;**

2. Полному и содержательному возврату обычаев и традиций киргизского народа.

Каждая из религий стремится к сохранению обычаев и традиций этих народов. К примеру: иудаизм охраняет традиции и обычаи еврейского народа; ислам – арабского; синтоизм – японского; зороастризм – иранского; конфуцианство – китайского. Христианство делится на католицизм (который охраняет западные народы Римской империи), на православие (восточные народы Римской империи). А также буддизм, стоящий на страже индийского и непальского народов и т.п.

Народы, не имевшие религии или терпевшие развал и крушения своих государственных образований, как следствие, теряли свои религиозные верования и убеждения и были вынуждены принимать религию "верхушки" того государственного образования, который основывался на тот период на этой территории. Так и дожили до современного состояния.

Таким образом, тенгрианство должно стоять на страже **киргизоязычных** народов, исторически связанных, в основном, с кочевым образом жизни.

Киргизский язык ошибочно относится к *тюркским языкам*. Правильно надо говорить, писать и произносить – **кыргызоязычные народы**, в которые входят турецкий и туркменский народы. Потому что до тюрков все турки, назывались **османцами**. А до османцев – это были **гунны (т. е. киргизы)**. Из истории известно, что понятие *тюрки* появилось всего лишь в 542 году. А понятие *киргизы* появилось свыше трёх тысяч лет назад, чему ярким свидетельством является сообщение профессора Ли Цзиньсю о том, что недавнее исследование известного китайского историка Ю Тайшан обнаружило, что название **"кыргыз"** присутствует в материалах, которые отнесены к 10 веку до нашей эры. Кстати, возраст киргизской государственности сегодня составляет свыше 2200 лет, а юбилей 2200-летия отметили в 2003 году.

3**.** Принятия исконно киргизского цвета государственного флага, как флага Манаса, т.е. **Көк Асаба Манаса – небесно-голубого цвета.** К сожалению, в 1991 году в спешке коммунистический парламент принял цвет флага Советского Союза – цвет крови. Необходимо законадательно исправить эту ошибку. Вероятно, неслучайно, как бы в подтверждение кровавого цвета флага страны, и пролилась кровь народа в революции 2010 года. Такую ошибку чуть позже избежал парламент Казахстана, приняв цвет флага – цвета Тенгри.

4. Внедрения в политическую и общенародную жизнь института Курултая (Съезд народа). Издревле все жизненно важные вопросы киргизский народ рассматривал и решал на Курултае, созывая на него представителей от всех 40 родов киргизского народа. На современном этапе требуется тщательная законодательная работа по механизму формирования Курултая и его полномочий. Хотя в Конституции Киргизского государства и предусмотрен институт Курултая, но этот вопрос пока не нашёл места для дальнейшего развития. Курултаи проводятся по различным вопросам и с различными форматами, но его решения носят **информационный характер** тех или иных групп **организаторов.**

5. И, конечно, с принятием религии Тенир в Киргизской Республике произойдет самоосознание каждым киргизом своего места в огромном бесконечном пространстве Тенира (Тенгри) и позволит им поддерживать (вернуть) исконные ценности киргизского народа:

- непререкаемый авторитету старших и родителей;
- уважение к женскому полу и отношению к ним как к матерям, сестрам и к будущим матерям;
- усилению проявления чести, достоинства, гордости и порядочности везде и во всём (киргизы никогда не стояли на коленях, даже перед Богом – Тениром);
- уважительного отношения ко всем, даже к врагу (не секрет, многие пленные впоследствии становились представителями киргизских родов, в которых они проживали) и т. д.

6. Повышения производительности труда за счёт мусульманского киргизского населения страны, вернувшегося к своей исторической религии Тенир. Как известно, мусульмане должны молиться по пять раз в день, затрачивая время на подготовку к молитве, омовение, на молитву, уборку после молитвы в среднем по 30 минут на каждую молитву. Три молитвы приходятся на рабочее время, а это потеря рабочего времени в день по 1,5 часа. И как следствие это приводит к падению производительности труда, уменьшению ВВП страны и, бесспорно, падению уровня жизни населения.

Мамедов М. М.
mehemmedmemmedli@mail.ru

РИТУАЛ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ГЁК-ТЕНГРИ / ТАНРЫ У ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Аннотация. *В статье указывается, как выражение религиозных мифологических воззрений древних тюрков, тенгрианство является системой верований, составляющих основу тюркского мифологического мышления. Используя примеры, автор предоставляет обстоятельную информацию об обряде жертвоприношения Гёк-Танры у тюркских народов. Подчеркивается, что целью обряда жертвоприношения является стремление обеспечить продолжение рода, незыблемость государства, здоровье людей, обеспечение плодородия.*

Ключевые слова*: Гёк-Танры, обряд, жертвоприношение, ритуал, Творец, гармония мира, защищать, космическая память.*

Mamedov M. M.
mehemmedmemmedli@mail.ru

THE SACRIFICIAL SYSTEM GEK-TENGRI / TANRY FROM THE TURKIC PEOPLES

Abstract. *The article mentions the ancient mythological views of the ancient Turks and shows that they have a belief system based on Tukish mythological thought. The author provides detailed information on the examples shows that the pupose of the sacrifice dedicated to God is to maintain the continuity of the derivation for all living things, life cycle, eternity of the state, people's health, productivity, etc.*

Keywords: *Gok-Tenqri (heavens), ceremony, sacrifice, rite, creator, harmony of the world, protect, cosmic memory.*

Так как традиционное тюркское общество жило в единстве с религией, не было необходимости в наличии отдельной религиозной структуры, приобретении ею формы социального образования. Сама по себе религия является неотъемлемой частицей общества, живущего мифологическим мироощущением. Как выражение религиозных мифологических воззрений древних тюрков, тенгрианство является системой верований, составляющих основу тюркского мифологического мышления. Главной особенностью этой системы, составляющей основу поверий древних и современных тюркских народов и корни которой отражены в космогонических мифах, является целостное осмысление Вселенной. Здесь самое высшее существо – Танры // Тэнгри (Творец, Всевышний) считается священным и всегда связывается с небом. Тенгрианство «это составленная на небесах и ниспосланная оттуда наука Танры» - религия, у которой нет снизошедшей с небес книги с каноническим текстом, а также пророков [1, С. 98 - 99].

Тюркское тенгрианство – вера в единого Танры, своеобразная монотеистическая религия, сформировавшаяся вокруг понятия Гёк (небесный) Танры. Изображений и статуй схожего с небом своим величием и бесконечностью Гёк-Танры не изготовляли. А составная «гёк» в имени «Гёк- Танры» не просто цвет неба, а обозначение его величия, святости, связи с бесконечным небом. Значит, «Гёк-Танры» означает Всемогущий Творец, Великий Господь [1, С. 101].

Тенгрианство – система религиозных верований общества, пропитанного беспорочными чувствами к регулирующему все божественными законами Творцу Танры. Тюркское тенгрианство – философия вечной жизни, проявляющейся в виде последовательного цикла смерть-воскрешение [2, С. 351].

Обряд жертвоприношения Гёк-Танры осуществляется с целью защиты гармонии природы с обществом, человека с Создателем, космоса с миром. Обновляемая через ритуал и восстанавливаемая посредством космической памяти вера в Гёк-Танры выходит за пределы хронологического и прямолинейного времени, возвращаясь назад – к времени мифологическому. Согласно полученным из китайских источников сведениям, гунны и гёктюрки (голубые тюрки) трижды в год приносили жертвы и проводили праздник. Вовсе не случайно, что эти обряды жертвоприношения и праздничные мероприятия проводились в первый, пятый и девятый месяцы года, соответствуя весне – 22 марта, лету – 22 июня и осени – 22 сентября [3, С. 43].

Проведение церемонии жертвоприношения Танры было прерогативой кагана, на которого, по традиции государственности, возлагалась функция жреца. Обряд жертвоприношения Гёк-Танры проводился под открытым небом, а связанные с культом предка празднества – в пещере. Осуществление обряда жертвоприношения Танры в обозначаемый центральной священной цифрой в 5-й месяц также приобрело в мифологическом мышлении известное своеобразие. Китайские первоисточники также повествуют о жертвоприношениях Гёк Танры во второй половине пятого месяца [4, С. 88].

Повторение обрядов и празднеств в периодические временные отрезки создает также уклад жизни и системный порядок этноса. Привлекает внимание проведение гуннами и гёктюрками обряда жертвоприношения в самый жаркий месяц. Видимо, причиной тому было то, что тепло является источником жизни. Являясь не просто ритуалом, обрядом, церемонии жертвоприношения служили сохранению между индивидами рода взаимопонимания, взаимопомощи и целостности. В этом плане обряды жертвоприношения Гёк-Танры преследовали цель гарантировать неприкосновенность государства и нации. Приносимые Танры жертвы и проходившие при этом массовые церемонии отличались от посвященных духам и хранителям праздников с религиозной ритуальной семантикой своим масштабом и торжественностью.

В этнографической литературе ритуал жертвоприношения Танры описан достаточно обстоятельно. Классическое описание этой церемонии предоставил в 1916 году С. Майнагашев (у Бельтирских тюрков), Л. Потапов в посвященной шаманизму книге «Алтайский шаманизм», а также в статье, посвященной ритуалу жертвоприношения у Качинских тюрков [5; 6; 7].

Первую информацию о посвященных Единому Танры ритуалах у тюрков мы черпаем из древнекитайских источников. Согласно китайским календарям в третьей декаде пятого месяца тукю приносили в жертву Танры баранов и лошадей. Эти дни соответствуют на срок между 5 и 10 июня в нашем календаре. Майнагашев указывает на 30 июня [6, С. 262 - 263]. Приведенные выше даты, 20 и 22 июня, не соответствуют календарям последующих эпох. Причиной тому перенесение тюрками этой даты на 5-10 дней вперед или назад, или ошибочностью сведений в китайских первоисточниках. Главной целью реализации этого ритуала было испросить у Гёк-Танры изобилие, плодородие, мир, защиту для племени и народа [4, С. 89].

Гёктюрки проводили ритуал жертвоприношения Танры на берегу реки недалеко от горы Будун Инли. По другим сведениям, это происходило в первую декаду пятого месяца на берегу реки Тойен. Захватившие власть киргизы изменили место жертвоприношения, перенеся его в степную местность. Как видим, живущие в гористой местности и занимавшиеся, в основном, охотой тюрки именно там приносили жертвы Танры, духам предков и великих шаманов.

Качины проводили церемонию жертвоприношения Гёк-Танры каждый год, бельтиры – раз в три года. Выяснилось, что моление Небу бельтиры, подобно древним тюркам, устраивали ежегодно, а не раз в три года, как сказано у Майнагашева. Раз в три года камлали горам, а не Небу, причем чаще не на вершине горы, а в верховьях реки между горами [6, С. 263]. Этот коллективный ритуал совершался, в основном, у священного дерева Бай кајынг (береза - М. Мамедов), всегда в одном месте и на одной и той же горе. Участвовавшие в церемонии мужчины привязывали к своим головным уборам белые и красные ленты. Бельтиры шили для нее папахи специальной формы, прикрепляя перья подстреленного орла на плотную белую или разноцветную ткань. Качины украшали свои папахи белыми или синими лентами, а бельтиры шили свои папахи из белой или синей ткани [5, С. 96 - 97].

Символ белого, синего и красного цвета занимает важное место в религии Гёк-Танры. Белый цвет обозначает чистоту, возвышенность, первичность, а синий символизирует вечность и бесконечность. Бельтиры на церемонии жертвоприношения произносили «Tiqir тайы». Семь или девять семей объединялись и готовили жертвенного барана-самца, как правило, с черной головой и белым туловищем. У сагайцев и качинцов жертвенный баран должен был быть синего цвета. В древности в жертву Танры приносили только белого коня, без черных родинок и пятен. Однако с течением времени коня заменил баран-самец. Возможно, в первое время это было обусловлено наличием рогов. Так, известна связь напоминающих полумесяц рогов с небом и приобретение ими особого значения в луноцентрической системе верований [4, С. 90].

Участие женщин в посвященных жертвоприношению Танры церемониях было категорически запрещено. Даже жертвенное животное должно было быть самцом. Направляющиеся на эту церемонию бельтиры останавливались у кладбища, бросали аракы в направлении горы и кладбища. В этот момент они просили духов умерших и хозяина горы принять это подношение. Существовал также обычай расплескивать аракы и для всех попадающихся на пути к горе других покровителей гор. Дойдя до священной горы, качинцы развязывали красные и белые ленты с головных уборов и привязывали их к

березе. Скручивали папиросы из растения **«эрбен от».** Присутствовать на посвященной Танры церемонии жертвоприношения в папахе, а также курить там запрещалось. Бельтиры считали грехом даже прибытие на священную гору на коне. Они оставляли коней у подножья и поднимались на гору, взяв с собой жертвенных животных. У четырех берез разводили два костра, восточный из которых назывался **улуг от** (большой огонь), а западный **кичик от** (малый огонь) [5, С. 96 - 97].

Качины же разводили священный костер немного в стороне и западнее от березы. Если на священную гору ступала нога женщины, бельтиры считали ее осквернённой и больше никогда не проводили там церемонию жертвоприношения.

В древние времена церемонию жертвоприношения проводили шаманы, не впадающие в экстаз, стучавшие не по барабану, а колотушкой. Связаться с Tiqir / Танры могли только белые шаманы, служившие добрым духам. Со временем, с постепенным уменьшением числа белых шаманов, эту функцию стали исполнять аксакалы, знающие хвалебные молитвы. Черные шаманы, отбросив культ тенгрианства на задний план, подавали религию Гёк-Танры как поклонение небесным духам.

Пожилой человек, исполнявший церемонию жертвоприношения Гёк- Танры, знавший хвалу, надевал длинный женский головной убор. Приступал к церемонии, не впадая в экстаз. Обращаясь к священной березе, аксакал, в первую очередь, «кормил» ее, т. е. бросал в направлении дерева аракы, обозначая тем самым начало церемонии. Участвующие в церемонии трижды обходили вокруг дерева по направлению движения солнца. Впереди шел аксакал, за ним люди с аракы и кумысом в руках, затем хозяева жертвенных животных, а за ними другие участники церемонии. При этом аксакал напевал хвалу:

Küger türğan kük tigir, sek
Küdir turğan hara çir, sek
Üldürbe Zayan Hayra Han, sek
Ahtı küktig çalaman
Ak hurağın puzın
Çitirçebis, sek
Çimir çamır Hayra Han...

Перевод:
Синеющее синее Небо сек!
Носящая (нас) черная земля, сек!
Улдурба Творец хайрахан, сек!
Синие, белые твои лоскутки,
Белого ягненка – жертву твою
Приносим, сек!
Чимир-чамыр Хайрахан… [5, С. 98 - 100].

Качины резали жертвенных баранов, согнув их правую ногу. Бельтиры же умертвляют жертвенного белого козла, ломая хребет. Чтобы при этом животное не издало ни звука, ему зажимают рот. Затем перерезают горло жертвенных баранов-самцов. Запрещается проливать на землю даже каплю крови жертвенного животного. Поэтому их кровь собирают с ванночку. Бельтиры жарят жертвенное мясо на небольшом костре. Затем хозяева жертвенных животных связывают белые и синие ленты на своих папахах, называющейся «**cili paç**», веревочкой и возносят молитвы-хвалу Тигир / Танры. После этого молятся последовательно священным горам, камням, склоняя перед ними головы [5, С. 97]. У абаканских качинцев после каждого обхода алгысчан кизи бросал Небу через вершины березы кусочки мяса, сыра, брызгал вином и молоком, прося у Неба благополучия. Все при этом одновременно воздевали руки к небу, кланялись и восклицали: Тэрь, Тэрь! – «Небо, Небо!» [6, С. 265].

Ближе к концу церемонии собирают в кучу кости и сжигают их в большом костре. А на маленьком костре готовят мясо, которое съедают. В костре же сжигают и шкуру главного жертвенного барана. Целью сжигания костей и шкуры является донесение жертвы до Тигир / Танры. Церемония завершается сжиганием на костре костей и шкур других жертвенных животных. Согласно Л. Каруновской, алтайцы сжигают кости и шкуру серого коня или белого, без всяких пятен, барана. Когда горят кости и шкура, глядя на пламя и на дым, произносят молитву:

On yetti töstin adası utkuldu Kögö Mönkö
On eki töstin enezi gor ene gyigen Aka Mönkö
[7, С. 174).

Одним из моментов, привлекающих внимание в посвященных Танры молитвах-хвале является подчеркивание ничтожности человека в пространстве и времени:

Parınarda palalların
Hoynınarda horbaların,
Ulu kiçikka
Hayral pir turnar, sek sek!

Перевод:
Под грудью вашей (мы) дети ваши,
В объятьях ваших потомки ваши,
Старым и молодым покровительствуйте, сек, сек!
Белого ягненка, жертву вашу,
Без пролития крови убивши, приносим, сек!.. [5, С. 99 - 101]

Это «сек, сек» соответствует «сак» у якутов и, являясь одним из ликов Танры, отображает древние религиозные поверья. Изменившись как «сак, сек, сек-из», этот термин указывает на символичность цифры восемь [4, С. 95]. Церемонию жертвоприношения Танры, занимающую особое место тюркской мифологии, можно выразить в виде следующей формулы:

Коллектив - нагруженная известной миссией социальная группа; жертва - средство связи; Танры - дарящий исцеление.

У бельтиров, хакасов и качинов гора, на которой проходит церемония жертвоприношения, называется «**ıdık**», и на нее накладывается табу. Женщинам и не обладающим статусом участия в церемонии жертвоприношения подниматься на эту гору запрещается. На древнетюркском языке жертвенное животное также называлось «**ıduk**». Так же **ıduk / ıdık** назывался и огонь, на котором готовили жертвенное мясо. У Махмуда Кашгари **ıduk** – это посвященное духам и отпущенное на волю животное. Термином **ıduk / ıdık** древние тюрки обозначали все возвышенное, святое. Обозначение в Орхон-Енисейских памятниках хранителей Земли словом **ıdık** связано с высшим статусом этих духов.

Именование всех связанных с религией Гёк-Танры понятий как **ıdık** связано с связано с их высоким статусом в иерархии духов и свидетельствует о ценности ıduk / ıdık в пантеоне Танры [4, С. 95]. Таким образом, в религиозно-мифологической системе ритуал жертвоприношения Танры обладает следующими особенностями:

1. Эта церемония-ритуал имеет массовый характер, реализуется с участием рода, племени, народа.
2. В жертву приносится белый баран-самец или серый конь.
3. Жертвенное животное должно быть самцом.
4. Запрещается участие в церемонии не обладающих таким правом и статусом, а также служащих подземным духам черных шаманов.
5. Церемонию проводит не шаман, а знающий хвалу-молитву пожилой человек - **алгысчан kizi**, т. е. аксакал.
6. Церемония проводится у березы на вершине высокой горы.
7. Обращалось особое внимание на недопущение попадания крови жертвенного животного на землю и на сжигание его костей и шкуры.
8. Церемония начинается с трехкратного кружения вокруг являющейся символом Гёк Танры березы-ıdık в направлении движения Солнца, поклоном горящему костру и многократным упоминанием имени Танры – у качинов Teer Teer, а у бельтиров Tiqir Tiqir.
9. Существует текст церемонии жертвоприношения Танры, состоящий из особых восхвалений-молитв.
10. Эта церемония жертвоприношения в корне отличается от других церемоний жертвоприношений духам.

Целью посвященной Танры церемонии жертвоприношения является стремление выпросить обеспечение рождения и возрождения для всех живых существ, вечности государства, здоровья и обеспечения безбедной жизни.

Литература
1. Бейдили Дж. (Мамедов). Тюркская система мифологических образов: структура и функция (на азербайджанском языке). - Баку: Мютарджим, 2007. – 271 с.
2. Бейдили Дж.(Мамедов). Тюркский мифологический словарь (на азербайджанской языке). - Баку: Эльм, 2003. – 413 с.
3. Esin E.Türk Kozmolojisi. İlk Devir Üzerine Araştırmalar. - İstanbul, 1979. - 194 s.
4. Баят Ф. Танры в тюркской религиозно-мифологической системе (Семантическая функция и этимология). // Исследования по азербайджанской народной литературе. - Книга XVII. - Баку: Сяда, 2005. - С. 70 – 106.
5. Майнагашев С. Д. Жертвоприношение небу у бельтиров. // Сборник Музея антропологии и этнографии. - Т. 3. - Пг., 1916. - С. 93 – 102.
6. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. - Л.: Наука, 1991. - 320 с.
7. Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной (материалы к алтайскому шаманству). // Советская этнография, № 4 - 5. – 1935. - С. 160 – 182.

Мехтиева А. А.
ayten-69@mail.ru

ДРЕВНЕЕ ТЮРКСКОЕ ТЕНГРИАНСТВО, КУЛЬТ ГОРЫ И ОТРАЖЕНИЕ ЭТИХ ВЕРОВАНИЙ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ АЗЕРБАЙДЖАНА

Аннотация. *Корни верований доисламского периода в Азербайджане восходят к древнейшим временам, их следы сохранились и были увековечены в народных верованиях, которые дошли до наших дней. Одной из них является вера, связанная с Тэнгри. Понятие Тэнгри связано с определением ответа на вопрос о зарождении цивилизации и значении жизни. Основу тюркского верования составляло единобожие и наличие различных атрибутов. В связи с этим одним из важнейших элементов следует отметить такие атрибуты как верование в гору и дерево. Так же, как и в большинстве народов, верующих в Тэнгри, эти верования существовали и у азербайджанцев, которые в течение различных исторических периодов говорили о себе. Даже после установления господства исламской религии в Азербайджане народ в связи с разными историческими событиями временами обращался к своим древним верованиям.*

Одним из важных источников, которые совокупляют в себе верование в Тэнгри, являются Гобустанские наскальные изображения и петроглифы. В Гобустане – Джингирдаге и Язылы-тепе встречаются различные изображения, связанные с этим верованием. В одном из этих рисунков встречаются древние изображения Девичьих башен, которые в настоящее время отличаются огромным ареалом распространения. Изучение этих изображений и Бакинской Девичьей башни, в строительстве которой вышеупомянутая идея играет ведущую роль, подтверждает, что вера в Тэнгри в Азербайджане имеет очень древние корни.

Ключевые слова: *Тэнгри, Азербайджан, тюрки, верования, гора, дерево жизни, небо, историческое событие, памятник, Центр Мира.*

Mehdiyeva A. A.
ayten-69@mail.ru

THE ANCIENT TURKIC TENGRISM, CULT OF MOUNTAIN AND REFLECTION OF THESE BELIEFS IN THE HISTORICAL MONUMENTS OF AZERBAIJAN

Abstract. *The roots of beliefs of preislamic period in Azerbaijan concern to the most ancient periods, their signs have been kept and perpetuated in the national beliefs, which came up to the modern period. One of them is the belief connected with Tengri. The notion of Tengri is connected with definition of answer to the question of origins of civilization and meaning of life. The base of Turkic belief is consist of unity of God and availability of different attributes. In connection with this as one of the most important elements is ought to mention such attributes like beliefs of the mountain and the tree. Like as the majority of peoples, who*

believed in Tengri, these beliefs have been also existed among Azeri people and during the different historical periods remind of themselves. Though after the establishment of domination of Islamic religion in Azerbaijan, the people in connection with the various historical events from time to time return to their ancient beliefs.

One of the important historical sources, which combines the belief in Tengri, is the Qobustan rock drawings and petroglyphs. On the territory of Qobustan in Jingirdag and Yazylytepe is possible to meet the different pictures connected with this belief. In one of these drawings is possible to see the ancient pictures of the Maiden Towers differ in modern period with their huge area of spreading. The investigation of these pictures and Baku Maiden Tower, in construction of it the abovementioned idea take the leading part, confirms that, the belief in Tengri in Azerbaijan has very ancient roots.

Keywords: *Tengri, Azerbaijan, turks, beliefs, monutain, tree of life, sky, historical event, monument, Center of World*

Азербайджан, где с древнейших времен существовали различные культуры, является многоконфессиональным государством и местом формирования религий. Здесь в разные времена различные религии так или иначе распространились взаимодействовали. Корни верований доисламского периода населения Азербайджана хотя и опирается на очень древние времена, их следы сохранились до наших дней в народных верованиях. Известный английский историк Арнольд Тойнби отметил особую роль религии в зарождении и упадке культур. Говоря о религии, он имел в виду отношения, которые создают условия для человека в решении трудностей, дают подробный ответ с моральной точки зрения на фундаментальные вопросы, такие как тайна Вселенной и роль человека в обществе и предлагают практические указания о жизни. По его словам, всякий раз, когда народ теряет веру в свою религию, его цивилизация подвергается местной социальной дезинтеграции и внешней военной интервенции; цивилизация, разрушенная в результате потери веры, замещается другой цивилизацией, носительницей иной религии. Французский историк Фернан Бродел, который продолжил эту мысль, отмечал, что нет ни одной цивилизации, которая не учитывала этот фактор [22, С. 94]. С этой точки зрения поклонение азербайджанцев таким природным силам, как Луна, Солнце, Небо, Гром, Звезды и т. д., носило неслучайный характер. Период существования древнего Азербайджанского государства Кавказской Албании, который совокупляет в себе античную и средневековую культуру, охватывает самое насыщенное время доисламских верований местного населения. Одним из главных объектов поклонения древних азербайджанцев было Тенгрианство. Слово Дингир – Тэнгри, выражающее силу Неба в мифологии, сохранилось в азербайджанском языке до настоящего времени. Слово Тэнгри означало Небесную силу и продолжает употребляться в клятвах “Tanrı haqqı” («Клянусь Тэнгри»), “Yeri, göyü yaradan ulu Tanrı” («Тэнгри, созидатель земли и небес»), “Tanrı sənə yar olsun” («Да будет Тэнгри тебе в помощь») и т. д.

Древняя тюркская система верований связана с именем Тэнгри. Одновременно это слово, которое употреблялось как Тэнгри, означало «Небо», «Созидающая сила» и т. д. Вместе с гёктюрками это слово употреблялось как “Kök Tenqri” – «Гёк Тэнгри». Тюрки считали себя «Гёк тюрками». Несмотря на то, что они иногда именовали Тэнгри как «Турук Тэнгри» (Тэнгри тюрков) также считали, что Тэнгри един для всех. Тэнгри считался верховным Божеством для всех людей. В тюркской системе верований Тэнгри всегда олицетворяется вместе с небесами. Иногда понятие Тэнгри передавалось просто как небеса. В этом смысле Гёк означал единственным местом обитания Тэнгри. Однако Гёк не означает Тэнгри, является лишь его бесконечным ликом. Тэнгри всегда именуется как бесконечность [15, С. 202, 203].

Албанский историк Моисей Каланкатуйский сообщал о «Культе Тэнгри хана, хозяина Небес» и об одном из его символов богине Грозы Куар (Небесный гром) [4, С. 193]. Культ Тэнгри хана означал поклонение высоким деревьям, Солнцу и Луне. В церемонии, которая сопровождалась молитвами, приносили в жертву коня, а его шкуру вешали на ветви деревьев. Существует информация о наличии этого процесса даже XIX веке в Азербайджане [8, С. 24]. Этнографические материалы подтверждают сохранение пережитков этой церемонии до настоящего времени в Азербайджане. Так как в настоящее время встречаются факты вешания шкуры животного на высоких деревьях после проведения церемонии жертвоприношения на местечке Комрад Кабалинского района, который когда-то был столицей Кавказской Албании [17, С. 85].

Известный лингвист Махмуд Кашкарлы в своем труде «Дивани лугати ат-тюрк» сообщает, что Тэнгри передает значение Великого Бога. Те, которые верят в это, Небеса именуют Тэнгри. Все, что они считают высоким, например, большое дерево, огромную гору, именуют как Тэнгри. Они называют лидера Tenqriken (Тэнгрикен). Слово Тэнгрикен в древнем тюркском языке считалось адресом и передавало значение правителя [9, С. 209].

Тюрки огонь не считали Тэнгри и в отличие от огнепоклонников не принимали версию о создании человеческого духа из огня. Известный азербайджанский мыслитель А. Гусейнзаде отмечал, что корни церемоний, который проводятся в наши дни тюрками, в том числе и азербайджанцами, по поводу празднования природных сил в дни Новруз байрам (Весеннего праздника), связаны ни с зороастризмом, а тенгрианством и шаманизмом [12, С. 55]. Хотя в мировоззрении древних тюрков вера в огонь, очаг занимает особое место, это не носит божественный характер. Турецкий мифолог и историк Бахаддин Огёл подтвердил этот факт и отметил, что в тенгрианстве Бог Огня отличается от Бога Огня зороастрийцев. Каждый очаг имеет своего отдельного хозяина и хранителя, отсутствует единый дух или единый Бог Огня для всех очагов [16, С. 496]. С этой точки зрения церемония прыжка азербайджанцев над костром во время праздника Новруз для физического и морального очищения тела и духа, на самом деле передает подлинную сущность их отношений к Огню [10, С. 105]. Напротив, в зороастризме и огнепоклонничестве не существовали такие обычаи, священники этой религии дабы сохранить неприкосновенность и чистоту священного Огня покрывали нижнюю часть лица. По словам Льва Гумилёва, который подтверждает это, между этими двумя фактами нет никакой схожести и тюрки по-другому относились к Огню [14, С. 103].

Тюрки придавали особое значение двум мистическим силам. Это Дерево Жизни и гора. Они являются символами существования Тэнгри на Земле. По словам Махмуда Кашкарлы, тюрки все видимое, как большое дерево, именуют Тэнгри [15, С. 204]. В период древнего и средневековья на территории Азербайджана наряду с изображениями и орнаментами, также были широко распространены многочисленные узоры – рисунки деревьев. Местное население связывало это такими атрибутами дерева в древней тюркской мифологии как символ растительности, жизни, бытия и вечности. Поклонение дереву считается одним из древних видов верования природе [18, С. 25]. Исторические корни этого верования, которое оценивается как Дерево Жизни, Дерево Вселенной и т. д., восходят к периоду до нашей эры. Густые леса, огромные и высокие деревья, росшие вдоль реки, в этом смысле считались священными. Название Кору, которое было дано тюрками лесу или лесным массивам, в настоящее время в азербайджанском языке сохранилось в словах qorumaq и qoruq (защищать и заповедник), что в первичным виде передавало священное значение. Если обратить внимание на одну из азербайджанских народных сказок – «Сказку о Симе» в качестве источника, связанного с понятием о горе-хранительнице, где говорится о том, как однажды пытаются прятать ребенка под дерево на высокой горе. В сказке гора и дерево связаны с мифическими верованиями. Гора и Дерево Жизни охраняют тех, кто ищет защиты у них. Та же история повторяется в Мадай Кара [19, С. 257]. В процессе исторического развития хотя эти верования перешли на задний план, им удалось сохранить свою сущность. Следует отметить, что один из выдающихся исторических личностей, сыгравший важную роль в истории Азербайджана, Шах Исмаил Сефевид еще до прихода к власти некоторое время подвергался серьезным натискам и остался лицом к лицу с большой опасностью [21, С. 5]. В это время, чтобы спасти юного принца, пришлось спрятать его в дереве.

В верованиях древних тюрков, в том числе и азербайджанцев, всегда занимало важное место почитание высотных мест от поверхности земли и вера близости в таких местах Бога – Тэнгри. В связи с этим в средневековых источниках привлекает внимание информация об Огуз хане. Как свидетельствует один из самых авторитетных историков средневековья Фазлаллах Рашид ад-Дин в своей знаменитой «Огуз-наме», Огуз-хан в честь своих побед насыпал курган Победы, который назвал «Азербайджан». Это произошло в ходе похода Огуз хана в Мугань и Арран. Ф. Рашид ад-Дин этимологизировал его в значении «высокое место, где живут богатые люди» [7, С. 41].

Связь названия местности Албан, которая является частью Азербайджана, с азербайджанско-тюркскими языками и мышлением подтверждают лингвистические, мифологические и этнографические материалы. Часть слова как «Ал» чаще всего встречается во многих наименованиях тюркских народов в значении местности, особенно горы. Составная часть *ал* в названиях Алтай, Алаш и др. употребляется в значениях *высотности, возвышенности, величия* и т. д. В алтайском языке встречается понятие *высокий, возвышенный, величественный, великий*, в туркменском языке употребляются слова со значением *высокий, великий*. В тюркологии существует также мнение, что Алтай означает *высокая гора* [6, С. 349]. Выражение названия горы Алаш значения *высокий*, употребление слова Алтайга на алтайском языке в значении *высокая, большая скалистая гора* еще раз подтверждает, что тюркские народы в своих языках используют слово *ал* для обозначения возвышенности. Азербайджанские ученые М. Сеидов, К. Алиев и др. утверждают, что такие топонимы, особенно слово *албан*, являются не только названиями местности, а также наименованиями племен у казахов, туркмен и др. на территориях, где проживают тюркские народы. Вторая часть слова албан – *бан* в большинстве случаев выражала значение высокий. Это можно

увидеть, как в «Китаби – Деде Коркуд», так и в трудах Махмуда Кашкарлы [19, С. 81]. Тюркские народы горы, которым поклонялись, считали *тос – тау*, то есть *главная, изначальная гора.* Можно сказать, что большинство тюркских народов горы, в которых они поклонялись, считали великой матерью или великим отцом. Именно поэтому горы, которые являлись местами поклонения, назывались некоторыми тюркскими народами idıq-tağ (идыг – таг) [5, С. 148]. Идыг считается фонетической формой священного слова *идуг*. Гора в тюркском сознании считалась местом обитания Тэнгри. Среди гор, которые считались тюрками священными, особенно отличается гора Tien-şan – Tyanşan (Тьян-шань), которую считали горой Тэнгри. Одновременно горы назывались Гёкмен, гора Газ, гора Газылык и др., которые считались священными у азербайджанцев. У азербайджанцев существует поверье, что гора является началом великих предков и рода. Поэтому одна из Больших Кавказских гор называется Бабадаг (Куба, Азербайджан). Поклонение тюрков, в том числе азербайджанцев горе привлекло внимание многих исследователей. Один из видных исследователей по этой области Л. Я. Штернберг считал, что это объясняется занятием тюркских народов с земледелием и наличием водных ресурсов, необходимых для жизни и деятельности в горных местностях.

У тюркских народов существует такое поверье, что гора спустилась с Неба – с близости главного Тэнгри Ульгена [5, С. 149]. Это верование очень тесно связано с мифологией, древней философией, мировоззрением о зарождении – космогонии и этносоциопсихологией тюркских народов. У гуннов, которые стоят у истоков азербайджанского народа, была принята священность гор. Они для заключения различных договоров проводили ритуалы на вершине таких священных гор. Древние тюрки поклонялись горам Бодин – Инли, Алтая, Сагчага, Карадага, Гобустана, Алаша и др. Они называли горы, которым поклонялись семья, род и племя, тос – тау (главное начало, гора) [5, С. 149]. Исследователь А. В. Анохин, изучающий верования алтайских народов, отмечал, что «каждый род (сеок) у алтайцев имеет ту или другую гору, реку, скалу, озеро, которых почитает как родового покровителя и называет чистым тосем (ару тос)». А другой исследователь С. А. Токарев пишет, что, помимо родовых богов, у каждого сеока есть своя священная гора [5, С. 149]. Тюркские народы, в том числе азербайджанцы, по этой причине называли гору идыг – даг, то есть священная гора. У местного народа сохранилось такое поверье, когда женщины при виде издалека такую гору накрывали головы головным убором, что дошло до наших дней [19, С. 253]. Поклонение горе как началу рода сохранилось в мифических легендах и топонимах. С этой точки зрения неслучайно одна из Больших Кавказских гор именуется как Бабадаг. Среди причин поклонения горе можно отметить занятие тюркских народов с земледелием и особой ролью гор в качестве снабжения их водными ресурсами. Следует также добавить к мысли Л. Я. Штернберга, что тюркские народы, в основном, проживали в горных странах, на территориях между гор и по этой самой причине их поклонение священной горе, создание культа Тэнгри и горы носит неслучайный характер. Поклонение азербайджанцев горе сохранилось в различных легендах и олицетворялось в качестве веры проживания гор так же, как и людей [20, С. 171-176]. В азербайджанских эпосах и народных сказаниях иногда горы и скалы оживают, по-человечески размышляют и выражают свое отношение к случившемуся. В легенде «Караченли и Делидаг» гора охраняет и защищает людей, в этой связи искусно пользуется природными явлениями – градом и туманом [19, С. 261].

Поклонение горе было широко распространено у огузов, которые стоят у истоков формирования азербайджанского народа. Это поверье нашло свое яркое воплощение в эпосе «Китаби – Деде Коркут». Здесь неоднократно отмечается, что в хвалебных высказываниях, таких как «О вершина Высокой горы» и др., поклонение горе, уважение, олицетворение горы символом силы и т. д. находят свое применение [13, С. 78]. Гора считалась крепостью, которая защищала страну.

Многие тюркские народы, собирали на вершине горы камни в честь той самой горы и ее хозяина, а затем им поклонялись. Эти каменные горки назывались *оба*. Некоторые тюрки завязывали ленточки в оба, которые находились на вершине священных гор, и называли их Яламой. Распространение этого обычая в Азербайджане подтверждает наличие топонима Ялама, который сохранился до настоящего времени.

Предполагается, что изображения и петроглифы, найденные в горах, расположенных в Гобустане и других территориях Азербайджана, связаны с древним культом Тэнгри. Согласно верованиям древних азербайджанцев Тэнгри создал сперва символы, а затем символами изображения и вздул в них дух. Каждый символ (буква, цифра) имеет свою мифологическую оценку. Мифологический корень символа выявляется в его частоте употребления. Символы повторяются в природе. Эти древние верования и идеи известный азербайджанский ученый Имадеддин Насими (1369 – 1417) внедрил в свою средневековую систему Хуруфизма. Несмотря на то, что в течение периода в более чем 700 лет азербайджанская графика

не была использована, этот великий ученый и мыслитель XV века агитировал древние верования своего народа и тенгрианство, а также идеализировал арабской графикой идеи из тенгрианства [11, С. 200].

Считается целесообразным обращение к материалам Гобустанских источников, которые считаются местом древних наскальных изображений для проведения исследования данной темы. Наличие наскальных рисунков и петроглифов Гобустана свидетельствует о том, что истоки искусства азербайджанского народа уходят в глубокую древность. Наскальные изображения Гобустана являются ценным комплексом памятников древней культуры, по которым можно проследить связь с еще более отдельными периодами истории. Они дают ценные сведения для изучения древнейшего периода истории азербайджанского народа. Наскальные изображения в Гобустане выявлены в 1939 г. у подножия горы Джингирдага и на холме Язылы, а годом позже в районе Беюкдаша и Кичикдаша близ станции Гобустан в 50 - 60 км к юго-западу от города Баку. Систематическое изучение наскальных изображений Гобустана ведется с 1947 г. [3, С. 11]. В Гобустане на скалах холма Язылы имеются палеографические изображения трех башенных сооружений, относящихся к III – II тыс. до н. э. [3. С. 27 - 29]. По мнению исследователя Д. А. Ахундова, это древние монообъёмные башенные храмы, сооруженные в Азербайджане еще в глубокой древности. Интересна архитектура этих храмов: одна башня возведена методом циклопической кладки, средняя – полностью декорирована горизонтальными членениями на восемь ярусов или этажей, и последняя в верхней своей части решена горизонтальными членениями с нижней решенной крупными каменными квадрами в виде террасы или мощного контрфорса. Возможно, именно архитектура этого типа культовых башен легла впоследствии в основу декоративного решения восьмиэтажного бакинского храма – Бакинской Девичьей башни [1, С. 73, 74].

Среди многочисленных памятников, расположенных в регионах тюркских народов, особо отличаются Девичьи башни. Эти исторические памятники, в основном, были сооружены в горных местностях. По мнению исследователей, занимающихся этой проблемой, эти памятники связаны с культами и верованиями доисламского периода. Их связывают с различными религиозными культами. Среди этих версий особенно примечательна мысль о том, что Бакинская Девичья башня была связана древними идеями шаманизма.

Основными понятиями шаманского ритуала являются Центр Мира, Мировое Древо – Мировая Гора, Семь Небес, Ось Земли, Мировой столп – Шаманская лестница. Важнейшие шаманские ритуалы нашли свое отражение в архитектурно-планировочном устройстве Девичьей башни. Центром мира древние признавали место, где происходил прорыв уровней, иначе проявление чего-либо священного. Место, где сейчас стоит Бакинская Девичья башня, привлекло внимание по нескольким причинам. Прежде всего, здесь располагалась треугольная скала (ныне основание Девичьей башни) в виде острова, окруженного водами Каспийского моря. Треугольник является графическим изображением Среднего мира. Выступ Девичьей башни и сама треугольная скала направлены на Полярную звезду, которая расположена в центре небосвода, что, согласно тюркскому мировоззрению, подтверждает размещение Девичьей башни в Центре Земли [2, С. 88]. Девичья башня располагает семью межэтажными сводами, которые символизируют Семь небесных сводов. В указанных междуэтажных сводах Девичьей башни имеются проемы, создающие возможность сквозного вертикального прохода через все семь сводов. Эти проемы – отверстия символизируют Ось Земли. В древности сквозь междуэтажные отверстия Девичьей башни был установлен деревянный столб или сверху была привязана плотная веревка, символизирующие Мировой Столп – шаманскую лестницу, по которому шаманы в состоянии экстаза осуществляли ритуальное движение по вертикали для вознесения и путешествия по мирам. Будучи вертикально направленной многоэтажной ритуальной башней, Девичья башня является архитектурным выражением шаманской Мировой Горы (Мирового Древа), находящейся в Центре Мира, там, где проходит Ось Земли. При этом основание Девичьей башни (Мировой Горы - Мирового Древа) приходится на Пуп Земли, а выступ указывает на Полярную звезду – Пуп Неба. Таким образом, Девичья башня в представлении древних располагается на Оси, которая соединяет Пуп Земли и Пуп Неба. Семь сводов Девичьей башни символизируют семь небес. Междуэтажные отверстия Девичьей башни символизируют Ось Мира, в которой устанавливался Мировой Столп, в данном случае деревянный шест, исполняющий функцию шаманской лестницы [2, С. 89].

Таким образом, в ходе изучения исторического прошлого пытаемся ответить на один из самых важных вопросов, интересующих все человечество, «кто Я?», который является трудной, сложной и даже до конца не осознанной существенной проблемой. Сегодня, изучив прошлое, мы проливаем свет на пройденный нашим народом путь. Прошлое является проводником настоящего, а настоящее является путеводителем будущего. С этой точки зрения данная проблема рассматривает одну из сложных проблем,

связанных с древними культами и верованиями не только азербайджанского народа, а также различных народов, которые распространены на больших ареалах и считали тенгрианство своей религией.

Литература

1. Ахундов Д. Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана. Баку: Азернешр, 1986. – 311 с.
2. Гасанов Г. Девичья башня. Бакинская Девичья башня. Языческий комплекс – Баку. Баку: Çaşıoğlu, 2014. – 488 с.
3. Джафарзаде И. Гобустан. Наскальные изображения. Баку: Элм, 1973. – 348 с.
4. Каланкатуйский Моисей. История Агван. - СПБ.: Императорская Академия наук, 1861. - 376 с.
5. Потапов Л. П. Культ гор на Алтае. // Советская этнография, 1946, № 2, С. 145 - 160.
6. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Гласные. - Т.1. - Ч.1. - СПб.: Императорская Академия наук, 1893. – XVIII, 1914 стлб., 66 с.
7. Фазлаллах Рашид ад-Дин. Огуз-наме. Баку: Элм, 1987. – 127 с.
8. Ямпольский З. И. Древняя Албания III – I вв. до н.э. - Баку: АН Аз. ССР, 1962. – 380 с.
9. Bünyadov Z. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. - Bakı: Azərbaycan nəşr-tı, 1997. – 288 s.
10. Ələkbərov F. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixindən: maqların təlimi // Dövlət və din, № 01 (30), yanvar, 2015. - S. 97 – 107.
11. Fərzəliyev Ə. Gəmiqaya – Qobustan mədəniyyəti. - Bakı: Nurlan, 2008. – 336 s.
12. Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. - Bakı: Şərq – Qərb, 2007. – 480 s.
13. Kitabi-Dədə Qorqud. - Bakı: Azərnəşr, 1962. – 155 s.
14. Qumilyov L. Qədim türklər. - Bakı: Gənclik, 1993. – 534 s.
15. Nəcəf Ə. İlkin orta əsrlərdə türklərin din anlayışı və şamanizm. // Dövlət və din, № 1 (21), yanvar – fevral, 2011. - S. 199 - 205.
16. Ögel B. Türk mitolojisi. II c. - Ankara: TTK, 1993.
17. Paşayeva M. Azərbaycanda islamaqədərki inanclar. // Dövlət və din, № 02 (43), mart-aprel, 2016. - S. 83 – 92.
18. Rzayev N. Əsrlərin səsi. - Bakı: Azərnəşr, 1974. – 86 s.
19. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. - Bakı:Yazıçı,1989. – 496 s.
20. Seyidov M. Mifik təfəkkürü araşdırarkən. // Azərbaycan, 1985, № 3. - S. 171 - 176.
21. Şah İsmayıl Xətai. Dəhnamə. - Bakı: Gənclik, 1982. – 220 s.
22. Zeynalov Ü. Sivilizasiya və din əlaqəsinin fəlsəfi əsasları. // Dövlət və din, № 06 (47), noyabr – dekabr, 2016. - S. 94 - 99.

Набиева Ф. Р.
nebiyeva.fazile@mail.ru

КРУГОВЫЕ ТАНЦЫ И СОЛНЕЧНАЯ СИСТЕМА

Аннотация. *В данной статье говорится о круговых танцах, являющихся точкой соприкосновения мультикультурного мира. Отмечается, что такие танцы, утратив свое обрядовое и ритуальное содержание за исторические периоды и став отдельной областью искусства в наше время, получили общенациональный статус в культуре разных народов и достигли уровня общечеловеческих ценностей. Подчеркивается связь круговых танцев, глубоко укоренившихся в культуре разных народов, с ранней мировоззренческой формой людей. На основе наскальных рисунков и изображений в имеющихся источниках, до внимания читателя доводятся некоторые выводы по поводу связи круговых танцев с солнечной системой. Автор считает изучение проблемы круговых танцев требованием времени, а также связывает его актуальность со строением солнечной системы. Доводится до внимания также существующая вероятность в круговых танцах связи вращений влево-вправо и наоборот с вращением планет солнечной системы вокруг своей оси и Солнца. На представленных автором таблицах перечисляется названия круговых танцев, исполняемых в направлении движения Солнца и против. До внимания читателя также доводится необходимость изучения Человека и его деятельности не только в качестве биологического, социального существа, но и как части Космоса. Автор предполагает, что посредством круговых*

танцев, восстановив равновесие между различными народами, как это бывает между планетами, можно снова добиться восстановления мира и безопасности в нашем мире.

Ключевые слова: *круговые танцы, этнохорелогия, астрономия, солнечная система, планеты, круг, спираль, преобразование энергии, вращение, бог Солнца*

Nabiyeva F. R.
nebiyeva.fazile@mail.ru

CİRCULAR DANCİNG AND THE SOLAR SYSTEM

Abstract. *In this article it is told about the circular dances which are a common ground of the multicultural world. It is noted that such dances, having lost their ritual and ceremonial content for historical periods and becoming a separate field of art in our time, received a nationwide status in the culture of different peoples and reached the level of human values. The connection of circular dances deeply rooted in the culture of different nations with the early ideological form of people is emphasized. Based on the cave paintings and considerations in the available sources, the reader's attention is drawn to some conclusions about the connection of circular dances with the solar system. The author considers the study of the problem of circular dances as a requirement of time, and also connects its relevance with the solar system. Existing probability of communication with rotation to the left - to the right and vice versa in circular dances, with rotation of the planets around the sun, is also brought to attention. The tables presented by the author list the names of circular dances performed in the direction of the movement of the sun and against it. The attention of the reader is also brought to the necessity of studying man and his activity not only as a biological, social being, but also as part of the cosmos. The author assumes that by means of circular dances having restored balance between various people as it happens between planets, it is possible to achieve restoration of peace and safety in our world again.*

Keywords: *circular dances, ethnochoreology, astronomy, solar system, planets, circle, spiral, energy transformation, rotation, god of the Sun*

Именем Аллаха Милостивого и Милосердного. Поистине в создании небес и земли и в смене ночи и дня (их чередовании) – знамения (существование Бога, его могущество, совершенство и величие) для обладающих умом.
«Священный Коран, сура Али-Имран, аят 190

Вращение планет вокруг Солнца прослеживается в хореографии круговых танцев, которые являются точкой соприкосновения мультикультурного мира. Широкое распространение круговых танцев в культуре народов, живущих в разных географических зонах, исповедующих разные религии, имеющие схожие и отличающиеся традиции, а также принадлежащие к различным языковым группам, делает их изучение актуальным. Наличие следов культа божеств в круговых ритуалах, церемониях и круговых танцах, которые в современную эпоху стали сферой искусства, дает нам основание предполагать, что они связаны с ранней формой мировоззрения древних людей.

Оглядываясь на раннюю историю с высоты XXI века, мы считаем, что необходимо найти новые методы научных исследований для изучения оригинального мышления людей. Мы должны изучать человека и его деятельность не только с точки зрения социального и биологического существа, но также как часть космоса. С помощью исследований, которые будут вестись в этом направлении, можно раскрыть систему космогонического мировоззрения древних людей. Такой способ исследования может играть важную роль в выявлении культурных связей между разными народами.

Проблема изучения кругового танца наряду с этнохореологией, фольклористикой, этнопсихологией, этномузыковедением, палеохореографией может быть полезна в области астрономии. В соответствии с требованиями современной эпохи междисциплинарное исследование считается сегодня актуальным.

Круговое движение планет в солнечной системе, их вращение и спиральные формы движений двух коллапсирующих галактик образно проявляются и в хореографии современных круговых танцев.

Актуальность проблемы изучения кругового движения танца также связана с движением структур Вселенной, направлениями движения планет. Наличие кругового и спирального движений наблюдается не только в системе движений подобных танцев, но и в материальных памятниках культуры, передающих художественно формы строения мироздания. Думается, что древние знатоки неба, исследовавшие

движение Земли и других небесных тел вокруг своей оси и вокруг Солнца, были осведомлены о том, что существование человечества зависит от движений солнечных систем. Видимо, первичный интерес древних людей к небесным телам не был случаен. Изображения на скалах солнца, луны, спиралей, свастик могут служить наглядным доказательством этому. Связь живой природы с солнечной системой была известна всем людям, жившим на всех этапах истории. Их поклонение «Гёк Танры» (Небесному Богу) ради выживания отчетливо показывает, что они понимали это. Что было отражением раннего образа мышления древних людей. Можно утверждать, что люди, живщие в ранние времена, совершали круговые обряды и церемонии в священных солнечных храмах вокруг огня. Возможно, что во время исполнения этих обрядов происходил процесс циркуляции и трансформации энергии в круге. Совершаемые людьми различные движения как шагание, прыганье, колебание, вращение по кругу были отражением их внутреннего состояния. Отметим также то, что все это проявляет себя в движениях современных круговых танцев. Духовное состояние людей в этот момент можно определить с выражением «натянутая струна».

Интерес вызывает мысль В. Акимовой о циркуляции и трансформации энергии в круге, которые усиливает наше предположение: «Человек еще в древние времена понимал, что в круге происходит преобразование энергии. И приведение ее в гармонию способствует пробуждению и активизации самой тонкой энергии. Кроме того, выражение дополнительного внутреннего опыта, есть форма поиска связи между собой и Богом» [1, С. 219].

Думается, что в результате процесса циркуляции и трансформации энергии в обрядовом круге, восходящая в спиралевидной форме напряженная позитивная энергия выходит и распространяется на всю Вселенную. Предполагается, что этот момент происходит во время кульминации круговых обрядов и церемоний.

В ходе исследования наше внимание привлекла мысль исследователя якутских народных танцев М. Жорницкой. Она, сообщая о частях древнего кругового танца *«Былыргы ункуу»*, назвала его третью часть ***путем***. По мнению исследователя, вторая часть является пением в круге, ритмизированным шагом. Как отмечает М. Жорницкая, эта часть является своеобразной спиралевидной дорогой в небесное пространство [2, С. 51].

В научной литературе встречается мысль, характеризирующая круг как о символе бесконечности. Как пишет А. Лукина, в мифах и легендах говорится о том, что мир образовался в результате вращения согласно космическим законам [3, с.13]. Это положение подтверждает факт существования кругового цикла.

Как известно, образовавшийся в результате большого взрыва земной шар вращается вокруг своей оси и тем самым образует спираль. Форма его вращения вокруг Солнца эллипсовидная. Также известен факт о спиралевидности направления столкновений двух галактик. А так как все эти космические явления проявляются образно и в культуре, они прослеживаются и в языке движений круговых танцев.

Как известно, в наскальных пиктограммах, встречающихся в разных уголках Земли, наряду с человеческими изображениями, также были зафиксированы изображения круга, свастики и спирали. Изображение спирали также имеется на надгробиях, в храмовых рисунках Восточной и Юго-Восточной Азии. В искусстве кругового танца современных народов, можно встретить спираль, двойной и тройной круг, полукруг, змеевидное движение, восьмерку, квадратные фигуры. В русских орнаментальных хороводных танцах можно увидеть каждую из этих фигур. При исполнении «Карнавалито» аргентинцы, югославы «Баско велико коло», австрийцы «Треффнер Танц», эстонцы «Ойге жа Васемба», латыши «Судмалинас», «Кубилас», адыги «Удж», «Удж Хурай», корейцы «Гангансуалле», русские «Вейся, вейся, капустка», «Перепялочка», беларусы «Хоровод», балкары, балкарцы и карачаевцы «Чоппа» и прочих таких танцев, образуют двойной круг. Башкиры во время исполнения танца, который называют «Тюнерек уюны», а адыги «Удж хурай» образуют тройной круг. Предполагается, что все это является чертами образующегося внутри напряженного энергетического поля оборота, образно отразившегося в современном искусстве кругового танца.

Изображение спирали мы можем также наблюдать во вращательных движениях суфийских дервишей. Вращающиеся против часовой стрелки дервиши своими степенными движениями отражают дорогу, идущую в спиралевидной форме в вечность. В постепенном открытии слоев одеяний, которые они называют *таннурой* мы также можем увидеть спиралевидное движение. Опираясь на суфийскую философию, предполагаем, что оживляемый физическими движениями этот процесс является проявлением Пути, который ведет к Богу. Скажем также, что спираль является индикатором высоты в современной топографии. Вращение дервишей, построившихся по кругу, отражает движения вращений планет солнечной системы.

Восточная культура более наглядно отражает «Небесные танцы», являющиеся видоизмененным продолжением и частью круговых ритуальных церемоний. На наш взгляд, это говорит о том, что Восток, является той частью мира, которая богата созиданием, пробуждением и жизненной энергией. Восход Солнца на Востоке и закат на Западе, согласно законам природы, оставили глубокий след в культурах. С этой точки зрения мы ссылаемся на одну примечательную мысль Э. Тайлора. Как он отмечает, относящаяся к Востоку и Западу традиция во внешних обрядах связана с мифом солнца и поклонением солнцу. В религиозных верованиях Восток ассоциируется корневыми идеями света и тепла, жизни, счастья и славы [4, С. 490 - 491].

Исследователи в области астрономической науки наблюдали за тем, что восемь планет - Меркурий, Земля, Марс, спутник Земли Луна, Уран, Нептун, Юпитер, Плутон и Сатурн двигаются вокруг Солнца против часовой стрелки. «Однако в отличие от других планет в Венере наблюдалось движение справа налево и наоборот. Астрономы объясняют это явление таким образом. Подвергающаяся сильной силе притяжения солнца планета Венера где-то достигает точки остановки. Однако в момент полной остановки начинает двигаться наоборот. У Сатурна происходит то же самое» [5].

При проведении исследований круговых танцев, мы сталкиваемся с примерами того, как некоторые из них исполняются справа налево, а некоторые - в часовом направлении. Мы связываем вращение в круговых танцах направо и налево с системой движения планет.

Как известно, Солнце передает свою энергию Земле так же, как и другим планетам. Но эта энергия не доходит до нашей планеты в первоначальном виде. Радиационные, ультрафиолетовые лучи солнца, до распространения на Земле, проходят через процесс фильтрации в течение примерно 8 минут, ударяясь об атмосферный слой. Отфильтрованные озоновым слоем, лучи света доходят до нас в безвредном виде. Просвечивающие каждый час лучи света падают на поверхность земли несколько тускло и безжизненно. Тепло в воздухе увеличивается за счет энергии Солнца. Со временем нарастающее в регионе экватора тепло распространяется на Юг и на Север. Поскольку одновременно Земля вращается вокруг своей оси, движение этого тепла создает ветры пассата. На краю тропического региона воздух обогревается меньше. Здесь движение отепления замедляет свой ход и образуются западные ветра. Так как Земной шар сильно вращается, когда ветра в Северном полушарии спиралевидно двигаются по часовой стрелке, в южном полушарии они двигаются в совсем противоположном направлении. В результате этого теплая солнечная энергия в тропических регионах передается этими ветрами и распространяется на всю поверхность Земли [5]. Отметим также, что этот процесс закономерно продолжается уже 4,5 миллиарда лет. Данное явление образно проявляется и в культурах разных народов. В танце, независимо от расовой, религиозной, социальной принадлежности, климатических условий или географического положения, исполняемом по часовой стрелке (см. Таблицу 1) и против (см. Таблицу 2). Такие танцы стали общечеловеческими духовными, нематериальными ценностями, сохраняясь и развиваясь в фольклорной культуре разных народов.

Таблица № 1: Круговые танцы, исполняемые по часовой стрелке

Название народа	**Название танца**	**Названи е народа**	**Название танца**	Названи е народа	**Название танца**
Шведы	«Лангданс фран Соллерон»	Валлийц ы	«Робин Ддиог»	Литовцы	«Гразус Мусу Жаунмелис»
Венгры	«Аджон аз Истен Сзеренкзет», «Кортандж», «Чинеге»	Латыши	«Судмалинас», «Кубилас»	Греки	«Еракина», «Меноузис», «Сиртаки»
Осетины	«Чепена»	Ирландц ы и англичан е	«Черкесский круг»	Японцы	«Танко Буши»
Цыгане из Венгрии	«Мори Шеж Джиган Танс»	Черкесы	«Черкесский круг»	Корейцы	«Ганггансуалле»
Аргентинцы	«Карнавалито»	Адыги	«Удж»	Башкир ы	«Тюнерек уюны»
Русские	«Перелетный сиз-соколик», «Сидит Дриома»	Еврей	«Дайену», «Земер Атик»	Буряты	«Йехор»

Сербы	«У Сест»	Чехи	«Хорехронски Чардаш»	Венгры	«Самогьи Кариказо», «Саркози Кариказо»
Эвенки	«Дерйоде»	Итальянцы	«А Пассу Торрау»	Норвежцы	«Ег Родде Мег Ут», «Пер Спелман»
Чукчи	«Чукот пичгейн-ен»	Нгасаны	«Бетырся»		

Таблица № 2. Круговые танцы, исполняемые против часовой стрелки.

Название народа	**Название танца**	**Название народа**	**Название танца**
Македон	«Ратевка», «Македонско довожче», «Лесното Оро»	Цыгане	«Румелаж»
Бретонец	«Ронд де Сен-Венсан», «Хантер дро»	Каталонцы	«Болангера де Розес»
Бразилец	«Чирандас»	Румыны	«Хора Вече»
Еврей	«Химе ма тов», «Пач Танц», «Хора Медура», «Эрев Ба»	Понтийцы	«Сера хорон»
Русский	«Вейся, вейся, капустка», «Из-за лесику, да лесу темного», «Ты заря моя, ты заренька»	Анатолийские тюрки	«Халай»
Azərbaycan	«Яллы»	Албан	«Ажсино Оро»
Хорват	«Ябуке Маруче»	Буряты	«Ягарухай»
Балкар и карачаец	«Тугерек тепсеу»		

Как это изображено на наскальных изображениях, вера в Гёк Танры, являющаяся проявлением первоначальных верований людей, наряду с различными аспектами жизни, также художественно отражена в современных круговых танцах. Мы предполагаем, что посредством круговых танцев, восстановив равновесие, как это происходит в солнечной системе, можно снова добиться мира и безопасности в международных отношениях, отношениях среди разных народов.

Вращение планет и их спутников вокруг Солнца каждая со своей скоростью, не создавая хаоса, является проявлением творческого могущества Танры (Бога). Это явление было понятно древним людям и поэтому они поклонялись богу Солнца. Мы не ошибемся, если скажем, что это закон вечности, бытия.

Литература

1. Акимова В. С. О некоторых проблемах сохранения и популяризации круговых танцев народов Севера в современных условиях. / Круговой танец: Природа-Человек-Космос. - Якутск, 2014. - С. 219 - 221
2. Жорницкая М. Я. Народные танцы Якутии. - М.: Наука, 1966. - 167 с.
3. Лукина А. Г. Введение. / Круговой танец: Природа-Человек-Космос. Коллективная монография. М-во культуры Рос. Федерации, Арк. Гос. Ин-т искусств и культуры, М-во культуры и духовного развития Респ. Саха (Якутия). - Якутск: Офсет, 2014. - С. 12 - 14
4. Тайлор Э. Б. Первобытная культура: Пер. с англ. - М.: Политиздат, 1989. - 573 с.
5. Земля и другие планеты. Что нужно знать о Солнечной системе Документальный фильм, космос 17.08.2016. – [Эл. ресурс] - URL: https://www.youtube.com/watch?v=-8UxZmrNtZA&t=2516s

Нусупов Ч. Т.
nusupov-57@mail.ru

ТЕҢИРИАНСКОЕ ПОНИМАНИЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО СООТНОШЕНИЯ ДУШИ, ДУХА И ТЕЛА ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. *В настоящей статье рассматриваются вопросы трансформации души человека, существующей после его смерти как относительно самостоятельная энергетическая субстанция, выступающая в виде духа. На примере передачи самого первого варианта эпоса «Манас» духом Жайсаном, являвшимся соратником и одним из дружинников правителя Манаса, показывается таинство контакта духа умершего в прошлые века сказителя с медиумом, благодаря пересказу которому, последним был записан с уст духа 10-томный вариант эпоса «Айкөл Манас». Философским наукам еще предстоит более детально изучить данный феномен информационно-интеллектуальной формы контакта между духом исторической личности и современником из числа медиума 21 столетия.*

Ключевые слова: *душа, дух, Вселенная, ментальность, этнос, медиум, жайсан, сказитель, космос, эпос, религия, ислам, догматика.*

Nusupov Ch. T.
nusupov-57@mail.ru

TENGRIAN UNDERSTANDING OF THE DIALECTICAL RELATION HUMAN SOUL, SPIRIT AND BODY

Abstract. *This article discusses the transformation of the human soul, existing after his death as a relatively independent energy substance, acting as a spirit. On the example of the transfer of the very first version of the epic "Manas" spirit Zhaysan, who was a colleague and one of the warriors of the ruler of Manas, shows the mystery of the contact of the spirit of the deceased in the past century, the narrator with the medium, thanks to the retelling of which, the last was recorded from the mouth of the spirit 10 - volume version of the epic "Aikol Manas". Philosophical Sciences have yet to study in more detail the phenomenon of information and intellectual forms of contact between the spirit of the historical person and a contemporary of the medium of the 21st century.*

Keywords: *soul, spirit, universe, mentality, ethnos, medium, zhaysan, storyteller, space, epic, religion, islam, dogma.*

Прежде чем вести речь об тенгрианском, как философско-космогоническом, понимании сущности духа и души, нашедших отражение в эпосе-дастане «Манас», как духовного богатства и наследия кыргызского народа, необходимо, в первую очередь, определиться – являлся ли сам Манас конкретным историческим лицом или он есть просто вымышленный художественный образ древних кыргызов. Исторические, географические, филологические и литературно-лингвистические исследования данной проблемы доказали, что в этом героическом эпосе образ Манаса, а вместе с ним и его соратников, явился отражением как реально живших в эпоху раннего средневековья правителя-кагана – хана ханов кыргызских Манаса и его витязей – чоро, так и реальных исторических событий. Вот что писал по этому поводу видный ученый-историк, крупный специалист по древней истории кыргызкого народа, О. Караев (в связи с актуальностью проблемы приведём полный текст его научной статьи): «Среди исторических источников, содержащих наиболее ранние сведения о Манасе-богатыре, выделяется рукопись муллы Сейф-ад-Дина на таджикском языке «Маджму-ат-таварих» (Сборник исторических сочинений), датируемая началом XVI века.

Наряду с религиозными и фантастическими легендами, в рукописи приведены и описываются события и факты, имевшие место в IX - XVI веках. Есть сообщения о родоплеменных названиях кыргызов, а также их предводителях. Помимо этого, повествуется о Манасе и его союзниках, выступавших против калмакских завоевателей. События, связанные с Манасом, разворачиваются на землях Тянь-Шаня, Жети-Суу и просторах Средней Азии. В рукописном источнике «Маджму-ат-таварих» нет фантастических сюжетов, подобных полёту богатыря Манаса в облаках на крылатом коне. Манас, как и другие исторические деятели, изображён участником боевых сражений. В рукописи говорится о Манасе как об историческом лице.

Большое научное значение имеет отражение в «Маджму-ат-таварихе» таких эпических мотивов, как наличие у Манаса сорока воинов-сподвижников, упоминание исконных земель Каркыра, его воинов в качестве манасчи. Есть историческое зерно и в сообщении о городе Манас, названном в его честь. По сведениям, записанным Ч. Валихановым, кыргызы город Манас и долину Манас на Верхнем Иртыше связывали с именем легендарного богатыря. К тому же есть данные, что река Манас до X века была известна под названием Ли-и-дэ-Цзян. А в 1223 г. в книге китайского автора Сю Суна сообщается, что эта река стала называться Манас. Известный правитель Елюй Силян в 1261 году был у этой реки. Итак, название реки Манас стало известно в X - XIII веках. Таким образом, судя по содержанию текста «Маджму-ат-таварих», мы может считать богатыря Манаса лицом историческим, о котором сказители слагали сказания на много сотен лет вперёд до пятнадцатого века». [1, С. 32 - 33].

Как видно из вышеприведённого текста, кыргызский каган-правитель Манас является исторической личностью, как и его соратники по оружию, и годы их жизнедеятельности относятся к периоду раннего средневековья, датируемого 5-10 вв. И эти события нашли отражение в более поздних восточных письменных источниках. Самым первым реально существовавшим сказителем эпоса «Манас» был акын Жайсан, который после смерти своего правителя Манаса стал воспевать его подвиги. В варианте Сагымбая Орозбакова, в том месте, где перечисляются сорок кыргызских витязей-чоро кагана-правителя Манаса, среди них упоминается и певец Жайсан:

«*Сандыргалуу кырк бөрү,*
Санатын айтып көрөлү:
Үйшүндөрдүн Үмөтү,
Үмөт уулуЖайсаңы» [2, С. 1616]

Знаменитые сорок волков,
Попробуем перечислить их счет:
Из уйшуней Умет,
Умёта сын – Жайсан».

Известный кинорежиссер Мелис Убукеев в своей книге «Манас: эпическая культура кыргызов» в главе 1 «Рождение эпоса» приводит по этому поводу следующий текст из данной героической эпопеи:

Когда умер Манас,
Отдала Каныкей приказ:
"Я воздвигну Манасу гумбез
Пусть пройдут под сводом небес
Десять веков, десять долгих веков,
Не затронут они гумбез,
Будет чудом он из чудес
За веками пройдут века,
Но времен седая рука
Обойдет и минет его,

Будет гордый гумбез нерушим,
Будет время бессильно пред ним.
Мастера воздвигли гумбез,-
Стал гумбез одним из чудес.
На восьмидесяти стенах
Были ясно изображены
И батыры, и скакуны,
Совершившие дело войны.
Это был нарисован рассказ
О борьбе, что возглавил Манас [3]

Все восхищались умением мастера, великолепием красок, но певец Жайсан-Ырчы, ратник Манаса, сказал: «В этих изображениях есть сходство, но в них нет жизни. Только Слово, сокровенное, заветное, может вызвать к жизни великие души богатырей».

И певец Жайсан-Ырчы запел. Он пел о том, как прибыл Джакып, отец Манаса, на Алтай, как родился у него сын Манас, как сорок богатырей стали опорой и сердцем Манаса, как создал Манас камень из песчинок, а народ – из рассеянных кыргызских племен... День сменялся ночью, ущербная луна – круглой, а голос Жайсан-Ырчы не умолкал. Всему есть конец, но нет конца у песни...

Вот так объясняет эпическая традиция рождение кыргызского эпоса. Где кончается поэтическая легенда и где начинается историческая действительность? [4].

Академик Б. М. Юнусалиев в 5-й части своего вступительного слова к эпосу «Манас» (1958 г.) отмечает: «Жазылып калган тарых болбогондуктан, биринчи манасчы ким экендигин, албетте, белгисиз. Бирок Сагымбайдын вариантында эске алынган Жайсан ырчы дегенди, Манастын кырк чоролорунун бирөөн "Ырамандын ырчы уулу" деп айтылышын эске албай коюуга болбойт» – «Поскольку не было оставлено написанной истории, конечно, неизвестно кто был первым манасчы». Далее он упоминает о певце-акыне Жайсане, однако ошибочно полагая, что в варианте Сагымбая упомянутый Жайсан был известен под именем Ырчы уул.

На самом же деле акыны Жайсан и Ырчы уул были совершенно разными людьми, но они оба являлись одними из сорока витязей-чоро Манаса. К тому же, во-первых, отца Ырчы уула звали Ыраман. А отцом Жайсана был Умёт.

Во-вторых, подлинное имя Ырчы уула было Алымжан, ибо слово «Ырчы» это не имя, а прозвище, данное от понятия «певец». И поскольку Алымжан тоже хорошо пел, то его нарекли Ырчы уулом, что в переводе с кыргызского буквально означает – «Поющий сын». Вот что говорится об этом в сагымбаевском варианте эпоса: «Аты Ырчынын Алымжан» [2, С. 1708] – «Имя Поющего Алымжан».

В-третьих, если сказитель и певец Жайсан был из кыргызского племени уйшун (усунь), то Алымжан, больше известный как Ырчы уул, был из другого кыргызского племени – тейит. [2, С. 1707].

Примечательно, что образ Ырчы уула в варианте эпоса Сагымбая преимущественно носит негативный характер, где он изображается как интриган, рассоривший во время Великого похода витязей Чубака и Алмамбета. Это дает основание для еще большего подтверждения того факта, что именно Жайсан, как положительная личность, явился первым составителем и сказителем эпоса «Манас».

Казахский писатель Муктар Ауэзов, признавая историчность героев и повествующих событий в эпосе, так же, как и академик Б. М. Юнусалиев, отождествлял певца Жайсана с другим певцом Ырчы уулом и писал по этому поводу: «Песни о великом, подлинно историческом походе воспели ратники, участники похода, и главным из них был… – соратник Манаса «Ырамандын ырчы уул». Он же порой в эпосе упоминается только одним эпитетом к его имени – Жайсан-Ырчы». [5, С. 146]. В другой странице своей книги «Манас» – киргизская героическая поэма» М. Ауэзов пишет: «Интересно упоминание о Жайсан-Ырчы в сагымбаевском варианте. Слово «жайсан» в казахском употреблении означает богатство, обилие, величие (каска жайсан). Возможно, что-то же самое означало и в киргизском употреблении. Тогда Жайсан есть и в «Манасе» не что иное, как эпитет к имени анонимного певца, как …вещий Баян в «Слово о полку Игореве». А действительные имена поэтов во все времена и в песню не включались». [5, С. 14].

Примечательно, что слово «жайсан» в кыргызском языке имеет иное содержание. Вот что по этому поводу говорится сам певец Жайсан в собственном варианте дастана:

Поросшую ковылем прямую местность
В древности наши предки называли «жайсан».
Знающий цену слову отец мой Умёт,
Чтобы привлечь радость чувствам,
От чистого сердца пожелав светлое пожелание,
Посвятил моему имени название Жайсан.

Однако было бы неверно считать, что имя Жайсан – это всего лишь эпитет к другому имени – Ырчы уул, ибо во всех вариантах эпоса сказителей-манасчы речь идет именно о конкретном Жайсане, сыне Умёта из кыргызского племени ушун (усунь), являвшегося вместе с отцом одним из витязей-чоро кагана Манаса. Важным из вышеприведённой выдержки М. Ауэзова для нас представляется тот момент, что писатель, признавая «упоминание о Жайсан-Ырчы в сагымбаевском варианте», интерпретирует данное понятие именно как кыргызское слово, обозначающее, как и в родственном казахском языке, «богатство, обилие, величие». А значит это имя или в понимании Ауэзова – "эпитет" Жайсан не имеет никакого отношения к калмакско-мангульским поэтам.

Вместе с тем, как бы ошибочно не отождествляли Б. М. Юнусалиев и М. О. Ауэзов двух витязей-чоро Жайсана и Ырчы уула в одном лице – Ырчы ууле, однако для нас важным является следующее обстоятельство. Оба мыслителя, связывая Жайсана именно с кыргызским певцом и батыром Ырчы уулом, подразумевали под этим именем или "эпитетом" именно кыргызского певца-сказителя. И никто из них не называет Жайсана мангулом или калмаком. Подробно об этом будет сказано ниже. А вот как описывается жизненный путь первого сказителя-манасчы Жайсана в новом 10-томном издании «Айкөл Манас» [6]: «Джайсан из племени Усунь родился в 682 году, он был на 12 лет младше самого Манаса Великодушного. Мать Джайсана дочь Карачахана – Джанылча, отец – Умет также являлся членом военной дружины Манаса. Во время великого похода Джайсан был тяжело ранен и долго лежал без сознания, очнувшись от странного звука, он начинает петь о героических подвигах Манаса. И с этого момента стал воспевать деяния Манаса. На 54-м году жизни, в расцвете своего творчества, Джайсан был убит (от зависти) руками своего же ученика Ырчы, сына Ырамана, который тоже служил Манасу. …после смерти Джайсана его дело было продолжено Ырчы. Но время от времени в истории кыргызского народа появлялись новые Джайсаны, которые являлись его воплощением, и их было ровно девять». Сам дух Жайсана, на собственном трагическом для него

опыте предостерегающий Бубу Майрам, чтобы ей переданный им дастан о Манасе не присвоил и не опубликовал от своего имени какой-нибудь нечистый на руку человек, из числа ее приближенных (и как впоследствии показала жизнь, этим человеком с нечистой душой оказался Шарыпкул Эсенгул уулу, с которым в 2012 году судилась Бубу Мариям, чтобы отстоять авторское имя Жайсана относительно дастана «Айкёл Манас» – примеч. автора), сообщает о себе и своем дастане следующее:

Ты все явления запоминай,
каждое слово, их не искажай.
Свет мой, рассказ-откровенье хочу
тебе рассказать, его я храню
вот уже многие века.
Внимательно выслушай ты меня,
то откровенье в душе сохрани,
не открывай никому его ты.
Ты, человека близким считая,
добрые чувства к нему питая,
ведь ошибаться можешь в нём,
о мужестве предков тебе я спою
и за собою тебя поведу.
Увидев слёзы мои, Создатель мой
сжалился, может, тогда надо мной.
Улуу Тогоол, когда настало,
тогда встреча с тобой реальной стала.
Из глубины моего сердца ты
песни дастана душою прими.
Отдай народу дастан этот мой,
он похоронен был вместе со мной.
Огонёк надежды не погас едва,
чистую душу долго ждал я,
и он бессовестным будет, потом
тайну мою, отобрав у тебя,
сможет присвоить её он тогда,
тебе дорогу он перейдёт,
твоего Пира и счастье твоё заберёт.
Меня, отравив тёмная душа,
дастан мой присвоила она.
Знай, Жайсан Умет уулу – я,*
*по четвергам помяни** ты меня.*
то предание, петь продолжая,
через века путь преодолевая,
с чистыми помыслами чтобы была,
чтобы присвоить дастан не смогла.
И всю Вселенную обойдя,
плача, страдая, искал место я.
Не просыхали слёзы мои,
душу мою терзали они
Века страдая, истово ждал,
чтобы исполнилась мечта, желал –
чтобы светлая дева одна,
Жайсана однажды бы родила.
Об этом молил Тенира я,
похожа с моей молитва твоя.

[7, С. 22 - 26]

(*… то, что он (Жайсан Умет уулу – прим. автора) является …самым первым создателем дастана «Айкёль Манас» стало известно благодаря стараниям жан-доса самого Жайсана Умет уулу, а также неимоверным усилиям Бюбю Мариям Муса кызы, которая смогла донести дастан до народа). (**По четвергам – самый подходящий день недели для совершения молебна по душам предков)

В последнее время началась активная кампания по травле и дискредитации нового варианта эпоса «Айкөл Манас», текст которого был расшифрован и записан Бубу Мариям, со слов духа-предка Жайсана, являвшегося соратником и витязем кагана-хана ханов кыргызов – Манаса. Ею было издано 10 томов этого оригинального и воистину глубоко философско-исторического варианта эпоса, в котором нашли отражение доселе неизвестные подлинные страницы кыргызской истории, а также жизнедеятельность исторических личностей, таких как, например, правитель Тюргешкого государства кыргызского племени азов Сулу хана, принявшего участие лишь с незначительной дружиной в Большом походе на Китай, возглавляемой самим Манасом.

Причем эта кампанейщина против жайсановского варианта эпоса осуществляется на самом примитивном уровне, когда оппоненты, многие из которых наверняка даже в глаза не видели изданные десять томов «Айкёл Манас» Жайсана, не находя веских аргументов против данного варианта, опускаются до невежественного оскорбления, циничной насмешки и издевки как над самим духом-предком Жайсаном, намеренно ложно называя его не иначе, как калмаком, так и над самой Бубу Мариям, безапелляционно обвиняя ее в шарлатанстве и чуть ли не в сумасшествии.

Авторами подобного кляузничества и оголтелого отрицания духовно-культурной значимости 10-томника жайсановского варианта «Айкөл Манас» являются, например, как отдельные представители кыргызской интеллигенции, так и духовенства. Причём догматы исламской религии, в первую очередь, заинтересованы в упразднении в сознании кыргызского народа философского воззрения – тенгрианства, предполагающего поклонение людей, как Синему Небу, космической сущности, так и родной земле, и духам-арбакам своих предков, сохранивших ее в жестоких исторических вехах и передавших своим потомкам. Так, на прошедшей 16 мая 2016 г. конференции, проведенной в столичном историческом музее и посвященной тематике о судьбе эпоса «Манас» в

сегодняшние дни и в будущем, муфтий Чубак ажы Жалилов в присутствии большинства собравшихся из числа противников жайсановского варианта «Айкөл-Манас» высказался в своей речи о следующем. Что, мол, поклонение кому-либо, кроме Аллаха, считается самым большим грехом, и мусульмане не должны позволять делать это. Далее он заявил, что руководство мусульман Кыргызстана ничего не имеет против эпоса «Манаса», и, напротив, они обучают своих верующих о Манасе. И далее продолжил: «Ал эми жанагы "аян аркылуу жазып жатабыз" – жаңылып жатышат. Анткени, исламда арбак, аян деген түшүнүк жок. Ар кандай жин-шайтандар адам түспөлүн кийип, пенделерди тозокко, арам иштерге азгыртат» – «А теперь, что же касается тех, кто говорит, что пишут во сне (об Айкёл-Манасе – прим. автора) благодаря аяну – внушению свыше со стороны духа-арбака (Жайсана – примеч. автора) или дару сновидения, то они ошибаются. Поскольку в исламе нет таких понятий, как «дух-арбак», «аян» – ясновидение или способность во сне получать информацию» от духов предков. Всякие злые духи-демоны и сатана, надев на себя обличье человека, совращают рабов божьих, толкая их в ад, на нечистые дела» [8].

Читая эти строки, возникают следующие элементарные вопросы. Ладно, с этим муфтием Чубаком ажы Жалиловым и его сослуживцами – с ними все понятно. Принимая "рабов божьих" – человеческие массы за покорную во всем инертную и бессознательную толпу, поучая ее как надо жить и каким кумирам ей преклоняться, сами религиозные адепты погрязают в собственных противоречиях. А именно отрицают существование духов-арбаков – душ некогда материально, физически живших людей, а также не признают способность отдельными личностями воспринимать во время сна (ясновидения) или трассового состояния переданную информацию от духов чтимых предков. Но одновременно эти религиозные горе – наставники признают реальное существование злых духов – в виде демонов, дьяволов, сатаны, наличие ада, с его кострами и дикими плясками вокруг них чертей, заживо варящих в огромных котлах несчастных грешников, совращенных духами-демонами и прочей нечистой силой.

К слову, если такие "учителя", как экс-муфтий и ажы Чубак Жалилов, и ему подобные святоши устрашают "рабов божьих", что есть ад и есть демоны, сатана и прочие нечистые силы, выступающие как негативные духи, то они должны признать и существование грешных душ-арбаков, а также душ у шайтанов-чертей и прочей нечисти. И как же быть тогда с их утверждением, что в исламе нет понятия дух-арбак?

Человек есть самая высшая материальная и духовная ценность в мире. Однако, отдавая дань злым духам, а именно признавая их реальное существование, сей религиозный сановник и ему подобные догматики отказывают в признании существования благородных духов предков.

Что за двойные стандарты в богословии? Выходит, что в случае если люди поклоняются духам - арбакам своих предков и стремятся в своей жизнедеятельности опираться на унаследованные их традиции и обычаи, то в понимании этих религиозных наставников такое поведение людей неправомерно, ибо никаких духов предков не существует, а потому, мол, негоже почитать души ушедших в иной мир своих отцов, дедов и прадедов. Но как только речь заходит о служении "рабов божьих" самому Всевышнему, и в случае если человек отходит от канонов религиозной догматики, то его начинают запугивать демонами и адом, куда может попасть уже вдруг признанная религиозными идеологами как существующая душа грешника. К тому же если духовенство утверждает о реальном существовании духов-демонов, то, значит, оно должно признать и наличие у них души или духа, ведь не зря же говорится ими о «злых духах».

Догматики с серьезным видом внушают окружающим, что в исламе нет таких понятий, как «духи предков» и ясновидение отдельных людей, но тут же признается ими существование всякой нечисти и злых духов – совратителей, по вине которых души грешников томятся в аду. И по утверждению религиозных адептов, «рабы божьи» должны беспрекословно верить всему этому и подчиняться их требованиям.

Литература

1. Караев О. К. Ранние сообщения о Манасе. Оригинальная версия: Эпос "Манас" как историко-этнографический источник. Тезисы международного научного симпозиума, посвящённого 1000-летию эпоса "Манас". - Бишкек, 1995.

2. Орозбаков С. «Манас». - Бишкек: Кан-Тенир басмасы, 2010. – 1840 б.

3. Манас. Эпическая культура кыргызов. – [Эл. ресурс]. – URL: bizdin.kg/static/media/pdf/Ubukeev-Manas.pdf.

4. Манас. Эпизоды из киргизского народного эпоса. «Манас» по варианту Саякбая Каралаева. (Перевод С. Липкина и Л. Пеньковского). - М.: Гослитиздат, 1960. – 310 с.

5. Ауэзов М. О. «Манас» – киргизская героическая поэма». - Алматы: Издательский дом «Жибек Жолы», 2011. – 152 с.

6. Умөт уулу Жайсан. Айкөль Манас: Дастан: Первая книга. Пер. Т. Аладиной, Э. Мусаевой, Б. Жакеевой. – Бишкек: Бийиктик, 2010. – 573 с.

7. Кадыров Ж. Айкёль Манас: Дастан: Первая книга / Пер. Татьяны Аладиной; Э. Мусаевой, Б. Жакеевой. – Бишкек: Бийиктик, 2010. – 576 с.

8. Тынчтык Алтымышев. Бизге салтуу «Манас керек». // Газета «Алиби» от 18 мая 2012 г.

Озгур Б. Э.
ozguretli@gmail.com

РАННИЙ ПЕРИОД ТЕНГРИ / ЧЕТЫРЕ СИМВОЛА НАПРАВЛЕНИЯ В ДРЕВНИХ АНАТОЛИЙСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЯХ

Аннотация. *Тенгри / четыре-направление тамга (печать, штамп), который обычно называют крестом или четыре-направление символ по кругу, иногда показано как четыре отдельных точек или кругов в четыре симметричных секций, образованных этим символом, и который был использован турецким народами из прошлого в настоящее за тысячи лет выражается, как символ в эпоху неолита и дохристианскому периоду населенных пунктов и храмов, таких как АладжаХююк, Бейджесултан, лидарХююк, Троя, Эфес, Сайев и Кайм, начиная с ЧаталХююк и Хаджыларе. В этой статье упоминается, где эти символы находятся в Анатолии и в какое время они встречались в первый раз.*

Ключевые Слова: *Тенгри, символ, тамга, Анатолийские цивилизации*

Özgür Barış ETLİ
ozguretli@gmail.com

EARLY PERIOD TENGRI / FOUR DIRECTION SYMBOLS IN ANCIENT ANATOLIAN CIVILIZATIONS

Abstract. *Tengri / Four-Direction tamga (seal,stamp) , which is generally referred to as a cross or a four-direction symbol in a circle, sometimes shown as four separate points or circles in four symmetrical sections formed by this symbol, and which has been used by Turkish peoples from past to present for a thousand years is expressed as a symbol in the Neolithic Period and pre-Christian Period settlements and temples, such as Alacahöyük, Beycesultan, Lidar Höyük, Troy, Ephesus, Sardes and Kyme, starting from Çatalhöyük and Hacılar Höyük. In this article, it is mentioned where these symbols are located in Anatolia and in which time they are dated for the first time.*

Keywords: *Tengri, symbol, tamga, Anatolian civilizations*

Introduction. Anatolia is a geography that has been home to the firsts in human history and has fertile soil. The fact that the first known temple (Göbeklitepe / Şanlıurfa), the first known village (Aşıklıhöyük / Aksaray) and the first known city (Çatalhöyük / Konya) were located in Anatolia has been put forward by scientists. Anatolia has an important place in world geography in terms of hosting the first civilizations. Hatti, Hurri, Hittite, Lydian, Lycian, Phrygian, Urartian, Ionian, Greek, Roman, Byzantine, Persian and Turkish civilizations have dominated the Anatolian lands from time to time. The geography of Anatolia is rich in archeology.

All the aforementioned civilizations left various archaeological traces and ruins in Anatolia during their ages. One of these ruins and traces is symbols / tamgas. These symbols / tamgas are sometimes engraved on a temple column walls, sometimes on a coin, sometimes on a ritual item, sometimes on a vase, sometimes on a seal. In addition to many symbols, we see the Four-Direction symbol, known today as

"Tengri symbol", as engraved on an archeological material left from the Çatalhöyük civilization, Hacılar Höyük civilization, Hatti, Hittite, Trojan and Greek civilizations.

Çatalhöyük. Çatalhöyük Neolithic City (Konya), which witnessed important social changes and developments such as the beginning of agriculture and hunting, along with the transition to settled social life which is an important stage in the development of humanity, is located in the South Anatolian Plateau. The longer one, the Eastern Mound (höyük) of Çatalhöyük Neolithic City, which consists of two mounds, shows cultural features of the Chalcolithic Period dated to BC. 7400-6200, and the Western Mound dated to BC. 6200-5200. With these features, Çatalhöyük is an important proof of the transition from the villages that existed in the same geography for more than 2000 years to urban life.

There are various Four-Direction/Tengri symbols on several clay seal found in Çatalhöyük (Pic. 1). These symbols draw attention as the oldest known four-direction symbols in Anatolia. It is dated to BC. 7-5 thousand [1, p.258].

Pic. 1

Hacılar Höyük. We observe a cross in a circle and a total of 4 circles in each of the four sections on a figure engraved on a seal in Hacılar Höyük (Burdur). When considered as a whole, this figure is very similar to the Tengri symbol we know today (Pic. 2). It is dated to BC. 5-4 thousand [2, p.45].

Pic. 2

Alacahöyük. One of the oldest Tengri symbols is on Hatti Sun Courses in Alacahöyük. Four-direction icon (cross) is seen in a large number of circles on the courses (Pic. 3). It is dated to BC. 3-2 thousand [3, p.16].

The most important findings of Alacahöyük (Çorum) are the objects related to faith on the King tombs of pre-Hittite period in BC. 3rd thousand years. They are in the form of sun disks or animals representing the gods. These objects, usually found as tomb gifts, must have been carried as religious symbols in funeral regiments.

Pic. 3

Troy. We find one of the Tengri symbols on a vase in the archaeological findings of Troy (Çanakkale). This figure shows a Four-Direction sign (cross) in a circle and four points in four separate sections (Pic. 4). It is dated to BC. 3rd thousand [4, p.255].

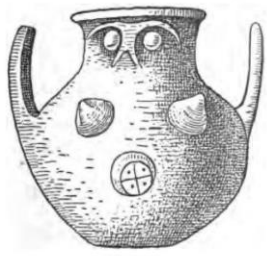


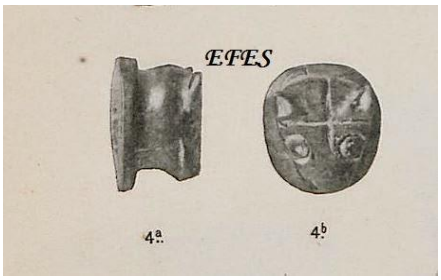
Fig. 128.
TERRA-COTTA VASE WITH CIRCLE OR RING AND CROIX SWASTICALE.
Schliemann, "Ilios," fig. 986.
$\frac{1}{6}$ natural size.

Pic. 4

Lidar Höyük. Excavations were carried out under the management of H. Hauptmann in Lidar Höyük on the southern coast of Middle Euphrates, southwest of the village of Lidar (Şanlıurfa). Various archaeological works were found in these excavations. Among the archaeological findings of Lidar Höyük, the Tengri/Four-Direction symbol draws attention on a column dated to Iron Age [Şanlıurfa Museum]. This symbol with four sections in a circle and four points in this section is a classic Tengri symbol (Pic. 5).

Pic.5

Ephesus. The Tengri symbol is clearly seen on a coin which is an archaeological material discovered in Ephesus/İzmir (Pic. 6). It is dated to the Hellenistic period [6].



Pic. 6

Beycesultan. Symbols similar to Tengri symbols have been found on some seals in Beycesultan/Aydın (Pic. 7). These seals are dated to BC. 2000 [Aydın Archaeological Museum].

Pic. 7

Sardes. Various crosses and Tengri / Four-Direction-like symbols are seen on a vase discovered in Sardes/Manisa (Pic. 8). They are dated to BC. 600-500 [5, p. 73]

Pic. 8

Kyme. The symbol on a coin discovered in Kyme (İzmir) is very similar to the Tengri / Four-Direction symbol (Pic. 9). The coin is dated to BC. 520-470. [7]

Pic. 9

Conclusion. Tengri / Four-Direction tamga (seal, stamp), which is generally referred to as a cross or a four-direction symbol in a circle, sometimes shown as four separate points or circles in four symmetrical sections formed by this symbol, and which has been used by Turkish peoples from past to present for a thousand years is expressed as a symbol in the Neolithic Period and pre-Christian Period settlements and temples, such as Alacahöyük, Beycesultan, Lidar Höyük, Troy, Ephesus, Sardes and Kyme, starting from Çatalhöyük and Hacılar Höyük. In this article, it is mentioned where these symbols are located in Anatolia and in which time they are dated.

Although it is difficult to say precisely that these symbols, which seem to have been used in religious rituals in general, express Tengri, it can easily be argued that these symbols are similar or identical to the Tengri symbols. It can be said as an argument that perhaps the first Tengri belief appeared in Anatolia compared to what is believed.

References

1. Türkcan A. U. Substantive Technologies At Çatalhöyük: Reports From The 2000-2008 Seasons, Çatalhöyük Research Project Volume 9, British Institute At Ankara Monograph No.48. – 2013. - P. 235 - 246.
2. Umurtak G. & Duru, R. Hacılar Büyük Höyük Excavations, Müze Review, Vol: - Ankara, 2012. - P.45 - 49.
3. Köken M. Hitit Uygarlığının Çağdaş Türk Resmine Etkisi, Postgraduate Thesis, Selçuk University/ - Konya, 2014. – 117 p.
4. Tarcan H. Tarihin Başladığı Ön-Türk Uygarlığı, Ön-Türk Araştırmaları Merkezi ve Töre Yayın Grubu. - İstanbul, 2008. – 364 p.
5. Crawford H. & Greenewalt Jr. Orientalizing Pottery From Sardis: The Wild Goat Style, California Studies In Classical Antiquity, Vol. 3. - 1970, pp. 55-89.
6. [El. Resource]. – URL: www.asiaminorcoins.com (Last Access Date: 18.04.2019)
7. [El. Resource]. – URL: www.lot-art.com (Last Access Date: 18.04.2019)

Омарова Г. Н.
ogulzada@mail.ru

ТЕНГРИАНСКАЯ РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВОВАЯ ПРАКТИКА И ФОЛЬКЛОР (НА ПРИМЕРЕ КАЗАХОВ)

Аннотация. *В статье делается важный вывод о сохранении в фольклоре казахов разных культурных «слоев», которые имеют прямое отношение к истории и цивилизации кочевников Центральной Азии. Пласты фольклора отражают также связь с тенгрианским календарем мушел (обряды жизненного цикла) и с древними верованиями кочевых тюркских и монгольских народов – культом природы, анимизмом, тотемизмом, шаманством, культом предков, которые являются органичной частью тенгрианской веры. Свои наблюдения исследователь делает на основе системы и классификации фольклорных жанров, а также на выявлении большой роли ритуально-магической практики в кочевой культуре. По мнению автора, глубинные истоки всех системных связей в фольклоре и музыкальном искусстве лежат именно в ритуально-магической обрядности. В тенгрианских ритуалах и обрядовой практике можно разглядеть и корни синкретизма, и корни удивительного единства бытийной и сакральной сфер в культуре казахов. В формах же традиционного искусства казахов (древней скульптуре, архитектуре, орнаменте, музыке) можно ощутить представления кочевников о строении Космоса, о Пространстве и Времени.*

Ключевые слова: *ритуальная практика, обрядовый фольклор, тенгрианский календарь, производственный цикл, жизненный цикл, ритуально-магическая обрядность, заговоры и заклинания, шаманство, культ предков, кюи-легенды.*

Omarova G. N.
ogulzada@mail.ru

TENGRIAN RITUAL AND RITUAL PRACTICE AND FOLKLORE (ON THE EXAMPLE OF KAZAKHS)

Abstract. *The article makes an important conclusion about the preservation of various cultural "layers" in the Kazakh folklore, which are directly related to the history and civilization of the nomads of Central Asia. The layers of folklore also reflect a connection with the Tengrian calendar mushel (rituals of the life cycle) and the ancient beliefs of the nomadic Turkic and Mongolian peoples - the cult of nature, animism, totemism, shamanism, the cult of ancestors, which are an organic part of the Tengrian faith. The researcher makes his observations on the basis of the system and classification of folk genres, as well as on the identification of the great role of ritual and magical practice in nomadic culture. According to the author, the deep roots of all systemic connections in folklore and musical art lie precisely in ritual and magical rituals. In Tengrian rituals and ritual practice, one can discern the roots of syncretism, and the roots of the surprising unity of the being and sacred spheres in the culture of the Kazakhs. In the forms of the traditional art of the Kazakhs (ancient sculpture, architecture, ornament, music), you can feel the ideas of nomads about the structure of the Cosmos, space and time.*

Keywords: *ritual practice, ritual folklore, Tengrian calendar, production cycle, life cycle, ritual and magical ritualism, conspiracies and spells, shamanism, the cult of ancestors, kyui- legends.*

Заявленная тема весьма обширна и по существу еще мало исследована, так как изучение самого тенгрианства как мировоззренческой *системы* [1] (или «прямой веры» [2]) только сейчас набирает основательные обороты. Тем не менее, имеется огромный материал для построения будущей концепции и теории тенгрианской ритуально-обрядовой практики в лице ***фольклора*** всех народов Центральной Азии и прилегающих к ней регионов (с учетом роли кочевых империй в истории народов Евразии). Именно на основе сохранившихся до сегодняшнего времени традиций, обычаев и обрядов народов, входящих, в первую очередь, в *тенгрианский суперэтнос* [3], возможна некоторая реконструкция ритуальной системы тенгрианства, так как если, скажем, сохранившиеся космогония и мифология тенгрианства относятся к «теории» веры (религии), то обряды и ритуалы – к ее «практике» [4]. Фольклор же как неотъемлемая художественная часть любой ритуальной практики – это ее *творческая* составляющая, которая в «свернутом виде» содержит информацию не только о ритуалах и вере, но и шире – о мировоззренческих и мироотношенческих основаниях духовного бытия того или иного человеческого сообщества. В целом, наиболее архаичный пласт фольклора народов, ныне населяющих нашу планету, является бесценным

источником изучения *онтологии* веры, имеющей безусловное отношение к характеристике самого человеческого бытия.

В данном докладе мы хотели бы осветить некоторые свойства казахского обрядового фольклора, представляющие несомненный интерес для научного тенгрианского сообщества. Сразу скажем, что имеется разница в определении фольклора и искусства (музыкально-поэтического) в филологической фольклористике и музыкознании Казахстана. Дело в том, что такое неотъемлемое свойство фольклора как *устность* еще в советском литературоведении стала главным маркером или атрибутивным качеством и *всего* дописьменного литературного творчества. И если устные образцы в рамках обрядов относятся в казахстанской фольклористике к ритуальному фольклору, то устно-поэтические образцы песенной, эпической и акынской поэзии – к художественному [5]. В музыкознании же и не только Казахстана, но и всех стран Востока еще в 80-е гг. прошлого века вместе с пониманием и признанием во всем мире *профессионализма устной традиции* в музыке восточных народов, фольклорные и профессионально-музыкальные жанры были разведены (разграничены) и получили в каждой культуре соответствующие определения. Еще одна методологически важная предпосылка в отношении вопроса *что есть фольклор* (его истоки и ориентиры) связана с функциональным различием важнейших календарных циклов в культурах оседло-земледельческих и кочевых народов Евразии. Речь идет, в первую очередь, о том, что само деление традиционной музыки на профессиональные и фольклорные виды творчества и выявление его жанрового *состава* еще не определяет *систему* этих жанров. В казахском музыкознании поиски системной организации традиционной музыки привели к более глубокому исследованию 12-летнего животного «восточного» календаря, который на самом деле зародился в среде древних кочевых племен Центральной Азии [6] и с полным на то основанием может называться *тенгрианским* календарем [7].

Главным системообразующим фактором в определении типа фольклора является, как правило, ритм трудовой деятельности, который соответствует природно-космическим ритмам. У европейских оседлых народов эти ритмы отражены в земледельческом солнечном календаре, связанном с производственным циклом (трудовые песни) и определенным образом, коррелирующим с семейно-обрядовым (рождение, свадьба, похороны человека). Родство этих циклов позволило говорить о слиянии их в один годичный цикл, который и явился основой, к примеру, славянского фольклора [8, 9]. Приводя эти данные, казахстанский ученый А. И. Мухамбетова пишет: «И подобно тому, как семейно-обрядовый цикл аграрных народов оказался слитым с календарным циклом в один ***годичный***, в культуре кочевников-казахов семейно-обрядовый цикл оказался столь же тесно переплетенным и слитым с циклом мушелей в один ***жизненный***» [10, С. 78]. Однако функции этих циклов в двух типах культур, как и системообразующая их роль в фольклоре и традиционной музыке, оказались различными: «У кочевников жизненный цикл является основой жанрообразования, а годовой выполняет роль регулятора сезонной циклизации жанрового репертуара; у оседлых народов, наоборот, годовой цикл является основой жанрообразования, а жизненный – регулятором возрастной циклизации репертуара песен» [10, С. 86].

Из вышесказанного возможно сделать выводы о том, что:

а) в культурах (цивилизациях) оседлых и кочевых народов представления о времени, выразившиеся в их календарях, выступают универсальным системообразующим фактором; б) различия календарей в соответствии с хозяйственной деятельностью измеряющих разные циклы Времени (год и мушель) по-разному отразились и в системах ритуально-обрядовой практики и фольклора.

Понятно, почему именно обряды жизненного цикла (как цепь 12-летних мушелей в единстве с природно-космическими ритмами и жизнедеятельностью кочевника) занимают главное место в системе казахских фольклорных жанров. Примечательно то, что вплоть до XX века рождение, свадьба и похороны были во всех регионах Казахстана системно ритуализированы [11] и сопровождались живым еще фольклорным творчеством, которое насчитывало в то время десятки тысяч образцов. Это еще раз подтверждает нашу мысль о том, что фольклор в кочевом обществе – не сколько «народное творчество» (творчество определенного класса или сословия), сколько синхронный пласт культуры, который дошел до наших дней без существенной трансформации, как *коллективное, прикладное художественное творчество* ***всего*** *народа* ***в рамках обрядово-ритуальной практики и быта*** [12].

Очевидная длительность существования в историческом времени-пространстве обрядово-ритуальной практики и фольклора, их безусловная функциональность в культуре казахов свидетельствует также и о *спиралевидном, нелинейном историко-культурном развитии* кочевых обществ и относительной гомогенности традиционного казахского общества. Его развитие характеризуется плавным переходом из одного этапа в другой, когда черты прошлого еще долго сохраняются в настоящем, одна модель общества постепенно трансформируется в другую, создавая недискретное, сквозное, *циклическое* развитие: «Система генетически тождественна себе…» [13, С. 40].

Классификацию казахского фольклора мы сочли возможным показать в следующей таблице [14, *Приложение 1*]:

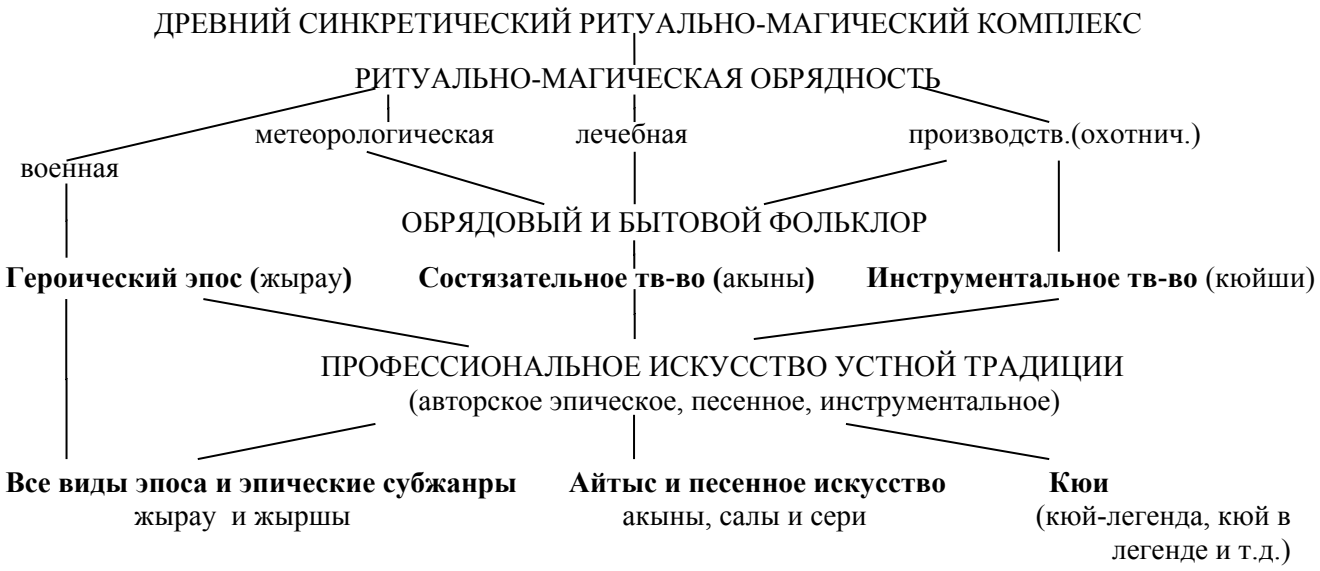
Ф О Л Ь К Л О Р

О б р я д о в ы е ж а н р ы **Б ы т о в ы е ж а н р ы**

Обрядность жизненного цикла (жанры, сопровождающ. рожде-ние, свадьбу, похороны)	**Ритуально-магическая обрядность (заговоры, заклинания, шаманские песни)**	**Календарная обрядность (песни мусульманского поста *ораза,* новогодние песни)**	**Детский фольклор (детские игры и песни, песни для детей, колыбельные)**	**Молодежный фольклор (молодежные песни и игры)**	**Народно-песенное и инструментальное творчество (фольклор)**
Бата (благословления); сыңсу, арыз өлең, қоштасу (девичьи прощальные), жар-жар, тойбастар, беташар; жоқтау, дауыс, естірту, көңіл айту, жұ-бату (похорон.)	*Арбау, бәдік, күләпсан(заговоры и заклинания болезней, природных сил);бақсы сарыны, арбауы, жын шақыруы (шаманские песнопения)*	*Жарапазан или жарамазан (сахар); наурыз өлең (новогод-ние песни)*	*Ертегі өлең (песни-сказки), мысал өлең (песни-басни), жұмбақ өлең (песни-загадки), жаңылтпаш (скороговорки), өтірік (небыли-цы) и пр. бесік жыры или әлди (колыбельн.)*	*Ойын-сауық өлеңдері (игро-вые, развле-кат. песни), қайым өлең или қайым айтыс (песен-но-поэтич. состязания между девушкой и парнем)*	*Қара өлең (бытовые состязат. песни, народ-но-песенная лирика), тарихи өлеңдер, күйлер (исторические песни и кюи).*

Из данной классификации видно, что обрядовая практика не ограничивалась, естественно, лишь семейной обрядностью (обрядностью жизненного цикла), и в этой связи мы должны обозначить огромную значимость в кочевых обществах роль *ритуально-магической* обрядности, которая так же, как и семейная, уходит своими корнями в глубокую древность. Огромное ее значение раскрывается не только в том, что магией (как и поэзией, и музыкой) [15], пронизано большинство ритуальных действ, в том числе и в рамках семейной обрядности. Сами глубинные истоки всех системных связей в фольклоре и искусстве, как и корни синкретизма и удивительного единства бытийной и сакральной сфер, в культуре казахов лежат именно в ритуально-магической практике, которая базируется, в свою очередь, на тенгрианской мировоззренческой основе.

В связи с этим представляем Схему [14, *Приложение 1*] общей ретроспективной картины зарождения и развития традиционного музыкального искусства:



Так, по нашему мнению, из древнего (первобытного) ритуально-магического комплекса выделяются на каком-то этапе различные виды магических обрядов, порождающие первичные обрядовые действа и древние жанры фольклора, в недрах которых вызревали: традиция ритуального посредничества и состязательности (предтеча акынской деятельности), шаманизм (лечебная и гадательная магическая функция баксы), инструментально-звукоподражательная традиция (из производственно-охотничьей магии), героический эпос и другие воинские ритуалы (из военной магии) [16]. Обрядовый и бытовой фольклор породили в более поздние эпохи художественный фольклор, а затем – профессиональное искусство устной традиции, в котором мы выделяем, соответственно, три сферы: более раннюю по времени эпическую (ее создатели и исполнители жырау и жыршы), айтыс и песенную (акыны, салы и сери), инструментальную (кюйши).

Возвращаясь к классификации фольклора, скажем, что сохранившийся у казахов пласт фольклора дает довольно объемную картину, также раскрывающую историческую ретроспективу древних верований и тенгрианства. Самые ранние их формы на территории Центральной Азии, реконструированные по археологическим раскопкам, древним захоронениям, петроглифам и наиболее архаичным пластам фольклора тюркских и монгольских народов [Казахстаника: 5, 11, 16, 17, 18 и др.], относятся к эпохам палеолита, неолита и бронзового века. Культы эпохи каменного века (в Центральной Азии это дошаманские культы) связаны, по единодушному мнению ученых, с обожествлением природы, культом природных стихий и объектов. Поклоняясь солнцу и огню, почитая все природные объекты на земле, человек, в то же время еще не выделяет себя из окружающего его мира, считая себя *неотъемлемой частью живой природы*. Сразу отметим, что, ***поклонение природе –*** *«табиғатқа сиыну», «табиғатқа табыну»* – является основой тенгрианской веры [1]. В системе данной веры отношение к природе оставалось всегда сакрально-религиозным и понятно почему: кочевники – это «дети природы», которые никогда не относились к ней как хозяева. Само единение с природой, «встроенность» жизни кочевника в природную среду, в ее экосистему исключала идею преобразования природы, а тем более, какое-либо насилие над ней.

Представления об одушевленности, одухотворенности всех природных объектов и стихий породило, как известно, веру в духов (анимизм) и «хозяев местностей» (по-казахски *ие*), в честь которых приносились жертвы и совершались магические обряды. И здесь важнейшую роль играли звуковые, словесные заговоры, те или иные коллективные действия (ритуальные жесты, движения, музыкальные «посвящения») как обряды задабривания, заклинания (духов, природных сил, стихий, объектов). В этот же период формируются и тотемистические воззрения: вера в то, что первопредком рода является священное животное-тотем.

Сохранности древних обрядов (например, призывание ветра, солнца, дождя *жел шақыру, күн жайлату, тасаттық* и др.) и традиционных жанров фольклора в культуре казахов посвящена не только солидная этнографическая и фольклористическая литература, но и этномузыковедческая [19, 20, 21]. В классификации же песенных фольклорных жанров в разделе Обрядовый фольклор (в подразделе Ритуально-магическая обрядность) мы видим жанры *арбау, бәдік, күләпсан* как заговоры и заклинания природных сил, духов болезней, которые, кроме поэтической, имели и музыкальную канву. Кроме них здесь указаны шаманские песнопения – *бақсы сарыны, арбауы, жын шақыруы* – как заклинательные песни *бақсы*-шаманов в их магических обрядах призывания, заклинания духов-помощников (*жын*) и природных сил. Однако данное «творчество», по исследованию Е. Турсынова, относится уже к энеолиту и началу бронзового века [16, С. 104], перед которыми (в эпоху неолита) произошли важнейшие преобразования в течение огромного исторического периода (приручение животных, расширение пространства рода, переход от присваивающего хозяйства к продуктивному и пр.).

Отделение человека от мира природы (человек как «сознательное» существо, противополагающее себя невидимым потусторонним силам) привело к формированию дуалистических представлений, которые вызвали необходимость в связывании противоположных начал. Так возникают «ритуальные посредники» (Е. Турсынов), которые руководят коллективными обрядами, одновременно осуществляя связь, регулируя взаимоотношения между миром людей и миром сверхъестественных сил природы. При этом они обращались к представителям иного мира непосредственно, не выходя за пределы единой системы мироздания, в которой мир стихий природы и мир человека составляли еще неразрывное целое.

Из института ритуальных посредников далее, в *эпоху классообразования*, формируются шаманы-баксы как наиболее древние типы деятелей в сфере магических ритуалов, своего рода специалистов. В этот период уже формируются мифологические воззрения, когда человек уже

представляет себе Космос трехуровневым. Шаман в эпоху бронзы – это жрец, который выступает посредником уже между тремя мирами, воплощенными в структуре Мирового дерева (Байтерек): «…первобытная идея бинарной целостности мира претерпевает в шаманизме существенную трансформацию, превращаясь в идею троичного единства мироздания» [5, С. 33]. Поэтому шаман не обращается к представителю Иного мира непосредственно как к равноправному, находящемуся рядом (как, например, ритуальный посредник), а прибегает к содействию духов, которые помогают выйти ему из пространства среднего мира и отправиться в путешествие в другие *автономные миры* (верхний, нижний).

Казахские шаманы-баксы специализировались главным образом на лечении людей, хотя могли проводить и обряды гадания, вещания (предсказания будущего). Отмечая их самую главную – целительскую – функцию, Е. Турсынов обратил внимание на то, что казахские баксы не употребляют выражение *«аруруды емдеу»* (лечить больного), а говорят *«аруруды бағу»*. В древнетюркском языке «*бақ*» «глядеть», «внимательно смотреть», «обозревать»; в казахском «*бағу*» – пасти, контролировать, наблюдать, и отсюда шаман – *бақсы* [16, С. 67].

Примерно в эту же эпоху (бронза, эпоха ранних кочевников) при частых военных столкновениях, когда война становится регулярным занятием, возникает и вера в духов предков (аруахов) умерших людей, их культ. Этот культ возникает, в первую очередь, в среде воинов: во время атаки, в критических ситуациях воины, принадлежащие к одной большой патриархальной семье, предком которого был славный воин, военачальник, призывали на помощь духа этого предка. Так сложилось почитание ***аруахов военных предков*** [16, С. 236 - 240]. Культ предков, как и анимизм, и тотемизм, органично вошел и в шаманизм: шаманы призывали в своих камланиях наряду с Коркутом, духов своих предков-шаманов, позже – духов исламских святых. Особенно ярко культ предков отразился у казахов и в похоронно-поминальном обряде, который до сих пор сохранился и по-существу незначительно затронут исламом и его обычаями.

Если из культа предков-аруахов (восхваление духа умершего батыра во время *ас* – годовой тризны) и исторических песен позже возникает героический эпос [там же], то инструментальный жанр *кюй* сформировался из жанра *аңыз* – древние легенды с музыкальным сопровождением. В материалах VI Международной конференции по тенгрианству наш доклад как раз и был посвящен материалу *аңыз* кюев, сохранивших многие архетипы и культурные коды тюрко-монгольских кочевников. Содержательная их сторона, тесно связанная с культом тотемных животных и птиц, магическим воздействием музыки на природные силы, животных и людей, а также с традицией плачей, отразивших древние представления о жизни и смерти, безусловно, пронизана тенгрианским Космосом, тенгрианской системой мироощущения, миропонимания и мировоззрения. В Классификации казахского фольклора собственно инструментальный фольклор, как и народно-песенный (народные песни и кюи, в т. ч. исторические) отнесены к Бытовому фольклору, так как со временем ритуально-магическая или мифологическая сущность жанров была, естественно, утрачена (это уже и есть собственно художественный фольклор).

Таким образом, в казахском фольклоре, в том числе, и музыкальном, отразились и сохранились многие культурные «слои» исторического прошлого, которые имеют отношение к цивилизации кочевников Центральной Азии, а сама тенгрианская вера вобрала и удерживала в себе (как и сама история кочевничества) все «циклы Времени», как и весь Сакральный Круг Веры. Структуру же Пространства и Космоса как идеи мирового порядка олицетворяли у кочевника не только гора, шаманское дерево, курган, менгир, балабалы и другие объекты поклонения, но и одежда, жилище, утварь, в которых архетип «Мировое дерево» как будто запечатлелся навсегда. Космогония же в искусстве – скульптуре и архитектуре, орнаменте и музыке – это бесконечная череда «творения Космоса», череда выраженных разными языками его прекрасных моделей... Причем если композиция в пространственных видах искусства зрима (трехмерные каменные изваяния; композиции в кулпытасах; строение юрты, композиции в орнаментальном искусстве, и т. д.), то в музыке композиция (например, в *кюе*) отражает разворачивание модели Космоса не только в Пространстве (существует пространственная модель *кюя*), но и в *звуках*, а также – во Времени. И здесь тоже как бы отражается «встроенность» человеческой жизни – в виде «вхождения» в ритмы природы и Космоса, в котором есть ощущение бегранічности Времени, безграничности человеческого бытия в нем (*өмірге келу, қайту*) и их, Времени и бытия, бесконечного круговращения…

Литература

1. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. - Алматы: Каз НПУ им. Абая. - Издательство «КИЕ», 2012. - 264 с.
2. Мадигожин Д. Т. Прямая вера от начала истории до наших дней. - Алматы, 2014. - 214 с.
3. Мухамбетова А. И. Тенгрианский календарь как основа кочевой цивилизации (на казахском материале) //Аманов Б., Мухамбетова А. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы, 2002. – С. 11 - 52.
4. Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология (вступительная статья) // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. - М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 2000. – Т.1. А - К. – С. 11 - 20.
5. Турсунов Е. Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 172 с.
6. Цыбульский В. В. Лунно-солнечный календарь стран Юго-Восточной Азии с переводом на даты европейского календаря (с 1 по 2019 г. н. э.) / Отв. ред. Л. Р. Концевич. Институт востоковедения АН СССР. - М.: Наука (ГРВЛ), 1987. - 384 с.
7. Мухамбетова А. И. Тенгрианский календарь и традиционная музыкальная культура казахов: Автореф. дис. … доктора иск. – Ташкент, 2005. – 43 с.
8. Земцовский И. И. мелодика календарных песен. - Л.: Музыка, 1975. - 224 с.
9. Можейко З. Я. Календарно-песенная культура Белоруссии: Опыт системно-типологического исследования. - Минск: Наука и техника, 1985. - 247 с: нот.
10. Мухамбетова А. И. Календарь и жанровая система традиционной музыки казахов // С. 67 - 92.
11. Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. 1-том: біртұтастығы және ерекшелдігі /Құраст. С. Әжіғали. -Алматы: Арыс, 2005. - 328 б.; 2-том: дүниеге келгеннен өмірден озғанға дейін (отбасылық әдет-ғұрыптар ертеректегі авторлардың еңбектері бойынша) / Құраст. С. Әжіғали. - Алматы: Арыс, 2006. – 416 б.
12. Омарова Г. Н. Казахская традиционная музыка в свете типологии культур // Наследие и современные проблемы национальной культуры: Материалы международной научно-практической конференции. – Уральск, 2006. – С. 140 - 143.
13. Акатаев С. Евразийство в контексте культурной общности //Культура Казахстана: традиции, реальность, поиски. – Алматы, 1998. – С. 39 - 45.
14. Омарова Г. Н. Казахский кюй: культурно-исторический контекст и региональные стили: Монография. - Алматы, 2018. - 372 с.
15. Омарова Г. Н. Единство музыки, поэзии и магии как отражение целостности мифологического сознания в культуре кочевников: Материалы Международной конференции «Культура кочевников на рубеже веков (XIX – XX, XX – XXI в.в.): проблемы генезиса и трансформации» (Алматы, 1995) // Омарова Г. Н. Кобызовая традиция. Вопросы изучения казахской традиционной музыки. – Алматы, 2009. - С. 181 - 193.
16. Турсынов Е. Возникновение баксы, акынов, сери и жырау. - Астана: ИКФ Фолиант, 1999. – 252 с.
17. Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. - Алматы: Гылым, 1991. - 214 с.
18. Абылқасымов Б. Ш. Қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклоры. –Алматы, 1994. - 326 б.
19. Раимбергенова С. Ш. Древняя инструментальная музыка казахов (на материале домбровых кюев): Дис. … канд. иск. – Ташкент, 1993.
20. Халтаева Л. А. Генезис и эволюция бурдонного многоголосия в контексте космогонических представлений тюрко-монгольских народов. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2015. – 176 с.: ил.
21. Кузбакова Г. Ритмика казахского обрядового фольклора: Дис. … канд. иск. - Алматы, 2007.

Омуралиев Ч. И.
edils2010@mail.ru

ТЕНГРИАНСКАЯ МОДЕЛЬ ГОСУДАРСТВА

Аннотация*. Опираясь на исторический опыт государственного строительства* кочевых *народов, а также достижения современной науки, предлагается тенгрианская модель государства, совершенствующая приоритет общечеловеческих, общенародных ценностей на пути создания правового общества. Курултай составляет стержень построения государственной власти, исполнение властных полномочий с участием представителей народа, осуществляет взаимодействия всех её ветвей как по вертикали построения властной структуры снизу вверх, так и по горизонтали.*

Священная функция данной модели государства – проводить власть Народа от имени Народа и для Народа. Таким образом, уходят в забвение такие, казалось бы, «вековечные» принципы построения государственности: «разделяй и властвуй», «система сдержек и противовесов».

Ключевые слова*: Тэнгри, народ, человек, общество, государство, единство, право, система, энергия, информация, материалистическое, идеалистичекое.*

Omuraliev Ch. I.
edils2010@mail.ru

TENGRIAN MODEL OF THE STATE

Abstract. *Based on the historical experience of state building by nomadic societies and on the achievements of modern science, this article provides a so-called Tengrian model of government that prioritizes universal human values on the path towards the creation of a legal society. Kurultay constitutes the core body of knowledge on the construction of state power, explaining how representatives of the people exercise power in interaction with all of its branches, building both a vertical (bottom up) and horizontal power structure.*

The sacred function of the proposed model of governance is to exercise the power of the People on behalf of the People and for the People. Thus, seemingly established principles of state building such as "divide and conquer" and "a system of checks and balances" disappear into oblivion.

Key words: *Tengri, people, human being, society, state, unity, rights, system, energy, information, materialistic, idealistic*

На каких ценностях должно базироваться такое фундаментальное понятие, как Право?

Отвечаем: истинно справедливый идеал истекает только от Тэнгри, потому кочевник соблюдает его как святой принцип Бытия. Только спущенный Закон от Тэнгри сущностен – потому человек человеку, а народ народу не имеет права быть судьей; суть права и критерий честности зиждется только на первозданной чистоте Тэнгри – потому великим Юсуфом Баласагунским Каган – Правитель был наречен именем Солнцем Рожденный – Күнтууган (Кюнтогды).

Что значит «истинно справедливый идеал истекает только от Тэнгри», «справедливый идеал права вибрируется с Тэнгри»? Каким образом истекает? В каком виде является? И вот здесь самый раз подвести разговор к Системе как науке, так как принципы строения истинно правового государства как системы, должны базироваться на фундаментальной основе.

Теории Системы начали развиваться еще в античные времена. Однако как Система наука начинает развиваться лишь с конца XVIII и начала XIX вв., когда законы термодинамики стали одними из ведущих научных направлений. На сегодняшний день мы имеем три классификации системы с позиций философии, естествознания и гуманитарных наук:

1. Замкнутая система;
2. Закрытая система;
3. Открытая система.

Замкнутая система – не имеет непосредственной связи с внешним миром, в том числе ни с энергией, ни с информацией. Существует автономно.

Закрытая система – получает энергию и информацию из внешней среды, но не выпускает во вне ни ту, ни другую, т. е. «принцип ниппеля».

Открытая система – получает энергию и информацию из внешней среды и, в свою очередь, отдает их во внешнюю среду.

Наука о Системе оказывает огромное влияние на научные поиски и общественно-политическую жизнь. Системное мышление становится неотъемлемой прерогативой передовой научной парадигмы как в естествознании, так и в социальных науках в быстро меняющемся мире.

Остается открытым вопрос: а вообще, возможно ли таковое, т. е. могут ли находиться рядом все три системы и существовать одновременно, параллельно? Скажем, если этот Мир создан в единственном экземпляре, то, как утверждали материалисты, единство мира заключается в его материальности, или, как доказали обратное идеалисты, оно должно заключаться в идеалистичности. Либо-либо, в обоих случаях мы упираемся на незыблемое ЕДИНОЕ, корневое Начало.

Стало быть, **есть только одна единственная Формула и один Закон, которые доказывают единство мироздания. Такова Истина, которая одна и не распадается на иные компоненты.**

Как известно, теоретическая физика XX столетия искала один из аспектов ЕДИНОГО – физическое Единое поле, но сформулировать его на математическом языке и доказывать экспериментально ни смогли все ученые с мировым именем. Позже отдельные энтузиасты искали разные пути к поиску Теории Единого Поля (ТЕП).

Кыргызский ученый-физик Самат Кадыров (1932 - 2003) посмел называть конструкцией теории Единого поля физическое единство *ядерного, электромангитного и гравитационного* полей. Но и это утверждение ждет своего часа системного доказательства и признания научным сообществом. Математические и физические формулы и постулаты еще не ответ на вопрос «Что же их объединяет?». Автор имеет честь предложить свою версию теории единого поля, опираясь на его физическую часть открытия, усугубляясь в направлении Духа – Идеи, называя ее ТЕЛЕГЕЙ Система, система ТЭНГРИ!

Открытая С. Кадыровым Теория Единого Поля (ТЕП) гласит, что поле мельчайших частиц в виде ядер перерастает в электромагнитное в закономерном процессе взаимодействия частиц и полей. Затем, от электромагнитной системы в вихре круговорота это поле получает качество взаимного притяжения. Появляется самое фундаментальное поле – гравиинертное. Эти три фундаментальных поля природы получили единую основу пока в теоретическом плане. Это означает априори **общая физическая основа мироздания во всей Вселенной.**

Таким образом, найдено, говоря языком материалистов, искомое материальное единство мира. Тут мы имеем дело с пониманием перехода энергии в информацию, и обратно, по системе взаимопревращения, с тем уклоном, что материалистическое и идеалистическое восприятие мира объединяются. Эту Истину не смогли постичь материалист Маркс, идеалист Гегель, не достигший истинного тождества – Шеллинг, а также мировые религиозные и духовные учения все вместе взятые. Да, не смогли.

Потому что у них у всех не было ТЭНГРИ начала, объединяющего идеалистистическое и материалистическое, энергию и информацию. У них не было той Абсолютной Оси (Абсолют Ок), Срединной линии Божьего Ока (Жүл Көз), не было ТЭНГРИ единства, манасового единства.

Ученый С. Кадыров узрел самую суть материалистического устройства мира. Оказывается, нет во Вселенной раздельных «закрытых», «замкнутых» и «открытых» систем по отдельности!

Есть только одна-единственная величественная **Система – ТЭНГРИ!**

Она фундаментирована на Божьем Оке Манасового Начала.

Это Начало поэтически красиво, образно символически передано в бессмертных строках эпоса «Манас»:

Сияние Солнца и Луны
Суть составляет Кут Манас,
К единению Неба и Земли,
Путь прокладывает Кут Манас.

Вот так сформулирован в этих строках коренной Закон, озвучена суть Абсолютной пронизывающее **ЕДИНОЕ – ТЭНГРИ**. Это есть Манасово начало. То, что мировые философы блуждали в поиске Главного Смысла Бытия, лежит в Манасовой Оси – *ТЕНГРИ-КУТ***!** Где Тенгри-Кут – начало начал, благоденствие от Небес, коренное Манасово понятие.

Здесь мы ограничимся с представлением в графике и схеме Абсолютной Оси – Манас Жүл не только в физическом (графическом) виде, но и функциональном значении в системе ТЕЛЕГЕЙ.

Иерархически ни «Замкнутый», ни «Закрытый», ни «Открытый» уровни Системы не смогут быть вне Телегей Системы. Чтобы описывать динамические моменты перехода из иерархии в иерархию мы предлагаем представить единоравновесную систему в таком порядке.

Тен – одна сторона, непарность, момент до бинарности;

Тен-Тен – двухчастность, парность, тождество, бинарность, внутренний динамический момент непрерывного взаимного перехода сторон друг в друга;

ТЕН-ЕДИНОЕ – Целостность, Полное тождество.

Это есть Манасовый момент соединения сторон в едином поле взаимодействия, без никаких разделительных линий и противопоставлений, в вечном процессе взаимоперехода.

Вселенская Абсолютная Ось (Ааламдык Абсолют Ок, Жүл). Она в одно и то же время явление или суть во *внутреннем* освещении; в тот же момент она познается как Абсолютный стержень, проходящий сквозь промежуточные узлы. Абсолютное состояние в процессе взаимоперехода во внутреннем движении Манасовой Оси.

Целостность, которая вращается в собственной оси, во взаимопревращении света и тьмы, в вибрационном течении событий, когда весь Мир умещается в Едином, Око Вселенной, Сознание Мира, суть Вечности, – таково Манасово состояние!

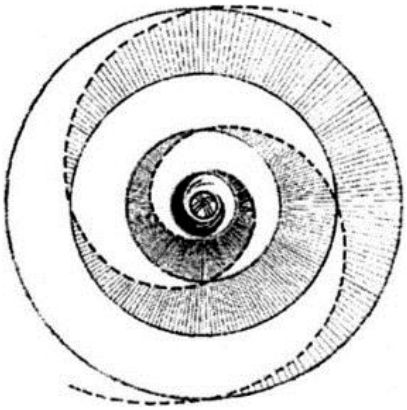


Рис 1. Графика телегей

Схема телегей

	АТМАН	ТЭНГРИКУТ	БРАХМАН
Уровни иерархии	*Правое*	*Срединное*	*Левое*
Вселенная	*Правое*	*Центр (Полярная Звезда - Октант)*	*Левое*
Галактика	*Персе*	*Центр*	*Стрелец*
Солнечная систе а	*Земля*	*Солнце*	*Луна*
Солнце	*Правое горнило (радиоактивный слой)*	Ядро	*Левое горнило*
Земля а) наружность; б) внутренность	*северный полюс* *мантия*	Экватор Ядрышко	*южный полюс* *ядро*
Растение: а) ствол б) лист	*светлое кольцо,* *правая часть*	*темное кольцо* *ствол листа*	*коричневое кольцо* *левая часть*

Человек	*Отец*	*Ребенок*	*Мать*
Организм. Человек. Животный мир.	*Правая сторона*	*Остов-хребет*	*Левая сторона*
Хребет. Спинной мозг.	*Белый спинной мозг.*	*Срединное (Жүл)*	*Синий спинной мозг*
Жүл (нервные клетки)	*Белый сосуд (дендрит)*	*Жүлгө (нейроны)*	*Черный сосуд (аксон)*
Нейрон	*Тельце*	*Ядрышко*	*Ядро*
Клетка	*Цитоплазма*	*Ядрышко*	*Ядро*

Атом	*Протон*	*Нейтрон*	*Электрон*
Нейтрон	*Правое кручение*	*Центр*	*Левое кручение*
центр	*Антинейтрино*	*Фотон*	*Нейтрино*
Фотон	*Энергия*	*Кут*	*Информация*
Кут	*(ци, прана, эфир)*	*настрой, логос*	*Дух, чувства*
Настрой-логос	*Радость*	*Конгур (срединность)*	*Печаль*
коңур	*Муйуу (умст. начало)*	*Уйуу (йога-Айкөл)*	*Туйуу (интуит. начало)*
Йога-Айкөл	*Уровни йоги*	*Манас-Тенгри-Йога*	*Кайып (параллельные миры)*
	БРАХМАН	МАНАС – ЕДИНАЯ АБСОЛЮТНАЯ ОСЬ	АТМАН

Вращаясь вокруг своей оси,
Свет и Тьма скручены силой Тэнгри.
Левое и Правое приведя в Середину,
Правое и Левое проведены через Манасову Середину.
Оба крыла объединены в ТЕНГ – ЕДИНОЕ
В ритме единой сопредельной ритмики.
В одном измерении Светлая Вселенная проснувшаяся,
В другом измерении Темная Вселенная заснувшая.
Глаз Вселенной. Сознание Мира. Сама Вечность.
Таково Манасово миротворение.
Это и есть суть Манасово Состояние.

Стоп. Давайте вспомним, не это ли отражение древней кочевой философии, вмещающей в себя универсальную Истину Природы, в форме «Он» (Правое), «Сол» (Левое) и «Орто Ичкилик» (Срединное).

Идея ЕДИНОСТИ, утвержденная через Правое, Левое, Срединное, закреплена нашим первоотцом Огузом, продолжалось она в системе Тогузак обществостроения пращура нашего Кыргыз ата. Это есть непреходящее освещенное Манасово сознание. Наши кочевые предки блюли живое единство с живой природой и строили свое бытие согласно ее законам.

Поклонение Небу и Земле:
Ритуалы и камлания;
Нравы, ценности, традиции;
Тысячи грез в искусстве;
И наконец, в общественном строе,
Народо-государственном устройстве (Народовластие).

Стало быть, у кыргызов и, вообще, у кочевых народов *Оң (Правое), Сол (Левое)* и *Ичкилик (Срединное),* или – *Улуу (Старший), Орто (Средний),* и *Кичүү (Младший) жюзы* построение взаимоотношения родов были естественной структурой Народа-Государства. Это есть Путь, унаследованный от самой Природы. Суть ЕДИНОГО – ТЕҢГРИ ЙОГА (Теңирге уюуу). Такое устройство возможно только у народов, тысячелетиями живущих в гармонии с Природой.

Нелишне здесь вспомнить высказывание Карла Густава Юнга:

«*Какую сложную эволюцию пережила природа, анатомия и физиология человека пережила такой же путь развития, питаясь молоком Матери-Природы с самого рождения, и эта первоначальная структура сохранилась вовеки».*

Древний путь сонастроенности с природой сохранился только у кочевых народов, а оседлый Запад потерял когда-то это единство на крутых поворотах перипетий истории. И в результате сегодня переживает системный морально-экологический кризис, обрекая весь мир в глобальные катаклизмы.

Таким образом, на чем должен основываться **Источник Права** и где мы его теряем? Оказывается, пламенные рыцари «естественников» новой Европы: Гоббс, Локк, Монтескье, Руссо, Дидро или системные мыслители, как Кант и Гегель, поведали человечеству только половину правды. Вторая половины правды им попросту не была дана. Оказывается, Дух Природы в своей искомости ЕДИНОМ еще не познан и не понят.

Идеи, высказанные доселе с древних времен, начиная с древнеиндийского Ману, древнекитайского Паньгу, продолжающиеся в учениях естественников Новой Европы и, кончая самыми современными теориями XX века, что, мол, общества и государства должны быть смоделированы в согласии с природными законами, к примеру, образцом должно служить сама Конституция Человека (и в

физическом, и в духовном плане), как отражение Космоса (микрокосм) – все они носили лишь полуправду. Сам Источник Права их зиждился в кривом. А в кривом зеркале – «кричащая истина» – ложь. Таким образом, неупорядоченность в моделях государств, хаотичность в правлениях – налицо. Цивилизационный кризис налицо.

Настоящая Система кроется в таких глубинах бытия... Сущность кочевой цивилизации сокрыта в глухих дебрях тысячелетий... Итак, мы вышли на первоисточник философии права – это *ТЭНГРИ Система*, единость формы-содержания. Общество-государство, стремящееся к идеальному, может и должно строиться по модели вековечной закономерности Природы. Только тогда оно, это государсто нерушимо и долговечно: в нем первоатом государства – его гражданин *(Киши)*, затем Семья *(Үй)*, затем Большая Семья (*Чоң үй*);

а далее миниколено предков (*Ата Уулу*)**;** далее Семь колен предков (*жети Ата*)**;**

далее – родовая семья *(урук);* далее – родовое племя *(уруу);*

далее – объединение родственных родовых племен – крыло родов *(канат);*

далее – суперобъединение канатов по закону Срединности – *Оң, Сол, Ичкилик;*

далее – Народ-Государство (*Эл-Мамлекет*)**,** как ЕДИНОЕ, взращенное одно в другом (перерастают в друг друге) на своем идеальном иерархичностью пути.

Это и есть Путь гармоничного единения **Личности (Общества)** и **Государства.** Вот это есть стержень обоснования сущности правового государства.

Общие положения Конституции КЭЛ

§ 1. *Теңрикут.*

XXI век, объединив мировую фундаментальную науку, мировую философию, мировые религии, открывает новую страницу эпохи, стремящейся к манасовому синтезу. Государству необходимо принять этот новый уровень-цель как путеводную звезду и органично вливаться, кооперироваться в русле новой парадигмы.

Следовательно, началом начал всяких действий должно считаться гармоничное сочетание *естественного права*, вытекающего из первичных законов Природы и *позитивного права* выбора, выработанных на пути гуманистических достижений всего человечества.

Фундаментальной основой являются новые реалии – достижения новой системы знаний, синтезируемых на почве фундаментальных наук.

Концепция государственности республики Кыргыз Эл (КЭЛ) строится на незыблемом законе неразрывного единства Материи-Идеи. Срединный принцип диалектически строится на системе ЕДИНОГО (ТЭН).

Конституция составляется на принципах Манасовой целостности.

2 статья. 1. Устройство республики Кыргыз Эл – народное.

Народность осуществляется:

- *во власти* – через совокупность народных собраний во главе с Великим Курултаем;

- *в собственности* – нахождением земли, природных богатств, а также всех стратегических объектов в государственной собственности.

2. В республике Кыргыз Эл государственная власть унитарная и укрепляется на самом низу через местное самоуправление.

Уровни объединения и управления:

Местное самоуправление *– объединение первичных групп (минисходы) через* ***Ынтымак – Согласие;***

Государственное управление:

в селе – ***Сход*** *(Топ);*

в районе (аймак) через – ***Собрание*** *(Жыйын);*

в республике – через ***Съезд*** *(Кошуун)****;***

Общегосударственное управление *осуществляет* ***Великий Курултай*** *(Улуу Курултай).*

3. Государственная власть состоит из трех частей – *Правое* (*Оң Кары*)**,** *Среднее* (*Орто*)**,** *Левое* (*Сол Кары*), уравновешенные через *Центр* (центральная власть)**.**

Верховная центральная власть принадлежит:

Великому Курултаю, состоящему из:

делегатов, избранных путем прямых выборов на местах;

представителей государственной власти, делегированных народом для выполнения его воли;

Президенту, избранному Великим Курултаем.

Только Великий Курултай и Президент вправе говорить от имени народа Кыргызстан.

Государственная власть распределена на:

Исполнительную власть - *Среднее (орто)* – Правительство и низовые исполнительные органы;

Законодательную власть - *Правое (Оң)* – Жогорку Кеңеш и местные кеңеши;

Судебную власть - *Левое (Сол)* – Конституционный, Верховный, Арбитражный и местные суды.

Ветви власти функционируют и действуют согласованно.

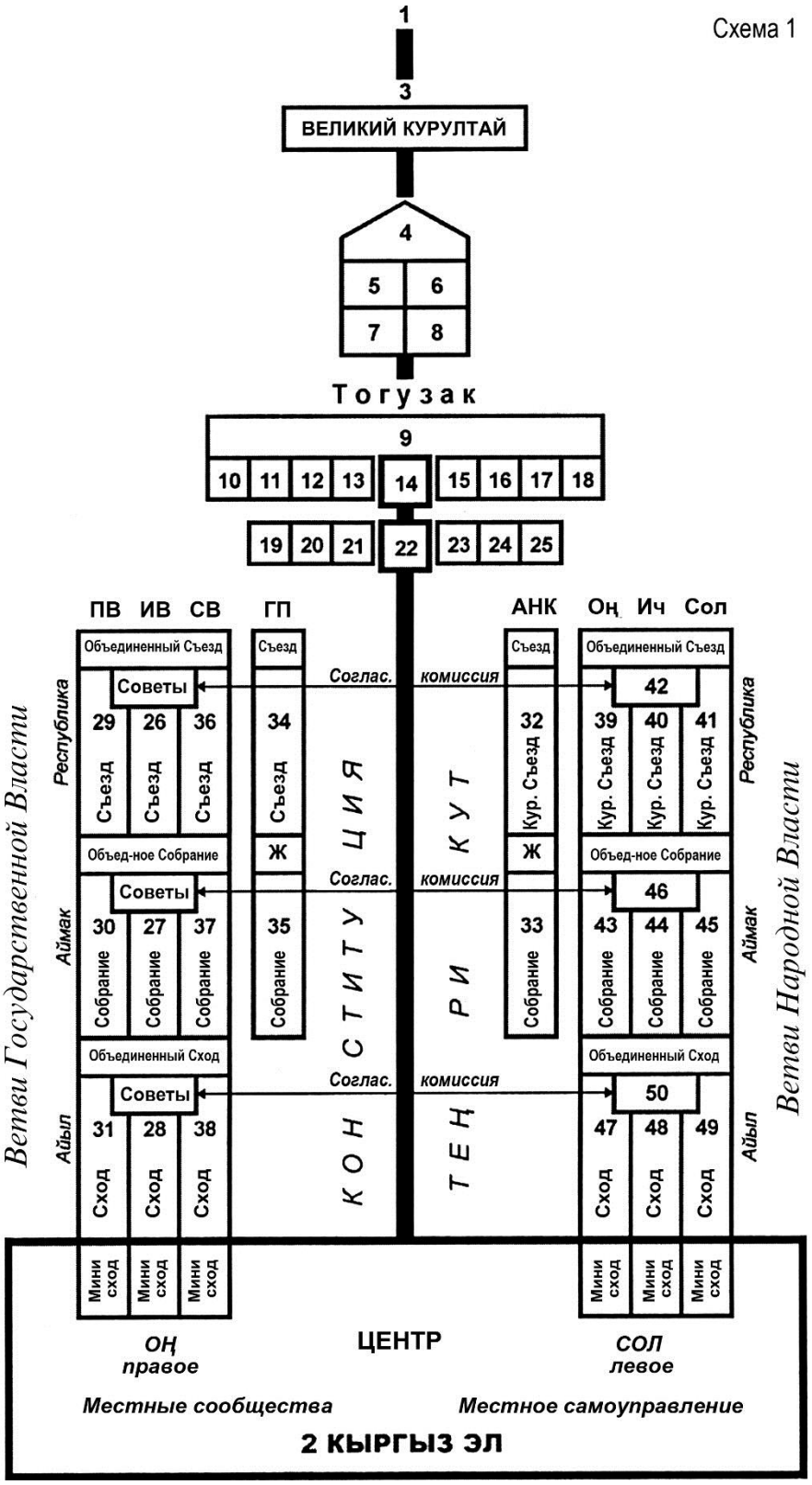
Внутренне по вертикали, объединившись в ***СХОД*** *(ТОП),* ***СОБРАНИЕ*** *(ЖЫЙЫН),* ***СЪЕЗД*** *(КОШУУН);*

По горизонтали взаимодействуют в ***Объединенном СХОДЕ*** *(ЧОҢ ТОП),* ***Объединенном СОБРАНИИ*** *(Чоң ЖЫЙЫН),* ***Объединенном СЪЕЗДЕ*** *(Чоң КОШУУН).*

Камень Күльтегина

Полнокровный мой народ – где он?!
Многочисленный мой народ – где он?!
(Надпись на памятнике Культегина)

Государственное устройство, прочерченное по рисунку на камне древности



PS. В данной конструкции государства президент, руководители всех ветвей власти, других государственных органов, члены правительства являются наряду с руководителями представительской власти регионов и представителями общественности членами Великого Курултая – высшего органа государственной власти страны. Президент исполняет сам и контролирует исполнение другими лицами решений Великого Курултая. Великий Курултай собирается один раз в

пять лет, при необходимости может собраться в любое время. По специальной процедуре может отменить решение Конституционного суда. По специальной процедуре может объявить импичмент Президенту.

Таким образом достигается единство народа и власти, что в наше время пока еще не достигнуто ни в одном государстве мира. Ставится задача – построить такое государство в Кыргызстане.

Литература

1. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л.: Изд-во АН СССР. - Т. I., 1950. - 382 с.; Т. II., 1950. - 334 с.; Т. III., 1953. - 328 с.
2. Блаватская Е. П. Тайная доктрина. - М.: Сиринъ, 1991. - 369 с.
3. Богуславский, М. М. Международное частное право: учеб. для вузов, рек. МО РФ / М. М. Богуславский. - 5-е изд., перераб. и доп., с изм. - М.: Юристъ, 2006. - 607 с.
4. Гегель Ф. Г. Политические произведения. – М.: Наука, 1978. - 439 с.
5. Гегель Ф. Г. Философия права. - М.: Мысль, 1990. - 524 с.
6. Зомбарт Вернер. … Евреи и хозяйственная жизнь / Авториз. пер. под ред. Г. Гроссмана. - Ч. 1. - СПб: Разум, 1912. - 27. - Ч. 1 : (Экономическая) / С предисл. к рус. пер. проф. И. Х. Озерова. - 1912. - XXIV, 179 с.
7. Кампанелла Т. Город Солнца. / Пер. с лат. Ф.А. Петровского. - М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1947. - 168 с.
8. Ленин В. И. Философские тетради. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1947. - 469 с.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. - М.: Политиздат, 1986. - 639 с.
10. Семенова З. С., Маслов А. А. Страна мудрецов? // Знак вопроса. - Москва: Знание, 1993. - 112 с.
11. Махабхарата. - Т. VII. - Ч. 2. - Ашхабад: Ылым, 1981. – 560 с.
12. Пополь-Вух. - М.: Ладомир, Наука, 1993.
13. Рерих Н. К. Избранное. - М.: Сов. Россия, 1979. - 384 с.
14. Семенова З. С. Где искать затерянный мир? // Знак вопроса. - Москва: Знание, 1993. - 112 с.
15. Шань хай цзин. – М: Наука, 1977. – 236 с.
16. Шри Свами Шивананда. Кундалини йога. - СПб.: Культ-инф.-пресс, 1993. - 181 с.
17. Тибетская йога и тайные доктрины. (пер. В. И. Эванс-Вентц) - Т. 1. – Киев: Пресса Украины, 1993. – 207 с.

Оруджева С. И.
bdu-folklor@mail.ru

ТЕНГРИАНСТВО И ДРЕВНИЕ ПЛЕМЕНА

Аннотация. *В статье на основе конкретных фактов и примеров рассматривается тенгрианство в его связи с древними племенами. В ходе исследования делаются исторические экскурсы, даётся этимологический анализ теонимов, проводятся сравнения и параллели на материале разных языков; выявляются и объясняются общие корни теонимов. Особе внимание уделяется истории и религиозным верованиям древних племен, названия которых происходят от имен их богов. В статье приводятся примеры и факты не только из тюркских, но и других языков.*

Ключевые слова: *Тенгри, тенгрианство, Гут, племя, род, религия, Аид, единобожие, теоним*

Orujova Sahar Hidayat gizi
bdu-folklor@mail.ru

TENGRISM AND ANCIENT TRIBES

Abstract. *The article deals with tengrism and its connection with the ancient tribes that are considered on the basis of the concrete facts and examples. The article contains the historical excuses carried out during the research, etymological analysis of theonyms, comparison and parallels on the materials of the different languages. The common roots of theonyms are revealed and explained. The special attention is given to the*

ancient tribes' history and religious beliefs whose names result from the adored Gods' names. The examples and facts are taken not only from the Turkic languages but also from the other languages.

Keywords: *Tengri, Tengrism, Gut, tribe, kin, religion, Aid, monotheism, theonyms*

Древние тюрки, взяв за основу единобожие, поклонялись Тенгри и развивали тенгрианство. В древнетюркском языке Тенгри означало «видимое глазом небо» и «Бог». Имена божеств (теонимы), которым около 4000 -2200 гг. до н. э. поклонялись племена куро-араксской культуры содержат интересные факты о них. Имена древних божеств – теонимы тесно связаны с историей. Ассирийцы взяли свое название от имени верховного бога *Ашшура*, которому они поклонялись. У касситов был бог *Кашшу*, у кашкайцев – бог *Кашка*. В научной литературе бытует мнение, что имя *Манна* также связано с именем божества. Каждое племя отличалось и славилось своим божеством. Впоследствии в период родоплеменного строя каждое племя стало называться именем божества, которому оно поклонялось, т. е. образование племен усилило их веру в племенных богов. При объединении родов в племена среди племенных божеств решающую роль играло самое сильное племя и племенным богом чаще всего был бог наиболее сильного и влиятельного племени. Божества же соседних племен характеризовались как чужие, злые и жестокие.

В периоды после родоплеменного строя божества, которым поклонялись прежние племена, становятся второстепенными, т. е. низводятся до уровня помощников Верховного Бога.

В различных тюркских племенных союзах использовались следующие фонетические варианты: *Танры, Тенгри, Тангры, Тенгере, Тангара, Тенегере, Тингир*. Монголы говорят *Тенгир* или *Тенгер*, в некоторых тюркских сказаниях духи-хранители именуются *Su Teyrisi (Бог Воды), Yer Teyrisi (Бог Земли)*. Все эти имена символичны. Так, у этрусских была богиня *Танр* (*Танур*) – богиня подземного царства мертвых, Великая мать богов. Понятие *тенгри* выражается у монголов в форме *Хюхе Мюнхе Тенгери*, у древних тюрков - *Кеко Монге Тенгри*, т. е. "Вечный Повелитель Неба".

Бог *Ауд* ― верховное божество в древнетюркской мифологии. Противопоставляемый ему в славянской мифологии *Гуд* / *Куд* – злой дух. Это объясняется взаимоотношением различных древних религиозно-мифологических мировоззрений. Фонетически сходный с *Ауд / Аид* - в греческой мифологии богом подземного царства мертвых. В греческой мифологии *Аид* известен как жестокий, страшный, но порой и гостеприимный, щедрый бог. Гомер называет его *Зевсом* подземным. Он упоминается в различных сказаниях с волшебным шлемом, который делает его невидимым и неосязаемым. Этот шлем ему подарили циклопы за то, что он их освободил. Слово *Аид* означает "невидимый". У Аида есть своеобразный, посох, называющийся "бидент", один конец которого символизирует жизнь, а другой-смерть. Аид, будучи владельцем подземного мира, очень богат. У того, кто попал в подземное царство Аида, нет никаких шансов выбраться оттуда. Только четверым удалось выбраться из царства Аида – Одиссею, Орфею, Тесею и Гераклу. Страшный, мрачный и жестокий Аид в тоже время держит данное им слово и в отличие от многих богов не капризен. Самый известный миф об Аиде связан с похищением Персефоны, дочери Зевса и Деметры.

Большая часть городов Месопотамии названа именами богов: *Баал – Лагуда, Анатот, Дан, Ифтах-аль-хаммам, Римман* и др. Вызывает сомнение тот факт, что этим богам поклонялись представители родоплеменных союзов, проживающие на определённых территориях. Местные божества были хозяевами, повелителями и хранителями проживавших в тех местах родоплеменных союзов, и таких божеств было много. В религиозных представлениях древних иудеев у этих божеств были весьма простые обязанности – каждый из них был хозяином своего места. Это означало, что человек, проживавший в данном месте, был учеником хозяина этого места ― божества. Если человек переселялся в другое место, он отрекался от своего прежнего божества и начинал поклоняться новому божеству. Любые племена, общины, кочуя с одного места на другое, забирали с собой свое божество. Так, древние асы, добравшиеся до Исландии, «взяли» с собой божество *Тур / Тор*; древние этруски, перебираясь с Малой Азии в Европу, забрали с собой имена своих богов: *Туран, Алпан*. Например, древние тюрки, двигавшиеся в восточном направлении из Азии, взяли с собой имя божества *Гудай*.

В свое время академик Н. Я. Марр писал: "...в исторической жизни Средиземноморья принимали непосредственное участие, были ее творцами, помимо яфетидов, народы с языками других систем. А народы турецкой или тюркской системы тоже в числах? Отвечаю: это пока проблема, но проблема настолько назревшая, что остается сорвать ее как зрелый плод" [4].

С древних времен *Гут* используется в тюркских языка в значениях "душа", "жизненная сила" чаще всего как термин шаманизма. В якутских сказках он сохранился в выражениях *ага-кут, ийэ-кут, буор-кут, кут-сюр*, связанных с шаманизмом. *Гут / кут* в киргизском, уйгурском, чувашском, казахском

языках означает "счастье", в башкирском языке (в форме *кот*) - "дух, душа, счастье" в измирском говоре турецкого языка - "сильный, здоровый, крепкий".

На территории Азербайджана существовала история Кути (Гут) ─ одного из первых этнополитических объединений. В III тысячелетии до н. э. в западном и юго-западном регионах озера Урмия существовали племенные союзы гути. После второй половины указанного тысячелетия они объединились в государства. Гути и шумеры были союзниками, однако они категорически возражали против захватнической политики аккадов.

Внук Саргона Аккадский правитель Нарамсин (Нарам-Суэн) (2236 - 2201 до н. э.) усилил агрессию по отношению к племенам, проживавшим в регионе Урмии. Предводители проживавших здесь 70 племен объединились в союз и разгромили аккадские войска во главе с повелителем гутий Андровазиром. Нарамсин был убит, гутии вторглись в южную Месопотамию и захватили священный город шумеров Ниппур. Предполагается, что после этого события гутии вернулись на свои земли – Восточную Анатолию и Южный Азербайджан, где столкнулись с живущими по соседству луллубеями. В состав гутийского государства входили *субары, туруки, куманы, барсы, бори, гаргары, азеры, зенги* и другие древнетюркские племена. В источниках указано, что в конце XXIII в. до н. э. гутии были изгнаны из Месопотамии. Их правление длилось 91 год и 40 дней. Одной из самых значимых особенностей государства гутиев было управление на демократических основах. В соседних государствах власть передавалась от отца к сыну; у гутиев же власть выбиралась на собрании, в котором участвовали аксакалы (старейшины, почтенные старцы), знать. Столицей гутийского государства был город Аррапха (нынешний Киркук-город на севере Ирака).

С. Е. Малов, говоря о языке древнетюркских письменных памятников указывает, что слово «*гут*» употреблялось в значениях «судьба, счастье, вкус и др.» [3, С. 451]. Башкиры называют бога Хошай, эго свидетельствует о том, что в основе имени *Хошай* - Гуд.

Хотелось бы коснуться и проблемы древнего теонима *Тур / Тер*, поскольку он связан с сибирским ареалом. Теоним «*танры*», широко распространённый среди азербайджанцев, прослеживается в названии племен торум-сирк в сибирском ареале. Исследователи указывают, что слово «*торум*» означает «небо, небосвод», и, в частности, отмечают что после принятия христианства «*торум*» чаще всего понимается как «бог». В чувашском языке теоним «*тары*» по сей день употребляется в форме «*тура*» в значении «бог, всевышний». Однако теоним *Тар / Тур* еще в древние времена употреблялся в Передней Азии. Имена Танры имеют различные значения, связанные с атрибутами и функциями данного теонима. Один из атрибутов Гуд – понятие «удача, счастье» и в этих значениях в туркменском языке употребляется глагол *qutlamaq* «поздравить», в германских языках – *good / gute* означает «хороший».

А. М. Кондратов, усматривающий близость между этрусками и троянцами, упоминает теоним *Ката* среди богов этрусского пантеона и отмечает, что он не был известен ни римлянам, ни грекам [2, С. 53]. По звучанию *Кауmа* более близко теониму *Кута / Кутай*.

У этрусков был теоним Туран, который по праву может считаться словом тюркского происхождения. И в Авесте тюрки называются этим именем. Ученые выделяют в языке этрусков слово «*маура*», означающее «бык». Скандинавский бог Тор ─ Бог грома, бурь и плодородия – изображался в виде быка.

Еще один момент, связывающий теоним *Тур / Тор* с Азербайджаном: согласно легенде, братьев близнецов Ромула и Рема – потомков Энея – связывают с основанием Рима. Легенды гласят, что Ромул и Рем были рождены служанкой дочери албанского шаха Тархесея. Имя шаха Тархесея встречается в исторических легендах Кавказской Албании: Таргамос – сын Гомера, сына Иафета, Таршис – сын Иавана, сына Иафета. Вполне возможно, что сходство имен Тархесей, Таршис и Таргомос неслучайно. Можно было предсказать, что эти теонимы, получившие широкое распространение и локализовавшиеся в Передней Азии, будут прослеживаться и в мифологии народов, проживающих на Кавказе: тюркоязычные ногайцы, проживающие на Северном Кавказе, употребляют теоним Гуд в форме Кудай. Говоря об этногенезе осетин, исследователи отмечают решающую роль тюркского элемента. Верховное божество, участвовавшее в формировании сарматов, тюркоязычных скифов, аланов и считающееся одним из древних кавказских компонентов в осетинской мифологии, называется Хусай. Античные авторы (Диодор Сицилийский; Плиний Старший, Гай Юлий Солин и др.) пишут о родстве сарматов и мадаев. Здесь, конечно же, подразумеваются потомки мадаев – атропатенцы. Однозначно доказано что мадаи и атропатенцы – тюркские племена, участвовавшие в формировании азербайджанских тюрков.

По мнению учёных, в этногенезе осетин прослеживаются два основных элемента - древнекавказский и иранский. Теоним Хусай относится к местному кавказскому субстрату. В табасаранской, рутулской, сахурской мифологиях теоним Гуд встречается в формах Гуди, Годей. Также

Гуд отмечен до н. э. в регионе Передней Азии. В надписях Мер-Капуси, обнаруженных в расщелинах скал вблизи озера Ван, имеющих особое значение для изучения религии Урарту, перечисляются имена богов, включённых в Урартский Пантеон.

В этот пантеон входят и теонимы *Хутуини, Турани, Тараини*. Можно предположить, что теоним Турани - теоним этрусков, который тюркоязычные племена, отправившиеся в Европу, «взяли» с собой. В свое время академик Н. Я. Марр отмечал, что под именем *Тараини* кроется широко распространенный среди тюркоязычных народов, в частности, в Азербайджане, теоним *Тары*. В целом, во многих языках мира *Танры* – всевышний, всемогущий, всесильный, величественный. В Урартских письменах есть слово «*хутья*», означающие «обращаться, просить». Однако это – обращение к Богу. Как видно, и это слово происходит от имени древнего бога *Гут / Хут.*

В аннотированном словаре академика И. И. Мещанинова есть слово *Хутутухи*. Вначале учёный говорит, что значение этого слова неясно, далее же он акцентирует внимание на теониме *Хутуини,* занимающем особое место в пантеоне и упоминающемся после теонимов *Халди, Тейшеба*. По мнению ученого, эти слова происходят от одного корня, означающего «удача, благословение». Это отражено и в дастане Китаби-Деде Коркуд, когда огузские беки благословляют героя и желают, чтобы его имя принесло ему удачу (*qutlu olsun*) [5, С. 19].

В основе имени главного героя дастана – Коркуда – лежит именно *qut / qud / xud.* Коркуд – порождение мифологического времени. В кавказской мифологии он – первый шаман. У Коркуда есть родство с Богом, которое сближает его с Буркут-баба у туркменов, культом шаманизма Гутайн – бабай у бурятов.

В хеттском языке также встречается *Гуд / Гут.* Слово «*куд*», привлекающее внимание ученых как хеттская – общетюркская параллель, и слово «*куту*» (душа, дух) в современных тунгусско-маньчжурских языках считаются словами, имеющими общее происхождение. Одним из древнейших племен Передней Азии считается племя Турмитта. На глиняных дощечках, обнаруженных на территории Каппадокии, отмечено название *Турхумид*. Сходства в именах богов, обнаруженные в процессе исследования, исходят из общности исторических и культурных корней.

Литература

1. Kitabi-Dədə Qorqud. - Bakı: “Öndər” nəşriyyatı. – 2004. - 376 s.
2. Кондратов А. М. Этруски – загадка номер один. - М.: Знание, - 1977. - 96 с.
3. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. - М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951. - 452 с.
4. Марр Н. Я. Избранные работы. - Т. 2. Основные вопросы языкознания. Л.: ГСЭИ, 1936. - 537 с.
5. Мещанинов И. И. Аннотированный словарь урартского (биайнского) языка. – Л.: Наука, 1978. – 388 с.

Орус-оол С. М.
orusool_sveta@mail.ru

РОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ТУВИНСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ

Аннотация. *В статье кратко рассматриваются некоторые специфические формы и особенности трех основных видов родства: кровного, искусственного и брачного; показаны, как представлены эти виды и формы в номенклатуре терминов родства в героических сказаниях.*

Ключевые слова: *эпос, тувинские героические сказания, кровное, брачное, искусственное родство, отец, сын, тесть, зять, побратимы.*

Orus-ool S. M.
orusool_sveta@mail.ru

FAMILY RELATIONSHIP IN TUVAN HEROIC TALES

Abstract. *The article briefly describes some specific forms and features of the three main types of kinship: consanguineous, artificial, and marriage; shows how these types and forms are presented in the nomenclature of kinship terms in heroic tales.*

Keywords: *epic, Tuvan heroic tales, consanguinity, marriage bond, artificial relationship, father, son, father-in-law, son-in-law, sisterhood.*

Система родства является одной из основных тем не только этнографической, но и фольклористической науки. В тувинском героическом эпосе широкое отражение получили внутрисемейные и родственные отношения (три поколения героев: дед, сын, внук; родовая месть сына за отца; побратимы, и др.). Исследователи выделяют три вида родственных отношений: *кровное родство* (связь между людьми, обусловленная общностью происхождения одного лица от других или нескольких лиц от общего предка), *брачное родство* (родственная близость, возникшая в результате заключения брака), *искусственное родство* (отношения между неродственными людьми: побратимы, усыновленные дети).

В тувинском героическом эпосе в структуре *кровного родства,* в первую очередь, выделяется родство по отцовской линии, на основе которого образуется отцовский род, а основной общественной ячейкой была семья, основанная на прямой линии родства: *дед – отец – внук* или состоящего из двух поколений прямых родственников: *отец-сын*. Повествование о трех поколениях героев довольно отчетливо отражено во многих тувинских сказаниях: «Моге Шагаан-Тоолай», «Хуру-Маадыр с конем Кучун-Хуреном», «Кажыр Кара-Хан», «Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей», и др. Почти во всех этих произведениях представители первого и второго поколения (дед и отец богатыря), как правило, играют второстепенную роль: они погибают или попадают в плен. Жизнь героев третьего поколения (внука или сына) охватывает события от их рождения до сватовства и освобождения из плена погибших родственников. Внешне повествование имеет следующий вид: последние дни деда (1), гибель его сына (2), полная драматизма и побед жизнь внука (3). Причем большинство тувинских героических сказаний обычно названо не по имени главного героя, а по имени родоначальника, иногда нескольких поколений героев – деда или отца, хотя они не занимаются устройством жизни богатыря, его женитьбы, не принимают участия в его поединках. Например, «Моге Шагаан-Тоолай», именем которого названо произведение, умирает в самом начале повествования, в дальнейшем погибает от рук врагов и его сын, главным персонажем повествования является внук Моге Шагаан-Тоолая – Кара-Когел.

Здесь четко видно генеалогическое родство, которое ведется по отцовской линии, характерной для патрилокального брака. Подобное явление характерно и для эпоса других народов Южной Сибири. В нем, как справедливо считает И. В. Пухов, нашла отражение патриархально-родовая традиция называть именами зачинателей рода [1, С. 26].

В некоторых героических сказаниях чаще всего встречаются термины, обозначающие собирательные группы родственников: *төл* обычно в значении *дети, потомки, наследники;* его синонимы: *үре-төл* (потомок, дитя); *ажы-төл* (дети, потомки) и *ачы-үре* – будущее поколение. Так, например, в эпосе «Моге Шагаан-Тоолай» термин *төл* употреблен в значении, устанавливающем родство по нисходящей линии, т. е. сын: освобожденные люди спрашивают Кара-Когеля: *Какого же человека ты потомок?* А у чудовища Адыгыр-Кара-Мангыса имеется родственник (*ачы-төрели*) Хүлер-Мангыс. В сочетании со словом *үре* термин *төл* означает потомство, дети. В сказании «Танаа-Херел» *Шан-Хан, хоть имел сто восемь жен, но потомства* (үре-төл*) у него не было.*

Итак, повествование о поколениях героев – характерный признак именно эпоса родового общества, когда идеи продолжения семьи и рода по отцовской линии, обычай наследования имущества и дел отца сыном стали характерными для него. В эпосе обычной является ситуация: то, что не сделал отец, делает сын [2, С. 33]. В тувинском эпосе сын обычно сильнее своего отца. Богатырь – продолжатель дела отца – героя первого или второго поколения. Именно молодому и сильному предводителю родоплеменного объединения, а не слабому, хотя и мудрому старейшине (представителю первого поколения, отцу героя) отдается предпочтение в сказании [2, С. 205]. Поэтому уведен в плен его отец, а его место занимает сын, который показан в эпосе более сильным, чем старшее поколение.

Зачин тувинского героического эпоса содержит полную информацию о членах и родственниках определенной семьи, о количестве и возраста детей. Так, например, в эпосе "Боралдай с конем Бора-Шокаром", у деда Боралдая было семеро сыновей; у старика Окендей-Мергена и его старухи Сулапая имеются мальчик (*оол)* и девочка (*уруг)* ("Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей"); в одноименных сказаниях – у Алдын-Чаагая были единственная старшая сестра (*угба*) и младшая сестра (*дуӊма*); у богатыря Найгы-Маадыра – старший брат (*ха*) и невестка (*чеӊге*); у Хайырты-Кара – младший брат (*дуӊма*), старая мать (*кырган ие*); у Моге-Шагаан-Тоолая – младший брат (*ачы-дуӊма*), ханша (*кадын)* и сын (*оол*), у Тон-Аралчына – старые родители (*кырган ада-ие*), пятнадцать товарищей – братьев (*алышкылар*) и др.

Перечисленные формы родственных отношений довольно часто употребляются и в самих текстах эпических произведений. Очень интересный эпизод встречается в эпосе «Алдай-Буучу», где кровнородственные связи, характерные для человеческого общества, полностью перенесены на животный мир: Хан-тесть, Узун-Сарыг-хан, дал Хан-Буудаю поручение привести табун в сто лошадей. Конь богатыря сказал Хан-Буудаю: «Эта тысяча коней была в трех войнах, на ногах у коней стальные сабли, они чуют запах человека на расстоянии года езды, слышат топот коня на расстоянии месяца езды. Но мы – братья (*алышкы-шанышкы*) с этими конями, родня (*төрел*). Наша мать (*ие*), великая кобылица Хан-Шилги, всех нас родила на теневой стороне Соок-Кызыл-Тайги. Я к ним пойду, и они меня, наверное, узнают, а ты, Хан-Буудай, оставайся дома»... Хан-Шилги прибежал к табуну… и заржал: «Как вы живете, мои старшие братья (*акыларым)* и сестры (*угбаларым*)?». «И, верно, это наш младший брат (*дуңмавыс*)» - узнали, обнюхав его, кони.

Как видно из приведенных выше примеров, родственные отношения в тувинском эпосе определяются разными терминами, где чаще всего встречаются термины кровного родства, которые обозначают отношения между родителями и детьми, предками и потомками, между братьями и сестрами, имеющими общих родителей.

Однако в эпической традиции тувинцев нашли свое отражение и бездетные семьи, состоящие, в основном, из престарелых супруг, тяжело переживающих отсутствие потомства. Так, стовосьмидесятилетний старик Элестей из одноименного эпоса сидит и думает: «Сам я состарился, у меня добра выше плеч, скота выше головы. У меня нет потомков **(ажы-төл**), чтобы пользоваться моим добром и приумножить мой скот. Что же мне делать? – сидел, печалился и плакал».

Во многих сказаниях описываются, для какой же цели нужны богатым, но бездетным старикам дети. Например, в эпосе "Хан-Когелдей с конем Хан-Шилги" рассказывается так*:* "Конь падет – коновязь останется, отец умрет – сын останется". У меня нет ни брата, до меня родившегося, нет ни сестры, после меня родившейся, ни детей нет. Когда мы, состарившись, умрем, кто будет жить в нашем стойбище? Нажитые нами добро и вскормленный нами скот станут добычей хищников.

Приведенные выше примеры свидетельствуют о том, что дети нужны родоначальникам, ожидающим наследника, который продолжит их род для передачи наследства в виде богатого стада и нажитого ими добра. "От идеи продолжения рода, защиты рода и племени архаический эпос в мотиве наследника – будущего героя – переходит к идее наследования богатства. Развитие частной собственности выдвигает на первый план мотив сына, как наследника отцовского достояния" [3, С. 34].

В тувинском эпосе богатыри-сыновья получают в наследство от предков по мужской линии, кроме многочисленного скота и богатого имущества, также одежду, боевые доспехи и конские снаряжения, оставшиеся после смерти от них. Так, в сказании «Моге Шагаан-Тоолай» родственник героя, младший брат деда Алдын-Аас, из черной переметной сумы вытаскивает одежду, обувь, воинские доспехи и отдает все это юному богатырю, говоря: *Все это принадлежало твоему отцу*. А в эпосе «Анчы-Кара с конем Алдын-Сарала» конь подсказывает богатырю перед его дальней поездкой забрать одежду, доспехи деда и отца, спрятанные в древние времена в неприступной скале. Достав все это, юноша сказал: «*Я надел хорошую одежду-обувь древних стариков»*.

В тувинских героических сказаниях происхождение, как и личные имена героев, устанавливается также по отцовству, но редко называется имя матери. Например, когда у главного героя сказания «Алдай-Буучу» спрашивают *имя, данное ему отцом, прозвище, данное матерью,* он называет имя только отца, владеющего такими-то территориями: «Зовут меня Хан-Буудай, а коня моего Хан-Шилги. Я – сын старика Алдай-Буучу, который от рождения своего владеет Соок-Кызыл-Тайгой». А богатырь Кара-Когел («Моге Шагаан-Тоолай»), кроме имени отца, упоминает имя своего деда: «Я богатырь Кара-Когел, сын Моге Баян-Далая, сына Моге Шагаан-Тоолая…».

Здесь налицо отражение идеи патриархальной семьи, где родство определяется по отцу, а не через принадлежность к роду матери.

Месть за отца также один из распространенных мотивов, чаще встречающихся в эпических текстах, в которых действует младшее поколение богатырей – сын, который никогда не видел отца и даже не был знаком с ним. Исключение составляет сказание «Алдай-Буучу», где за сына мстит отец героя. Заступаясь за убитого сына, Алдай-Буучу единоборствует с могучим владыкой подземного мира Эрлик-Ловун-ханом. В тувинских героических сказаниях обычно герой рождается после гибели отца, и мать тщательно скрывает имя убийцы мужа. Юноша случайно узнает о гибели отца во время ссоры со сверстниками, упрекнувшими его в отсутствии отца, неспособности отомстить за убиенного отца («Ары-Хаан») или же как в сказании же «Моге Шагаан-Тоолай» взрослый богатырь, приехав домой после женитьбы, просит мать рассказать о судьбе своего отца: «Если ты не расскажешь о смерти моего отца, я

твои руки засуну в горячий чай – он пригрозил. И мать рассказала: «Твой отец Моге Баян-Далай владел в северной стороне рекой Чинге-Кара-Хемом. Тебя еще на свете не было, когда двое братьев Кадын-Кара и Ак-Хан напали на наш аал и убили твоего отца. Они увели всех подданных наших, угнали вскормленный нами скот, разграбили все наше имущество и ушли, сын мой».

Герой выезжает из своего аала в поиске убийцы отца, чтобы отомстить за него. Родовую месть за отца богатырь выражает традиционной формулой: В Ары свою месть, в Овюре свое возмездие я должен требовать. Приехав к захватчикам, двум братьям, убившим его отца, Кара-Когель говорит им: «Ну, я приехал для того, чтобы отомстить за своего старого отца».

В роли противников в эпосе выступают как внешние враги, жестокие, жадные, иноземные ханы, так и мифические существа с человеческими чертами и с бессмертной душой. Грабитель открыто выкладывает ему злостные цели своего приезда: «Приехал завоевать Кангывай-Мергена с его ханшей Кара-Чузун, не оставляя его жирной грязной тряпки для вытирания котла и покрытой сажей черной тряпки для вынимания котла».

Во всех тувинских героических сказаниях расправа с иноземными врагами кончается полным уничтожением противника. Возвращением героя в родное кочевье с отцом, (иногда с родителями), со скотом и имуществом; устройством в честь победы пышного пира заканчивается каждое эпическое произведение.

Разнообразны формы *искусственного (приобретенного) родства:* воспитание чужих детей-сирот; молочное родство; побратимство.

Широкое распространение в эпическом творчестве тувинского народа получил мотив осиротевшего героя, причем между приемными родителями и детьми происходит добровольное принятие в дети и родителей. В сказании «Чангыс-Карыш» богатырь, оставшийся сиротой, не знает своих родителей, его усыновляют бездетные старики: «У меня нет ни отца, ни матери (ада-ие), о них ничего я не знаю». Тогда старик со старухой его умоляют: «Если у тебя нет родителей (*ада-ие*), то, может, станешь нам парнем (*үрен*), у нас нет парня, может, станешь нам сыном (*оол*), у нас нет сына. Да, так и сделаю, буду вашим сыном – сказал. К некоторым терминам приобретенного родства относятся: сирота - *өскүс,* безотцовщина - *сурас,* приемный - *азыранды.* В сказании «Экер-оол с конем Ээр-Сарыг» мать героя сама сирота: у меня никого нет, я сирота (***өскүс*** *кижи мен*). У тебя нет отца, ты **сурас**. Вместо отца отцом тебе будет старик Бызааккай-Тарааккай, который нам оказал помощь, – говорит родная мать своему сыну. Богатырь Анчы-Кара с конем Алдын-Сарыг на охоте находит только что рожденного ребенка и взял его в качестве приемного сына. Здесь героические сказания отразили возникшие в древности отношения между людьми, не состоящими в родстве – приемными родителями и детьми. В этом случае эпические произведения подтверждаются этнографическими материалами, согласно которым усыновление бедных детей-сирот, иногда даже взрослых, раньше было широко распространено у тувинцев. Приемного ребенка (*азыранды кижи*) мать прижимала к своей груди, давала ему нюхать ее и поила его овечьим или коровьим молоком [4, С. 131]. Для эпического и сказочного фольклора не самое главное – в законном браке рождены герои или же они приемные дети. Потому что для тувинца дети – самое ценное из того, что у них есть, и в сказке в соответствии с этим тоже всегда подчеркивается, что ребенок – это лучшее, что может пожелать себе человек, и нет ничего необычного в том, чтобы усыновить ребенка, ибо бездетность и одиночество – большое несчастье в старости [5, С. 14]. Поэтому отношения между приемными родителями и детьми эпос рисует как идеальные, построенные на взаимной любви и заботе. Приемные родители относятся к приемным детям как родным, называя их ласковыми словами, в свою очередь, приемные дети заботятся о престарелых родителях, помогают им в хозяйстве, кормят мясом диких зверей.

Кроме этого, в эпических текстах содержится древний обычай усыновления через молоко матери. Так, Хан-Буудай из эпоса «Алдай-Буучу» становится братом убитых им трех сыновей старой женщины, после того как он выпил молоко этой женщины. «Только что съеденные тобой два желтых шарика, – говорит ему женщина, – это молоко из моих грудей, сын мой. Теперь ты и мои сыновья – братья (алышкылар), пившие молоко одной матери. После этих слов Хан-Буудай оживляет своих побратимов, которые впоследствии остаются жить в его аале. В эпосе “Алдай-Сумбур” одна женщина, спустившаяся с Верхнего мира, говорит: “Вы ели круглый град, который я спустила с неба. Это молоко из моих грудей. Теперь вы стали братьями (халышкылар). Расставшись с братьями, они поклялись и договорились: “Если нападут враги на двух братьев Эңгер, Деңгер, то Алдай-Сүмбүр поможет победить врага, а если нападут на Алдай-Сүмбүра, то братья Эңгер, Деңгер, помогут победить врага”.

Установление *побратимства* как особая степень родства, не основанная на кровном родстве, нашло свое отражение также в тувинском эпосе, в котором часто рассказывается, как побратимами

становятся совершенно посторонние люди, например, победитель и побежденный в единоборстве. В сказании «Кангывай-Мерген» побежденный в бою Кара-Туру маадыр предлагает главному персонажу стать братом, как бы рожденным той же матерью. Кангывай-Мерген согласился, чтобы он стал его братом, и велел ему перекочевать в стойбище своих братьев. Такой обряд побратимства основан на том, что побежденный враг клянется победителю в верности и обещает никогда больше не воевать с ним.

В качестве побратима может выступать и мифический персонаж, например, страшное чудовище Кара-Була, от рождения своего владеющее краем земли и неба. Побежденный богатырем Кара-Була предлагает также богатырю стать побратимом: «Будем жить с тобой как братья, родившиеся от одной матери. Я поеду в твою землю вместе с тобой» – клянется ему в верности. Все вместе они отправляются домой к Хан-Буудаю («Алдай-Буучу»). Среди мифических персонажей имеются и побратимы, которые нарушают клятву. Так, сын Земли Черзи-Моге, великан Даг-Иргек из этого же эпоса, побежденный Алдай-Буучу, умоляет его оставить в живых и считать своим братом: «Давай будем братьями: на тебя кто нападет, – я помогу, на меня кто нападет – ты поможешь!» – и в знак клятвы лизнул наконечник стрелы. Тогда Алдай-Буучу отпускает Даг-Иргека и поехал вместе с сыновьями на свою родину. Когда он совсем состарился, дряхлым стал, Даг-Иргек, когда-то давший клятву на острие оружия Алдай-Буучу, нарушив клятву, решил захватить его богатые владения. Но старик Алдай-Буучу убивает клятвопреступника великана. В сказании «Ары-Хаан» побратим также нарушает клятву, бросает богатыря в глубокую яму и крадет его завоеванную в состязаниях жену, хотя дает ему клятву быть кровнородственным младшим братом (хан-төрелдиг ха-дуңма), рожденным от одной матери. Брататься могут в эпосе и калеки – безрукий, безногий и без грудей богатыри («Хан-Кучу-маадыр с конем Хан-Шилги»). Так, у богатыря Хан-Кучу-маадыр капкан, поставленный старшими братьями, оторвал поясницу, он стал Бели-Чок (без поясницы), ходил двумя руками. На охоте он встречает Караа-Чок (не имеющий глаз) и становится побратимами, двумя братьями, рожденными от одной матери. Затем встретили Холу-буду чок (безногого и безрукого) человека. Стали тремя братьями. Одной из причин установления такого побратимства является выполнение общей цели, которое происходит во время пути, куда герой отправляется жениться. Они заботятся друг о друге, выполняют общую хозяйственную функцию (охота), помогают богатырю во время сватовства. Эти эпизоды свидетельствуют о том, что даже слабые люди могут стать силой, объединившись вместе. Таким образом, встреча, побратимство и выполнение общей задачи являются основными мотивами побратимских отношений. В большинстве случаев в тувинских героических сказаниях главный герой выдает замуж свою сестру за побратима в качестве знака скрепления дружбы. Один побратим может жениться на родной сестре другого, в результате чего между побратимами устанавливаются свойственные – через женщину – отношения: Хан-Буудай выбрал среди своих подданных четырех самых красивых девушек, выдал их за приведенных с собой четырех младших братьев и поставил им четыре дворца. Алдай-Сумбур выдает свою младшую сестру за побратима.

Согласно традиции побратимства, несколько родов объединяются в одно, закрепляя родственный союз присягой. В сказании «Алдай-Буучу» в результате побратимства образовалась большая патриархальная семья, состоявшая из пяти разных семей, живших в одном стойбище. В «Кангывай-Мерген» десять славных непобедимых богатырей решили вместе управлять кочевьями, охранять стойбища, заботиться о народе. Все эти семьи имели одно хозяйство и сообща боролись с врагами. Таким образом, основная идея побратимства заключается "в прекращении вражды между богатырями разных племен, заключении дружеского союза, соблюдении верности и преданности друг другу" [2, С. 215].

В тувинском эпосе термины родства наиболее часто употребляются при обращении в диалогах между говорящими, называя ими людей, на самом деле не являющихся родственниками. Здесь сохраняется уважительное отношение к старшему мужчине, с указанием на возрастное соотношение (*ирем*); почтительное отношение к женщине старшего поколения (*кадам, кырган-авай*-бабушка); разнообразные оттенки отношения к молодому богатырю: ласку (*с огоньком в глазах, сын мой*-оглум) или фамильярное обращение к незнакомому юноше (*багай оолак* – плохой парнишка) и т. д. Но часто применяется в обращении слово *сын мой*-оглум, которое можно отнести к мальчику, мужчине, человеку старшему и младшему, близкому и чужому.

Широко распространены в эпосе существовавшие у тувинцев отношения *брачного родства.* Характеризуя супругов, героические сказания выделяют их социальный (*хан-ханша*), возрастной (*старик и старуха*) и семейный статус (*муж–жена).* Такие брачные отношения в героическом эпосе свидетельствуют об огромной значимости семейной жизни для тувинцев. Поэтому мотив создания семьи, обретение суженой-жены – один из основных в эпосе. В тувинских героических сказаниях свойственные формы отношений представлены терминами: тесть (*каты*) – зять (*күдээ*), отец мужа (бээ); жена брата (*чеңге, чаава*); жена сына (*келин)*; родственники (*төрелдер*), родственники мужа и родственники жены

(сваты-*кудалар)*. Среди них в эпосе достаточно развиты отношения между тестем и зятем, особенно в сюжетах, где хан-отец играет активную роль в выборе жениха для своей дочери. Условия, при выполнении которых герой получит в жену дочь хана-тестя, могут быть разными. Это, как правило, три вида состязания: стрельба из лука, конские скачки и единоборства с соперниками, поскольку к суженой героя сватаются и другие богатыри, которые уже дали хану-тестю свадебные подарки. Группа родственников, вступивших в родство посредством заключения браков, носит названия *төрелдер*. Так, Кангывай-Мерген, приехавший в аал, где жили муж его сестры со своими братьями, а также братья жены героя, прикочевал в аал своих родственников (*төрелдер*). А группу сватов-*кудалар* составляют муж сестры героя и его братья со своими женами. Почти во всех сказаниях упоминаются, что между родителями жениха и невесты заключается предварительный сговор. Об этом герой узнает от отца или родственника. В сказании «Моге-Шагаан-Тоолай» во время охоты юноша встречает Алдын-Ааса и узнает, что тот – старший брат его деда. Алдын-Аас сообщает внучатому племяннику о его суженой – дочери Малчын Эге-Хана, с которым родители, когда их дети были еще младенцами, по древнему обычаю сватовства договорились женить их. После выполнения условий брачных состязаний и поручений хана-тестя, герой женится на суженой. Отец устраивает пир и в качестве приданого дочери дает *половину своего богатства, половину скота своего, половину своих подданных*. Кульминацией всех этапов установления брачного союза является торжественный переход невесты в семью жениха.

В целом, типичная структура эпического сватовства включает в себя ряд мотивов: известие о суженой, дальняя дорога с препятствиями в пути, прибытие к хану-тестю, участие в брачных состязаниях, выполнение трудных задач, добыча невесты, свадебный пир, возвращение в родное стойбище.

Таким образом, в тувинских героических сказаниях сохранились существовавшие разные формы родственных отношений, связанных особенно с семейной жизнью.

Литература

1. Пухов И. В. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. - М.: Наука, 1973. - 474 с.
2. Суразаков С. С. Из глубины веков: Ст. о героич. эпосе алтайцев / С. С. Суразаков. - Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1982. - 144 с.
3. Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. - М.: Изд-во вост. лит., 1992. - 320 с.
4. Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос (опыт историко-этнографического анализа). - М.: Изд-во вост. лит., 1960. - 147 с.
5. Таубе Эрика (сост.) Сказки и предания алтайских тувинцев. - М.: Изд-во вост. лит., 1994. - 382 с.

Осмонова Н. И.
osmonova_ni@mail.ru

МИФОРИТУАЛЬНЫЕ ИСТОКИ ФЕНОМЕНА ИСКУССТВА СКАЗИТЕЛЯ-МАНАСЧИ КАК НОСИТЕЛЯ АРХЕТИПИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ И ТРАНСЛЯТОРА САКРАЛЬНОГО ТЕКСТА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КЫРГЫЗОВ

Аннотация. *На основе теоретического материала по искусству сказительства и теории архетипов К. Г. Юнга предпринята попытка исследовать феномен сказительского творчества манасчи. Автором обосновывается положение о том, что архаичность и архетипичность традиционной культуры кыргызов проявляется в глубинных связях, функциональном слиянии и стадиальной преемственности таких двух культурных типов, как сказитель и шаман. Феномен сказительского творчества манасчи, будучи генетически восходящим к мифоритуальным истокам шаманства, является особым сакральным знанием, получаемым в результате избранничества. При этом само обретение дара сказителя расценивается традиционным обществом кыргызов как реализация предначертания духов предков, и в этом смысле сказители предстают не только творцами мира в слове, но и шаманами, устанавливающими медиумную связь с духами, богами, тем самым выступая в роли посредника между предками и потомками, прошлым и настоящим. Автором анализируются положения об идее избранничества манасчи, прохождение через испытание («шаманская болезнь»), получение чудесного дара во сне (наитие), которые в совокупности*

характеризуют мистическую природу сказительного творчества манасчи и уходят своими корнями в мифоритуальную практику и архаические пласты архетипической памяти прошлого.

Ключевые слова: *сказительное творчество манасчи; мифоритуальная практика; архетипическая память; эпическая традиция; эпос «Манас»; сновидение; наитие; традиционная культура кыргызов, сакральное знание, сакральный текст.*

Osmonova N. I.
osmonova_ni@mail.ru

"THE MYTH-RITUAL SOURCES OF A PHENOMENON OF ART OF STORYTELLER-MANASCHI AS CARRIER OF ARCHETYPAL MEMORY AND TRANSLATOR OF THE SACRAL TEXT IN TRADITIONAL CULTURE OF THE KYRGYZ"

Abstract. *Based on the art of storytelling theoretical material and the K.G. Jung theory of archetypes the phenomenon of the manaschy's storytelling art was attempted to study. The author substantiated the thesis that the archaic and archetypical nature of the traditional culture of the Kyrgyz people manifests itself in deep connections, functional fusion and the stadial continuity of such two cultural types as the storyteller and the shaman. The phenomenon of the manaschi's storytelling creativity, being genetically derived from the myth ritual origins of shamanism, is a special sacred knowledge gained as a result of being chosen. At the same time, the very getting of the storytelling gift is regarded by the traditional Kyrgyz society as a realization of the destiny of the ancestors' spirits, and in this sense, the storytellers appear not only as the creators of the world in the word, but also as shamans who establishes a medium connection with the spirits, gods, thereby acting as an intermediary between ancestors and descendants, past and present. The author analyzed the provisions on the idea of the manaschy being chosen, going through the trial ("shaman's disease"), getting a miraculous gift in a dream (intuition), which together characterize the mystical nature of the manaschi's storytelling creativity and are rooted in the myth ritual practice and archaic layers of the archetypal memory of the past.*

Keywords: *manaschi's storytelling creativity; myth ritual practice; archetypical memory; epic tradition; epos "Manas"; dream; intuition; traditional Kyrgyz culture, sacred knowledge, sacred text*.

Изучение феномена сказительского творчества манасчи как неотъемлемой части духовной культуры и устного народного творчества кыргызов находится в центре внимания не только отечественного манасоведения, этнографии, фольклористики, литературоведения и философии, но уже на протяжении более столетия вызывает научный интерес ученых в контексте исследования мировой эпической традиции и общетеоретических аспектов феномена искусства сказителей. Данный феномен как неповторимый в своей этнической специфике, своими корнями уходит в мифоритуальные традиции прошлого и этническую память настоящего.

Изучение данного феномена началось в середине XIX в., когда в 1861 г. впервые выдающимся казахским ученым Ч. Ч. Валихановым был записан и переведен на русский язык эпизод из эпоса «Манас» «Смерть Кокетей-хана и его поминки» [4]. Затем искусство кыргызских сказителей привлекло внимание выдающегося русского ученого В. В. Радлова, который в предисловии к пятой части «Образцов народной литературы северных тюркских племен», изданной в 1885 г. в Санкт-Петербурге, пишет, что «народная поэзия у киргизов достигла высокой степени развития» и «находится на своеобразном периоде, который лучше всего назвать "истинно эпическим периодом"» [12, С. 16,17]. Затем попытку постичь феномен сказительского творчества манасчи предпринял выдающийся казахский ученый и писатель М. Ауэзов. Он одним из первых выдвинул проблему о наитии кыргызского сказания (дааруу), о таинственном сказительском даре, приобретенном во сне – сказителям во сне являлись сам богатырь Манас или его сорок витязей (кырк чоро) и велели петь. Как справедливо отмечает известный исследователь эпического сказительства Б. Н. Путилов, «у киргизских сказителей вера в наитие прочно связана с особенной ролью Манаса и его соратников. В сновидениях будущих манасчи эпические герои оживают, сходят со стихов эпоса в повседневный быт и совершают чудо. Сюжет зафиксирован в ряде версий. Особенный их интерес заключается в том, что почти все они рассказаны от первого лица – рассказчики оказывались участниками и жертвами описанных событий и нимало не сомневались в их достоверности <…> В основе всех этих встреч лежит один мотив: пробуждение в рассказчике дара и умения манасчи» [10, С. 48 – 49]. По обыкновению, проснувшись, певец неожиданно для себя обнаруживал свойство свободно излагать события эпоса, при этом твердо веря в то, что не длительный период обучения, а именно внезапное

озарение во время сна оказало решающее воздействие на его становление в качестве сказителя. «Поэтому, – пишет М. Ауэзов, – настоящие певцы “Манаса” выдавали свой вариант за нечто внушенное им свыше, объясняли его вмешательством сверхъестественных сил, якобы призвавших их к этой роли и вселивших в них, как в избранников, знание “Манаса”» [1, С. 17]. Природу такого мистического характера обретения сказительского дара ученый объясняет, с одной стороны, стремлением сказителя показать превосходство своего мастерства, якобы дарованного свыше, и с другой – его нежеланием называть имя своего предшественника, тем самым «отрицая факт заучивания» [1, С. 18].

Другой кыргызский исследователь эпоса «Манас», известный ученый К. А. Рахматуллин, подробно анализируя данный феномен и объясняя сновидения сказителей, приходит к выводу о том, что причины сновидений, сопровождающихся открытой или скрытой угрозой духа-покровителя – в данном случае Манаса или его приближенных, – уходят своими корнями в первобытный родовой строй, когда сам сказитель подобно шаману активно добивается избрания его духом-покровителем и для этого ведет соответствующий образ жизни (уединение, странствование и т. п.). В отличие от активного вида избранничества пассивный, напротив, характеризуется тем, что сказитель не проявляет активного желания быть избранным, но его избирает сам дух-покровитель, который является ему во сне и принуждает к сказительству. Именно данный вид избранничества, по мнению ученого, доминирует в рассказах о своем чудесном даре у кыргызских сказителей. Поэтому «легенды о сновидениях не что иное, как особое возвеличивание Манаса, когда он превращается в духа-покровителя, а сказители – в его избранников» [14, С. 96]. Вместе с тем, объясняя причины сновидений, К. А. Рахматуллин справедливо отмечает, что «творчество сказителя не вызывалось сновидением, а наоборот, сновидение вызывалось напряженной творческой деятельностью в период освоения эпоса и подготовки к роли сказителя» [14, С. 97]. Подобной точки зрения придерживается и известный манасовед Р. З. Кыдырбаева, которая утверждает, что сновидение манасчи – «не выдумка сказителя, а реальный результат долгой и трудной учебы у предшественника, вследствие чего он мог во сне “исполнять” эпос, “видеть” его героев и “разговаривать” с ними» [7, С. 9]. Следовательно, по мнению ученого, сновидение – результат высокого творческого горения, период интенсивного творчества, который означает, что время ученичества закончилось, и начался этап самостоятельной творческой жизни.

В данном контексте можно привести слова Б. Н. Путилова, который пишет, что «дар эпического сказительства, да еще связанного с такими монументальными памятниками, как “Манас”, это необъяснимая загадка. Никто не в силах объяснить, откуда этот дар, как входит он в человека, почему так мучает и так радует его, каким образом обнаруживается и властно требует реализации <…> И хотя есть немало рациональных фактов, которые в совокупности своей могли бы послужить материалом для частичного ответа на эти и другие вопросы, – загадка остается, и для разгадки таинственного феномена сказительского дара требуется и нечто иное. И это нечто ведет свое начало с незапамятных времен, питается мифом, поддерживается устойчивыми представлениями о власти “сверхъестественного”, “сверхобычного”, “потустороннего”, воспринимаемого <…> во вполне реальных измерениях» [11, С. 51].

Таким образом, проведенный краткий анализ точек зрения известных исследователей на феномен сказительского творчества манасчи дает основание предположить, что они, пытаясь объяснить данный феномен, тем самым выдвигали целый ряд теоретических проблем, которые невозможно решить с рационалистической точки зрения. Это, во-первых, проблема природы мистического обретения дара сказительства (сновидение) и высшего экстаза творческого духа, в процессе которого происходит озарение или наитие, внушение свыше; во-вторых, проблема о мифоритуальных истоках сказительства и взаимосвязи избранничества сказителя с шаманизмом.

На наш взгляд, поставленные проблемы можно попытаться решить и понять феномен сказительского творчества манасчи через призму теории об архетипах выдающегося швейцарского психоаналитика и культуролога К. Г. Юнга. При этом следует уточнить, что, как и исследователя Б. Н. Путилова, нас интересуют не столько рациональные доводы объяснения данного феномена, сколько его взаимосвязь с древними архетипическими пластами коллективной памяти и мифоритуальной практикой, откуда берет свое начало искусство сказителя.

Согласно теории швейцарского ученого, архетипические образы, будучи источником мифологии, религии, искусства, коллективной памяти, находясь в глубинах коллективного бессознательного и составляя своеобразный коллективный осадок исторического прошлого, выражают основу общечеловеческой символики и репрезентируются в снах в виде архаических прообразов, в которых «кристаллизировалась частица человеческой психики и человеческой судьбы, частица страдания и наслаждения – переживаний, несчетно повторяющихся у бесконечного ряда предков» [18, С. 229], как

«унаследованные генетически образцы поведения, восприятия, воображения и наследуемые посредством культурно-исторической памяти» [19, С. 21].

Согласно Юнгу, активизация того или иного архетипа как бессознательного пласта культуры, источника мифологии, аккумуляции родовой памяти человечества в виде персонифицированного или вещественного образа, производящего коренные изменения в психике коллектива и отдельного человека, происходит тогда, когда возникает ситуация, соответствующая данному архетипу. Иначе говоря, «актуализация архетипов происходит в период жизненного поворота, который характерен как для отдельного человека, так и для социальной группы, нации, общества в целом» [20, С. 115]. При этом данный процесс имеет спонтанный, принудительный, демонический характер. Человеческая психика, находясь под воздействием силы архетипа, независимо от своей воли и желания, легко внушаема, увлекаема и движима к творческому процессу. Таким образом, Юнг выдвинул идею о роли архетипа в процессе художественного творчества и стимулировал исследование глубинных основ бессознательного. Он пишет: «…Момент возникновения мифологической ситуации всегда характеризуется особенной эмоциональной интенсивностью: словно в нас затронуты никогда ранее не звеневшие струны, о существовании которых мы совершенно не подозревали. В такие моменты мы уже не индивидуальные существа, мы – род, голос всего человечества просыпается в нас <…> Говорящий прообразами говорит, как бы тысячью голосами, он пленяет и покоряет, он поднимает описываемое им из однократности и временности в сферу вечносущего, он возвышает личную судьбу до судьбы человечества» [20, С. 229].

Если проецировать теорию Юнга на феномен сказительского творчества манасчи, то можно предположить, что творец эпической поэзии, в моменты своего творчества, выступая в подвижных образах живого слова, является голосом предков, выразителем «народного духа», его чаяний и надежд, одухотворяя архаические пласты коллективной и архетипической памяти. Образ самого Манаса в качестве персонифицированного архетипа выступает воплощением мифического первообраза, символизирующего архетип Героя, который покровительствует и приходит во сне сказителю, отмеченного его духом.

Как мы уже говорили, явление духа Манаса или его сподвижников во сне признают многие сказители, тем самым называя себя «избранниками духа», обладающими священным, сакральным знанием. Согласно К. Г. Юнгу, архетипические образы проявляются именно в сновидениях, которые делятся на «малые» и «великие». Первые являются отражением обычных, чаще всего несущественных колебаний душевного равновесия, вторые же нередко «образуют самую сердцевину нашей сокровищницы душевных переживаний <…> В таких сновидениях содержатся мифологические мотивы, соответственно мифологемы, которые я обозначил как архетипы» [21, С. 192 – 193]. Юнг вслед за З. Фрейдом полагает, что анализ сновидений имеет значимость для осмысления активной сферы бессознательного, то есть открывает путь к глубинным тайнам человеческой психики. Соответственно, разгадка таинственного феномена сказительского дара манасчи лежит именно в его сновидениях, то есть в его состоянии бессознательного погружения в иную реальность, в «сумерках сознания» через которые можно усмотреть проявление творческой, нуминозной сферы коллективного бессознательного и мифоритуальные истоки сказительского творчества манасчи как феномена архетипической памяти кыргызов. Будучи областью проявления коллективного бессознательного, архетипическая память как глубинная основа социальной памяти возникает в периоды жизненных поворотов, связанных с глубокими психическими потрясениями, а также во время «великих» сновидений, галлюцинаций, фантазий, которые характерны как для отдельной (в данном случае такой творческой личности, как сказитель), так и для социальной группы в целом.

Согласно мифоритуальной традиции, сказительство, как и шаманство, не считалось просто профессией или ремеслом, которому можно было обучиться, а являлось особым сакральным знанием, получаемым в результате избранничества. Сновидение, приносящее чудесный дар сказителю или шаману, сопровождалось своеобразным испытанием или так называемой болезнью, которую ученые называют «шаманской». «Избрание певца-сказителя богами или духами часто мыслилось в форме шаманского призвания», «посредник должен был подвергнуться процедуре посвящения, близкой по типу к посвящению шаманов [9, С. 45].

Современный исследователь шаманизма В. Н. Басилов описывает проявления «шаманской болезни» не просто как нервно-психическое расстройство будущего шамана, а как особый период в обретении нового статуса, то есть бремя избранничества, когда избранник подвергается тяжелым «телесным истязаниям» («расчленение» тела и заново его «собирание» – подобно смерти и новому рождению), смысл которых состоял в перерождении и перевоплощении его в новом статусе [3, С. 53].

Таким образом, согласно мифоритуальной практике, «избранники духов» как люди, отмеченные печатью «инаковости», в данном случае шаман и сказитель, подвергаются одинаковым испытаниям в виде «шаманской» болезни. Иначе говоря, «между миром людей и миром духов происходит обмен: сказитель отдает свою жизнь, но получает взамен волшебный дар, которым и "живет". Рассказывают, что духи "принуждали" сказителя петь и отказывающийся от призвания, как и шаман, испытывал физические мучения» [16, С. 94]. При этом само обретение дара сказителя расценивается традиционным обществом как реализация предначертания духов предков. В этой связи исследователь эпической культуры кыргызов К. Садыков пишет: «Ритуальный компонент приобщения ученика к сакральной традиции сказительства прослеживается в кыргызской культуре наличием такого ритуального элемента в жизни ученика, как "призвание духов", обязывающих избранника стать сказителем, обязательное жертвоприношение, а также посещение им святых мест, связанных с именем Манаса» [17]. Аналогичной точки зрения придерживается также один из ведущих современных манасоведов Т. А. Бакчиев, который в своей работе «Кыргызские эпические сказители» на основе анализа рассказов и свидетельств самих сказителей раскрывает ритуальный характер живого исполнения эпоса «Манас» и о роли духов-покровителей в появлении у манасчи сказительского дара [2]. Однако следует отметить, что по тем рассказам и «легендам», которые известны от кыргызских сказителей, мы не обнаруживаем полного комплекса тех испытаний, которые проходит шаман. Тем не менее, отдельные отголоски в виде угроз со стороны сподвижников Манаса – наказать (разрубить, прикончить) непослушного, строптивого «избранника» за отказ исполнять эпос и следовать делу отцов – встречаются довольно часто [подробно об этом см.: 7; 13; 2].

Особое место в изучении мифоритуальных истоков и природы сказительского дара занимает статья В. М. Жирмунского «Легенда о призвании певца», в которой он на основе анализа широкого круга этнографических материалов архаических культур убедительно раскрывает веру в чудесную силу песни, тесным образом связанную с магическим обрядом. Он пишет: «Вера эта связана с обычным на ранних ступенях общественного развития совмещением профессии певца и прорицателя-шамана, предшествующим окончательному выделению эпической поэзии из связи с обрядовой. Там, где эта связь еще существует, возникает и получает широкое распространение представление о поэтическом вдохновении как чудесном пророческом даре, порождаемом наитием – вдохновением свыше» [6, С. 400 – 401]. Как видим, ученый отмечает широкое типологическое распространение во многих культурах веры в чудесную силу песни, которая в архаических культурах тесным образом связана с магическим обрядом. Отсюда и слитность функции шамана-прорицателя и сказителя.

Вывод, сделанный В. М. Жирмунским, подтверждается фольклористами и этнографами. «Пользуясь всем богатством устного народного творчества, – пишет В. Н. Басилов, – шаман вырабатывал и свой собственный стиль, умело вводил в речь новые эпитеты и сравнения. Он знал, что его речь должна радовать слух не только людей, но и духов <…> Сочетая в себе поэтический дар со знанием мифов и преданий, шаман был, по существу, и народным сказителем» [3, С. 118].

Таким образом, функциональное слияние, преемственность между шаманом, сказителем и певцом, совмещение профессии певца-сказителя и прорицателя-шамана характерно для многих тюркских народов, в том числе кыргызов. На основе широкого комплекса этнографических и фольклорных данных ученые обосновывают положение о древних, глубинных связях и стадиальной преемственности таких двух культурных типов, как сказитель и шаман, и утверждают, что «чем архаичнее культура, тем органичнее выступает слитность функции жреца, шамана и сказителя» [15, С. 37]. Более того, согласно мнению кыргызского исследователя-манасоведа Р. З. Кыдырбаевой, в недрах поэтики эпоса «Манас» законсервировались следы шаманских мистерий. Соответственно, «следы и рудименты шаманского камлания чаще всего можно обнаружить в таких жанрах, как алкыш, каргыш (благопожелания, проклятия), как арман, керээз (сожаление, завещание) и отчасти в кошоках (причитаниях), которые встречаются в художественном составе эпоса. Надо полагать, что эти жанры афористического характера, возможно, послужили основой, тем первичным материалом, на котором сформировался собственно жанр эпоса <…> Поэтическая структура магических заклинаний <…> восходит к шаманскому заговору, к камланию, к символу, к чувственному опыту шамана и одновременно к традиционным знаниям коллектива, откуда вышел шаман» [8, С. 25 – 28; также см.: 3; 5; 6; 9; 11; 13; 14; 15; 16].

Что же касается кыргызских сказителей, то они вряд ли догадывались о том, что их призвание и поэтический дар находятся в тесной генетической взаимосвязи с представлениями шаманского характера. Однако ряд свидетельств, приведенных этнографами, показывает, что иногда манасчи приглашали и в качестве лекаря (*бакшы* – знахарь, лечащий болезни изгнанием духов) во время стихийных бедствий, массового падежа скота, тяжелых родах, усматривая у них способность, общаться с духами и магически

влиять на потусторонние силы посредством эпического слова. В этом смысле сакральный текст эпоса, будучи включен в ритуально-мифологическую систему, оказывает магическое воздействие на людей, природные явления и события, а сказители предстают не только создателями, творцами мира в слове, но и шаманами, устанавливающими связь с духами, богами. Поэтому неслучайно считается, что сказители и шаманы, получившие свои знания через наитие, откровение, обладают сверхъестественными способностями, отличающими их от простых людей не только в духовном аспекте, но и в социальной иерархии, – как избранники духов. Поэтому феномен сказительского творчества тесно связан с идеей о божественном наитии, и неслучайно «певец сам считает себя «боговдохновенным», и таким же считают его окружающие». Боговдохновенность «указывает на его способность получить извне, из высших мифических источников «содержание» для поэзии и вдохновение для ее создания» [9, С. 49].

Таким образом, идея избранничества манасчи (явление духа Манаса и его сподвижников во сне), прохождение через испытание («шаманская» болезнь), получение чудесного дара во сне (наитие) – всё это в совокупности дает основание утверждать о связи сказительского творчества манасчи с комплексом шаманизма. Отсюда и мистический характер творческого процесса сказителя, который берет свое начало в мифоритуальной практике и связан архетипическими пластами коллективной памяти человечества. В моменты творчества манасчи в глубинных пластах его психики происходит процесс бессознательного воспроизведения в памяти коллективного опыта, прошлых событий, людей и героев, то есть тех архетипических образов, которые заложены в его памяти как слепки прошедшего опыта предков.

Литература

1. Ауэзов М. Киргизская народная героическая поэма «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». - М.: Изд-во АН СССР, 1961. - С. 14–84.
2. Бакчиев Т. А. Кыргызские эпические сказители. - Бишкек: Принт-Экспресс, 2015. - 256 с.
3. Басилов В. Н. Избранники духов. - М.: Наука, 1984. - 121 с.
4. Валиханов Ч. Ч. Дневник поездки на Иссык-Куль. 1856 г. // Валиханов Ч. Ч. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. - Алма-Ата: Каз. сов. энцикл., 1985. - С. 306 – 357.
5. Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – нач. XX вв.). - Л.: Наука, 1983. - 174 с.
6. Жирмунский В.М. Легенда о призвании певца // Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. – Л.: Наука, 1979. - С. 397–407.
7. Кыдырбаева Р. З. Сказительное мастерство манасчи. – Ф.: Илим, 1984. – 118 с.
8. Кыдырбаева Р. З. Эпос «Манас»: Генезис. Поэтика. Сказительство. - Бишкек: Шам, 1996. - 408 с.
9. Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. - М.: РГГУ, 2010. - 285 с.
10. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. - 295 с.
11. Путилов Б. Н. Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. - М.: Наука, 1980. - 383 с.
12. Радлов В. В. Предисловие к V тому «Образцов народной литературы северных тюркских племен», изданному в 1885 г. в С.-Петербурге // «Манас» – героический эпос киргизского народа. - Фрунзе: Илим, 1968. - С. 14–38.
13. Райхл К. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура / Пер. с англ. В. Трейстер под ред. Ф. А. Функа. - М.: Издат. вост. лит-ры, 2008. - 383 с.
14. Рахматуллин К. А. Творчество манасчи // «Манас» – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе: Илим, 1968. С. 75–103.
15. Ревуненкова Е. В. О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии: (Шаман-певец-сказитель) // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. - Л.: Наука, 1984. - 254 с.
16. Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. - Новосибирск: Наука, 1990. - 209с.
17. Садыков К. «Манас» и «Бхагават-Гита» в свете проблемы трансляции сакральных текстов культуры. - [Электронный ресурс] // URL: http://edu.gov.kg/ru/presscentr/intervju/403.html
18. Юнг К. Г. Об отношении аналитической психологии к поэтическому художественному творчеству // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. - М.: Изд-во МГУ, 1987. - С. 214 – 231.
19. Юнг К. Г. Архетип и символ. - М.: Ренессанс, 1991. - 248 с.
20. Юнг К. Г. Психология бессознательного. - М.: Канон+, 2003. - 400 с.
21. Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации. - М.: Наука, 1996. - 269 с.

Рахимов К. С.
karomat_rahimov@mail.ru

ОТРАЖЕНИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ КОДЕКСА ЧЕСТИ В ТРАКТАТЕ ХУСАЙНА ВОИЗИ КОШИФИ «ФУТУВВАТНОМАИ СУЛТАНИ» (XV В.)

Аннотация. *В этой статье говорится о создании ученым XV века Х. В. Кошифи работы «Футувватномаи Султони», в которой идёт речь о благородных деяниях, основах благородства (приветливость, добрословие и добродетель), щедрости и других нравственных качествах. В качестве примера приводится легенда о Хотаме, некоторые трактаты труды ученых и стихи поэтов-классиков таджикско-персидской литературы.*

Нравственные качества являются основами кодекса чести, который присутствует во всех религиях. В частности, говоря о тенгрианстве как религии даётся ссылка на разъяснения таких ученых, как Е. К. Абубакиров и Л. Н. Гумилев. Также приводятся теонимы (собственное имя бога) разных народов при обращениях к Богу как в повседневной жизни, так и эпосах.

Ключевые слова: *Футувват, Хусайн Воизи Кошифи, община братства, благородность, щедрость, Хотам, Тенгри, Худо, Эзид, Авеста.*

Rakhimov K. S.
karomat_rahimov@mail.ru

A REFLECTION OF THE CHARACTER CODES IN THIS TRACT HUSAYN VOIZI KOSHIFI «FUTOVUVNOMNAI SULTONI» (XV C.)

Abstract. *This article talks about the creation of the XV century Cosphery work "Futovuvnomnai Sultoni", which deals with the noble deeds, the foundations of nobility (friendliness, good deeds and virtue), generosity and other moral qualities. As an example of generosity, the author of the article cites the legend of Hotame, as well as some treatises by scholars and poems by the poets of the classics of Tajik-Persian literature.*

Moral qualities are the foundations of the code of honor that is present in all religions. In particular, when speaking of Tengrianism as a religion, reference is made to the explanations of such scholars as Abubakirov and Gumilyov. The author of the article also cites various names of the name of God among different nations. As in everyday life and the epos of these peoples, the action begins with an appeal to God.

Keywords*: Fotuvvat, Husayn Voizi Kosifi, community of brotherhood, nobility, generosity, Hotam, Tengri, Hudo, Ezid, Avesta.*

Хусайн Воизи Кошифи (1420 - 1535) – таджикскоперсидский ученый, литератор XV века, создавший более тридцати книг по истории, астрономии, суфизму, морали как «Футувватномаи Султони», «Ахлоки Мухсини», «Калила ва Димна» или «Анвори Сухайли».

Хусайн Воизи Кошифи в своей работе «Футувватномаи Султони» («Книга о рыцарстве султана»), состоящей из введения и 12 глав, повествует о благородных деяниях «общины братства». В этом произведении он приводит по пунктам все правила поведения в обществе и, в первую очередь, описывает внутренний мир человека (*нафси инсони*), благоприятствующий нравственному воспитанию общества, в особенности молодежи. В предисловии книги Курбон Восе дает следующие комментарии: *Футувват* - первичное понимание этого термина – *чавонмарди* (благородство, рыцарство) [9, С. 27].

Истоки этого понятия уходят в глубину веков доисламского периода и имеют пехлевийские корни. В священной книге «Авеста» *футувват* воспринимается как воспитательно-социальный термин и означает триаду – *некманиш* (приветливость), *некгуфтор* (добрословие) и *неккирдор* (добродетель), (*пиндор-гуфтор-кирдор, или пиндори нек, гуфтори нек, кирдори нек* – добрая мысль, добрая речь, доброе деяние), а также четыре основных нравственных воззрения (поступков) – *фарзона* (мудрость), *додгар* (истец), *пархезгор* (воздерживающийся, сдержанный) *и далер* (отважный).

В *футуввате* рассматривается три степени: *сахо* (щедрость) – способность бескорыстно делиться всем, что имеешь (*харчи дорад аз хеч кас дарег надорад* – все, что имеет, не жалеет ни для

кого), *сафо* (чистота), *синаро аз кибру кина покиза нигох доштан* (держать душу чистой от высокомерия и ненависти), *вафо* верность (народу) [9, С. 28].

Например, безграничная щедрость проявляется таким человеком как Хотами-Тай (*Хатимтай, Хатымтай*), о котором бытуют легенды у народов Востока. Его благородные поступки никем не выдуманные истории, а напротив, реальные события. Его щедрость не имела границ. Для осуществления своих добрых деяний, т. е. сделать кому-то добро, помочь нуждающимся и т. д., он был готов отдать жизнь. Он является воплощением нравственности и благородства на Земле. Образ Хотама – это образ, обеспечивающий в таджикской литературе те черты благородства, которые объединяют два периода: доисламского и последовавшего после принятия ислама (*Аджама* и *Араба)*. Приведем легенду о Хотаме: «Некий падишах остановился на ночь на кладбище, где покоился благородный Хотам. Падишах подумал, что сегодня ночью он гость Хотама, и тот обязательно его чем-то угостит. С этими мыслями правитель уснул, и ему приснился жуткий сон, от которого он проснулся и нашел своего верблюда в поту и в предсмертном состоянии. Падишах приказал зарезать верблюда и из его мяса приготовить ужин.

Ранним утром королевская свита отправилась в путь. Навстречу к ним вышел парень с верблюдом и спросил, кто из них падишах. Падишах представился. Парень сказал, что он сын Хотама, и во сне к нему явился отец, который сказал, что из-за того, что у него ничего нет, он вынужден был этой ночью зарезать верблюда падишаха, чтобы оказать почести правителю и его приближенным. Чтобы вернуть свой долг, он велел мне отдать этого верблюда. Падишах был изумлен этим случаем и сказал: «Да, Хотам и в той жизни остался Хотамом».

В отношении щедрости в главе 21 «О щедрости и благотворительности» работы Хусайн Воизи Кошифи «Ахлоки мухсини» (Мухсинова этика), писатель отображает следующую мысль: «Щедрость является причиной доброй славы и благотворительности, соответствующей дружелюбию и благополучию. И никакие качества людей, в частности, знатных и великих не являются превыше щедрости и великодушия» [9, С. 15].

Шарафи мард ба чуд асту каромат ба сучуд,
Хар ки ин харду надорад, адамаш бех зи вучуд....
Честь мужчины в благородстве, а чудотворство в земном поклоне,
Смерть лучше жизни для того, кто не имеет этих чувств.

До прихода ислама в Согде и Бактрии, в городах Самарканде, Бухаре, Мерве, Нишопуре, Истравшане, Ходженте, Шоше и Систане среди общин религиозных братств существовал строгий порядок гостеприимства и помощи друг другу. В «Авесте» этот порядок отражен в образе властелина (градоначальника), то есть того, кто помогает нуждающимся собратьям [9, С. 5].

«Суть нравственных учений *футувват* состоит из братства и равенства перед обществом, доброжелательства, помощи друг другу, смирения, наказания угнетателей, поддержки слабых и сирот. *Футувват* агитирует за идеалы гуманизма и ведет борьбу за их осуществление. Лидеры народных движений – Абумуслим Хуросони, Ибни Муканна, Якуб ибн Лайс, Мазайра, Синбодигабр, Махмуд Тороби и другие относились к *футуввату* благородно. В учении *футувват* восхваление труда имеет особое место, а сам труд считается мудростью, возникающей в душе человека. Поэтому *футувват* считает труд превыше богослужения» [9, С. 8].

«В XI – XIII веках организация благородных в Мовароунахре и Хурасане носила арабское название «футувват», а в Малой Азии называлась «ахи», что свидетельствует о постоянном доминировании влияния арабского языка над другими местными языками, в том числе и над таджикско-персидским. Таким образом, ряд поэтов под этим названием, то есть «Футувватнамэ» написали нравственно-социальные наставления, повествующие о жизни и деятельности благородных. «Футувватнамэ» Аттора (12 век), «Футувватнамэ» Носира (конец 12 века), «Футувватнамэ султана» (конец 15 века) являются такими наставлениями. Это движение стало развития и подъема идей гуманизма в литературе, и создало твердую и устойчивую ветвь литературы благородных [9, С. 8].

Социальный идеал *футувват* – благородность – это общество, построенное на основе принципа братства. *Футувват* толкует понятие братства в двух значениях: первое кровное братство, которое является низшим звеном и где люди не равны, и второе социально-профессиональное братство, согласно которому люди объединяются по единым духовным и социально-политическим целям. В социальном идеале *футуввата* цвет кожи, раса, вероисповедание, язык, нравы и обычаи народов не играют основной роли, напротив, идеалом выступает единство их целей (*чихати умда*) [9, С. 9].

«Футувватнамэ султана» Хусайн Воизи Кошифи была создана на основе предыдущих *футувватнамэ*, таких как трактат Кушайри, «Китоб-ал-футувват» Абдукарима Багдади, «Китоб-ал-футувват» Абдурахмана Сулами Нишопури, «Футувватнамэ» Ходжи Камолиддина Абдураззока Кошифи и других. При написании этого произведения писатель использовал такие труды, как «Кимиёи саодат» Мухаммада Газзоли, «Асрор-ут-тавхид» Абусайида Абулхайра и «Кабуснамэ» Унсурулмаолии Кайковус, а также творчество персидско-таджикских поэтов-классиков [9, С. 11, 12].

«Футуатнамэ султана» в плане охвата основ *футуввата* и его разных направлений считается совершеннейшим произведением в истории нашей литературы, так как Хусайн Воизи Кошифи в исследовании этого вопроса обратил внимание на все его тонкости. Это произведение состоит из введения и 12 глав, но до сегодняшнего дня до нас дошло только семь ее глав.

Дидаи дил аз футувват равшан аст, *Око сердце светлеет от благородства,*
Равзаи чон аз футувват гулшан аст. *Цветник души цветет от благородства,*
Гар бувад илми футувват бар сарат, *Если ты познал науку благородства,*
Хар замон бахшад сафои дигарат. *То каждое мгновение дает тебе спокойствие* [9, С. 12].

Действительно, каждая минута представителей учения *футувват* благородных наполнена успехом, благополучием, могуществом и великодушием. Так как тема науки *футувват* охватывает внутренний мир человека, отводит его от изъянов и нищеты, низости и безродности и приводит к хорошим, качественным, достойным деяниям, вечным и бескорыстным качествам.

Почему Хусайн Воизи Кошифи назвал свое произведение на арабском языке «Футувват»? Потому что в те времена на Востоке арабский язык был языком науки. Великие поэты, музыканты, ученые, теологи в своих работах воспевали высокие нравственные поступки общин братства.

Например, Абуабдулло Рудаки, великий таджикский поэт IX века пишет:

Гар бар сари нафси худ амирӣ, мардӣ, *Слепую прихоть подавляй – и будешь благороден!*
Бар куру кар ар нукта нагирӣ, мардӣ. *Калек, слепых не оскорбляй – и будешь благороден!*
Мардӣ набувад фитодаро пой задан *Неблагороден, кто на грудь упавшему наступит,*
Гар дасти фитодае бигирӣ, мардӣ.... *Нет! Ты упавших поднимай – и будешь благороден!*

(перев. В. Левик)

Здесь великий таджикский поэт имел в виду благородные поступки по отношению к нуждающимся, называя это щедростью, т. е. помощь друзьям, обездоленным и т. д. Или, когда оберегаешь кого-то от вражеских нападок, показывая при этом отвагу:

Эзид чу гили вучуди мо меорост, *Всевышний, когда месил глину нашего бытия,*
Донист, зи фели мо чи хохад бархост... *Прекрасно знал, что предначертано нам.*

(*Эзид, Яздон* в Авесте имя Хурмузды или Ахура Мазды - авт).

Далее необходимо отметить, что кодекс чести присутствует во всех религиях. Здесь следует обратить внимание на такую тенденцию, как *«парастиш кардан, шинохтан»* (поклоняться, признавать).

Представление о мире архаичного человека во многих культурных общностях основывалось на базе верований и взглядов, которые принято называть *языческими.* Некоторые из них (зороастризм, манихейство, тенгрианство и др.) стоящие по форме на более высоком уровне осмысления мира, нежели аутентичное язычество, и содержащие схожее с монотеизмом черты, классифицируются как религия, тяготеющая к монотеизму [1, С. 8].

Е. К. Абубакиров, говоря о «Тенгри», пишет, что корень «тан» означает утро, рассвет. Ученый приводит следующее: «Тенгрианство отличается от тенгризма». Тенгризм – это религиозно-политическая идеология кочевых империй Великой степи, сформировавшийся вокруг идеи единого Неба – Творца – Тенгри. По Л. Н. Гумилеву, тенгрианство – комплекс религиозного воззрения древних монголов и тюрков [1, С. 9]. Махмуд Кашгари в «Диван лугат-ат турке» дает разъяснение слова «Тенгри» (тенгрианство) от слова «танри» (небо); другое значение – великий, высокий (гора), большое (дерево) [5, С. 1022]. Далее Е. К. Абубакиров отмечает что, в настоящее время наблюдаются попытки реконструкции языческих воззрений и ритуалов [1, С. 8].

Итак, тюрки называют бога *Тенгри (у узбеков Тангри, у казахов и кыргызов Тенгри)*, а изначально они поклонялись своим божествам, идолам и так же называли их *Тенгри*. (Центральноазиатские тюрки приняли ислам добровольно в целях господства в этих краях, но своего бога называют Тенгри).

Таджики называем Бога *Худо*, приняли ислам вынужденно, но Бога называем по своему - *Худо*, а не Аллах *(Оллох)*, как арабы. Они тоже до принятия ислама называли своих идолов – *Аллах* (например, у курайшитов, от которых происходит пророк Мухаммад, так называли своего идола). Иранцы, когда завоевывали другие страны, не навязывали свои религии как, например, арабы или европейцы. Они называют бога *Эзид, Яздон (Яздони Пок)*.

Каждый поступок, работа, прием пищи и т. д. мы начинаем со слов: «Бисмиллохи рахмонир-рахим», (т. е. «Во имя Всевышнего, милостивого и справедливого»). Все произведения в таджикской классической литературе начинаются с этих слов:

Например, Фирдоуси свое «Шахнамэ» начинает с таких строк:

Ба номи Худованди чону хирад, — *Во имя владыки души и ума,*
К-аз он бартар аз ӯ барнагзарад, — *Которого никто не превзойдет,*
Худованди чону худованди рой, — *Владыки души, владыки суждений,*
Худованди рӯзидеху рохнамой [10]. — *Владыки, дающего хлеб насущный и направляющего (перевод авт.)*

Пришла пора, чтоб истинный мудрец — *Яви нам слово, восхваляя разум,*
О разуме поведал наконец. — *И поучай людей своим рассказом* [10, С. 69].

Или шейх Аттор (…) в своем произведении «Чахор китоб» пишет:

Ба номи он Худое, ки чон офарид, — *Во имя владыки, который создал душу,*
Сухан гуфтан андар забон офарид.... — *Создал язык, а также речь* [6]

Или:

Хамди бехад мар Худои покро, — *Бескрайняя моя хвала чистому Богу,*
Он ки он бахшид мушти хокро... — *Тому, что сотворил из горсти песка…*[6]

Абуабдулло Ансори *маснави* «Канззул соликин» начинает следующими словами:

Ё раб ба фармони мани бекас рас, — *Всевышний, услышь слова одинокого,*
Лутфу карамат ёри мани бекас бас. — *Твое милосердие и благородство достаточно для меня.*
Хар кас ба хазрате ба касе менозад, — *Всяк, кто жеманится кем-то или пророком,*
Чуз рахмати ту надорад ин бекас кас. — *Достоин только твоего милосердия* [6]

Омар Хаям в своем рубаи указывает:

Гар бар Фалакам даст буди чун Яздон, — *Если б мне всемогущество было дано -*
Бардоштаме ман ин Фалакро зи миён. — *Я бы небо такое низвергнул давно*
Аз нав фалаке чунон дигар сохтаме, — *И воздвиг бы другое, разумное небо,*
К-озода ба коми дил расиди осон. — *Чтобы только достойных любило оно!* [7]

Например, в эпосе «Гургули» этот культ (*парастиш* – поклонение) мы видим в имени великого рыцаря и последователя пророка Али, а также Салмони Форсе:

Отец святой, и мать святая,
Охраняемые пророком Али,
Мучение ада он видел,
Молоко зверей он испробовал,
Шах Салман нашел его… [2, С. 4]

Почти все персонажи таджикского эпоса Гургули, а также и в его тюркских версиях Центральной Азии и Азербайджана носят таджикские имена: *Аваз* – рыцарь, *Малики Айёр* (в стране Торикистон), *Гулшанбог,* Гулнопари, *Кунтукмиш* т.е. страна Солнца по-тюркски (его дети имеют таджикские имена Мохибой, Гургибой и др.), в «Алпомише» - герой *Барчиной,* в «Манасе» (Ханикей) на таджикском *Хонкиё,* корень *«кийо»,* т. е. господин, брат, например – *кийои Каромат* – господин Каромат и т. д. [2]

Литература:

1. Абубакиров Е. К. Тенгрианство в духовной культуре кыргызов: история и современность. // Автореферат дисс. на соик. уч. степени канд. культурологии (24.00.01 - теория и история культуры). - Бишкек: инст. филос. и политико-правовых исследований НАН КР, 2013. - 25 с.
2. Асрориён Дж. Гургули. - Душанбе: Шучоиён, 2010. - 180 с.

3. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. - М.: Наука, 1963. - 763 с.
4. Курбони Восе. Номаи чавонмарди. - Душанбе: Ирфон, 1986. – 144 с.
5. Махмуд ал-Кошгари. Диван лугат ат турк. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 1288 с.
6. Нафиси Саид. Джустуджу дар ахвол ва осори Фаридуддин Аттор («Поиски в жизни и творчестве Фаридиддина Аттора»). – Тегеран: Икбол, 1320.
7. Омар Хайям. Рубайят. / Перев. В. Державина. - Душанбе: ИРФОН, 1965. – 114 с.
8. Персидские народные сказки. // Сказки и мифы народов Востока. - М.: Наука, 1987. – 504 с.
9. Ҳусайн Воизи Кошифӣ. Футувватномаи султонӣ. Ахлоқи мӯҳсинӣ. Рисолаи Ҳотамия Предисловие Курбона Восе. - Душанбе: Адиб, 1991. - 320 с.
10. Шахнаме. / пер. Ц. Б. Бану и А. А. Лахути, ст. и коммент. А. А. Старикова, под ред. А. А. Лахути и А. Н. Болдырева, - Т. 1 – 4. - М.: 1957 – 69. - 655 с.

Сабит М. С., Шакирова Р. Г.
rizvangul@list.ru

Н. Г. АЮПОВ – ЧЕЛОВЕК, УЧЕНЫЙ, ПЕДАГОГ (О ЛИЧНОСТИ И ТВОРЧЕСТВЕ ИЗВЕСТНОГО ФИЛОСОФА-РЕЛИГИОВЕДА, ТЕНГРИАНЦА, ТЮРКОЛОГА)

Аннотация. *Статья посвящена светлой памяти известного ученого, философа-религиоведа, тенгриоведа, тюрколога, культуролога-востоковеда, доктора философских наук, профессора кафедры философии и методологии наук Казахского педагогического университета имени Абая (КазНПУ им. Абая) Н. Г. Аюпова. В ней говорится о его многообразных научных интересах, в том числе (тенгрианстве) тенгриоведении, всестороннему изучению которого и было посвящено фактически большинство его трудов. Профессор Н. Г. Аюпов был одним из активных организаторов и участников международных форумов, членом Оргкомитета постоянно действующей Международной научно-практической конференции на тему: «Тенгрианство и этическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (кстати, он успел принять участие в работе двух из них: в Саха (2007 г.) и Улан-Баторе (2009 г.), где выступал с интересными научными докладами и сообщениями.*

Ключевые слова: *Тенгрианство, тюрколог, востоковед, ученый-исследователь, человек, педагог, международная конференция, память.*

Sabit M. S., Shakirova R. G.
rizvangul@list.ru

N. G. AYUPOV– MAN, SCIENTIST, EDUCATOR (ABOUT THE PERSONALITY AND WORK OF THE FAMOUS PHILOSOPHER-THEOLOGIAN, TENGRIAN, TURKOLOGIST)

Abstract: *The article is dedicated to blessed memory of the famous scientist, philosopher, specialist of tengriism, religious expert, cultural-orientalist, PhD in Philosophy, Professor of Philosophy and methodology Chair of Kazakh Pedagogical University named after Abai (KazNPU after Abai) N.G. Ayupov. It speaks of his diverse scientific interests, including (Tengriism) tengry studies, the actual study of which was actually devoted to the majority of his works. Prof. N.G. Ayupov was one of the most active organizers and participants in international forums, a member of the Organizing Committee of the ongoing international scientific-practical conference on the theme: «Tengriism and ethical heritage of peoples of Eurasia: origins and modernity» (by the way, he managed to take part in the work of two of them: in the Sakha (2007) and Ulan Bator (2009), where he performed with interesting scientific reports and messages.*

Keywords: *Tengriism, turkologist, philologist, academic researcher, a man educator, International Conference, memory.*

«Всякий раз, когда умирает человек,
погибает некий мир, который он
носит в своей голове; чем интеллигентней
голова, чем этот мир отчетливее,
яснее, значительнее, обширнее, тем
ужаснее его гибель».
(Артур Шопенгауэр)

Нурмагамбет Глаждынович Аюпов (1955 - 2010) – доктор философских наук, профессор, человек, воспитанный в традициях восточной мудрости, исключительно вежливый, позитивный во всех проявлениях жизни, одаренный несомненным педагогическим талантом (потомственный педагог, его дед и отец были представителями высокоинтеллектуального труда просветительской направленности). Даровитый ученый-исследователь, в котором причудливым образом гармонично сочетались черты философа, историка, вдумчивого религиоведа, тенгриведа и культуролога-востоковеда. Он был человеком, безусловно разносторонне развитым, любил книги, увлекался спортом – футболом, был заядлым туристом, хорошо играл в шахматы, в общении с людьми был прост и легко вступал в дружеские контакты, а потому всегда находился в центре внимания окружающих его людей. Нурмагамбет Глаждынович был всегда лояльным по отношению к окружающим его людям, открытым ко всему доброму и светлому, отзывчивым и очень дорожил дружбой, а потому имел много друзей. Все это в совокупности позволяло ему в силу открытости его характера и устойчивых нравственных качеств (честности, справедливости, порядочности, развитого чувства юмора) становиться естественным образом душою коллектива, инициатором добрых начинаний. Именно доброе, ненавязчивое и, самое главное, абсолютно бескорыстные его советы, предложения в помощи и содействии, соответствующие реальные дела всегда оказывались своевременными, результативными и давали удивительно радужные всходы, что хотелось жить и радоваться – благо есть рядом такой необыкновенный Человек [1].

Средоточием его многообразных научных интересов являлось тенгриведение (тенгрианство), всестороннему изучению которого и было посвящено фактически большинство его трудов. Своеобразный вершиной его научных работ являлась его докторская диссертация (2004 г.), в которой удалось синтезировать все основные результаты многолетних целенаправленных исследований, на основе которой уже после его неожиданной смерти, воспоследовавшей 19 декабря 2010 г., была издана фундаментальная монография [2]. Как известно, на тему тенгрианства написано множество работ (монографий, сборников, статей и др.) учеными самых разных стран (не только Казахстана, но и России, Узбекистана, Кыргызстана, Монголии, Китая, Венгрии и т. д.), так как она вызывает огромный интерес, можно сказать, во всем мире, в особенности, у народов и народностей тюрко-монгольского происхождения. Регулярно проводятся международные конференции, симпозиумы, круглые столы и другие мероприятия научно-теоретической и научно-практической направленности.

Профессор Н. Г. Аюпов был одним из активных организаторов и участников подобных международных форумов, членом Оргкомитета постоянно действующей Международной научно-практической конференции на тему: «Тенгрианство и этическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (кстати, он успел принять участие в работе двух из них: в Республике Саха (Якутия) (2007 г.) и Улан-Баторе (2009 г.), где выступал с интересными научными докладами и сообщениями. Он достаточно быстро вошел в международный круг тенгриведов, где сумел заслужить почет и уважение, получив таким образом международное признание благодаря своим глубоким философско-гуманитаристским познаниям, способствовавшим выработать ему своеобразный комплексный «философско-культурологo-религиоведческий подход» (по его же собственной характеристике) и доказательно разрешить сложный комплекс проблемных вопросов и загадок, связанных с изучением тенгрианства, не только истории его возникновения и развития, но и сущностных определенностей как открытого мировоззрения, в котором слились в едино многообразные пласты мифологического, религиозного, натурфилософского, этико-эстетического, философско-метафизического знаний и умений, образуя своеобразный мир тенгрианских воззрений со своими традициями и обрядами. Этим самым, можно сказать, достигнута единая философско-религиоведческая трактовка самой сущности и наиболее характерных черт тенгрианства, на базе которой становится возможной дальнейшая успешная разработка философско-мировоззренческих проблем, относящихся как к будущности всего тюркского мира, так и к углублению его предыстории в сторону сближения с единой тенгрианско-буддийской цивилизацией, тем самым расширяя пространство поисков, ведущих к постижению

диалектически противоречивого единства в многообразии всей человеческой культуры. Именно этим аспектам данной проблематики посвящались его совместные с профессором Н. В. Абаевым (Тыва) монографии «Тенгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии» (Часть 1. Тенгрианство и этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов Внутренней Азии)» (Абакан, 2009. – 224 с.) и «Этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов в тенгрианско-буддийской цивилизации Внутренней Азии» (Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2010. - 135 с.), которые, по-видимому, должны были найти свое дальнейшее продолжение. Об этом свидетельствует, хотя и косвенно, монография Н. В. Абаева «Парадигма самоорганизации в тенгрианско-буддийской номадической цивилизации Внутренней Азии» (Кызыл: Изд-во Тыв ГУ, 2011. - 126с.), которая имеет красноречивую надпись на обложке «Памяти моего друга, великого ученого-тенгрианца Н. Г. Аюпова посвящаю».

Профессор Н. Г. Аюпов был настоящим ученым-энциклопедистом, причем не только сугубо философом от Бога, или, как говорится, волею Вечного Синего Неба – Тенгри, но и источниковедом, блестяще исследовавшим труды многих выдающихся мыслителей и деятелей культуры прошлого в первоисточниках (М. Кашгари, А. Бугра, Фирдоуси, Ибн-Сины, Аль-Фараби, Ю. Баласагуни и др.) При этом он использовал для своих изысканий также и мифологические источники, памятники устного народного творчества, т.е. все то, что являлось источником формирования народного мировоззрения и фальсафы как квинтэссенции «народной мудрости» [3].

Нурмагамбет Глаждынович Аюпов был настоящим патриотом уйгурского народа, чтившим родной язык и народные традиции. Он всегда стремился поддерживать своих соотечественников словом и делом. Им проводилась неустанная, огромная работа в уйгурском центре. Обладая глубокими знаниями мировой и отечественной культуры, он мечтал, чтобы тюркские народы объединились в единое целое. Безмерно любя свой родной уйгурский народ, он всегда отдавал предпочтение общетюркским ценностям. Нурмагамбет Глаждынович был верным сторонником единства тюркоязычных народов, мира и согласия во всем мире и со знанием дела призывал людей, от которых зависят судьбы мира «к диалогу и компромиссам в решении кризисов и конфликтов путем учета взаимных интересов» и верил, что «человечество постепенно осознает новые идеи мироустройства, основанные на диалоге, принципах добра и справедливости». Он сокрушался тем обстоятельством, что эти идеи, «к сожалению, еще не находят своего практического воплощения, они не стали еще доминантами в общественном сознании», в котором продолжает превалировать культ власти, силы и богатства. Примечательно, что эти мысли он высказывал на международной научно-практической конференции «Актуальные проблемы тюркского мира» (12-13 ноября 2009 г., г. Алматы), материалы которой увидели свет лишь в середине 2010 г., где опубликована его статья под названием «Этика диалога», ставшая одной из последних его прижизненных публикаций [4, С. 59 - 65]. Статья пронизана болью и заботой за будущее человечества, и в ней автор присоединяется к «идеям Нового мирового порядка, основанного на диалоге культур и цивилизаций, взаимоуважения народов и государств», развивает этику диалога, пронизанного духовностью и нравственностью, предполагающего также искренность и честность, философски выверенную обоснованность.

События последних лет в мире (в Сирии, Китае, на Украине, наплыв беженцев в Европу и т. д.) подтверждают актуальность этих мыслей и идей Н. Г. Аюпова, в которых дан по существу верный диагноз состояния дел в мире, разворачивающихся перед нашими глазами. Он остро критиковал и обличал «позорную для человеческой цивилизации колониальную политику сверхдержав», которые путем манипулирования сознанием масс, проводят неоколониальную политику, основанную на культе власти и силы, одним из проявленный которой и является так называемая «антитеррористическая борьба». Он считал, что «политика государственного терроризма сверхдержав… вызывает ответную реакцию …рождает ответный террор» и предрекал, что она «будет постоянно рождать все новые и новые конфликты и войны» [4, С. 61, 62].

Думается, что эти положения заставляют по-новому взглянуть на череду событий в мире, усмотреть в них отдаленные следы неоколониальной политики сверх держав. По-видимому, человечеству предстоит еще долгий путь к восстановлению мира и справедливости, для чего следует отыскать ту точку отсчета, с которой только и возможно восходить к «истине бытия» (М. Хайдегер) путем праведного диалога, к чему и призывал замечательный ученый-тенгривед.

Литература

1. Сабит М. Человек. Ученый. Педагог (к творческой биографии профессора Н. Г. Аюпова // Тенгрианство и этическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Материалы научно-практической конференции 1 - 3 июля 2011 г., г. Кызыл. - Абакан: Хакасское книжное изд-во, 2011. - С. 91 - 93.
2. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. - Алматы: КазНПУ им. Абая, Изд-во «КИЕ», 2012. - 264 с.
3. Абаев Н. В. Тенгрианство как открытое мировоззрение в трудах профессора Н. Г. Аюпова // Философский альманах «Современность: мир мнений». - № 1. - г. Алматы, 2011. - С. 15.
4. «Түркі әлемінің бүгінгі өзекті мәселелері». Халықаралық ғылыми - практикалық конференция материалдары (12 - 13 қараша 2009 ж., Алматы қаласы). – Алматы, 2010. – 708 б.

Салимова А. Т.
aytansalimova@gmail.com

БОГИНЯ УМАЙ И СОЛНЦЕ

Аннотация. *Богиня Умай — часть огромной тюркской культуры. У племен раннеземледельческих культур существовало представление о верховной богине, прародительнице и властительнице всей живой природы, подательнице плодородия, хозяйке небесных вод. Этот образ четко прослеживается в культурах древних народов. Изображение навершия в виде птичьей «солнечной» головы можно увидеть на изображении богини Умай на керамике из Ханлара (Азербайджан). На солнечную природу изображенной на кувшинах Умай указывает также ее связь с луком и стрелой. «Рогатая» Умай с луком изображена и на надгробии, хранящемся в Национальном музее истории Азербайджана. На изображении кувшинов из Ханлара мы видим процесс ритуального действия — мотив ритуальной стрельбы из лука в солнце или в животных, символизирующих солнце. Символом солнечной природы изображения на рассматриваемых кувшинах является ее связь с птицей, которая может выступать в значении солнца. Можно выделить архетип — Умай-птица-солнце. Воспроизведенное изображение богини с луком напоминает схему созвездия Ориона. Наверное, в этом и состоит его связь с празднованием Новруза. Таким образом, на территории древнего Азербайджана можно найти следы культа Ориона, а также проследить древние мифологические истоки тюркской общности.*

Ключевые слова: *Богиня Умай, Азербайджан, Тюркская культура, Новруз, «рогатая», птица, созвездие Орион.*

Salimova A. T.
aytansalimova@gmail.com

THE GODDESS UMAY AND THE SUN

Abstract. The Goddess Umay is a part of a huge Turkic culture. The tribes of early agricultural cultures had an idea of the supreme goddess, the ancestor and the mistress of all wildlife, the woman of fertility, the mistress of the waters of heaven. This image is clearly seen in the cultures of ancient people. The image of the top in the form of a bird's «sun» head can be seen on the image of the Goddess Umay on ceramics from Khanlar (Azerbaijan). Umay's connection to the bow and arrow also points to her solar nature depicted on the ceramic jugs. The «horned» Umay with a bow is also depicted on a gravestone kept at the National Museum of the History of Azerbaijan. On the image of jugs from Khanlar we see the process of ritual action - the motif of ritual archery into the sun or animals symbolizing the sun. The symbol of the solar nature of the image on the jugs is in its connection with a bird, that appears to be the sun. It is possible to identify the archetype of the Goddess Umay- a bird - the sun. The replicated image of the goddess with a bow resembles the star configurations in the constellation of Orion. Perhaps, this is his connection with the celebration of Novruz. Thus, on the territory of ancient Azerbaijan, one can find the traces of the cult of Orion, as well as trace the ancient mythological sources of the Turkic community.

Keywords: the Goddess Umay, Azerbaijan, Turkic culture, Novruz, the «horned», a bird, the constellation of Orion.

Богиня Умай — часть огромной тюркской культуры. Ее образ почитается до сих пор. История показала удивительную стойкость древних символов. До нас дошли наскальные изображения, предметы декоративно-прикладного искусства античности и раннего средневековья, надгробные памятники, украшенные символами, прослеживающимися от периода античности до позднего средневековья.

Образ богини Умай как родоначальницы и хранительницы очага, младенцев зародился в этносознании турков, возможно, одновременно с их космогоническими представлениями [14]. Исследователи отмечают, что у племен раннеземледельческих культур существовало представление о верховной богине, прародительнице и властительнице всей живой природы, подательнице плодородия, хозяйке небесных вод [5, С. 649; 4, С. 63 - 65]. Этот образ четко прослеживается в культурах древних народов. Ассоциация Умай в народных эпосах с солнцем указывает на очень древние мифологические истоки.

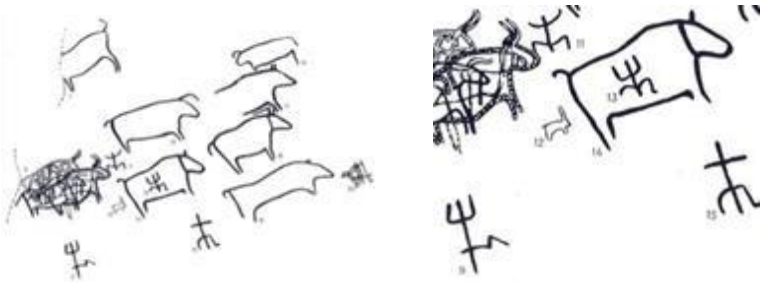


Рис.1, 2. Наскальные Изображения. Пещера «Ана Зага» – «Материнская» пещера», VI-VII т. до н. э. Гобустан [6].

На иллюстрации из пещеры «Ана Зага» мы видим изображение «Великой Матери» с приподнятыми руками и ее символом — Быком. Подобная интерпретация характерна и для Чаталхуюка. Культ пещер и сохранившиеся наскальные изображения свидетельствуют о главенствующем значении культа матери-прародительницы [4, С. 63 - 65].

Вероятно, идея матери-прародительницы в облике рогатого оленя возникла у разных народов на одинаковой стадии их развития — чему служат доказательством многочисленные наскальные изображения. Трехрогий головной убор — один из «атрибутов, присущих богине Умай» [14, С. 92]. Этому свидетельство изображения с рогами на скале Саган-Заба (Байкал) и Сыын-Чюрек [3, С. 120]. Трехрогие изображения характерны для наскальных изображений Азербайджана (рис. 3, 4, 5), Семиречья, петроглифов Тувы и Восточной Сибири, изображений на согдийской керамике из Средней Азии. По мнению Л. Р. Кызласова, «изображение женщины в «трехрогой» тиаре соответствует богине плодородия и покровительнице домашнего очага Умай» [10, С. 39 - 53]. Мы видим процесс слияния образов Мирового древа и Умай – как воп¬лощение жизненной силы и плодородия, и их воспроизведение в виде оленерогой богини. Вероятно, идея матери-прародительницы в облике рогатого оленя возникла у разных народов на одинаковой стадии их развития — чему служат доказательством многочисленные наскальные изображения.

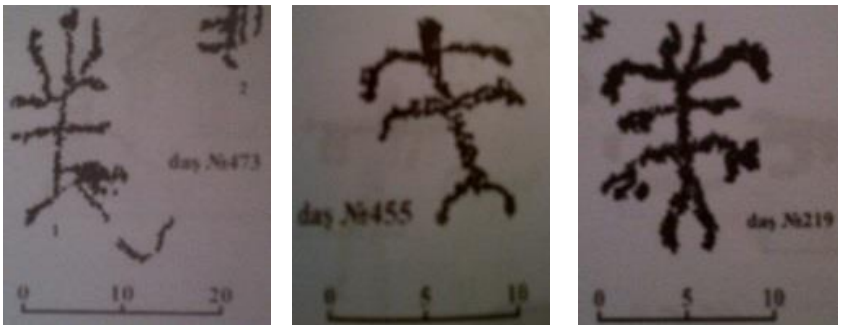


Рис. 3. 4, 5. Гямигая (Азербайджан). Кам. 473, 455, 239

Представление о солнце как матери-прародительнице сохранилось в бурятской культуре [12, С. 108 - 114]. В башкирском фольклоре Хумай имеет, в основном, птичий облик, причем чаще водоплавающей птицы (лебедь, утка, реже – фантастическая гигантская птица) [9, С. 11 - 114]. М. И. Боргояков также считает исходным образом для Хумай водоплавающую птицу (утка, лебедь и др.) [2, С. 275 - 276]. Изображение навершия в виде птичьей «солнечной» головы можно увидеть на изображении богини Умай на керамике из Ханлара (Азербайджан). Это может свидетельствовать о широком распространении представлений связи с предками через птиц.

Рис. 6. Кувшин. Ханлар. II т. до н. э. Национальный музей искусств Азербайджана

Рис.7. Кувшин. Киликдагский могильник II т. до н. э.
Государ. истор. музей, Москва.

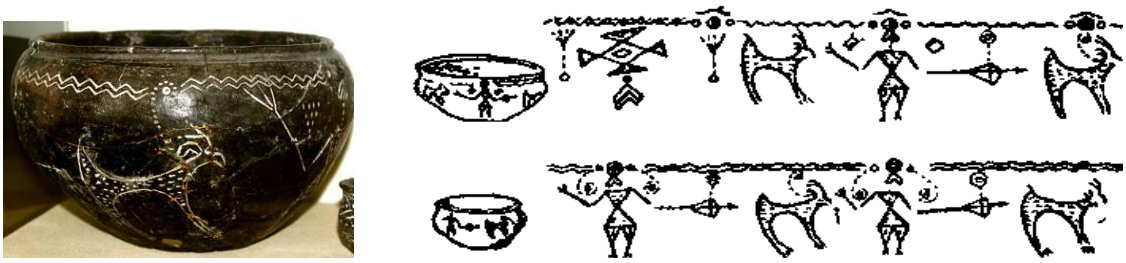


Рис. 8, 9. Кувшины. Киликдагский могильник.
Ханлар, Азербайджан, *по Формозову А. А.*

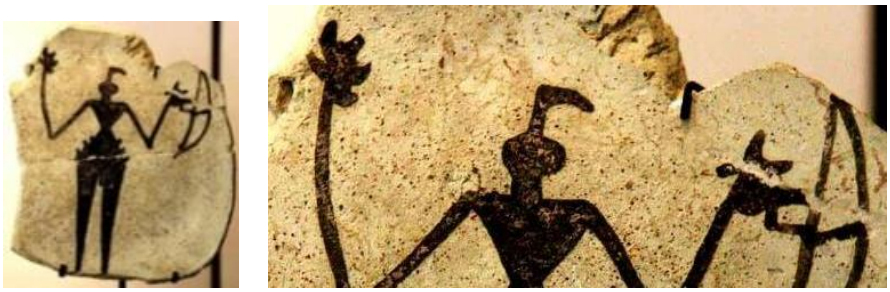


Рис. 10, 11. IV т. до н. э. Сиалк. Лувр.

Рис.12. Кунинская писаница [7, С. 70 - 74].

На солнечную природу изображенной на кувшинах Умай указывает также ее связь с луком и стрелой. У тюркоязычных народов Сибири небольшие изображения лука и стрелы также связаны с культом Умай: «Особенно распространённым было представление о том, что Умай стреляет из лука в злого духа, который приближается к ребёнку» [7, С. 70 - 74]. Богиня с луком изображена на фрагменте керамики из Сиалка IV т. до н. э. «Рогатая» Умай с луком изображена и на надгробии, хранящемся в Национальном музее истории Азербайджана.

Рис. 13, 14. Надгробие. Национальный музей истории Азербайджана.

Рис. 15, 16. Надгробие, с. Шихлар, Масаллы, Азербайджан.

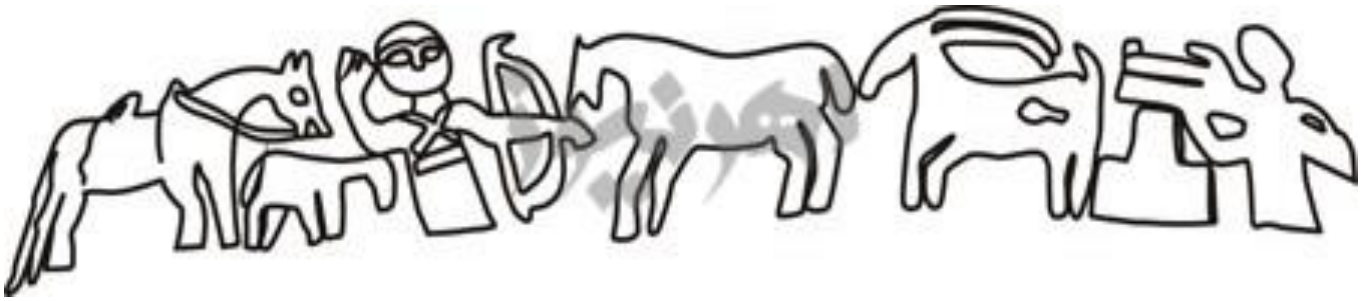


Рис. 17. Ахар (Ahar). Иранский Азербайджан.

Рис. 18, 19. Надгробие. Бобогиль пири (Лерикский р-н, Азербайджан);
Рис. 20, 21. Надгробие. Музей. Ленкорань, Азербайджан

Стрела считалась вместилищем огня и его символом. По мифопоэтическим представлениям, огонь стрелы связан с огнем солнца и луны [11, С. 252].

Рис. 20. Кувшин. Ханлар. II т. до н.э.
Национальный музей искусств Азербайджана

Символом солнечной природы изображения на рассматриваемых кувшинах является ее связь с птицей, которая может выступать в значении Солнца. Можно выделить архетип — Умай-птица-солнце. Связь образа Умай с птицей-солнцем подтверждается ее функциями: она дарует урожай, что связывается с весенним солнцем, является покровительницей домашнего очага (огонь = солнце) и духом-хранителем младенцев [11, С. 252].

На изображении кувшинов из Ханлара мы видим процесс ритуального действия — мотив ритуальной стрельбы из лука в солнце или в животных, символизирующих солнце.

М. М. Маковский отмечает, что «охота в сознании язычников представляла собой своеобразный сакральный акт, сопровождаемый жертвоприношением, а преследование зверя по следу представлялось как стремление к высшему Началу, стремление к достижению духовного совершенства».

Воспроизведенное изображение богини с луком напоминает схему созвездия Ориона. Н. Б. Дашиева акцентирует солярную символику культа Умай у народов Сибири, называвших три звезды Ориона «творящими Май» (Умай-энэ, Пай-она, Май-энэ, Майлган), т. к. их появление на предутреннем небе предвосхищало восход солнца.

Рис. 21, 22, 23. Кувшин. Ханлар. II т. до н. э.
Национальный музей искусств Азербайджана

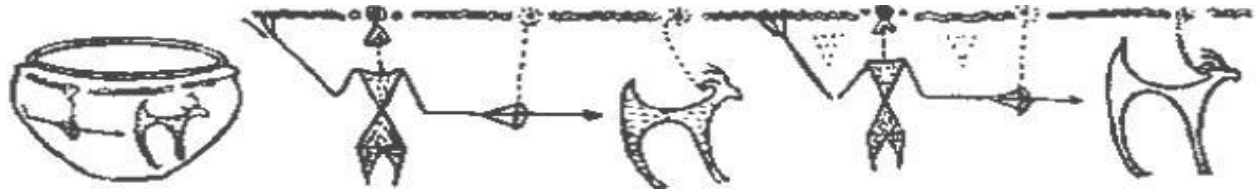


Рис. 24. Кувшин. Ханлар. II т. до н. э. *по Формозову А.А.*

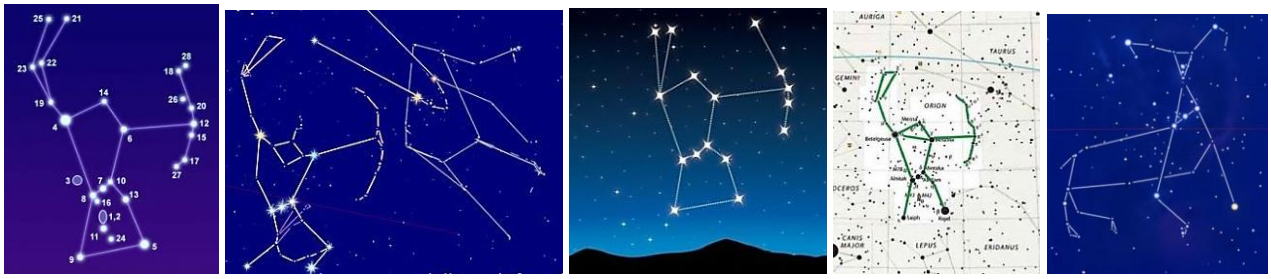


Рис. 25. Схема созвездия Орион

Созвездие Орион — одно из самых ярких и красивых на южном небе, видимым и в северных широтах. С глубокой древности стало объектом поклонения и мифотворчества. Сохранилась примета — что если Орион появляется на востоке одновременно с заходом Солнца — значит наступает зима. Орион относится к зимним созвездиям, располагается высоко над горизонтом — летом он не виден, зимой с наступлением темноты хорошо виден на юге над горизонтом. Лучше всего наблюдается с ноября-декабря по март. В конце марта созвездие Орион после захода солнца исчезает за западным горизонтом и около трех месяцев звезды не видно глазу. Наверное, в этом и состоит его связь с празднованием Новруза.

Корни культа Умай таятся в древнейшем евразийском мифе о Небесном Охотнике и Маралухе. У тюркских и монгольских народов Южной Сибири и Центральной Азии сохранился миф о «трех маралах (маралухах) «Уч-муйгак», которые соотносятся с тремя звездами Поясами Ориона [1, С. 78]. В героическом эпосе Алтая «Маадай-Кара» Когульдей гонится за тремя маралухами и затем, улетев на небо, превращается вместе с ними в созвездие Юч-Мыйгак (Орион) [8, С. 58 - 62; 4]. В мифах основную роль отводят Оленю или Оленихе, которые, как и бык, олицетворяли Солнце. Олень являлся общетюркским тотемом, который вообще имел общее символическое значение для всех древних народов. Этот символ солнца можно встретить во всех просторах Великой Степи.

Таким образом, можно предположить, что и на территории древнего Азербайджана можно найти следы культа Ориона и проследить древние мифологические истоки тюркской общности. Проведенная реконструкция символики знаковых комплексов, семантическая связь между различными реализациями модели мира выявляет основы религиозно-космогонических традиций наших предков. Скрытая от нас логика архетипического в их мышлении наиболее ярко проявилась в декоративно-прикладном искусстве и архитектуре, в мифологии, которые сохранили древний культурный пласт, взаимосвязанный со многими явлениями культурной жизни.

Литература

1. Березкин Ю. Е. Рождение звездного неба: представления о ночных светилах в исторической динамике. — СПб.: МАЭ РАН, 2017. — 316 с.
2. Боргояков М. И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. – Кемерово, 1980, С. 275 – 276
3. Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. - М.: 1974. - 224 с.
4. Гаджиева А. Т. Архаическая модель мироздания в материальной культуре Азербайджана. — Саарбрюккен, 2016. Publishing house: LAP LAMBERT Academic publishing. – 164 с.
5. Голан А. Миф и символ. – М.: Русслит, 1993. – 376 с.
6. Джафарзаде И. М. Гобустан. Наскальные изображения. — Б.: Элм, 1973. — 198 с.
7. Дэвлет М. А. Бронзовые бляшки в форме сложного лука из Хакассии. / КСИА, вып. 107. - 1966. - С. 70 - 74.
8. Ерошкин Д. В. Созвездие Ориона в традиционной культуре народов Южной Сибири: (Опыт сравнительного анализа) // Древности Алтая / Горно-Алт. гос. ун-т. – 2002. – No 9. – С. 58 – 62.

9. Котов В. Г. Женское божество Умай / Хумай: сравнительная характеристика // Известия АлтГУ. № 4-2 (68). - 2010. – С. 111 - 114
10. Кызласов И. Л. Изображение Тенгри и Умай на Сулекской писанице / И. Л . Кызласов // Этнографическое обозрение. - 1998. - № 4. - С. 39 - 53.
11. Николаева Д. А. Женское божество в традиционной культуре бурят Предбайкалья / Д. А. Николаева // Изд. Рос. гос. пед.ун-та им. А. И. Герцена. - 2010. - № 123. - С. 245 - 255
12. Николаева Д. А. Культ Умай в традиционной культуре бурят [текст] / Д.А. Николаева // Известия Рос. гос. пед.ун-та им. А.И. Герцена. Серия. Общественные и гуманитарные науки. – 2008. – Вып. № 11 (62). – С. 108 – 114.
13. Худяков Ю. С. Об изображении божеств древнетюркского пантеона на памятниках искусства номадов Юж. Сибири и Центр. Азии эпохи раннего средневековья. В сб. Древности Сибири и Центральной Азии. // Горно-Алтайск: ГАГУ. - 2010. - № 3 (15). - 176 с.
14. Эфенди Ф. Этносознание турецких народов и их искусство. - Баку: Нурлар, 2002. - 160 с.

Самдан З. Б.
Samdan-sn@yandex.ru

О ТЕНГРИАНСКОЙ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ОСНОВЕ ИСПОЛНИТЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ ТУВИНЦЕВ В КОНТЕКСТЕ МИФОЛОГИИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

***Аннотация**: В статье автор на материале тувинской мифологии и фольклора раскрывает особенности формирования тенгрианской мировоззренческой основы исполнительской традиции тувинцев. В результате анализа особенностей исполнительской традиции тувинцев автор приходит к выводу о том, что культ поклонения Небу в традиционном мировоззрении тувинцев занимал главное место, но со временем, утратив доминирующее значение, сравнялся с культом поклонения другим объектам природы и стал частью шаманских воззрений. В прошлом в Туве непрерывно развивалась исполнительская традиция шаманства и сказительства.*

Специфика исполнительской традиции в тувинской культуре, сохранившаяся до наших дней, отразилась в мифах, легендах, преданиях и сказках о приобретении шаманами, сказителями, исполнителями горлового пения необыкновенного дара с помощью небесного покровительства.

Сравнительный анализ древних типов исполнительской традиции тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии показывает, что они были связаны с идеей «избранничества», в которой отразились основные правила поведения небесного избранника – человек не вправе отвергать то, что дано и предназначено свыше.

Устойчивость мировоззренческой основы исполнительской традиции тувинцев создает гарантию для сохранения, развития и трансформации современных видов исполнительской традиции, таких как горловое пение, а также для возрождения сказительства в современных условиях.

***Ключевые слова**: тувинский фольклор, исполнительская традиция, мировоззренческая основа, тенгрианство, шаманизм, сказительство, тюрко-монгольская мифология*

Samdan Z. B.
Samdan-sn@yandex.ru

ON THE TENGRIAN WORLDVIEW OF THE PERFORMING TRADITION OF TUVANS IN THE CONTEXT OF THE MYTHOLOGY OF THE TURKIC-MONGOLIAN PEOPLES OF SAYANO-ALTAI AND CENTRAL ASIA

***Abstract.** In the article, the author, based on the material of Tuvan mythology and folklore, reveals the features of the formation of the Tengrian worldview of the Tuvan performing tradition. As a result of the analysis of the characteristics of the Tuvinian performing tradition, the author comes to the conclusion that the cult of worship of Heaven occupied the main place in the traditional worldview of Tuvans, but over time, having lost its dominant value, it became equal to the cult of worship of other objects of nature and became*

part of shamanistic views. In the past, the performing tradition of shamanism and storytelling has continuously developed in Tuva.

The specificity of the performing tradition in Tuvan culture, preserved to this day, is reflected in myths, legends, traditions and tales about the acquisition by shamans, storytellers, performers of throat singing of an extraordinary gift through heavenly protection.

A comparative analysis of the ancient types of the performing tradition of the Turkic-Mongolian peoples of Sayano-Altai and Central Asia shows that they were connected with the idea of "chosenness", which reflected the basic rules of behavior of the heavenly chosen one - a person does not have the right to reject what is given and destined from above.

The stability of the worldview of the Tuvan performing tradition creates a guarantee for the preservation, development and transformation of modern types of performing tradition, such as throat singing, as well as for the revival of storytelling in modern conditions.

Keywords: *Tuvan folklore, performing tradition, worldview, Tengrianism, shamanism, narrative, Turkic-Mongolian mythology*

Решающую роль в возрождении традиционной культуры в Туве в период демократических преобразований, сыграл тот факт, что тувинцы вопреки политике запретов сумели сохранить мировоззренческую основу национальной культуры. Устойчивость традиционного мировоззрения тувинцев объясняется тем, что основополагающей идеей, подпитывающей эти корни, была и остается идея неразрывности человека и природы, выработанная веками в условиях кочевнической культуры. Поэтому в качестве основной концепции в исследовании традиционной культуры тувинцев может служить эволюция их мифоэкологического сознания, развивавшаяся на основе тенгрианско-шаманистско-буддийского синкретизма. Религиозный синкретизм сформировался, в свою очередь, на основе ранних форм древних верований тотемизма, анимизма, которые широко отразились в тувинском фольклоре. Эта мировоззренческая основа, является духовно-культурным стержнем тувинского народа ~ *тыва сүлде-сүзүк*. Этот стержень передавался из поколения в поколение, согласно неписаным законам народа, который на протяжении всей своей истории жил неукоснительно следуя принципу «человек – дитя природы» ~ «*кижи – бойдустуң төлү*».

Конкретными проявлениями духовно-культурного стержня тувинцев на данном этапе можно считать несколько базовых уровней, среди которых главное место занимает культура сохранения и поддержки энергоинформационного здоровья (кода) или культура связи с духом или космосом. В Туве этот код выражался в прошлом в традиции сказительства, в современное время наиболее яркий расцвет получили феномен горлового пения ~ *хөөмей* и традиционное музыкальное искусство.

Ключевую, мобилизационную роль в традиционной культуре играет прежде всего не прерывавшаяся система исполнительской традиции тувинцев, основу которой составляет традиционное экосознание (колыбельная песня ~ *өпей ыры*, приручение скота ~ *мал алзыры*, испрашивание вызывателя погоды ~ *чатчыныӊ чалбарыы*, заклинание знахаря ~ *оътчунуӊ чалбарыы*, камлание шамана ~ *хам алгыжы*, исполнение сказки ~ *тоол ыдары*, исполнение горлового пения ~ *хөөмейлээри* и т. д.).

Утерянные или находящиеся под угрозой исчезновения зоны в традиционной культуре тувинцев, к сожалению, связаны с жизненно важными матрицами народа, заложенными в древнем наследии предков. В фольклоре это, например, классические формы сказительства ~ *тоол ыдары*.

Самый необходимый во все времена вид традиционной культуры тувинского народа, это возрождение сказительского искусства ~ *тоол ыдары*. Классическую форму сказительства восстановить сегодня почти невозможно по многим причинам: изменились условия бытования сказки и ее функции, ушли из жизни подлинные носители этой традиции и т.д. Однако возрождение сказительского искусства хотя бы в трансформированной форме еще возможно и чрезвычайно важно. Потому что сказительство выражает национальный дух, коды ментальности народа, богатство и глубину тувинского языка. В идейно-художественном содержании древних сказаний отражены этические и эстетические идеалы народа. Потенциальными исполнителями эпоса могут быть хоомейжи, которые являются истинными носителями, продолжателями традиционной исполнительской традиции, имеющей единую со сказительством мировоззренческую основу.

Для возрождения сказительства есть архивные и опубликованные тексты, зафиксированные аудио, видеозаписи. Богатейшие тексты древних сказаний сохранены силами фольклористов и других энтузиастов. Традиционное мировоззрение тувинцев отражено в двух главных источниках: 1) в древней мудрости предков, закодированной в языке; текстах мифологии, фольклора, шаманских алгышей; в народных верованиях и мировых религиях – тенгризме, шаманизме, буддизме; 2) в современных знаниях,

зафиксированных наукой (в настоящее время тексты тувинского фольклора публикуются в 2-х сериях: 60-томной двуязычной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (издано 3 тома) [8, 12, 13], национальной серии «*Аас чогаал тураскаалдары*» («Памятники фольклора», издан 31 сборник).

Проблема возрождения сказительского искусства в Туве на современном этапе приобретает особую актуальность. С целью выявления путей возрождения сказительского искусства в условиях глобализации современного мира необходимо, на наш взгляд, прежде всего исследовать мировоззренческие константы традиционной культуры тувинцев. Тенгрианская мировоззренческая основа исполнительской традиции тувинцев не была объектом специального исследования.

Задача данной статьи – проанализировать на конкретных примерах особенности формирования тенгрианской мировоззренческой основы исполнительской традиции тувинцев, которая определила ее непрерывную преемственность и устойчивость.

Культ поклонения Небу в традиционном мировоззрении тувинцев, видимо, занимал главное место, но со временем, утратив свое доминирующее значение, приравнялся с культом поклонения другим объектам природы и стал частью шаманских воззрений. В мировоззрении тувинцев, также как и древних тюрков и монголов, культ природы, распространяющийся на все сферы жизни кочевников, начиная от очага, порога до обозримого космического предела, объединял в себе все формы религиозного поклонения и почитания.

Тувинцы с древних времен и вплоть до сегодняшнего дня поклоняются Небу (Деңгер), духу-хозяину горы (*даг ээзи*), духу-хозяину местности (*чер ээзи*) и т.д. Они также поклонялись определенным растениям, деревьям, животным как покровителям рода, племени и т. д. И все это живое и неживое существует, по их представлениям, по воле великого творца Денгера (Тэнгри).

Специфика исполнительской традиции во многих постархаических культурах, сохранившихся до наших дней, отражена в мифах, легендах, преданиях и сказках о приобретении шаманами, сказителями, певцами, музыкантами необыкновенного дара с помощью божественного покровительства. В исполнительской традиции архаических жанров тувинского фольклора сохранилось больше общих черт, чем отличительных, так как в ней доминирует единая мировоззренческая основа. В основе традиционного мировоззрения тувинцев, также как и других народов-шаманистов, лежит вера в магическую силу духов природы.

Древние типы исполнительской традиции тюркомонгольских народов были связаны с идеей «избранничества» (по определению акад. В. М. Жирмунского) или идеей чудесного наития (по определению М. О. Ауэзова) [1, С. 51 - 64; 4, С. 397 - 407]. В. М. Жирмунский на многочисленных примерах обосновал мысль о том, что на ранних ступенях развития многих народов имели широкое распространение дохристианские или добуддийские представления о чудесном внушении или наитии, как источнике поэтического или какого-либо другого необыкновенного дара божественного избранника.

Мифологическое представление о получении от Неба необыкновенного дара каганами, героями и людьми со сверхъестественными способностями (шаманы, певцы, сказители, хоомейжи, музыканты, знахари, гадатели, кузнецы, вызыватели погоды), в котором заключена идея избранничества лежит в основе тувинских мифов. Это мифы о гадателях на бараньей лопатке («Чарынчы»), о вызывателях погоды («Оътчу-Кара», «Чатчылар»), о кузнецах («Моортай-Дарган, посланный из Верхнего мира»), о шаманах («Дайын-Дээр») и т.д. [14, С. 186 - 197]. К мифам, преданиям и легендам о призвании певца, в которых отражены представления о мистическом генезисе поэтического слова, современные исследователи добавляют также и более поздние, трансформированные жанры. Они пишут, что среди них встречаются «былички – рассказы сказителей о своем становлении, в которых обретение сказительского дара представляется актом их мистического общения с потусторонними силами. При этом природная одаренность осмысляется как избранничество, как дар божеств или духов» [7, С. 215].

Помимо общих черт в исполнительской традиции шаманов и сказителей имелись также и особенности. Если сказитель получает сверхъестественный дар от духов персонажей исполняемого произведения или от встречи с духом-хозяином определенной местности, то происхождение шамана проявляется несколько специфически, через богов, духов, а также сакральные явления.

В тувинских мифах и преданиях о происхождении шаманов говорится о том, что дух-покровитель сам избирает шамана. Это происходит либо через удар молнии, через радугу, либо во время «шаманской болезни» (*албыс аарыы*), либо во сне и т. д. [10]. Мотив сна в обрядово-фольклорной традиции тюрко-монгольских народов встречается очень часто и, как правило, он связан и идеей «избранничества». Так, например, М. Ауэзов пишет, что «по представлению всех джомокчу Манас лично избирает певцов и, являясь им во сне, требует, чтобы его подвиги были воспеты перед потомками» [1, С. 18].

Исполнительскую традицию кыргызов наиболее полно исследовал фольклорист Т. А. Бакчиев в монографии «Кыргызские эпические сказители» (2015). Он, будучи сам исполнителем кыргызских эпических сказаний, главным образом эпоса «Манас», исследовал феномен исполнительского искусства манасчы изнутри, в широком контексте с исполнительской традицией других тюркских народов.

В этой работе на основе сравнительного анализа первоисточников и трудов своих предшественников исследователь Т. А. Бакчиев сделал выводы о том, что манасчы получает сказительский дар по-разному – в сонном состоянии или в сновидениях, в обычном состоянии или наяву. Он также определил пути избрания будущего манасчы, которые проявляются также по-разному – наследственным путем, путем собственного призвания, а также некоторым сходством процесса избрания шамана и сказителя [2, С. 98]. Сравнительный анализ Т. А. Бакчиева показывает, что кыргызский материал имеет много общего с исполнительской традицией тюрков Саяно-Алтая, что свидетельствует о древних домусульманских истоках формирования этого явления у кыргызов.

Мотив сна, часто встречающийся в тувинских эпических и сказочных сюжетах, связан с необыкновенными приключениями героев – с их перевоплощениями, предсказаниями, умением понимать язык птиц и т.п., что свидетельствует о мифологических корнях подобных сюжетов. Этот мотив порой даже выступает сюжетообразующим и отражается в сказочных названиях – «Дүжүн сөглевээн оол» («Парень, скрывший свой сон»), «Дүштүң чажыды» («Таинство сна»), «Дүшчү Өскүс-оол» («Вещий Оскюс-оол») и т. д.

Магическая, заклинательная функция характерна была не только для повествовательных жанров фольклора, но и для многих других обрядовых и музыкальных форм исполнительской традиции тувинцев. Это камлание шамана, заклинание знахаря, гимн-испрашивание вызывателя погоды, звукоподражания при приручении домашних животных к детенышу, колыбельная песня, исполнение хоомея и т. д., которые восходят к обрядовым истокам и объединены единой мировоззренческой основой.

Общей идеей ритуально-магической функции во всех формах исполнительской традиции тувинцев является мотив отдаривания, замены, жертвоприношения (*долуг, асты, барылга*). Ритуально-магическая функция разных форм исполнительской традиции подчинена единой драматургии. Модель действия такова: проситель через посредника обращается к духу-хозяину за помощью, посредник с помощью определенной манеры исполнения и посредством представления какой-либо жертвы добивается вознаграждения.

Речевой и песенный пласт, связанный с религиозными воззрениями и ритуалами (молитвы, гимны, заклинания, причитания, речитатив), составлял как бы единое целое в системе традиционного мировоззрения. Это единство выражалось в функции исполнения, обращенного к духу-божеству. Обращенность к духам-божествам предопределила специфику древнего синкретического речевого и музыкального мышления. Древние люди верили в то, что с духами нельзя общаться так же, как с людьми. Этим объясняется особая манера общения исполнителя с духами. Речевое и вокальное исполнение находится в непосредственной зависимости от драматургии религиозно-обрядового действия.

Различные формы исполнительской традиции имеют свои музыкально-стилистические особенности. Общие черты обрядового исполнения – это низкое гортанное монотонное пение как вид сакральной речи, синтез речевого и песенного элементов. Отличительные особенности исполнительской традиции следующие: при камлании шамана и при испрашивании травы-женьшень или определенной погоды – призывания-заклинания (*алганыг, чалбарыг*); при приручении домашних животных к детенышу – звукоподражательные мелодии (*тоотпалаар, чучуулаар...*); при убаюкивании ребенка – колыбельная песня (*өпей ыры*, ср. с алт. «*көөмей кай*»); при исполнении сказки – мелодическое речитирование (*алганып* азы *каңзып ыдары,* ср. с исполнением хоомея в стиле «*канзып*»), музыкально неинтонированная речь (*чугаалап ыдары*), нараспев (*ырлап ыдары*), петь колыбелью (*шуудуп ыдары*) [6, С. 35]; при исполнении горлового пения – *хоомей, сыгыт, каргыраа, борбаңнадыр, эзенгилээр, канзып*.

Пространственно-временные координаты обрядовых действий в исполнительской традиции тувинцев, как правило, строго регламентированы. Происходит как бы «вторжение» исполнителя (шамана, сказителя, хоомейжи) в пространственно-временной континиум повествования. При таком включении в мир сказки, например, сказитель становится зрителем-наблюдателем, который передает слушателям то, что происходит перед его глазами, исполнитель выступает в роли «ясновидящего». Можно провести параллель между путешествием шамана в другие миры и путешествием сказителя в эпический мир. Обычно сказитель или шаман рассказывают, что во время исполнения сказки или обрядовых действий они «путешествуют» по иным мирам.

Рассказ шаманки Дежит Тожу из Кунгуртуга о своих ощущениях во время камлания записал С. И. Вайнштейн: «Когда я начинаю камлать, то сижу и, закрыв глаза, играю на хомусе, слушая, как он поет. Потом начинаю под варган петь сама, тихонько звать к себе моих эреней. Сначала в глазах совсем темно, а потом появляются перед глазами белые точки, начинают мелькать, как крупный град. Вижу – это эрени, узнаю каждого, и больше града нет. Потом встаю, хожу, бегаю, выгоняю злых духов, но не помню, что говорю, о чем прошу, все, как сон, забываю. Все время, что камлаю, играю на хомусе, пою и разговариваю, даже когда хожу, совсем не открываю глаз, так люди говорят. Мой хомус – это мой марал, на котором я лечу по Среднему миру. Лечу, как птица с маралом. Он летит, поджав ноги, рогатый, а я лечу рядом, держусь за него, но не на седле, как люди на коне ездят. Называю своего марала малым конем *Чагаа дайым*. Но с моим маралом-конем я не могу летать в Верхний мир, как другие шаманы на бубне-коне, а только поблизости, среди гор Среднего мира…» [3, С. 254 - 255].

Сказитель Монгуш Агылдыр, излагая сюжет волшебной сказки «Медвежий сын силач Ыйгылак-Кара», в которой описывается мифологический мотив путешествия главного героя в Нижний мир и его борьба с чудовищем Адыгыр-Кара Мангыс, как бы путешествует вместе с эпическим героем [12, С. 239 - 249].

О. К. Дарыма зафиксировал комментарий от сказителя Монгуша Хургул-оола, в котором он сообщил о воображаемом путешествии вместе с героями эпоса как способе и секрете по запоминанию текста (подстрочный перевод мой – З. С.): «…Слушая или исполняя описания природы в сказке, я представляю их как окрестности родного Манчурека. Вместо кочевий, в которых действуют герои сказки, вижу знакомые мне аалы. Охотничьи угодья, в которых действуют герои, в моем воображении превращаются в таежные склоны гор Хан-Дээр, Савына, где я сам охотничал. Если даже события самых длинных сказок и путешествия их героев охватывают хоть всю Вселенную, все это я переношу в своем уме на родные места, где я играл с детства и умещаю их словно на шахматном поле. Вот в чем заключается тайна запоминания мною больших и малых сказочных сюжетов [11, С. 146 - 147].

В этом его приеме запоминания заключается секрет, как отмечают исследователи архаики, «Забота о благополучии персонажей текста оказывается одним из главных обоснований, которые зафиксированы в предписаниях и запретах, стоящих на страже целостности текста, точности его воспроизведения и сохраненности традиции в целом» [7, С. 247].

Изучение тувинской исполнительской традиции мифа подтверждает мысль, что миф раньше представлял собой часть ритуала. Рассказывание мифов в давние времена происходило, видимо, в определенное время, в определенной обстановке и для определенной аудитории. Обычно они исполнялись в зимнее время, поздно вечером, или в перерывах между исполнением героического эпоса, в небольшом кругу людей с целью предупреждения или устрашения.

Есть много фактов относительно того, что мифы, также как сказки и сказания, чаще исполнялись в зимний период, что, скорее всего, связано с мировоззренческим представлением тюрко-монгольских народов. Приуроченность исполнения сказки и мифа к зимнему времени видится как противостояние людей зимней спячке мира и взывание ими его возрождения. У многих тюрко-монгольских народов существовали запреты исполнять фольклорные произведения летом или при свете. Так, у тувинцев исполнение сказки прекращается с исчезновением на небе созвездия Плеяды (Үгер – букв. с монг. «корова»), т. е. с уходом холодов. Этот мотив ухода холодов через образ коровы, которая относится к животным с холодным дыханием, ярко иллюстрирует сюжет тувинского мифа «Как Угер попал на небо» [8, С. 44 - 45].

Мотивировку этого запрета у народов Центральной Азии исследователи связывают с представлениями о зимней спячке «драконов» (духов грозы). Поэтому они пишут, что «лишь в холодное время года сказительство становится относительно безопасным, хотя и в этом случае требует определенных охранительных обрядов» [См. пер. Жамцарано 1918, с. XVIII]. … «Последствием неосторожного обращения с эпическим репертуаром является именно возмущение атмосферных стихий: вихрь, удар грома» [7, С. 241].

Во время нашей экспедиции в 2007 г. к этническим тувинцам, проживающим в сумоне Цэнгэл Баян-Улэгейского аймака Монголии, нами записано несколько интересных сведений об исполнительской традиции цэнгэлских тувинцев. В них говорится, что в прежние стародавние времена при исполнении сказки *тоолчу* придерживались определенных правил и табу. Сказка, особенно длинная богатырская или волшебная, исполнялась в определенное время дня и года – обычно зимой, вечером, когда заканчивалась работа по ведению хозяйства и скота, когда в небе высыпали звезды. Считалось грехом, если сказитель начинал исполнять сказку, не дождавшись, когда на небе появлялись звезды. Вот слова, сказанные старожилом Цэнгела Ж. Сербеем в 1989 г. доктору Золбаяру: «Сказка – это не шутка. Ночью сказку

сказывают, чтобы успокоить небо и погоду. Если закончить сказку до появления звезд, то небу нечего будет слушать. И тогда небо, чтобы развеять скуку, начинает насылать снег, непогоду и, наблюдая за суетой и волнениями людей, потешается над ними» [5].

По воспоминаниям Кёк-Дамбы, сына знаменитого сказителя Хойтувека, которого мы записали во время Цэнгэльской экспедиции, в детстве он видел, как люди с соседних аалов приезжали к ним в юрту послушать сказки отца, с собой приносили свое освещение и топливо – *чула* лампаду и кизяк *аргасын*. Обычно это происходило накануне нового года, в новолуние – в Шагаа. Слушали сказку всю ночь, до утра. Он слышал от отца, что у сказителей, также как и у шаманов, бывают дни, когда вдруг с ними случается что-то неуправляемое, они впадают в некий экстаз, из груди поневоле льётся сказка. В такие дни, независимо от того, есть слушатели или нет их, сказитель все равно исполняет сказку. Слышал от отца такие выражения, которые подтверждают священное отношение к сказке как живому существу: «Надо сказке дать отдых в полдень» («*Тоолду дүштедир*»), «Надо сказке дать переночевать» («*Тоолду хондурар*»), «Надо сказку обязательно закончить» («*Тоолду ыявла төндүрер*») [9].

Вышеприведенный анализ показывает, что многие формы исполнительской традиции тувинцев, как и других тюрко-монгольских народов, восходят к обрядовым истокам, которые объединены единой мировоззренческой основой. Ритуально-магическая, объяснительная, регулятивная функции разных форм исполнительства подчинены единой драматургии. Мотив отдаривания является общей объединяющей идеей в этой системе. Пространственно-временные координаты исполнения, сопровождающего обрядовые действия, строго регламентированы и имеют определенную структуру, связанную с религиозно-мифологическими представлениями тувинцев.

Сравнительное изучение исполнительской традиции тюрко-монгольских народов на материале их устных и письменных памятников показывает безусловную общность их религиозно-мифологических воззрений. Эта общность обусловлена такими факторами, как длительные контакты этих народов в составе общих государственных образований, как единство их хозяйственно-культурного, экологического опыта жизнедеятельности, как совпадение очагов зарождения и бытования их письменности и эпической поэзии.

Литература

1. Ауэзов М. О. Киргизская народная героическая поэма «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». – М.: АН СССР, 1961. – С. 15 - 84.
2. Бакчиев Т. А. Получение сказительского дара / Кыргызские эпические сказители. – Бишкек: Принт-Экспресс, 2015. – С. 69 - 139.
3. Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центральной Азии. – М.: Наука, 1991. – С. 230 - 234.
4. Жирмунский В. М. Легенда о призвании певца // Сравнительное литературоведение. – Л.: Наука, 1979. - С. 397 - 407.
5. Золбаяр Г. Жанровое многообразие фольклора тувинцев, проживающих в Монголии. Рукопись диссертации. – РФ НА ТИГИ.
6. Кыргыс З. К. Музыкальное исполнение тувинских сказок // Тувинские народные сказки / Сост. З. Б. Самдан. – Новосибирск: Наука, 1994. – С. 35-48. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, Т. 8).
7. Мелетиснкий Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. – М.: РГГУ, 2010. – 285 с. (Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика).
8. 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).
9. ФФ НА ТИГПИ, Т. 310, Д. 2210. – Кызыл, 2007
10. ФФ НА ТИГПИ, Т. 221, Д. 900. – Кызыл, 2007.
11. Тоолчу Монгуш Хүргүл-оол (100 харлаанынга) (Сказитель Монгуш Хургул-оол. К 100-летию со дня рождения). – Кызыл, 2009. – С. 146 -147.
12. Тувинские народные сказки / Сост. З. Б. Самдан. – Новосибирск: Наука, 1994. – 460 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, Т. 8.).
13. Тувинские героические сказания / Сост. С. М. Орус-оол. – Новосибирск: Наука, 1997. - Т. 12. – 584 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
14. Чылбыга Айны канчап сыырыпканыл? Тыва улустуң бурунгу чугаалары (Почему Чылбыга проглотила Луну? Тувинские мифы). – Кызыл: Тувинск. кн. изд-во, 2004. – 256 с. – (Памятники фольклора).

Султангареева Р. А.
sasania@mail.ru

ОСНОВНЫЕ ПАРАДИГМЫ ТЕНГРИАНСКОГО УЧЕНИЯ О КРОВНОРОДСТВЕННОМ ЗАКОНЕ НАМЫС – ЧЕСТЬ У БАШКИР (ТЮРКОВ)

(по материалам обрядов, пословиц, народного этикета и родословной -*шежере*)

Аннотация. *Намыс (Честь) - основной духовно-нравственный концепт тенгрианского мировоззрения. Первородно архаические истоки его восходят к почитанию предков, могучих покровителей Рода, верность заповедям которых обусловливала принципы жизневедения сообщества. В статье даются ценностные характеристики о главных особенностях и нормах нравственного закона тюрков. Идейно-смысловые, психоментальные особенности, обрядово-ритуальные реалии поддерживания учения Намыс раскрываются на основе материалов эпоса, обрядов, пословиц, поговорок, также текстов родословных – шежере, и исторических примеров. Все эти жанры формировались на фоне многовекового духовного опыта и непрерывных нравственных традиций.*

Заповеди Учения Намыс были головными в обеспечении многовековой стойкости и гармоничной жизнедеятельности семейного, родового коллективов, страны-Иль. Делается обобщающий вывод о том, что нерушимость, духовное могущество тюркской цивилизации на протяжении веков поддерживались законами Чести, пережив трагедийные периоды истории, смутные времена перемен.

Актуальность возрождения ценностей тенгрианского учения о Намыс особо очевидна в век обострения духовного кризиса. В современный исторический период техногенности, безудержного роста инстинктов обогащения, потребительства и эгоизма, лжи, коррупции возрождение ценностей учения Намыс –Чести представляет собой обнаружение одного из могучих механизмов воспроизводства престижа Совести, сил Духа и Веры народов

Ключевые слова: *Намыс, честь, духовность, нравственность, поговорки, тенгрианство, пословицы, обряды, ритуалы, учение, фольклоризация, ценности.*

Sultangareeva R. A.
sasania@mail.ru

THE MAIN PARADIGMS OF THE TENGRYAN PHYLOSOPHY OF THE BLOOD-RELATED LAW OF NAMYS - HONOR IN BASHKIR TURKIC CULTURE

Abstract*: Namys (Honor) is the main moral concept of Tengrism philosophy. Its archaic origins, which form the principles of social order, date back to honoring ancestors, Clan's mighty patrons. The article discovers value-based characteristics of fundamental principles of Turkic moral standards. Semantic and psychomental specifics, ceremonial and ritualistic realities of maintaining the Namys teaching are being exposed on the epos materials' basis, rituals, proverbs, texts of family trees and historical examples. All these genres has been forming on the basis of centuries-long spiritual experience and continuous moral traditions.*

Commandments of Namys teaching were fundamental in the proses of maintaining centuries-old family groups and country- Il'. The article gives a general conclusion of inviolability and spiritual power of the Turkic civilization that was maintained by Namys laws, that survived even the darkest and the most tragic times. The relevance of reviving Namys Tengrism teaching is obvious in the time of spiritual crisis. Nowadays, in the historic period of technologies, individualism and consumerism, actualization of Namys is one of the powerful mechanism of the reviving moral fiber and belief of the People.

Keywords: *Namys, Honor, spiritual morality, proverbs, Tengrism, rites, rituals, teaching, actualization, values.*

На идеях Намыс – Чести, основывается великое учение «Ете Ата», восходящее к культу Рода и родовой чести у всех тюрков и башкир в том числе. Архетипически Ата восходит к семантике «предок», «божество» потустороннего мира:*анта, анда* («там, в том мире»), отсюда – Ата(й) у башкир-отец. В слове искони соединились понятия не столько биологического Отца, а сколько Духа потустороннего мира, родового Предка, чьи слова и назидания принимались только на веру, не

допуская ослушания. В противном случае оно приравнивалось к нарушению закона Намыс и грозило физической или социальной смертью.В великом эпосе башкир «Урал-батыр» заложен архетипический замысел чести и бесчестия. Ослушание наказов Отца становится причиной и следствием поступков Шульгена – злостного человека, ставшего врагом своего родного брата Урала. В Урале обобщен идеал человека Чести, верного долгу родного сына, следовательно, долгу защиты народа, страны. В эпосе,сложение которого началось около 4 тысячелетий назад, отображены первоначальные ценности Рода и родословной,культа родства, восходящих к возникновению родоплеменных объединений и законов их бытия. На идеях культа Рода разработаны морально-нравственные составляющие Намыс и принципы жизнедеятельности человеческого сообщества. Намыс – широкое и всеобъемлющее понятие, вбирает верность себе и своему Слову, это доминанта интересов прежде Рода,страны, чем собственные, отвага в защите справедливости, достоинство, доблесть характера и нрава, свобода Духа, жертвенное служение народу.

В истории духовной культуры народа отличительны основные законы макрокосма «Ете быуын» (семь колен родства), в которых заложены принципы учения о Намыс:

1) Запреты разглашать тайны Рода и родовые ценности чужим (врагам, чужеродцам); запреты на брак в среде семи колен кровнородственных связей во избежание кровосмешения и в целях продолжения сильного и здорового рода (*ырыу*). Это исключало рождение детей с психологическими, половыми, физиологическими и умственными отклонениями; Браки через семь колен укрепляли солидарность внутри страны.

2) Долг и обязанности настоящего Человека, свято почитающего предков, регулируются жесткими предписаниями. Существует у башкир верование, что, «если не помнить и не возносить молитвы родовым духам, фамильным родным, не называя их имена, то души предков начинают «служить» чужому роду»; Измена памяти предков, как измена Намыс рода, подвергалась жестокому наказанию.

3) Верность и сохранение чистоты родственных уз. Не допускались долговые обязательства между кровнородственными братьями. Брат не дает в долг и не требует возврата, а безвозмездно помогает. Требовавший возврата долга от родного брата считался изгоем рода; Исключалось сиротство на основе обычаев левирата и сорората;

4) Знания законов Рода и обязательная передача поколениям : знать и рассказывать легенды о стране, происхождении мест, чтить память батыров, знать и петь родовые песни, атрибутику, язык звезд; Образование детей в духе высшего почитания родовых ценностей и верности родной земле.

5) Следовать принципу ответственности за поступки: «один за всех и все за одного» и др.

Принцип и природа мужского характера – благородное и достойное поведение согласно высшим законам Неба, кровного родства и своего предназначения главы-хозяина (своего эго,семьи, рода, страны). Намыс – Честь, равен самому понятию быть Человеком. Основные парадигмы и законы Намыс как духовно-нравственных достижений нации отражены в башкирских пословицах, поговорках. Также они составляются на основе изучения народного этикета, эпосов, песен, преданий, обрядов.

Высокие принципы и гаранты поддерживания духовно-нравственных отношений и норм Чести поддерживались особыми ритуалами. Это: 1) клятва (*ант*) родных братьев, родственных людей, воинского сообщества и незыблемая ей верность; Клятва закреплялась кровью, съеданием земной почвы, именем Тенгри и могучих предков; 2) обязательный ритуал поминовения и почитания духов родовых предков; 3) наказуемость за нарушение родовых законов; 4) жертвоприношения в честь Намыс-баба; обряды раздачи садака во имя памяти духов предков; Бытовали паломничества на могилы усопших и клятвоприношения [1, С. 305 - 338]. В этих нормах заключен многовековой духовный опыт и принципы поддерживания гармонии в Природе, бытии, условия развития Древа родовословной и Древа жизни общества в целом. Резко осуждались ссоры родственных людей, месть или стяжательство между родными по крови. *«Туған туғанға бурыска бирмәй, туған туғанға ярҙам итә»* («Брат брату не дает в долг, брат брату помогает»); Традиционное наставление «*Ете ырыу, ете атаңды бел*!» («Знай семь родов, семь отцов») обобщает регламенты отношений, призванные для укрепления родового единства и согласия. Все эти предписания – суть принципы системного и сильного в своем совершенстве учения о культе предков, человечности и святости кровнородственных связей, проработанных в тенгрианском мировоззрении и образующих кодекс Чести – Намыс, башкир.

Намыс – основополагающий духовно-нравственный закон тюрков. Кровнородственный закон Намыс (греч. Nomos) – закон достойного поведения, не допускающий лжи, предательства, страха и измену Отцу, Родине и памяти родовых предков. Нарушение запрета на питие крови и «из ряда вон выходящий проступок» (ғибрәт) Шульгена в эпосе «Урал-батыр» проводит черту между Честью и

бесчестием. Башкирское «*ғибрәт*» тождественен древнегреческому драматическому термину *hybris* - проступок, оскверняющий кровнородственный закон Номос-Намыҫ» [2, С. 9]. Идейные истоки этого понятия уходят в глубь веков, к реалиям мифологического времени. Согласно древнетюркским мифологическим преданиям, «вода ушла при потомке Памира по имени Аз (Мудрый)» [3, С. 103], а младшего сына его звали «Ар» («честь», «мужество», «достоинство», «благородство» [3, С. 122]. Полное имя его Ар-үя (соответствует учению о чести в родовом гнезде («*уя*», «*оя*»). Согласно этому учению у человека не должно возникать и мысли о посягательстве на чужую собственность, «должно присутствовать чувство чести и совести (*оят*), воспитанное с детства» [3, С. 123]. С тех времен повелось распоряжаться властью и богатством только благородным личностям, которые руководствовались честью, совестью, достоинством и верностью слову. Такое общество людей чести стало называться «Ар каум» [3, С. 123]. Слово *каум* - «*кәүем*» у башкир, как и во всех тюркских языках, вбирает понятия «единый народ, род, дом, сообщество, семья, племя». Отсюда название города «Аркаим» как символ союза благородных и сильных(находится в 70 км. от г. Сибая Республики Башкортостан).

Порода благородного человека у башкир обобщается в понятии *нәҫел* – человек из микрокосма кровного родства. Нәҫел и Намыҫ – высшие категории нравственности, связываются в осознании их единства и неразделимости «*Илен белмәгән белекһеҙ, нәҫелен белмәгән - намыҫһыҙ*») («Тот, кто не знает Страну свою – невежа; тот, кто род свой не знает – без чести» [4, С. 182]. Нормы и особенности учения Намыс классически четко запечатлены в пословицах – первичных жизненных законах башкир. Акцентируется понятие «стыд» (оят) как неотрывное следствие Намыс. Чувство ответственности за родовое благо, также наличие Намыс неотрывно корректирует стыдливость – *«Ояты барҙың намыҫы бар»* [4, С. 318] б) («У кого есть стыд, у того есть и честь»); *«Намыҫһыҙ – оялмаҫ,оятһыҙ-намыҫланмаҫ»* [4, С. 319] («Бесчестный не стыдится, а бесстыдный не одержим честью»). *«Оят үлемдән алда»* («Стыд выше смерти»). Казахский аналог - «*Өлімнен ұят күшті*» [3, С. 124]. Ценностность Намыс не имеет меры *«Намыҫ аҡсанан ҡиммәт»* («Честь дороже денег»). Самым сильным и принципиальным цензом Намыс является приравнивание его с самой Жизнью. За свою Честь мужчина настоящий платит смертью «*Ир намыҫ тип үлә»* (“Мужчина умрет за честь”). Пословицы в древности были формами законов как для правителя, родоначальника, так и для населения.

В традициях древних почти нет письменных законов о Намыс. Из уст в уста в течение веков переданные постулаты говорят о том, какую жизненно важную силу и значение имел Намыс. В народных изречениях задаются самые высокие нравственные критерии об основе характера-намыс. Забота о родовом благополучии выше личной безопасности, материального состояния и… самой жизни. В башкирской легенде «Ете ҡыҙ» («Семь девушек») повествуется о семи девушках, которые утопили сами себя в озере, чтобы не попасть в плен врагам. Космогоническая легенда о созвездии Большой Медведицы обретает таким образом бытовой пласт, образно обобщая духовно-нравственные идеи о чести. Сюжет этот не столько о трагической судьбе красавиц, сколько о высочайшей ценностности Чести-Намыс. Песня легенды содержит мотивы оправдывания самоубийства – самого страшного греха. В контексте «намыс – дороже жизни» поступок девушек оценивается как благородный и не осуждается, т.к. совершен в защиту чести: *«Намыҫ һаҡлап күлгә батҡан, Ғәйеп итер ере юҡ»* («Во имя чести утонули в озере, нет потому вины на них»).

Состоятельность, сила воли человека, почет его имени зиждятся на непоколебимом чувстве Чести, наличие которого образует облик настоящего Мужчины *.«Намыҫлы ир хур булмаҫ» (*«Честь имеющий мужчина не будет опозорен»), *«Намыҫ белгән – Көн күргән»* («Тот, кто знает честь, тот и жить будет»). Чистота Чести –сакральна, потому запятнать ее недопустимо(а если запятнать, обелить может кровь, смелый поступок): *«Намыҫың бысранһа, һабын менән йыуаалмаҫһың»* («Запятнанная честь мылом не отмоется»). Честность и бесчестие – несовместимые категории, потому пословица предупреждает о последствиях: *«Намыҫлы булһаң, намыҫһыҙ менән буталма*!*»* («Если ты честен, не путайся с бесчестным»*)*. Честь прививается смолоду, а стыд – с самого начала жизни. *«Намыҫ – йәштән, оят – баштан».*

Следование нормам башкирского *йола* (обряды и обычаи) - условие сохранения личностной Чести. Пренебрегающий обрядами и традициями народа – человек без чести. Древнегреческое слово *nomos*, соответствующее русскому слову «закон», означает нравственную категорию, «извечный абсолютный закон для бесконечной вереницы поколений» [5, С. 169]. *Йола* формировался в глубине веков как гарант Чести – Намыс, издревле культовой ценности башкир. В обрядовом замысле намыс поддерживается строгими ограничениями в поведении: пренебрегающий родовыми *йола* – человек вне

рода и без чести. Честь одного члена Рода красит весь род и, наоборот, бесчестие одного может навлечь беду на весь род: *«Яман арба юл боҙор, яман әҙәм(йола боҙған) ил боҙор»* («Плохая телега дорогу испортит, плохой человек(нарушивший *йола*) – страну испортит»). Издревле сформировавшееся сознание взаимозаменяемости смерти и чести закаляло несокрушимую волю степняка к победе, отваге, воспитывало бесстрашие и соблюдение принципа коллективизма «один за всех, все за одного». Если один нарушал законы, межродовые договоренности о неприкосновенности собственности, то весь его род отвечал за это тем, что угоняли его скот без права возвращения (*барымта*). Возврат угнанного скота возможен при соблюдении особых норм, регламентирующих решение споров в отношениях: если (*мал*) стадо успело пересечь реку, то хозяева не имели права далее преследовать угонщиков. Родовые распределения скотины – *мал,* между казахами и башкирами, отразившиеся в обычаях барымта и карымта – это жизненные практики утверждения законов чести. Без чести человек – угроза для рода. *«Намыҫы артта булған ир - алдан бәлә саҡырыр»* («Мужчина, у кого Честь не в почете (досл.: сзади), беду навстречу (досл.: спереди) позовет»).

В контексте этико-правовых норм и значении абсолютной истинности и безукоризненности феномен *йола* поныне еще устойчиво сохраняется в традиционном башкирском этносознании. В зависимости от ситуаций, а также временного фактора (архаика, язычество, ислам, современное право и т.д.) традиционные народные нормы поведения обретают статус права, безальтернативности в поступках. В этом контексте они сродни с народными законами Намыс - Чести.

В идейно-функциональной и тематической основе народного обрядового творчества в целом лежит принцип почитания истинно человеческих качеств во имя совершенствования Человека и учета его «ценностности в праве» – «Кеше хакы». В *йола* (обрядовом фольклоре) выработано центральное понятие Чести и Правоценности человека - «Кеше хакы». Этот феномен представляет поразительно четко выстроенную систему учения о Человеке и его правах. Однако он в башкироведении еще не изучен и не проанализирован ни с юридически-правовой, ни с нравственно-этической, ни с философской точек зрения (за исключением нескольких статей автора этих строк). Вместе с тем, концепт «кеше хаҡы» – «ценностность человека в праве» – представляет идейную основу древнетюркской правовой (обрядовой) культуры и обществоведческой практики. Право человека на совершенствование себя в Добре и учение о ценностности человека в праве – кеше хаҡы восходят к культу Человека, мифологическому осмыслению его места в макрокосме Природы и идее гармонизации Жизни, противостоящей Смерти. Этот хак регламентирует права по изначальному статусу и по вкладу личности в жизнь Рода. В этом учении различаются правоценность (хаҡ) дитя и правоценность старика, женщины и мужчины, правителя и рядового и т. д.; так, правоценность беременной женщины выше незамужней женщины, правоценность Батыра выше заурядного и т. д. Эти правоценности и достоинства разных полов, возрастов и статусов в традиционном обществе никогда не уравнивали. На соблюдении этого Хак развивалось сильное государство. Равноправие женщины и мужчины, бездаря и таланта, труженика и ленивца, допустимое и утвержденное в официальном Праве, привело к деморализации, вседозволенности в обществе. Ныне посредственность в науке, искусстве и т. д. растет благодаря кумовству. По законам Тенгри личность реализует себя сам. Каждый должен был поступать согласно законам чести и дозволенным его праву-хак нормам поведения. Например, старшим непозволительно перечить; рядовой воин не имел права убивать полководца и т. д. Нормы поведения проработаны в учении «Кеше хакы» как составляющие части идеологии Намыс - Чести.

По родовому обычаю (*йола)* родословные писания – *шежере,* издревле вели мудрецы, образованные люди рода, свято храня от чужих глаз бесценное достояние. В родословную – *шежере,* вписывали самые значительные события, показательные в отображении духовно-нравственных ценностей и принципов жизнедеятельности Рода. Пронзительно тонкое и всеобъемлющее учение о Намыс провозглашено в свое время главой минского рода, мудрецом Канзафар-беем. В родословной-шежере минского рода «Время Казанфари бея – спор двух Кильметов» написано так: “*Канзафар бей обращается к народу с такими словами: Белеңезләр, ғафил булмаңызлар, ғақыллы аңлар, ғақылсызның бер ҡолағындин кереп бересендин чығар. Имам Әғзәм хәзрәтләре әйтмәдеме. Нәселен белмәгән кеше батшаһ алдында Сүз сүзләргә ярамас, ахырғыдин хәбәр белмәгән кеше хакимчылыкка ярамас...*” (Знайте, не будьте равнодушными, умный поймет, а у глупого в одно ухо войдет, из другого выйдет. Повторяю слова имама Хазрета Агзяма: “Тот, кто не знает историю своего рода, тот не имеет права предстать перед правителем и говорить с ним, а тот, кто не способен предвидеть будущее – не может быть правителем”) [6, С. 248 - 250]. Это было в году 956 г. (хиджри – С.Р.). В важном историческом источнике запечатлены высокий правовой статус образованности и нормы соблюдения иерархии, духовности и ответственности как подчиненного, так и правителя перед обществом. Мудро, лаконично

и по-народному достоверно оформлены знания об основах башкирской национальной духовности – Намыс и Ырыс (достоинство), которые вправе обеспечить идейную основу современной конституции.

Намыс коренится не только на знаниях атрибутов Рода (клич, тамга, название рода, птица, дерево, водный источник) своего, но и на следованиях его законов и принципов. Это: знать и чтить память Батыров, уметь петь о них песни, знать и уметь петь родовые песни - *Йыр*, путь звезд, легенды о земле обетования. Намыс–Честь, и Ырыс – Достоинство, – взаимодополняющие и взаимообуславливающие понятия.Эти принципы составляли Древо жизни и духовности малой государственной организации – Рода. Могущество, единство и правопорядок, гармония жизни родового макрокосма, нравственная состоятельность и преимущества его среди других родов обусловлены были престижом Намыс как мифологического,но конкретизированного божества. Он представлялся как справедливый судья в облике седобородого древнего старика. Если в селе учащались болезни, падеж скота, раздоры, скудело деторождение, то старики говорили, что "Намыс баба жертву просит" ("Намыç бабай ҡорбан һорай"). В этом случае посвящали скотину белой масти и устраивали коллективную трапезу [7, Полевые материалы автора (ПМА). Записано в 1998 г. от А. Барлыбаева в с. Йомаш Баймакского р-на РБ].

Намыс определяет состояние души, искренние порывы чувств, намеренность во имя достижения высоких целей и реализации возможностей. Отсюда слово "Намыçланыу" (досл. вдохновиться честью) – высшая категория обозначения состоятельности и честности поступков. Слово характеризует поведение людей,честно выполняющих доверенное дело. "*Намыçланып эшлә, Намыçланып эшләгән эш уң булыр*" (Работай с честью. Работа, деяние, сделанное с совестливостью и честью – всегда удачными будут") - благословляют старшие своих детей. Примечательно то, что это слово характеризует действа даже животных. Так, высшие порывы чести в поведении Коня отражены в предании "Аласабыр" ("Абряй батыр"). Прославленный, поражающий красотой и грацией восхитительный Аласабыр не давал никому первенства на скачках. На одном празднестве недруги его хозяина, сговорившись, пускают слух о перенесении конных состязаний. Когда Абряй напоил и накормил коня, вновь объявляют о начале бэйге. Абряй не пускал коня, зная, что это для него верная смерть. Однако Аласабыр уводят и он участвует на скачках. В яростном порыве вначале Конь отстает, кидает с себя неумелого мальчика, который специально тянул удила, несколько раз спотыкается и сильно падает на землю, но, отдышавшись, собрав силы, на удивление всего народа, снова скачет и – первым приходит к финишу, далеко оставив соперников! [8, С. 102 - 105]. В тексте предания несколько раз акцентируется выражение "ат намыçлана" (досл. *конь подстрекается честью*). Конь, говорят в народе, более раб Чести, чем Человек "Ат намыçы әҙәмдекенән асы". Конь Аласабыр, сохраняя "конскую" честь и Честь рода, и своего хозяина, становится Победителем. Высокое чувство намысланыу действует как гарант победы, достижения довольства Тенгри (Аллаха).

Намыс издревле связан с верностью данному Слову – *Ант*. Поддерживание отношений на правовом и духовно-нравственном уровнях закреплял *ант*, нарушение которого было равно социальной и физической смерти. С давних времен *Ант* – клятва, форма обеспечения достоверности, незыблемости договорных отношений и гарант поддерживания Принципа верности Слову – "*Әйткән һүҙгә тоғролоҡ"* у башкир. Особо показателен в этом плане яркий пример из истории жизни башкир. Надо признать, что в общественной мысли витают противоречивые, почти конфликтообразующие суждения об истинности дружбы двух государств и добровольного воссоединения Башкирии к Руси в 1557 г. На то есть причины: Русь, обещавшая религиозную, территориальную, правовую неприкосновенность и защиту своих подданных, не раз нарушала клятву дружбы. Насильственная христианизация, массовые казни тех, кто выступал против расхищения земель, строительства заводов на территориях башкир, также сжигание заживо людей тысячи деревень карателями Тевкелева -самые трагедийные страницы башкирской истории как последствия нарушения клятвы Русью. «После восстания 1735-1741 гг. башкирцев побито, казнено, под караулом померло, сослано в работу, роздано в Россию всего 28 452 человека… в 1754 г., взбунтовавших побито… до 30 тысяч» [9, С.119]. «В 1740 году направили войска на башкир. Выжжено 700 башкирских деревень и убито 16 000 человек» (По энциклопедии «Брокгауз-Эфрон»). В 1740 году под руководством Урусова и Самойлова было уничтожено и сожжено 696 деревень и убито 16 634 башкира, 4 тысячи башкирских семей (значит, около 30 000 человек!) [5, С. 152] … Содрогается память Земли и чувства человека от жуткой правды этих исчислений… Ответом на этот страшный геноцид стали многочисленные восстания народа (под предводительством Хары Мэргэна, Батырши, Акая Кусюмова, Алдара, Карасакала, Саита, Салавата Юлаева), к концу XVIII века полностью обессилившие этнос. Яростный гнев, безутешная боль, невыразимо тяжелые страдания от кровоточащих душевных ран запечатлелись в эпосе, преданиях,

кубаирах, баитах, песнях башкирского народа: «*Каяларға соҡоп яҙҙым ҡарғыш, Эйәндәрем уҡыр бер саҡта*" - («Проклятия высекаю на скалах гор, Внуки их прочтут когда-нибудь» (Песня "Тафтиляу"). Женщин, юношей, стариков, детей селами загоняли в осеннюю ледяную воду, насильно призывая их креститься. Люди топили собственных детей, но не крестились, замерзали... (Предание "Крещение"). Несмотря на страшные трагедии и досадные разочарования от осознания измены Руси своему *Анту*, башкирский народ оставался верным клятвенному Слову и по первому зову России поднимался на защиту матери – Родины в Польской войне 1654 - 1667, 1790 - 1792гг., Отечественной войне 1812 г., Великой Отечественной войне 1941 - 1945 гг. На этом фоне правомерно появляется вопрос: башкир друг России или раб России? Попытки объяснить и выверить истину с позиций политических, социологических, исторических версий не дает сколько нибудь объективного ответа. Потому как они исходят от умозрительных осознаний и оценок событий. Наиболее ясный ответ можно найти только в обращении к генотипу башкирского народа и к его жизненным кредо, законам *йол*а и кодексу чести – Намыс.

Для башкира Клятва – это Иман, т. е. вера ценою в жизнь. "*Ант-иман, антын боҙған – үлгән"*(Клятва – вера, кто нарушил клятву – мертвый"). Без веры – человека нет. Другой альтернативы не существует для башкира, живущего по принципу "*Ир һүзе бер булыр*" (Мужчина дает слово один раз). Изменить слову Клятвы – значит, изменить себе и умереть… Эпос "Аҡһаҡ-ҡола" классически точно отразил идеологию башкира о Верности клятве. За нарушение данного слова - *Ант* хозяин умирает от удара копыта своего коня. *Ант* соотносим со словом "предок", "дух предка", означает состояние и уровень сознания, честь.

В словаре М. Кашгари семантика *ан(т)* представляется как название круга - "тот мир, потусторонний мир" и связан со смертью, иным миром [10, С. 354]. За нарушение клятвы потому и следовала смерть, т.к. верность ей вбирает значение высшей верности отцу, духу умерших предков их заветам, что было искомым регламентом Намыс башкира. В древней среднеазиатской традиции Митра гарантия спокойного существования мира охранялась клятвой, этот закон жестоко наказывал клятвопреступников [11, С. 199]. Отсюда равность Жизни и Чести, а также причинно-следственная связь социальной и физической смерти нарушавших клятву. Высокий нравственный принцип верности слову как цензор Намыс фольклоризован в башкирских пословицах, поговорках: "*Только один раз дает слово егет"; "Клятва – вера, кто от веры отрекается – умирает". "Клятву даю: или я, или смерть!" и т.д*. Эти принципы поддерживались, регулировались *йола*.

За 462 года федерализма в отношениях Башкирии и Руси демонстрирована стоическая сила духа, доблестного характера и великой веры башкира, который жил по основному закону предков – быть верным Своему Слову! Это значит – быть верным прежде всего своему Я, Духу Своему и тем самым свободным быть! Не трону, не царю, не русской нации и не земле русской дал слово тогда Башкорт Иле, а во имя спасения народа дал Клятву верного подданства сильной стране. На основе договора о священной дружбе, защиты, покровительства Руси выбрал свой путь выживания. Таковая верность через жертвенность искони характеризует разумный антропологический, морально-психологический тип и благородный облик, высокий ценз чести башкорта – обладателя ценностностью общечеловеческого масштаба – преданным, волевым, гордым, достойным и честным Характером! Ибо победители те, кто верен себе, и потому свободны Духом! Верный себе не предает другого. Верным себе могут быть только гордые и свободные Духом рабы Намыс и остаются они всегда Победителями!

Несметным числом жертв, лишений, потерь заплатил башкирский народ за эту дружбу, следуя закону предков "Цена дружбы – ценностность Тэнгри". Мы признаем, что в фонде мировой человековедческой культуры и арсенале Граалей мира особо сияет великое творение - башкирский народный Характер - золотое достояние человеческого генофонда. Этот феномен рожден и воспитан на особо энергоинформационном месте, Поясе Земли – великом и священном Урале. Потому главная миссия народа состояла в поддерживании равновесия, гармонии Жизни и благополучия на Земле. И эта миссия выполняется башкирским народом достойно, ...жертвенно, но выполняется. Жертвенность (посвящаемость себя) во имя счастья благ многих как абсолютная возможность истинно вечной жизни была завещана башкирам Пророком - Набиуллой г. с. (Урал-батыром) и поэтически декларирована как закон в великом эпосе «Урал-батыр». За многовековой период расселения (XIV-XXI вв.) сотен народов на территории башкир - в Башкортостане ни разу не был отмечен национальный конфликт по вине коренного народа-башкира! Однако переселенцы обязаны были уважать обычаи, традиции, учить язык и обхаживать земли этого народа гораздо бережнее, чем свои. Ведь в этом состоит закон Намыс гостя. Башкорт халкы вновь следует высоким законам Намыс хозяина и великодушно величествен, спокоен, потому как он - древний и много повидавший Старец-нация. Он - раб Намыс и потому свободен Духом.

Генное понятие хозяина этих земель в нем так глубоко исторично, что он не считает нужным защищать и отстаивать свои права коренного жителя-*асаба*. К сожалению, в современности это качество работает против народа… Защита своего Намыс бескровным путем- это особый удел наделенных высоким Духом, Терпением и стоическим Характером народа. Божественная, неописуемо одухотворенная красота Природы, спокойно-мудрая вековая величественность Земли обетования в таких же качествах модулированы, впитаны в кровь, облик, этикет, культуру и Дух этого народа. Он - сейчас глава семьи разных народов, коренной владелец земель и потому распорядителем их должен быть он. Правоценность башкира, согласно учению «Кеше хакы», выше правоценности всех других на его земле, которую он за много веков окропил реками крови и пота. И в этом случае башкир остается верным себе и своему Намыс, он Благороден Духом, потому Победитель. Башкирский народ потому и являет собой ценностность всего человечества и имеет все гаранты обозначиться как "Достояние Мира". Поэтому в дилемме "друг или раб" башкир предстает и как Победоносец, и жрец своей Отчизны и великий тип героического народа - раба Намыс, хранитель и носитель кода духовности общечеловеческого масштаба. Известная поэтесса М. Шагинян в свое время писала о башкирах: «Это единственный в своем роде народ, у которого за всю Великую Отечественную войну не было ни одного предателя».

Идея утверждения и творения добра непосредственно связана с кодексом Чести башкир - *йола*. Запрет пить животную кровь (метафора насилия, возрастного права, осквернения кровнородственных связей, служения злу, предательства принципам Рода, пренебрежение кешелеклелек-адамгершилик и др), запечатлен как Закон жизни в эпосе "Урал-батыр". В своем развитии он перерастает в масштабную законосущую идею Добродетели. Завещая перед своей смертью народу своему не пить стоячей озерной воды, Урал-батыр декларирует Закон о Чести –Намыс: "*Олоно оло итегеҙ, Кәңәш алып йөрөгөҙ! Кесене кесе итегеҙ-Кәңәш биреп йөрөгөҙ, Яҡшынан баш тартмағыҙ, Яманға юл ҡуймағыҙ!* (Старшего уважайте – советы получайте!, Младшего уважайте – советы давайте! От Добродетели не отрекайтесь, Злому дорогу не давайте!) [12, С. 328]. Трансформация первобытной формы запрета (*йола*, закона) во времени на фоне изменения практики применения отражает сложение новых форм *йола*, приравниваемых к закону Чести - Намыс.

Конструктивные предложения Реконструкция основ учения о Чести- Намыс, не только в науке, но на практике - чрезвычайно важна ныне во имя выживания человечества. Эпоха глобализации XXI века призывает масштабные решения по возрождению кодексов-принципов Намыс для Правителя, Народа, Страны, Человека во имя гармонизации отношений на планетарном уровне и во имя предотвращения катаклизмов и катастроф. В период духовного кризиса, когда слово Честь –Намыс, профанируется и человечество теряет человеческий облик, ценности древних учений могут быть использованы как наиболее действенные инструменты воспроизводства духовных, физиологических сил, могущества веры - *иман*, творческой, эмоциональной энергии и чистоты сознания, благих деяний и дружелюбия в людских взаимоотношениях.

Необходимо: 1) внести учения о Намыс в учебные Программы, вузовские программы и практики воспитания и образования; 2) выработать правовой кодекс Намыс - Чести Правителей, руководителей всех рангов с обязательствами соблюдения его законов; 3) возродить акты клятвоприношений; 4) на народных собраниях награждать орденом «Намыс нации» людей, честно служащих Родине: 5) позиционировать поступки по Чести - Намыс со школьного периода; 5) выработать формы народного суда за бесчестие и т. д.

Заканчиваю свое слово строками своего кубаира:

Яңы быуат, яңы анттар ҡаҡ!	Новый век! Обновляй в нем Клятвы!
Холоҡ сирҙәреңде үткәр һин!	От болезней нрава очищай свой род!
Аҡса, мал йә дан ҡәҙерен түгел,	Не славы, денег иль добра ты ценность -
Намыҫ ҡәҙерен халҡым, күтәр һин!	Ценность Намыс поднимай, народ!
Яңы үрҙәр йәнә алыр булһаң,	Высоты новые покорить намерен ?
Азат рухтың көсөн таныр булһаң!	И Свободы Духа силы познать ?!
Намыҫ баба рухын ризалат -	Дух Намыс баба удовлетвори -
Якшы холоҡ ҡотон саҡыр һин!	Характеру мощь ты позови !

Литература
1. Башкирское народное творчество: Обрядовый фольклор (на башк. яз.). / сост. авт. вступ. ст. и коммент. Р. А. Султангареева. А. М. Сулейманов . - Уфа, 2010. – 560 с.
2. Галлямов С. А. Башкорды от Гильгамеша до Заратустры. - Уфа, 2007. - 247 с.
3. Сулейманов М. Х. Майкы - бий, учение «Жасау-isi» и истоки чингизизма. -Алматы, 2013. – 279 с.
4. Башкирское народное творчество: Пословицы, поговорки. (на башк. яз.) - Т. 10. / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Ф. А. Надршина. - Уфа: Китап, 2006. - 543 с.
5. Галлямов С. А. Башкордская философия. Этика. - Т. 3 – Уфа: Китап, 2005. – 179 с.
6. Башкирское народное творчество: Письменные кисса и дастаны (на башк. яз.). / сост. Г. Б. Хусаинов, А. М. Сулейманов; авт. предисл. А. М. Сулейманов, Г. Б. Хусаинов (авт. послесл.). – Уфа: Китап, 2004. - 650 с.
7. ПМА-Полевые материалы автора.Записано в 1998 г. от А. Барлыбаева в с. Йомаш Баймакского р-на Республики Башкортостан.
8. Башкирское народное творчество. Предания и легенды. / сост. авт. вступ. ст. и коммент. Ф. А. Надршина. - Уфа: Китап, 1987. – 573 с.
9. Покровский М. П. Русская история с древнейших времен. - В 4 т. - Т. 4. – М.: Гос. социально-экон. изд-во, 1934. - 448 с.
10. Кондыбай С. Мифология предказахов. – Алматы: СаГа, 2008, 2011.
11. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. - М.: Товарищество "Клышников - Комаров и К", 1993. – 526 с.
12. Башкирское народное творчество: Эпос (на башк. яз.) - Т. 3. / сост. А. М. Сулейманов; авт. вступит. ст. М. М. Сагитов. - Уфа: Китап, 1998. - 448 с.

Сураганова З. К.
suraganova_zk@mail.ru

САКРАЛЬНАЯ ПРИРОДА И ПОЛИМОРФИЗМ КУЗНЕЧНОГО КУЛЬТА В ТЮРКСКОМ МИРЕ

Аннотация. *Настоящая работа представляет собой попытку представить истоки сакральной природы кузнечного культа у тюркских народов, показать его многоликость и многозначность. На основании исторических сведений средневековья и этнографических источников вырисовываются общие черты обожествления кузнечного ремесла у тюрков. В исторической ретроспективе у тюрков образ кузнеца связан с этногонией и вбирает в себя функции Бога-Творца, Пророка, Правителя, жреца, духа, духа предка, и, наконец, покровителя кузнечного и ювелирного ремесел. В настоящее время традиционные представления о культе кузнеца лишь отчасти воспроизводят некогда важную часть в картине мира и этногонии тюрков.*

Ключевые слова: *кузнец, тюрки, дархан, тархан, Қыдай-Бахсы, Дәүт-Пайғамбар.*

Suraganova Z. K.
suraganova_zk@mail.ru

SACRED NATURE AND POLYMORPHISM OF THE BLACKSMITH CULT IN THE TURKIC WORLD

Abstract. *This work is an attempt to present the origins of the sacral nature of the blacksmithing cult of the Turkic peoples, to show its diversity and polysemy. Based on historical information of the middle ages and ethnographic sources, common features of the deification of the blacksmith's craft among the Turks emerge. In the historical retrospective of the Türks, the image of a blacksmith is associated with ethnogony and incorporates the functions of the God the Creator, the Prophet, the Ruler, the priest, the spirit, the spirit of the ancestor, and, finally, the patron of blacksmith and jewelry crafts. At present, traditional ideas about the blacksmith cult only partly reproduce the once important part in the picture of the world and the ethnogony of the Turks.*

Keywords: *Blacksmith, Turks, Darkhan, Tarkhan, Қyday-Bakhsy, Daut-Paygambar.*

В литературе самобытный культ кузнеца у тюркских народов рассматривался во многих работах исследователей, изучающих культуру тюрков (Н. А. Алексеев, Т. Асемкулов, З. Наурызбаева, И. Октябрьская, А. Сагалаев, Е. Н. Романова, Ш. Тохтабаева и др.). В фундаментальном монографическом труде известного казахстанского этнографа Ш. Тохтабаевой традиционные представления казахов, связанные с кузнечным и ювелирным ремеслами выделены в самостоятельный раздел. Авторы монографии «Знак и ритуал» из серии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» И. Октябрьская А. Сагалаев предприняли попытку описать основные социальные характеристики кузнеца. Среди работ, написанных в новом тысячелетии, выделяется монография «Якуты (Саха)» из серии «Народы и культуры» Института этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, где интерес представляет раздел «Кузнец и шаман», написанный Н. А. Алексеевым и Е. Н. Романовой.

Добыча металла, его обработка соотносилась у тюркских народов с сакральному. Несмотря на различия, образ кузнеца в тюркском мире представлен в самых разных ипостасях и имеет много схожих черт в мифологической традиции тюркских народов.

В кузнечестве тюрков выявлена тесная связь божественного с тайным знанием и практической деятельностью, а также властными полномочиями. Как отмечают этнографы: «Священная природа власти была сопряжена с причастностью ее обладателей к тайному, сокровенному знанию и ремеслам. В тюркском мире таким ремеслом считалось кузнечное дело… Первые тюркские каганы… были тесно связаны с шаманами-кузнецами» [14, С. 75]. Вместе с тем авторы книги «Знак и ритуал» сетуют и – не без оснований – на недостаток источников, который не позволяет «реконструировать основные характеристики кузнеца как особой социальной роли (*разрядка авторов*), равной по своему содержанию правителю, шаману, старцу» [14, С. 75]. Эти сожаления связаны с гипотезой исследователя Л. Л. Абаевой, которая полагала, что кузнец, которого почитали как божество и демиурга, при определенных обстоятельствах выступал также и носителем реальной власти [14, С. 75]. При этом образ кузнеца-правителя и истоки кузнечного культа у тюркских народов проявляются уже при рассмотрении их этногенеза. Согласно китайским историческим сведениям правящая элита Ашина (имя, которое переводится как «благородный волк» и выступало как его синоним), подчинявшаяся хуннам, после их разгрома, откочевала в 449 г. на северную окраину Гоби, к югу от Алтая [3, С. 22] и подпала под власть жужаней в качестве его «плавильщика», добытчика железа [2, С. 232]. Один из потомков Ашина «Асянь-шад вывел потомков волчицы из гор Гаочана и поселил их на Алтае (Циньшань), где они становятся подданными жуань-жуаней, добывая и обрабатывая для них железо. На Алтае племя принимает наименование тӱрк, которое, согласно легенде, связано с местным названием Алтайских гор» [5, С. 278]. По одной из этногенетических легенд «алтайские тюрки-тукю (тюркют) происходят от западных гуннов, но не прямо, а мистически, через посредство волчицы… Предгорья Монгольского Алтая, куда попали беглецы, были населены племенами, происходившими от хуннов и говорившими на тюркских языках. С этими аборигенами слились дружинники князя Ашина и наделили их именем “тюрк”, или “тюркют”» [3, С. 23 - 24]. По другой версии Ашина – одно из поколений Дома Хуннов после более чем столетней войны с китайцами и затем сяньбийцами «удалилось к подошве Алтая, где под названием Дулга [Тукюе] находилось под зависимостью сяньбийцев, а потом жужаней, и вместо подати обязано было добывать железо» [2, С. 230].

Символами связи кузнеца с хтоническим миром в мировой мифологии считаются змея и волк [7, С. 199, 200], что перекликается с этногонией тюрков. Известно, что у северных хуннов были культовые места поклонения, которые китайцы называли «драконово капище» [4, С. 70]. История Первого Тюркского каганата также прошла под сенью драконтины, «одной из ипостасей которой была волчица. Волчица-драконтина считалась не только матерью и кормилицей Первотюрка, но и последующих каганов…» [4, С. 88]. По легенде, волчица имела автохтонное алтайское происхождение и поэтому в «древнетюркском обществе были сильны пережитки материнского рода, одним из важнейших атрибутов которого является коллективная собственность на землю и средства производства, матрилокальность брака». У древних тюрков, согласно гипотезе Ю. А. Зуева о солнечно-лунной династийной дуальной эндогамной системе, идея соправления двух династийных ветвей: каганской (kök türk – ашина) и катунской (türk šir – аштак) оставалась доминирующей [4, С. 167 - 169]. Солнечную ветвь составляет каганская (ее символ – Белый олень Золотые рога / горный козел) и лунную – катунская фракции (ее символ – Змей / Дракон плодородия и многочадия / заяц-луна / волчица). Последняя ведет «свое происхождение от гинекратического «рода Луны» юэчжи» [4, С. 74]. Тюрки-аштаки, которых называли в тексте уйгурского памятника в Могойн Шине усу тюрки-кыбчаки, связаны с юэчжами [4, С. 89].

Согласно китайским источникам способ выхода из теснин долины Эргэне-кун (крутой скат) [2, С. 227] или Иргана-кон [2, С. 228], в которой укрылись от врагов и размножились легендарные тюрки

также открыт кузнецом: «Один кузнец приметил, что гора в одном месте была не очень толста и состояла из железных кусков. Он присоветовал наносить к той горе множество лесу и углей, и зажечь. Гора действительно растопилась…» [2, С. 228].

У персидского историка, автора «Джами' ат-таварих» Ф. Рашид-ад-дина присутствует описание легендарного выхода из Эргунэ-кун, отсылающее к новогодней символике, которую впоследствии переняли Чингизиды: «Собравшись все вместе, они заготовили в лесу много дров и уголь целыми харварами, зарезали семьдесят голов быков и лошадей, содрали с них целиком шкуры и сделали [из них] кузнечные меха. [Затем] сложили дрова и уголь у подножья того косогора и так оборудовали то место; что разом этими семидесятью мехами стали раздувать [огонь под дровами и углем] до тех пор, пока тот [горный] склон не расплавился. [В результате] оттуда было добыто безмерное [количество] железа и [вместе с тем] открылся и проход. Они все вместе откочевали и вышли из той теснины на простор степи… Вследствие этого [люди] не забывают о той горе, плавке железа и кузнечном деле, и у рода Чингисхана существует обычай и правило в ту ночь, которая является началом нового года, приготовлять кузнечные меха, горн и уголь; они раскаляют немного железа и, положив [его] на наковальню, бьют молотом и вытягивают [в полосу] в благодарность [за свое освобождение]» [11, С. 154 - 155].

Тот же сюжет в сочинении Абулгази «Родословное древо тюрков» передан следующим образом: «С этого времени у монголов вошло в обычай праздновать этот день и класть в огонь кусок железа и его раскаливать. Прежде хан, взяв клещами железо, кладет его на наковальню, ударяет по нему молотком, а потом князья его. Этот день почитают как день, в который они, вышедши из теснины, возвратились в юрт праотцовский» [12, С. 31 - 34].

Отец-основатель царского дома Ашина, по всей видимости, был наделен и другими, не менее значимыми функциями: «Ашина – первый правитель тюрков – был еще и шаманом. Древняя легенда, кроме того говорит, что правитель племени был обычно и кузнецом. Такая связь, конечно, не случайна. Люди, владевшие искусством обработки металла, считались связанными с духами нижнего мира, да и, в целом, связь шамана, кузнечного искусства и светской власти весьма характерна для тюркского мира», - поясняет известный российский этнограф-тюрколог А. Сагалаев [13. С. 13].

Из всего вышесказанного становится очевидным, что одной из важнейших специализаций у первых тюрков были металлургия и железоделательное ремесло. С кузнечным ремеслом и соответственно культом прочно связана лунная катунская, т. е. материнская фракция древних тюрков, поскольку образ драконтины-волчицы прочно соединен с культом Земли и подземным нижним миром. Руда рассматривалась древними «в качестве недозревшего плода, извлеченного из утробы Матери-Земли прежде срока. Поэтому кузнец воспринимался в качестве исполняющего функции Матери-Земли. Он «заменяет собой Мать-Землю с тем, чтобы ускорить и усовершенствовать процесс «вызревания». Печи выступают в роли своего рода новой, искусственной утробы, где руды достигают своей зрелости. Отсюда бесконечное множество предосторожностей, табу и ритуалов, сопровождающих процесс выплавки» [16].

Известно, что один из демиургов божественной антагонистической пары тюрков Алтая – Ульгень-Эрлик, последний выступает в нескольких ипостасях: Творца и культурного героя. Его вклад в культуру состоит в открытии ковки железа. Эрлик живет в железном доме и считается первым кузнецом [13, С. 31] и первым шаманом [13, С. 168]. Связь кузнецов с шаманами была также основана на участии кузнецов в подготовке главного шаманского атрибута – бубна. Они изготавливали железные элементы бубна: «подвески, железную поперечину кириш (тетиву)» [13, С. 109].

Подчеркивая такую особенность тюркской культуры, как диалог-конфликт, выраженный в образах двух божественных близнецов Ульгень и Эрлик у тюрков Алтая, А. М. Сагалаев писал: «Их противодействие есть та самая пружина, что приводит мир в движение. …аборигены Алтая тонко чувствовали, что в мире действуют разнонаправленные силы, но они ощущали и гармонию мира как совокупный результат действия этих самых сил. Их сознание противилось тому, чтобы расчленять мир на непримиримые противоположности. Черно-белый мир скучен, лишен надежды на чудо и, в конце концов, противен природе человека. Куда более правдоподобен мир другой, где силы притяжения и отталкивания обогащают и разнообразят бытие, где возможен компромисс между злом и добром, где царит взаимодействие» [13, С. 31].

В тюркской среде наименование кузнеца и шамана схожи: Кыдай-Бахсы, тархан и дархан. По материалам Г. В. Ксенофонтова Кыдай-Бахсы – божество нижнего мира, имевшее «золотую наковальню, серебряный молот» ковало шаманов и кузнецов: «Там внизу есть кузнец – Кыдай Бахсы, у которого предварительно свариваются, закаляются и выходят как кузнецы, так и шаманы» [1, С. 330, 331]. «Ориенталисты считают турецкое *кудай* словом персидским; самою лучшею этимологией персидского куда считается данная Боппом; он производит это слово от санскритского q'a-d'ata, «сам себя

создавший», составленное в роде прозвища Вишну Svaym-b'u буквально – «сам собою сущий» - подчеркивал Г. Н. Потанин [10, С. 738].

Посвящение в кузнецы у тюрков-*саха* требовало от посвящаемого жертву Кыдай Бахсы в виде бычка черной масти. Согласно обычаю от посвящаемого требовалось разбить молотом сердце и печень жертвы на наковальне. Посвящаемый таким образом сам «ковал» свою судьбу. Если он разбивал, выложенные на наковальню дары божеству с первого удара – считалось, что будет хорошим кузнецом, если со второго удара – то средним, и если с третьего – то плохим [1, С. 331].

В алтайских сказаниях шаман и кузнец назывались тархан и дархан [10, С. 841]. В якутской фольклорной традиции кузнец – «ковач железного оружия» зачастую предстает в виде помощника главного героя, который готовит для него оружие против врага. Основным сюжетом героического эпоса якутов, «замечательно разработанного и однородного на всем громадном пространстве расселения их по Крайнему Северу» является «рассказ о неожиданном нападении одной малочисленной, но тесно спаянной, группы оленеводов и охотников на другую более малочисленную, но очень слабо вооруженную… При этом характерно то, что на стороне победителей всегда бывает кузнец, ковач железного вооружения: иногда он фигурирует как родич нападающей группы, если же он стоит вне их, то всегда представляется их доброжелателем и союзником» [6, С. 191].

В казахской мифологии сохранился интересный сюжет о змеином правителе – Бопы хане. Персонаж змеиного правителя в казахских сказках («Қара жылан мен ақ жылан», «Жерден шыққан Желім батыр», «Шаһмаран», «Жылан қабықты жігіт», «Шаямардан патша») выступает в качестве Учителя, обучающего главного героя языку природы, способности понимать птиц и животных. При этом змеиный правитель наказывает ученику никому не говорить об этом знании, предупреждая о своей или его гибели. Замечательная реконструкция и интерпретация ритуала посвящения в воинское братство «Жылан қайыс» («змеиная кожа»), предпринятая отечественным культурологом З. Наурызбаевой, раскрывает значение ритуальной роли кузнеца, выступающего в качестве жреца [8]. Ритуал состоял в том, что мужчина приводил сына в возрасте 4 лет к кузнецу. Кузнец раздувал огонь в кузне, ковал железо, затем он облачался в одежду, напоминающую змеиную кожу и тем самым выступал в роли змеиного царя – Бопы хана. Мальчик дважды должен был проползти между ногами кузнеца-жреца. После первого раза на инициируемого надевали доспехи, во второй раз – давал оружие. «Затем кузнец, подержав ладони над огнем, проводил ими по лицу мальчика. Этим ритуал завершался. Лишь иногда в конце ритуала ребенку давалось новое имя» [8]. Кузнец в описанном ритуале облачается в одеяние хтонического божества подземного мира, имеющего змеиную природу, а ребенок становился участником лиминального обряда, символизировавшего его рождение в новом качестве [8].

В мифологии исламизированных тюрков Центральной Азии первым кузнецом и патроном-покровителем кузнецов и ювелиров считается *Дәүіт Пайғамбар* – Пророк Давид. С этим персонажем в регионе связывают не только искусство металлообработки, но и ряд других ремесел [15, С. 212]. По преданиям огонь не обжигает руки *Дәүіт Пайғамбар* который, не пользуясь молотом и тисками, месит железо как тесто [15, С. 212]. Казахская сказка о богомоле, который имеет одно с покровителем металлообработки имя – *дәүіт* спас потомство ласточки. Поэтому дәүіт – богомола у казахов рассматривают в качестве покровителя ласточек – «птиц, олицетворяющих небесную сферу» [15, С. 213]. Полевые материалы говорят о том, что среди современных казахских художников-зергеров и ремесленников образ покровителя искусства металлообработки *Дәүіт Пайғамбар* остается устойчивым [9].

В казахской культуре искусством металлообработки занимаются кузнецы – *ұста* и ювелиры – *зергеры*. Наряду с мифическим патроном, как отмечает Ш. Тохтабаева, у казахов, таджиков и узбеков значительное место в преданиях и наследовании отводится реальным мастерам, отождествляемым с предками – *аруақ*: «Порой родовой предок приобретает характеристики культурного героя, обучившего людей определенным техническим навыкам» - подчеркивает исследователь [15, С. 213].

Полевые материалы говорят о том, что в профессиональной среде современных казахских ювелиров наличие предка-кузнеца или предка-ювелира остается не менее важным фактором в признании заслуг и продвижении в профессиональной среде. Значимым также остается порядок наследования кузнечного инструментария последователями как по мужской, так и по женской линиям [9].

В тюркской традиции, как известно, кузнечным ремеслом могли заниматься лишь те, кто имел «кузнечное происхождение».

В современных условиях, как показывает практика, остаются устойчивыми представления о покровителе кузнечного и ювелирного дел, о том, что инструментарий кузнеца имеет апотропейный

характер. Считается, что прикасаться к ним и использовать их может только сам кузнец или тот из числа его потомков, которые избраны им в качестве наследника или имеют к этому делу склонность [9].

Таким образом, в тюркском мире кузнечный культ имеет сакральную природу и множество образов. Он инкорпорировал в себя качества божества, первопредка, служителя божеству, правителя, пророка, покровителя кузнечного ремесла, жреца-посредника в ритуале. «Металлург, как и кузнец, как и еще прежде гончар – это «хозяин огня». С помощью огня он добивается перехода материи из одного состояния в другое. Что касается металлурга, то он ускоряет «возрастание» руд, он делает их «зрелыми» в чудесно краткие сроки. Плавка оказывается средством «ускорения», но также и средством создать нечто другое из того, что уже существовало в природе. Вот почему в архаических обществах литейщики и кузнецы воспринимались как «хозяева огня» – наряду с шаманами, знахарями и колдунами. Но амбивалентный характер металла, наделенного свойствами одновременно сакральными и «демоническими», передается и металлургам и кузнецам: их глубоко уважают, но в то же время боятся, сторонятся и даже презирают» [16].

Литература

1. Алексеев Н. А, Романова Е. Н. Мифология, ранние верования и культы // Якуты (Саха) / отв. ред. Н. А. Алексеев, Е. Н. Романова, З. П. Соколова; - М.: Наука, 2012. – С. 312 - 336
2. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Т. 1. – Алматы: ТОО «Жалын баспасы», 1998. – 390 с.
3. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. – М.: «Клышников – Комаров и К^0», 1993. – 523 с.
4. Зуев Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 338 с.
5. Кляшторный С. Г. Проблемы ранней истории племени тӱрк (ашина). // Новое в советской археологии / МИА № 130. – М.: 1965. – С. 278 - 281.
6. Ксенофонтов Г. В. Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. - Т. 1, 1-я кн. Якутск: Нац. изд-во Республики Саха (Якутия), 1992. – 416 с.
7. Металлургия и время. Энциклопедия. - Том 2. - Фундамент индустриальной цивилизации. Возрождение и Новое время / Ю. С. Карабасов, П. И. Черноусов, Н. А. Коротченко, О. В. Голубев. – М.: Изд. Дом МИСиС, 2011. – 216 с.
8. Наурызбаева З. Глава II. Инициатический ритуал «Жылан қайыс» // Инициация и призвание человека в тенгрианстве [Электронный носитель] URL: http://otuken.kz/ii-l-r/?option=com_content&task=view&id=213 (дата обращения: 12.12.2017).
9. Полевой материал автора. Центральный и Северный Казахстан, 2009, 2018.
10. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского Географического Общества членом-сотрудником оного. - Вып. IV. / Материалы этнографические с 26-ю таблицами рисунков. - СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883. – 1054 с.
11. Рашид ад-дин. Сборник летописей / пер. с перс. Л. А. Хетагурова. Редакция и примечания проф. А. А. Семёнова. – Т. 1. - Книга 1. - М.-Л.: АН СССР, 1952. – 221 с.
12. Родословное древо тюрков. Сочинение Абуль-Гази, Хивинского хана. / Перев.и предисл. Г. С. Саблукова с послесл. и примечаниями П. О. Катанова // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. – Т. XXI. - Вып. 5 - 6. – Казань, 1906. – 336 с.
13. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука, 1992. – 176 с.
14. Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1991. – 209 с.
15. Тохтабаева Ш. Ж. Серебряный путь казахских мастеров. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 474 с.
16. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до Элевсинских мистерий. - Т. 1. / Перевод Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского и Ю. Н. Стефанова. // [Эл. ресурс]. - URL: http://www.psylib.org.ua/books/eliad02/index.htm (дата обращения: 11.04.2019)

Ташбаева К. И.
kadichaty@gmail.com

САЙМАЛЫ-ТАШ – ПАМЯТНИК ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ДРЕВНЕГО НАСЕЛЕНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Аннотация. *В статье говорится о самом крупном скоплении наскальных рисунков Саймалы-Таш, об особенностях его месторасположения, о многочисленности рисунков, репертуаре изображений, хронологической протяженности рисунков и интерпретации некоторых изображений. Особое внимание уделено сюжетам, отражающим духовную культуру древнего населения, их мифологию и мировоззрение.*

Во-первых, это многочисленные изображения солярных символов от простых знаков в виде кружочков, кружочков с точкой, с крестиком внутри, отходящими лучами и до сложных солнцеголовых персонажей, исполнений каких-то обрядов с присутствием солнечных божеств и т. д.

Во-вторых, это изображения колесниц, которых наибольшее количество именно в Саймалы-Таше и которые являются отражением богатейшей и древнейшей мифологии населения эпохи энеолита и ранней бронзы Центральной Азии, которые обнаруживают общие корни с сюжетами мифов Ригведы и других ведических эпических произведений, а также Авесты.

В-третьих, это изображения лабиринтов, загадочных символов сложного мировосприятия и мировоззрения древнего населения, широко распространенного по всему свету, и потому еще более загадочных и интересных по своей сути.

В-четвертых, это многочисленные изображения зигзагов, волнистых линий с животными и людьми, что явно отражает особенности местного горного ландшафта и является частью своеобразной системы религиозно-мифологических представлений людей о горах, как о наиболее приближенном к небесам и богам месте обитания, пропитания.

Таким образом, Саймалы-Таш является самым крупным памятником наскального творчества, одновременно, судя по сюжетам рисунков, это огромное природное святилище, место поклонения населения на протяжении более 3-х тысяч лет, а сюжеты петроглифов отражают богатейшую духовную культуру, мировоззрение и мировосприятие древнего населения не только территории современного Кыргызстана, но и всей Центральной Азии.

Ключевые слова: *Саймалы-Таш, петроглифы, солнцеголовые, битреугольные, очковидные знаки, солярные знаки, колесницы, лабиринты, ритуальные танцы, духовная культура, культ гор и др.*

Tashbaeva K. I.
kadichaty@gmail.com

SAIMALY-TASH - A MONUMENT OF SPIRITUAL CULTURE OF THE ANCIENT POPULATION OF CENTRAL ASIA

Abstract. *The article talks about the largest clump of Saimaly-Tash cave paintings, the features of its location, the large number of drawings, the repertoire of images, the chronological extent of drawings and the interpretation of some images. Particular attention is paid to scenes that reflect the spiritual culture of the ancient population, their mythology and worldview. First, there are numerous images of solar symbols from simple signs, in the form of circles, circles with a dot, with a cross inside, diverting rays and up to complex sun-headed characters, performances of some rites with the presence of solar deities, etc.*

Secondly, images of chariots, of which the largest number is in Saimaly-Tash and that are a reflection of the richest and most ancient mythology of the population of the Eneolithic and Early Bronze Age of Central Asia, which reveal common roots with the subjects of the myths of Rig Veda and other Vedic epic works, as well as Avesta.

Thirdly, images of labyrinths, mysterious symbols of a complex world perception and the worldview of an ancient population that is widespread throughout the world, and therefore even more mysterious and interesting in its essence.

Fourthly, about the numerous images of zigzags, wavy lines, with animals and people, which clearly reflects the peculiarities of the local mountain landscape and is part of a peculiar system of religious and

mythological ideas of people about mountains as their habitat, food, and especially the closest to heavens and gods.

Thus, Saimaly-Tash is the largest monument of rock art, at the same time, judging by the plots of the drawings, this is a huge natural sanctuary, a place of worship of the population for more than 3 thousand years, and the plots of petroglyphs reflect the richest spiritual culture, world outlook and worldview of the ancient population not only Kyrgyzstan, but also throughout Central Asia.

***Keywords**: Saimaly Tash, petroglyphs, sunheads, bitriangular, spectacle signs, solar signs, chariots, labyrinths, ritual dances, spiritual culture, the cult of the mountains, etc.*

Саймалы-Таш – одно из интереснейших, высокогорных скоплений наскального искусства Центральной Азии, расположенное высоко в горах Ферганского хребта на территории Кыргызстана.

Само расположение этого скопления в труднодоступном и уединенном месте, на высоте 3000 - 3500 м. над уровнем моря, в замкнутой долине, окруженной со всех сторон высокими горными хребтами, является примечательным. Местность доступна в течение только одного месяца в году – в августе В остальное время весь горный массив находится под толстым слоем снега. Даже летом здесь нередко бушуют жуткие ураганы, снежные или дождевые вихри. При грозах здесь стоит такой грохот от жутких раскатов грома и слепящих молний, что, кажется, Земля расколется на мелкие кусочки. А когда накрывает туман, все погружается в какое-то небытие, исчезает всякая видимость и слышимость, наступает своеобразный вакуум в природе. Здесь очень осязаемо и быстро происходят природные явления: быстрое движение туманов, как молочная патока, растекающаяся по поверхности земли или такое же быстрое движение облаков и туч в небе. Все это наводит на мысль, что в силу каких-то особенностей этой высокогорной местности, именно здесь, «заваривается» весь климат края и затем распространяется на широкую территорию. Видимо эти, почти фантастические особенности местности были подмечены еще древними жителями края, и недаром это место было избрано ими для выражения своего духовного восприятия мира, местом, возможно, наиболее удобным для единения с природой, космосом, и постепенно это место становится своеобразным природным святилищем. И несмотря на то, что в других урочищах этого горного массива тоже имеются каменные валуны, но именно здесь, в этой котловине, между двумя горными хребтами, они стали наносить на каменные полотна свои особые знаки, рисунки, выражающие их мировоззрение и мировосприятие, как своеобразное объяснение или летопись их духовной культуры.

По прохождении веков местность эта получила название «Саймалы-Таш», т. е. узорчатый или вышитый камень, что является точной характеристикой его, абсолютным отражением его состояния, наличия многочисленных рисунков на поверхностях камней, словно вышитых узоров, разбросанных по всей котловине.

Котловина представляет собой ряд крупных и мелких всхолмлений, отделенных друг от друга ложбинками и саями, и поэтому рельеф здесь сильно пересеченный и довольно сложный (Фото 1 и 2). В котловине имеется обширная россыпь каменных валунов, образовавшаяся, скорее всего, от разрушения огромных скальных поверхностей во время тектонических движений. Расколотые валуны широко раскинуты по всей котловине, в средней части плотно, в несколько слоев, в остальной части несколько развеяно, менее плотно или же отдельными валунами. Валуны иссиня-черного цвета, отдающие слепящим блеском на солнце. На поверхности этих валунов и выбиты различные рисунки.

Фото 1. Каменная россыпь Саймалы-Таша

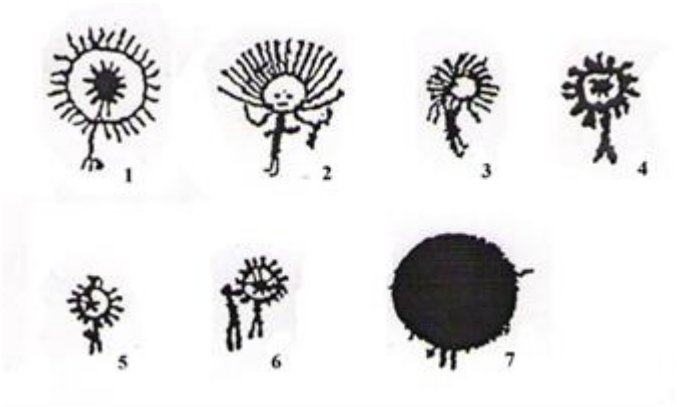


Фото 2. Каменная россыпь Саймалы-Таша

Саймалы-Таш выделяется среди всех скоплений петроглифических объектов колоссальным количеством рисунков. Они выявлены на около 10 тысячах валунов. При этом надо иметь в виду, что на многих камнях имеется по несколько рисунков, иногда десятки, реже – несколько десятков изображений, и все они расположены на поверхности и визуально обозримы. Рисунки в Саймалы-Таше наносились на протяжении более трех тысяч лет. Самые древние рисунки относятся к III – началу II тыс. до н. э. Очень многочисленный и интереснейший пласт рисунков относится к II – I тыс. до н. э. Не менее интересны и многочисленны рисунки I – II тыс. н. э.

По этим признакам это уникальный комплекс наскальных рисунков, позволяющий проследить развитие наскального искусства древнего населения на протяжении столь длительного времени.

Рис. 1. Разные типы изображений солнцеголовых.

Одновременно это местонахождение является важнейшим объектом по той огромной смысловой нагрузке, объему информации, которую содержат в себе эти изображения. Это колоссальный источник данных о многих сторонах жизни и быта, но более всего о духовной культуре населения, обитавшего в те далекие времена на территории

Кыргызстана, их религиозно-культовых представлениях [2, С. 50 – 68], [1; 6; 7; 9; 10; 11; 18; 20; 22; 23; 24]. На протяжении столь длительного времени, в течение более трех тысяч лет, местность являлась своеобразным природным святилищем. Об этом можно с уверенностью судить по сюжетным особенностям оставленных рисунков. Репертуар петроглифов Саймалы-Таша разнообразный — это и одиночные изображения животных, людей или каких-либо геометрических знаков и большие многофигурные композиции, изображающие скопления разных животных, а также изображения сцен охоты, исполнения каких-то действий, ритуалов и т. д. Однако ярким подтверждением сакрального значения Саймалы-Таша являются многочисленные изображения солярных знаков, солнечных божеств, а также многофигурные композиции, непосредственно отражающие духовный мир древних жителей, их верования и культы. Это изображения колесниц, ритуальных танцев и обрядов, сцены плодородия. Поклонение Солнцу – источнику света, тепла, жизни на земле – у древнего населения было одной из ведущих форм религии. Эта тема нашла очень широкое отражение в петроглифах Саймалы-Таша. Прежде всего, это «солнцеголовые» фигуры людей, т. е. изображено туловище человека, но вместо головы большой диск с отходящими лучами, глазами и ртом. Есть подобные одиночные фигуры, но имеются рисунки, где таких фигур две, три и более (Рис. 1). Иногда «солнцеголовые» изображены с расставленными

или поднятыми вверх руками. Имеется изображение человека, как бы несущего солнце в руках (Рис. 2).

Рис. 2. Сцена с солнцеголовым персонажем

В интерпретации этих сюжетов нет единого мнения. Одни исследователи считают, что это изображение самого солнца, другие – что это солнечное божество, третьи – что это солнцеподобные божества. Во всяком случае культ поклонения Солнцу или солнечному божеству отражен предельно четко. Вообще в петроглифах Саймалы-Таша много различных обозначений небесного светила: это и простое кольцо с точкой посередине или без него; с 6, 8 или 12 лучами, отходящими от него и иногда еще и заключенными в круг; или сплошные диски, крестики, свастики и так называемые «очковидные» знаки и т.д. (Рис. 3: 1, 2, 3). «Очковидных» знаков, которые принято считать солярными символами, огромное количество.

1. 2. 3.

Рис. 3. Разные обозначения солярных знаков

Они представляют собой два кольца, соединенных прямой линией (Рис. 3, 3). Иногда внутри колец имеются точки посередине. Бывает, что на одной плоскости изображены несколько или даже множество «очковидных» знаков разной величины. Нередко они изображались в сочетании с животными, различными знаками, зигзагообразными линиями. Эти изображения свидетельствуют о разработанной системе солярного культа у древних жителей Центральной Азии. Очень интересны две большие плоскости, на которых изображено множество колец, расположенных рядом и соединенных друг с другом линией. Внутри колец посередине обозначена точка. Где-то посередине композиции проходит прямая линия, с одного края плоскости изображен лучник. Как известно, кольцо с точкой посередине является одним из распространенных солярных символов. Здесь же представлена целая система таких знаков, что наталкивает на мысль об изображении, возможно, звездного неба или даже Вселенной.

Помимо различных геометрических знаков, обозначающих солярные символы, имеются и более сложные солнце-символы: солнце-человек, солнце-бык, солнце-козел. Семантически к ним близки изображения животных – быка, оленя или козла, рога которых обозначены в виде круга с точкой посередине: как бы животное, несущее солнце.

Особый характер получает почитание солнца у народов, где преобладает тотемизм и где солнце выступает как один из тотемов. В связи с солнечным тотемом исполняются религиозные обряды аналогичные тотемическим обрядам любого животного. Возможно, такие сцены и отражены в ряде рисунков Саймалы-Таша с участием солнечного божества. Наиболее примечательна в этом плане композиция, где вверху изображено солнечное божество, а под ним несколько пар танцующих людей с поднятыми руками и подогнутыми коленями. Люди все с хвостами. Под ними проведена линия, вернее, “очковидный” знак, под которым расположено еще одно солнечное божество. (Рис. 4). Несомненно, что здесь в наиболее яркой форме показано исполнение ритуального обряда поклонения солнечному божеству, одновременно, возможно, его вечное движение, смена света и тьмы или же вертикальная модель мира. Эти изображения свидетельствуют о разработанной системе солярного культа у древнего населения территории Кыргызстана, как и всей Центральной Азии, которое являлось как бы основной атрибутикой святилища Саймалы-Таш, поскольку получило такое широкое отражение в его рисунках.

Рис. 4. Сцена поклонения солнцеголовому божеству.

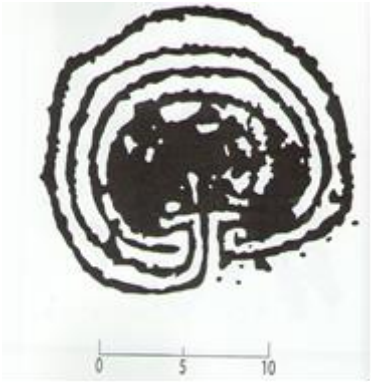


Рис. 5. Изображение лабиринта.

Среди знаковых изображений привлекают внимание изображения лабиринтов, которых тоже немало в петроглифах Саймалы-Таша (Рис. 5). Такие знаки-лабиринты имеют многочисленную трактовку у исследователей. И вполне вероятно, что они отражают древние магические представления, или сложный путь связи и перехода от земного мира к потустороннему, или являются образом бесконечности мира в его динамичном движении в представлениях древнего населения эпохи бронзы [4, С. 42 - 43], [3], а возможно, своеобразной моделью культового сооружения, связанного с различными древними обрядами.

Лабиринт является распространенным мотивом мифологии древних индоевропейских народов. Так, в греческой мифологии лабиринт является дворцом, из которого невозможно найти выход. Египетские гробницы фараонов строятся по образцу лабиринтов и являются своеобразными закрытыми для доступа храмами. Интересно отметить, что изображения лабиринтов в петроглифах достаточно распространены повсеместно. В наскальных рисунках Саймалы-Таша их известно около десяти, и они различны по форме, размерам. Значит, в религиозных воззрениях древнего населения Кыргызстана, как и всей Центральной Азии с лабиринтом были связаны особые представления.

Одним из интереснейших и загадочных сюжетов древнейшего пласта петроглифов Саймалы-Таша являются изображения колесниц. Некоторые исследователи считают, что это изображения сцен пахоты, но в эпоху бронзы в Центральной Азии еще не знали плужного земледелия. Здесь имело распространение мотыжное земледелие. На то, что на камнях изображены не простые повозки или плуги, а именно сакральные колесницы, и что это мифологические сюжеты, указывают то, что в одной упряжи изображены разные виды животных, как козел и бык или осел и бык, редко лошадь и бык, что невозможно в реальной жизни. Конечно, имеются упряжи и с парными животными – это, в основном, быки, но встречаются и упряжи с козлами, архарами, позже лошадьми. Позади повозки обычно следует мужчина. Фигура его дана в профиль. Большей частью у таких возничих или погонщиков изображены косы на голове и хвост сзади. Эти сюжеты выполнены наиболее четко и тщательно. Отдельные детали их, как рога и хвосты животных, волосы погонщиков и вожжи прочерчены тонкой линией, очень острым инструментом.

Установлено, что культ колесницы существовал длительное время и первоначально был теснейшим образом связан с солярным культом. Впоследствии представления, связанные с колесницами, все более усложняются и сакрализуются [5, С. 266], [8, С. 195 - 196], [17, С. 240], [19; 20; 21].

С конем и колесницей у всех индоевропейских, а особенно индоиранских народов был связан сложный комплекс мифологических представлений. Считалось, что на конных колесницах разъезжали по небу все высшие боги. Так, например, в Ригведе о боге грома и победы Индре говорится, что он пролетает на своей запряженной скакунами колеснице огромные пространства и «заполняет вселенную солнценосной ступицей колеса». Постоянно упоминаются колесницы бога огня Агни, богини зари Ушас, трехместная, быстроходная, солнцеподобная колесница близнецов Ашвинов, олицетворявших утренние и вечерние сумерки. Вместе с ними на их колеснице восседает дочь Солнца. Чаще же всего воспевается колесница бога солнца Сурьи. В обращенном к нему гимне говорится: «Семь кобылиц везут Пламенновласового, на колеснице, тебя».

В Авесте тоже колесница атрибут различных божеств, в том числе богини Анахиты, но особенно главного бога Митры, чьи «кони грозные, стремительные в беге, мчат быструю колесницу, натягивая сыромятные поводья». В других письменных эпических поэмах, как Рамаяна и Махабхарата, также упоминается волшебная колесница, многократно описываются колесничные бои,

решающие исход битвы. Эти тексты свидетельствуют о том, какую огромную роль играли колесницы в обществе и особенно в духовной культуре древнего населения.

В Саймалы-Таше наибольшее количество изображений колесниц по сравнению с другими скоплениями наскальных рисунков. Встречаются одиночные или парные колесницы (Рис. 6, 7 и 8). Но самыми интересными и наиболее выразительными являются большие композиции с присутствием нескольких колесниц. Такие изображения, кажется, достоверно иллюстрируют мифологические сюжеты письменных памятников [14].

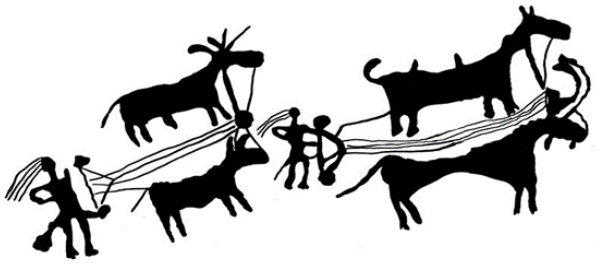


Рис. 6. Изображение колесниц

Рис. 7. Колесницы

Рис. 8. Колесницы

Обращают на себя внимание изображения исполнений каких-то обрядов, шаманских, ритуальных танцев, охотничьих магических действий и т. д. В таких действиях фигуры людей обычно размещены парами или группами. Почти всегда у них наличествует хвост, прикрепленный сзади. Парные фигуры всегда показаны в профиль, лицом к лицу, с воздетыми руками и согнутыми в коленях ногами (Рис. 9 и 10). Большое количество таких рисунков несомненное подтверждение не только культового характера местности, но показан и сам ритуал поклонения божествам, форма ритуальных действий.

Рис. 9. Ритуальный танец

Рис. 10. Ритуальный танец

Само расположение наскальных рисунков Саймалы-Таша высоко в горах, в уединенном от остального мира месте, в сложных климатических условиях, является одним из проявлений еще одного важного культа – культа поклонений горам, природным стихиям, который также получил достаточное освещение в петроглифах. Здесь огромное количество изображений зигзагов, извилистых линий, иногда отраженных двумя или тремя параллельно идущими линиями. Рядом с такими линиями изображены фигуры животных и людей (Рис. 11). Скорее всего, древние художники таким образом изображали горы, расположенные вокруг, горные тропы, возможно и горные речки, а также пасущихся животных и обитавших здесь людей. Иногда кажется, что таким образом они хотели передать особенность ландшафта местности и отразить жизнь, проистекающую здесь.

Культ гор – это своеобразная система верований, связанная с почитанием, прежде всего самих гор, горных духов. Почитание горных перевалов или их духов-хозяев – одна из характерных разновидностей культа гор. Горы почитались и как место обитания и как место добычи пропитания посредством охоты и т. д. Культ гор – сложная система религиозно-мифологических представлений, также получивших отражение в наскальных рисунках Саймалы-Таша [16, С. 602 - 612], [13].

Рис. 11. Изображения гор, троп

Таким образом, Саймалы-Таш по своему расположению, уединенности, труднодоступности и в особенности по сюжетам рисунков был своего рода огромным природным святилищем, местом поклонения и отправления культовых обрядов, видимо, не только для местного населения. Судя по некоторым рисункам, Саймалы-Таш был местом поклонения для населения более обширной территории. Так, например, по стилю нанесения, а также сюжетам некоторых рисунков здесь бывали паломники из других далеких территорий, которые оставляли изображения, не характерные для основной массы петроглифов Саймалы-Таша, сильно отличающиеся стилем нанесения и сюжетами, но сохраняющими саймалы-ташские небольшие размеры и бережное отношение к уже существующим рисункам предыдущих времен, т. е. отсутствие палимпсестов, что значит недопущение перекрывания предыдущих изображений. К таким особенным рисункам относятся изображения кентавров, слоноподобных животных. Небольшая группа рисунков нанесена в особом стиле, когда полусогнутые фигуры животных как бы стоят на ножках с округленными копытцами. Несколько таких рисунков известны по петроглифам Жалтырак-Таша в Таласской обл. Обычно такой

стиль изображений животных не характерен для наскальных рисунков, но встречается в мелкой пластике, находимой в погребальных комплексах скифо-сакского времени, как например, в Келермесе, Майэмире и таким странным способом этот стиль получил отражение и в петроглифах Саймалы-Таша и Жалтырак-Таша [15, С. 5 - 8], [12].

Саймалы-Таш выполнял роль важнейшего святилища в течение очень длительного времени, начиная от энеолита и ранней бронзы, когда появились первые рисунки здесь и вплоть до средневековья по наскальным рисункам, а фактически и по сегодняшний день. И сегодня горный массив Саймалы-Таша считается священным, и сюда приходят люди для отправления некоторых обрядов, магических действий, поклонения Всевышнему. С большим трудом, пешком поднявшись сюда, принеся в жертву животное (чаще всего барана), рано утром, на рассвете, произносятся все молитвы и просьбы – незрячие просят зрения, бесплодные детей, больные излечения от разных болезней. Все эти ритуальные действия происходят у небольшого озерца в центре Саймалы-Таша, считающегося священным.

Само происхождение петроглифов связано с религиозными представлениями людей, религиозными культами, поклонением людей животному-предку, духам-покровителям. Наскальные рисунки являлись как бы символикой этих религиозных представлений, своеобразной знаковой системой, передающей религиозно-мифологическое мышление древних людей.

Таким образом, Саймалы-Таш особый памятник духовной культуры древнего населения территории современного Кыргызстана и всей Центральной Азии, место, где человек чувствовал себя единым целым с природой, был наиболее близок к небу, космосу, мог выразить свои сокровенные мысли, чаяния, совершить особые действия, выражающие его духовную суть. При этом думать о своей сути, сути всего окружающего, истоках бытия, что постепенно рождало мифы, легенды, которые со временем передавались из уст в уста, из поколения поколению. Нет сомнения в том, что именно эти мифы получили отражение в петроглифах Тамгалы и особенно Саймалы-Таша. И вероятнее всего, эти же мифы, отраженные на каменных полотнах, являются основными сюжетами письменных эпических памятников, как Ригведа, Рамаяна, Махабхарата и позднее Авеста, привнесенные на полуостров Индостан и затем Иранское нагорье в результате миграционных движений древних арийских племен из глубин Центральной Азии.

Литература

1. Агафонова Г. А. (Помаскина), О чем рассказывают наскальные рисунки. – Фрунзе: Кыргызстан, 1982. – 23 с.
2. Бернштам А. Н. Наскальные изображения Саймалы-Таш. // Советская этнография. - № 2 . – 1952. – С. 50 – 68.
3. Ведутова Л. М., Изображения лабиринта в петроглифике Сулайман-Тоо // Ош и Фергана: археология, новое время, культурогенез, этногенез. - Вып. 4. – Бишкек: Мурас, 2000. - С. 96 – 100.
4. Дэвлет Е. Г. Лабиринты Сулайман-Тоо // Ош и Фергана в исторической перспективе. - Вып. 3. – Бишкек: Мурас, 2000 - С. 42 - 43.
5. Новоженов В. А. Наскальные изображения повозок Средней и Центральной Азии. – Алматы: Аргументы и Факты Казахстан, 1994. – 286 с.
6. Помаскина Г. А. Наскальная галерея Саймалы-Таш (к истории исследования). // Страницы истории и материальной культуры Киргизстана. – Фрунзе, 1975.
7. Помаскина Г. А. Когда боги были на земле… - Фрунзе: Кыргызстан, 1976. – 36 с.
8. Самашев З. С. Наскальные изображения Верхнего Прииртышья - Алма-Ата: Гылым, 1992. – 288 с.
9. Ташбаева К. И. Новые исследования Саймалы-Таша // Новое о древнем и средневековом Кыргызстане. Вып.2. – Бишкек, 1999.
10. Ташбаева К. И. Предвестники мировых религий (По материалам петроглифов Саймалы-Таша) // Центральная Азия и культура мира. - 1(7). - Спец. выпуск, посвящ. Межд. форуму “Культура и религия Центральной Азии”. – Т Д. – Бишкек, 1999 а.
11. Ташбаева К. И. Памятники Кыргызстана // Сборник материалов регионального семинара ЮНЕСКО «Памятники наскального искусства Центральной Азии: общественное мнение, менеджмент, консервация, документация», состоявшегося в Алматы и Тамгалы, Казахстан, 14 - 25 сентября 2003 г. – Алматы: Искандер, 2004.
12. Ташбаева К. И. Наскальные изображения Саймалы-Таша: культы и мифология // Культурное наследие и народное творчество. – Бишкек, 2006. - С. 120 – 133.

13. Ташбаева К. И. Древнейшее святилище Саймалы-Таша // Жалал-Абаддагы ыйык жерлер жана эл даанышмандыгы. – Бишкек, 2010. - С. 470 - 480
14. Ташбаева К. И. Наскальные рисунки Центральной Азии как отражение древнеарийской мифологии // Кыргызстан жана Борбордук Азия – баарлашуунун мейкиндиги. Этностор аралык мамилелерди бекемдоонун отмушу, учуру жана келечеги. Кыргызстандын этнологдору менен антропологдорунун II конгрессинин баяндамалары жана макалалар жыйнагы – Бишкек, 2015. - С. 427 -432.
15. Ташбаева К., Франкфорт А. П. Изучение петроглифов Жалтырак-Таша (на англ. и русс. яз.) // Вестник МИЦАИ. - Вып. 1. - Самарканд-Бишкек, 2005. - С. 5 - 8
16. Токарев С. А. Ранние формы религии. – Москва М.: Политиздат, 1990. - 622 с.
17. Формозов А. А. Очерки по первобытному искусству. – Москва: Наука, 1969. – 255 с.
18. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия – Ленинград: Наука, 1971. – 240 с.
19. Шер Я. А. К интерпретации сюжетов некоторых петроглифов Саймалы-Таша. // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. – Ленинград, 1978. - С. 163-171.
20. Шер Я. А. Петроглифы Средней и Центральной Азии – Москва: Гос. Эрмитаж, 1980. – 328 с.
21. Шер Я. А., Голендухин Ю. Н. Колесницы Саймалы-Таша // По следам памятников истории культуры Киргизстана. – Фрунзе, 1982. - С. 18 – 25.
22. Tashbayeva K. The religious beliefs of the peoples of antiquity as evidenced by the Saymaly-Tash petroglyphs. // Collection of materials UNESCO International Forum “Culture and religion in Central Asia” (Kyrgyzstan, September 1999). - Bishkek, 2001.
23. Tashbaeva K. Petroglyphs of Kyrgyzstan // Khujanazarov M., Ranov V., Samashev Z. Petroglyphs of Central Asia. – Bishkek, 2001a.
24. Tashbaeva K. Petroglyphs of the Great Silk Road as a Source of Information (considering the petroglyphs of Saimaly-Tash as an example) // Proceedings of the Tokyo Symposium for Digital Silk Roads. International Symposium on Crossroads of Cultural Heritage. Preservation and Digital Technologies. – Tokyo, 2002.

Телебаев Г. Т.
telebaevg@gmail.com

КАТЕГОРИЯ *ТЕНГРИ* В ТЮРКСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. *В статье категория «Тенгри» анализируется в контексте ее философского содержания. Подробно представлены интерпретации категории в орхоно-енисейских и турфанских письменных источниках. Анализ позволил выделить пять основных смыслов категории: 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. Первые два из них отражают философское содержание категории. Показана эволюция понятия от письменного источника Kűltegin до турфанского Irk bitig.*

Сравнительный анализ древнетюркских письменных источников и средневековых письменных памятников (Диван Луга тат-Турк М. Кашгари, Диуани хикмет К.А. Иасауи, книги Коркыт Ата, памятника на кыпчакском языке Codex Cumanicus, надписи Амир Тимура) показывает прямую и несомненную их мировоззренческую и культурно-историческую преемственность. Это употребление такого ключевого понятия тюркского мировоззрения, как Тенгри. Употребление только этого термина в текстах, когда речь идет о боге, боге отце, господе боге, всевышнем, свидетельствует о такой преемственности. Именно из орхоно-енисейских источников берет начало традиция использовать термин Тенгри для обозначения высшей силы, источника благодати, божества.

Ключевые слова: *категория Тенгри, философское содержание категории, интерпретации термина Тенгри в орхоно-енисейских источниках, эволюция понятия Тенгри, онтология Тенгри, мировоззренческий аспект понятия, религиозный контекст понятия, средневековые письменные*

источники, сравнительный анализ орхоно-енисейских источников и Codex Cumanicus, тождественность понятий Тенгри и бог в средневековых источниках.

Telebaev G. T.
telebaevg@gmail.com

THE CATEGORY *TENGRI* IN TURKIC PHILOSOPHY

Abstract. *The article analyzes the category of «Tengri» in the context of its philosophical content. Described interpretation of the categories in the Orhon-Yenisei and Turfan written sources. The analysis allowed us to identify five main meanings of the category: ontological, when Tengri is understood as the highest power; ideological, when it is designated as the patron of the Turks; political, as a source of state power in General and the power of the kagans, in particular; pragmatic (instrumental), as a source of grace, power, reason, greatness; religious, as a deity, to which the prayers of people are directed. The first two reflect the philosophical content of the category. The evolution of the concept from a written source Kűltegin to Turpan Irk bitig is shown.*

A comparative analysis of the ancient Turkic written sources and medieval written monuments (Divan Lugat at-Turk M. Kashgari, Diuani Hikmet K. A. Yasaui, the book Korkyt Ata monument, of the Kypchak language of Codex Cumanicus, labels Amir Timur) shows a direct and undeniable their world outlook and cultural-historical continuity. This is the use of such a key concept of the Turkic worldview as Tengri. The use of this term only in the texts, when it comes to God, God the father, the Lord God, the Supreme, testifies to such continuity. It is from the Orkhon-Yenisei sources that the tradition begins to use the term Tengri to refer to the Supreme power, the source of grace, the deity.

Keywords: *category Tengri, the philosophical content of the category, interpretation of the term Tengri in Orkhon-Yenisey sources, the evolution of the concept of Tengri, Tengri ontology, philosophical aspect of the concepts, the religious context of notion, medieval written sources, a comparative analysis of the Orkhon-Yenisey sources and the Codex Cumanicus, the identity of the concepts of Tengri and God in medieval sources.*

В тюркской философии категория Тенгри (Teŋiri) занимает центральное место. Вместе с тем, в большинстве работ эта категория понимается не столько как философская, а как имеющая отношение к религии, мифологии, искусству. Начало этой традиции положил Ш. Уалиханов в своем труде «Тенкри (бог)», где он пишет: «Мухамедданская вера…, [соединяя с] единобожием веру в танкриев и допуская существование бесплотных душ, джинов, периев и шайтанов, не могла уничтожить злых духов шаманства». Путешествуя в 1854 - 1855 гг. по Центральному Казахстану, Семиречью и Тарбагатаю, Ш. Уалиханов обратил внимание на древние верования казахов, связанные с ними обряды, обычаи и легенды. Черновые наброски сохранились в виде нескольких рукописных копий и впервые были опубликованы в Сочинениях Ч. Ч. Валиханова под редакцией профессора Н. И. Веселовского в «Записках Императорского Русского географического общества» в XXIX томе в 1904 г. - [1, С. 210].

Эта позиция стала затем общепризнанной в отечественной литературе: см. работы О. Сулейменова [2], А. Кодара («Тенгри – это наш казахский древний бог») [3], К. Сарткожаулы («Тенгри – единственный создатель. Сам никем не создан, не рождён») [4] и других.

В зарубежной литературе эта позиция также является распространенной. Так, французский исследователь Жан-Поль Ру пишет: «Культ каганов древних тюрков не смог подняться до истинно народной религии, она так и осталась на уровне простой веры» [5], а российский ученый С. Кляшторный утверждает: «Верховным божеством древнетюркского пантеона является Тенгри (Небо), божество Верхнего мира» [6, С. 131].

Вместе с тем, в «Древнетюркском словаре» представлено несколько значений термина Тенгри (Täŋri): «*1. Небо, 2. Бог, божество, 3. Божественный, 4. Повелитель, господин*» [7, С. 544]. В этом ключе, т. е. признавая многозначность понятия Тенгри и некорректность сведения его только к обозначению Бога, интерпретируют эту категорию казахские исследователи Сабетказы Акатай и Нурмагамбет Аюпов.

С. Акатай различает *тенгрианство* и *тенгризм*. Если *тенгрианство* есть религиозная система, где верховное божество – *Тенгри*, то *тенгризм* - скорее философская система, где *Тенгри* выполняет роль как первопричину сущего. «Он сводит тенгрианство к культу вселенского

космического божества – *Тенгри*. Выводя «*тенгризм*» из натурфилософского гилозоизма, он рассматривает *Тенгри* как космос, как тотем, как первопредка» [8, С. 6, 7], - оценивает его взгляды Н. Аюпов. Сам С. Акатай пишет: «Тенгри у казахов – трансцендентный мир бытия, оно – и дух, и тело, скорее их единство. Это то, что материалистический монизм назвал бы «материей», обобщенным именем сущего» [9, С. 69].

Наиболее адекватную оценку тенгрианству дает, на наш взгляд Н. Аюпов: «Тенгрианство необходимо рассматривать в целостности как открытое универсальное мировоззрение, как реализацию антропосоциального преломления бытия. Тенгрианство как открытое мировоззрение, сохраняющее свои внутренние основания, выступает как один из факторов культурной и цивилизационной идентификации» [8, С. 13].

Утверждая, что тенгрианство не может сводиться только к его религиозной составляющей, Н. Аюпов пишет: «Натурфилософия тенгрианства как единство научно-познавательного (практического освоения мира), мифологического (мифопоэтического) и философского (тюркская фальсафа как восхождение к мудрости) явилась мифо-гносеологическим основанием тенгрианства как открытого мировоззрения» [8, С. 14]. Поэтому анализ философской составляющей тенгрианства представляется ему научно значимым: «Тюркская фальсафа как неотъемлемая часть восточного мировоззрения, обладая своей спецификой, органично вплетена в общемировую философскую мысль. Если ее специфика заключается в самобытности духовной и материальной культур тюркоязычных народов, в психологии этих народов, в мировоззренческих вопросах мироощущения, миропонимания и мировосприятия, то ее «похожесть» на другие национальные философии, диктуется общностью развития человеческого сообщества, прохождением одинаковых исторических ступеней и качественными переходами в своем национальном становлении» [8, С. 14 - 15].

Необходимо особо подчеркнуть, что категория *TEƉIRI* прочно вошла и в тюркский философский словарь, и в мировоззрение тюркских народов. Общеизвестно, что даже принятие ислама и отказ от тенгрианства не привели к забвению это основное стержневое понятие тюркского миропонимания. Во многих случаях высшая сила, к которой обращаются в своих молитвах представители тюркских этносов обозначается как *Тәңір* (*Тенгри*). В этом смысле синонимами являются понятия, обозначающие высшую силу, бога: *Тәңір, Алла, Құдай, Жаратқан-ием* и другие. Эта традиция берет начало, безусловно, в тюркских письменных источниках, начиная с V в. н. э. Хотя находка «Иссыкской надписи» может отодвинуть историю тюркского письма до V в до н. э., т. е. на тысячу лет [10]. В орхоно-енисейских источниках категория *Тенгри* 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.

(1) *ŐZE TEƉIRI* (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 памятнике «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*) [11, 1 строка].

В памятнике «Bilge qaγan» содержится важнейший для тюркской философии отрывок, описывающий представление древних тюрков о происхождении мира. Вот этот отрывок: «Öze kök Teŋiri asïra yaγïz Jer qïlïntaquda ekin ara kisi oγulï qïlïnmïs» (*Үсті көк Тәңірі, асты нығыз Жер қылынғанда (жаралғанда), екі ара кісі ұлы қылынды (жаралды) / Когда вверху Синее (Голубое) Тенгри, внизу твердая Земля сделались (возникли), между ними сын человеческий сделался (возник))* [12, 2 строка].

Содержательно значимы, на наш взгляд, следующие положения, в которых находят отражение особенности тюркского миропонимания. Во-первых, для тюрков характерно представление о самопорождении мира. Причем, не только сам Тенгри, но и «твердая, плотная Земля», и сын человеческий не порождены никем, и появились сами, буквально в памятнике: «сделались». Поэтому надо признать, что в определенном смысле эти представления находятся в русле учений древнекитайской, древнеиндийской и древнегреческой философии, в которых

самопорождение жизни, как известно, было распространенным. Во-вторых, трехсоставная структура мира, в которой выделяются уровни: вверху – голубое Небо, Тенгри; внизу – плотная Земля; а между ними – сын человеческий. Об их взаимодействии мы узнаем из других отрывков орхоно-енисейских памятников.

В дальнейшем, в других отрывках каждая из составных частей мироздания конкретизируется. Так, в 10-й строке памятника «Bilge qaγan» говорится: «Türük Teŋrisi Türük Ïduq Jeri subï…» (*Түрік Тәңірі, Түрік Ұйық Жері Суы*) [12, 10 строка]. Здесь мы видим, что второй из элементов называется не просто Земля, а Земля-Вода, во-вторых, дается определение Земле – *Ïduq / священная*. Для тюрков земля, как и вода имели сакральное значение, имеющее основание в кочевом способе хозяйствования, при котором наличие земель и воды было главным условием выживания. Поэтому защита своей земли, завоевание земель имеют такое ключевое значение для тюркского мировоззрения (о частной собственности на землю или о продаже земли не могло быть и речи!).

(2) *TŰRŰK TEƉRISI – 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...)* [11, 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 «Культегин» об этом говорится так: «… üze Teŋiri basmasar asra Jer tilinmeser Tűrűk budun Elinij tőrüsün kim artatï…» (*үсті Тәңірі баспаса асты Жер тілінбесе, Түрік бүтін Елінің төрелігін кім артқызады / если сверху Тенгри не будет давить, снизу Земля не будет разрываться, то кто будет укреплять Тюркского народа государственную власть*) [11, 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…» (*Түрік бүтін (халық) жетімсіремесін дей, жолай жем болмасын дей, үсті Тәңірі деген /екен/.../ Чтобы не осиротел Тюркский народ, чтобы не превратился в легкую добычу (врагам), Тенгри на небе сказал…*) [13, 3 строка].

В енисейских источниках вместо «*Tűrűk Teŋrisi*» употребляется «*Teŋiri Elim*». Например, в памятнике «Uyk-Turan» есть строки: «Teŋiri Elimte jemlig ben» (*Тәңірі Елімде ауқатты мен / в моей хранимой Тенгри стране я был богат*) [14, 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) 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. О святости власти каганов, которая берет начало от Тенгри, говорится во многих древнетюркских памятниках. Тенгри дарует власть каганам, такое представление 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.

(4) Тенгри облагодетельствовал. В этом контексте (как бы инструментальном) древние тюрки обозначили те аспекты в понятии, которые отражают «возможности» Тенгри.

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. Важный аспект – Тенгри имеет власть над жизнью и смертью людей. Он имеет

власть над жизнями многих людей, целых народов. 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*) [15, 14 строка].

(5) *TEƉIRIGERÜ 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 *TEƉIRI*. 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*) [16, 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)* [16, 47 строка].

Здесь мы видим «приземление» образа *TEƉIRI*, 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 то же время это показатель трансформации единой всемогущей силы в отдельные божественные силы, даже в покровителя Пути, дороги, Тенгри пути.

Через турфанские источники *Тенгри* переходит затем в средневековые тюркские письменные памятники. При этом основным контекстом его употребления становится религиозный, в смысле высшего божества. В памятниках XI века «Кутадгу билиг» и «Диван лугат ат-Турк», термин *Тенгри* употребляется в качестве синонима термина *Алла* и знаменует трансформацию тюркского мировоззрения под влиянием ислама. В словаре Махмуда Кашгари, к примеру, термин употребляется более 30 раз и основной его смысл – *Аллах всемогущий и великий* [17, строки 6418, 147, 311, 368 и др.].

В Дивани хикмате Яссауи такое употребление также является главным. Понятия *Алла, Хақ, Тенгри, Кызыр баба* зачастую употребляются как синонимы и обозначают высшую силу, божество [18, строки 11, 143, 503, 521, 613, 669, 752 и другие].

В «Қорқыт ата кітабы» мы находим этому великолепное подтверждение: «*Тәңірге сиынбаған адамның тілегі қабыл болмайды. Тәңірісі құрамаса, ешкімнің бірі екеу болмайды. Тәңірі бәндесінің маңдайына не жазса, сол болады» / Не исполнится желание человека, который не верит в Тенгри. Если Тенгри не сделает (букв. «не составит из частей»), ни у кого одно не станет двумя. То, что Тенгри предначертал («написал на лбу») смертному, то и исполнится*» [19, С. 7].

В двух тюркских письменных источниках XIV века: «Codex Cumanicus» и «Надписи Амир Темира», мы находим хорошие примеры преемственности употребления понятия Тенгри. В памятнике «Codex Cumanicus» понятие *Тенгри* переведено как *Бог* и употребляется, кроме словаря, и в других частях памятника. При этом в тюркском тексте везде употребляется понятие *Teŋri*.

Например, в загадках мы встречаем такое употребление этого понятия: «*Teŋridän tüškän toqmačïq – dört ajaqlï majmačïq» (Тәңірден түскен тоқмачиқ (тоқпақ) – төрт аяқты маймачиқ (кішкентай аң) / Спустившийся с Неба колоточек – четырехногий зверенок*) [20]. Употребление понятия *Тенгри* в загадке свидетельствует о его глубоком проникновении в тюркскую ментальность, даже в повседневное словоупотребление. Здесь *Тенгри* употребляется как синоним *Неба*, что было довольно распространенно также в орхоно-енисейских источниках. В то же время в подобном употреблении (*Teŋridän*), безусловно, есть и другая преемственность с орхоно-енисейскими памятниками. В одном из контекстов он употребляется именно в такой форме (*Teŋiriken, Teŋiriteg*), конечно, в «Codex Cumanicus» он получает более приземленное, более обыденное выражение.

В орхоно-енисейских же памятниках *Teŋiriken, Teŋiriteg (Тәңірікен, Тәңірітек; Тенгрикен)* означало 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. Более всего в «Codex Cumanicus» понятие *Тенгри* употребляется, что неудивительно, учитывая специфику памятника, в религиозном смысле. Так, «Фразы для исповеди» в Кодексе начинаются следующим образом: *«Men Teŋirinin išine osal boldum» (Мен Тәңірдің ісіне осал болдым / Я стал нерадивым в делах Тенгри)* [7, С. 192]. Афоризм для проповеди звучит следующим образом: «*Eger toz-topraq quyaštan miŋ miŋ qurla yarïq bolsa edi, hanuz Teŋrinin yarïχlïqïna körä qaraŋγï-dïr» (Егер топ-топырақ қуйаштан (күннен) мың мың құрлы жарық болса да, тағы Тәңірінің жарығына қарағанда қараңғы / Если даже самый прах в тысячу тысяч раз солнца светлее будет, и тогда в сравнении со светом Тенгри – это тьма*» [21, С. 192].

В подобном религиозном контексте используются понятия *Bey Teŋri* / *Господь Бог* в тексте Покаянной молитвы, *barčadan beyik Teŋri / Всевышний бог* в Евангельском чтении о поклонении пастухов младенцу Иисусу, *Ata Teŋri* в гимне *Ave, porta paradise* и другие. Интересно также в исконно тюркском мировоззренческом ключе написание имени *Девы Марии* как *Maria qatun* [21, С. 220], что вполне преемственно с древнетюркским текстом из Культегин: *«… aqanïm Elteris qaγanïγ őgűm Elbilge qatunïγ Teŋiri tőpesinte tutup jűgűrű kőtűrműs erinč» (… әкем Елтерис қағанды, өгей (шешем) Елбилге қатынды Тәңір төбеге тұтып, жоғарыға көтерді / … моего отца Елтерис кагана, мою мачеху Елбилге катун они подняли вверх, на вершину...*». Имеют несомненное происхождение в тюркском мировоззрении словосочетания *«Teŋriga yalbarsa», «yalbaruŋïz Teŋrigä»,* встречающиеся в Молитве о скорейшем овладении языком паствы. В подобном контексте употребляется понятие *Тенгри* в тюркском памятнике «Iriq Bitig».

Тюркское мировоззренческое происхождение имеет и тюркский текст трех заповедей из Десяти Божьих Заповедей: «*Teŋriniŋ atïŋ bile ant ičmägil» (Тәңірдің атымен ант ішпе / букв. - Не пей клятву именем Тенгри)* [21, С. 207]. Именно для тюрков было характерно испить чашу с кровью при клятве.

В средневековой тюркской надписи, сделанной по приказу Амира Темира и найденной в XX веке на территории Казахстана, термин *Тенгри* употребляется также как обозначение божества [22]. Знаменателен сам по себе факт того, что в тюркском миропонимании XIV в. сохранилось именно это понятие для обозначения Высшей силы - Бога.

Таким образом, во всем тюркском мире, от Алтая до Дуная, употребление термина *Тенгри* связывает тюркское миропонимание в единое целостное мировосприятие, несмотря на географические, культурные и исторические особенности.

Литература

1. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в 5 т., Т. 1. - 2-е изд. доп. и переработанное. - Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984. – 432 с.
2. Сулейменов О. Язык письма. Взгляд в доисторию - о происхождении письменности и языка малого человечества. - Алматы-Рим: San Paolo, 1998. – 497 с.
3. Кодар А. Тенгри как духовный стержень казахского самосознания // Вестник КазНУ. - 2011. - № 2. - С. 124 - 127.
4. Сатркожаулы К. Философский анализ влияния на современные мировые религии древнетюркской тенгрианской религии. // [Эл. ресурс]. – URL: http://tengrifund.ru/mirovye-religii-i-tengrianskaya-religiya.html
5. Цит. по: Сатркожаулы К. Философский анализ влияния на современные мировые религии древнетюркской тенгрианской религии // [Эл. ресурс]. – URL: http://tengrifund.ru/mirovye-religii-i-tengrianskaya-religiya.html
6. Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. - М.: Наука, 1981. - С. 117-138
7. Древнетюркский словарь (ДСТ). – Л.: Наука, 1969. – 677 с.
8. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. - Алматы: КИЕ, 2012. - 256 с.
9. Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы: Print-Express, 2001. - 424 с.
10. Алили Эльшад. Иссыкская надпись 2600-летней давности. Две строки сакского письма изменивших взгляд на историю тюрков. // [Эл. ресурс]. – URL: https://www.gumilev-

center.ru/issykskaya-nadpis-2600-letnejj-davnosti-dve-stroki-sakskogo-pisma-izmenivshikh-vzglyad-na-istoriyu-tyurkov/, (дата обращения 15.05.2018).
11. Письменный памятник Kűltegin, I сторона. // Орхонские письменные памятники. / [Эл. ресурс]. – URL: http://bitig.org/?lang=r&mod=1&tid=1&oid=15&m=1
12. Письменный памятник Bilge Qaγan, I сторона. // Орхонские письменные памятники. / [Эл. ресурс]. – URL: http://bitig.org/?lang=r&mod=1&tid=1&oid=16&m=1
13. Письменный памятник El Etmis yabγ. Bilge Atačïm. // Орхонские письменные памятники. / [Эл. ресурс]. – URL: http://bitig.org/?lang=r&mod=1&tid=1&oid=24&m=1
14. Письменный памятник Uyk-Turan (e-3). // Енисейские письменные памятники. / [Эл. ресурс]. – URL: http://bitig.org/?lang=r&mod=1&tid=2&oid=4&m=1
15. Письменный памятник Kűltegin, II сторона. // Орхонские письменные памятники. / [Эл. ресурс]. – URL: http://bitig.org/?lang=r&mod=1&tid=1&oid=15&m=1
16. Письменный источник Irk bitig, Or. 8212 (161). // Турфанские письменные памятники. / [Эл. ресурс]. – URL: http://bitig.org/?lang=r&mod=1&tid=4&oid=80&m=1
17. Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 1288 с.
18. Иассауи Қожа Ахмет. Диуани хикмет. Даналық кітабы. – Алматы: Халықаралық Абай клубы, 2009. – 312 б.
19. Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары: Эпос. – Алматы: Жазушы, 1986. – 128 б.
20. «Кодекс куманикус» сөздігі (XIV ғ.) // «Асыл мұра» түркі антологиясы. – Астана: Сарыарқа, 2012. – 568 б.
21. Codex Cumanicus. – Астана: Сарыарқа, 2016. – 240 б.
22. Григорьев А. П., Телицын Н. Н., Фролова О. Б. Надпись Тимура 1391 г. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. - Вып. 21. СПб.: Изд-во С-Петербургского университета, 2004. – С. 3 - 24.

Толстякова С. П.
sima.tolstykova@yandex.ru

РИТУАЛЬНАЯ АТРИБУТИКА В ЭПИЧЕСКОМ СЮЖЕТЕ ОЛОНХО

Аннотация. *В настоящей статье рассматривается феномен образа сакрального пути, связующего два пространства – верхний и средний миры. В якутской традиции образ его предается священной нитью – тонкой веревкой, сплетенной из белого и черного конского волоса.*

Ключевые слова: *Айыы Дьеьегей, сиэл, связующая нить, священная дорога, салама.*

Tolstyakova S. P.
sima.tolstykova@yandex.ru

RITUAL PARAPHERNALIA IN THE EPIC STORY OF OLONKHO

Summary. *This article discusses the phenomenon of the image of the sacred way connecting two spaces the upper and middle worlds. In the Yakut tradition, this image stands for a thread-a thin rope, woven of white and black horsehair. White one symbolizes heavenly origin, black-earthly (the sign of the earth), both they symbolizes a balance, as a single harmony of male and female, Heaven-Father and Earth Mother. The sacred thread woven of white and black horsehair in the organization of sacral space bears the meaning of the heavenly road and protection.*

Keywords: *Ayii Djohogoy-the protector of horses, siel (horse hair), biding thread,sacred way, salama (a thin rope, woven of white and black horsehair)*

Цвет белый – небесный, черный - земной (*знак земли*) создают единый символ равновесия. Как единое соединение, гармония мужского и женского, Небо-Отца и Земли-Матери. Это цвет священной нити, веревки, сплетенной из белого и черного конских волос, применяемой в организации обрядового сакрального пространства. Она несет несколько функций, в т. ч. ограждающее и связующее. Традиционно эта нить, веревка является как символ почитания, преклонения божествам.

Якуты, как и другие родственные народы, почитают коня. Белая лошадь считается священной и является прообразом божества *Айыы Дьөһөгөй* – покровителя конного скота. В якутских сказках и песнях образ коня играет видную роль. Он советчик, друг, иногда превосходящий умом, благородством, скромностью героя эпоса. По сюжету мифа "коня сотворил белый Бог Создатель Айыы Таҥара наравне с человеком", а в некоторых сюжетах появился раньше человека [1, С. 43]. Поэтому белый конский волос считается сакральным, чистым и применяется в качестве ритуальной атрибутики, для проведения обряда благословения *алгыс* и присутствует в оформлении *дьалбыыр* (березовая ветка с пучками конского волоса и колокольчиком-хобо), *дэйбиир* (махалка из конского хвоста), *хамыйах* (*деревянная ложка, украшенная пучком белого конского волоса*) для кормления духа огня... Ее часто используют в быту: конским волосом прошиваются берестяные ведерки *тордуйа*, вся берестяная посуда, разная утварь, а так же атрибуты для коновязи.

В народе считают, что белый волос свешенной лошади, обладает магической силой и является обязательным элементом для проведения обряда *алгыс* (благословение) и *арчы* (очищение). Дымокуром или махалкой из конского волоса проводят обряд очищения, силой слова-заклинания закрепляя магическим жестом-ритуальным *дэйбиром* из белого конского волоса, проводят благословение. При этом слово, жест, движение, пение – это составная часть ритуала. Главным событием в обрядовой традиции народа саха является кумысный праздник *ыһыах,* который проводился во время летнего солнцестояния. Он являлся праздником поклонения Богу Солнца - Үрүҥ Аар Айыы Тойон. Где *Үрүҥ* – Белый, Светлый, Свет, *Айыы* – Творец, *Тойон* – Господин, Господь [2, С. 28]. Символ *Солнца* – круг. И одним из ярких моментов праздника является круговой танец поклонения Солнцу. Танец исполняется вокруг коновязи *сэргэ*, которое является прообразом Мирового Дерева - *Аал Лук Мас*. Исследователь якутской хореографии А. Г. Лукина считает, что в ритуальных танцах якутов разрабатывались ключевые символы для организации сакрального пространства, которая связана с Мировым Древом – *Аал Лук Мас,* осью земли, установление горизонтального и вертикального пространства. Главная идея этих символов – установление диалога, непосредственной связи людей Срединного мира с небесными божествами *айыы* [2, С. 34].

В материалах исследователя, этнохореографа М. Я. Жорницкой со слов знатока фольклора, якутского танца, народного певца, тойуксута С. А. Зверева – Кыыл Уола, зафиксирована информация о существовании в старину традиционного кругового танца, где запевала стоял в центре круга и держал волосяную веревку *ситии* из конского волоса. Можно предположить, что данный атрибут является ограждающей и связующей деталью, где движение по спирали создает вертикальную связь с Верхним и Средним мирами, где по священной дороге спускается Божественная Сила, благословение божеств, плодородие... Само название танца "Сэлбирэскэ" - происходит от слова - "*сэлэ*" [3, С. 51].

"Якутское *сэлэ* представляет собой скрученный... или сплетенный из конского волоса не толстый, но довольно длинный канат... В старину у богатых коневодов у *сэлэ* стояли длинной вереницей десятки жеребят. В фольклоре такое *сэлэ* часто фигурирует под названием "*то5ус тоҕойдоох тойон сэлэ*", то есть "с девятью изгибами главный *сэлэ*" [4, С. 142].

Во время ыһыаха к веревке сэлэ привязывали в один ряд посвященным божествам жеребят или кобылиц. Н. А. Стручкова предполагает, что пучки конских волос и сами животные это символы жертвы. Многие ритуалы предназначены для того, чтобы символически построить мост или лестницу небеса. Известно, что веревка, которая соединяет церемониальные березы, устанавливаемые во время шаманского камлания, называется, "мостом" и символизирует восхождение шамана на небо [5, С. 141].

Отмечается, что в обряде посвящения жертвенной скотины волосяная веревка устанавливается по восходящей линии к ритуальным деревцам, где прикрепляется *салама* [6, 174]. Надо отметить, что все жертвоприношения божествам *айыы* бескровные - во время праздника жертвуют бело-молочным кумысным напитком. Поднимают вверх ритуальный большой сосуд *чороон - айах*, наполненный молочным напитком кумыс, для угощения *Айыы Танара*, и всех его эманаций – небесных духов-божеств *айыы* ...

По наблюдению В. Л. Серошевского, натянутая тонкая волосяная веревка, украшенная пучками белых конских волос, берестяными туесками, фигурками птиц, начиная от первой фигурки птицы, подымается все вверх и должна изображать дорогу, по которой «вслед за птицами» полетит на небо шаман, гоня перед собою жертвенную скотину. По утверждению Н. А. Стручковой, ритуальная волосяная веревка была не только символическим изображением жертвы, но символом пути-дороги, по которой жертва поднимается (переходит) в мир богов [5, С. 146].

Второе значение слова – *сэлэбириир,* т. е. «шелестит». Шелестящие ветки берез. По В. Л. Серошевскому, в обрядовой практике волосяная нить, натянутая между деревьями и соединяющая по мере возрастания их размеров, служила также олицетворением дороги в небо.

Обязательным атрибутом для устройства сакрального пространства *ыһыах* являются ритуальные деревца *чэчир*. В предании об устройстве родоначальником саха Эллэй праздника *ыһыах* говорится, что, он "срезав *молодые березки и лиственницы, воткнул их рядами, свив веревку из черного и белого волоса и украсив ее пучками белого конского волоса, натянул на воткнутые деревья*" [6, С. 114]. Во время проведения обряда кумысопития *чэчир* устанавливали дорожкой на восток и увешивали волосяные веревки из конского волоса украшенные пучками белых конских волос, берестяными туесочками (*тордуйа*) и кончик опускали вниз на берестяной сосуд с молочным продуктом (*кымыс, суорат*). В данном ритуале волосяная нить является мостом, по которой боги отправляли *кут* живности, плодородия. Изобилие, которое капало в берестяные посуды, а за тем на листья *чэчир*, на молочные напитки.

Аналогичен и обряд поклонения *Аан Алахчын* – духу-хозяйке местности, проводимый весной, где на зеленые ветки берез развешивают семь пучков конских волос, три берестяные *томторук* (телячьи намордники), три берестяных туесочка. Данное действие называется «*установка дэлбиргэ*» или «развешивание салама» [6, С. 162]. Во время действия произносят слова - *алгыс,* льют масло в огонь угощают и в честь хозяйки местности Аан Алахчын поют и произносят молитвенный гимн *алгыс, тойук*. В данном случае волосяные веревки – это не символ жертвоприношений. Когда завязывают на ней разноцветные ленточки, перья и т. д. они имеют значение ветвей, ствола мирового дерева, создают образ сакральной дороги, сакрального моста.

По описанию М. Я. Жорницкой, во время действия танца участники держали длинную священную веревку *ситии,* скрученную черными и белыми конскими волосами, украшенную пучками конских волос, перьев, и выполняли несколько маленьких приседаний. Как бы оттолкнувшись, они «взлетали» вверх, опускались на глубокое приседание и двигались по кругу. Данное действие символизирует полет птиц, которые прилетают по сакральной небесной дороге – *айыы суола*, и которая моделируется во время действия. В ритуальном действии волосяная веревка, украшенная пучками конского волоса, несет образ ***модели сакральной дороги, моста.***

В сюжете олонхо описывается атрибут *Кыыс Толомон удаҕан*, шаманка поет магическую песню:

Набросила веревку на нашего человека
Опутала ею его руки и ноги
Словно сетью.
Это волосяная веревка с треском хрустом
Стала крепко стягивать человека
И повалив его
Покатила как туго набитую суму.

Встречая шаманку, люди Срединного мира преподносят *"большой кубок – айах, украшенный кистями из конского гривы, наполненный до самых краев".*

Таким образом ритуальный атрибут волосяная веревка *ситии* есть символический элемент, несущий глубокий смысл в организации сакрального пространства:

- ***ограждение, обозначение границ сакрального и мирского;***
- с берестяными фигурками – ***символическое жертвоприношение;***
- с пучками конского волоса, цветными лентами-модель, ***образ сакрального пути, связующего миры моста****…*

Соблюдение традиционных религиозных ритуалов также есть сакральная нить, связующая эпохи и сохраняющая традиции и народ.

Литература

1. Кулаковский А. Е. Научные труды. - Якутск: Книжное издательство, 1979 – 484 с.
2. Лукина А. Г. Якутский круговой танец осуохай в контексте религиозных и мировоззренческих представлений. / Круговой танец: Природа-Человек-Космос. Коллективная монография. М-во культуры Рос. Федерации, Арк. Гос. Ин-т искусств и культуры, М-во культуры и духовного развития Респ. Саха (Якутия). - Якутск: Офсет, 2014. – 268 с.
3. Жорницкая М. Я. Народные танцы Якутии. - М.: Наука, 1966. - 168 с.

4. Саввин А. А. Якутский кумыс. // Сборник материалов по этнографии якутов. – Якутск: Книжное изд., 1948. - С. 117 – 138.
5. Стручкова Н. А. Формирование кинетического компонента в ритуальной практике. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 231 с.
6. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск: Бичик, 2008. – 400 с.

Тукешева Н. М.
naztuk@mail.ru

ХАРИЗМА (КУТ) ПРАВИТЕЛЯ – ОСНОВА СОЦИАЛЬНОЙ ГАРМОНИИ В ТЮРКСКОМ ОБЩЕСТВЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Аннотация. *В тюркском обществе средневековья (VI-XII вв.) феномен харизмы верховного правителя (кагана) обозначался термином «каганлы кут» или «танри кут». Наличие данной сакральной субстанции являлось обязательным условием легитимации верховной власти и социально-политического благополучия тюркского народа. Идея о «небесной харизме» правителя была важной составляющей идеологии власти.*

Ключевые слова: *харизма, кут, каган, власть, сакральность, Тенгри, благо, тюркский народ.*

Tukesheva N. M.
naztuk@mail.ru

CHARISMA (KUT) OF THE RULER – THE BASIS OF SOCIAL HARMONY IN THE TURKIC SOCIETY OF THE MIDDLE AGES

Abstract. *In the Turkic society of the Middle Ages the phenomenon of charisma of the supreme ruler (khagan) was designated by the term «khaganly kut» or «tanri kut». The presence of this sacred substance was an indispensable condition for legitimation of the supreme power and sociopolitical well-being of the Turkic people.*

Keywords: charisma, kut, khagan, power, sacredness, Tengri, welfare, the Turkic people

Верховная власть как необходимое условие существования тюркского государства и социума освящалось авторитетом Тенгри через обладание «небесной легитимностью» и наличие сакральной субстанции – «небесного кута».

Получение санкции Тенгри было важно каждым последующим каганом, что являлось доказательством его легитимности и обязательным условием наследования престола. Легенды о «небесном происхождении» правителя или, в целом, правящего рода подкрепляли их высокий статус в генеалогической системе родов и племён, что давало приоритет в политических и социальных отношениях.

В качестве ставленника Тенгри каган наделялся «небесной харизмой» и в силу этого становился носителем благодатной (сакральной) власти. В древнетюркских текстах сакральная субстанция обозначена термином «kut». Данное слово имеет семантический ряд: «жизненная сила», «счастье», «благодать», «удача», «величие» [1, С. 160]. При этом необходимо отметить, что «kut» присущ всем членам общества, будь то рядовой кочевник, шаман или правитель. Суть этих идей заключается в том, что всё живое, приходящее в Средний мир, получает жизненную силу от Тенгри. Каждое земное существо проделывает «земной путь» длиною в жизнь, имея жизненную силу (*kut*), которая в конце «пути» должна возвратиться к Тенгри. Однако жизненная сила имеет качественный показатель, определяемый социальным статусом. В свою очередь, занимаемое положение индивида в обществе – это результат его жизненной энергии (*kut*).

В традиционной тюркской культуре феномен харизмы верховного правителя обозначался термином «*каганлы кут*» или «*танри кут*» [2, С. 300]. Указанные понятия предполагают не только «небесное происхождение» данной субстанции, но и полноту обладания верховной властью. Наличие «*kut*» являлось обязательным условием для наследника престола. В древнетюркских текстах есть

выражение: «kутум бар ӱчӱн kаŋан олуртум – благодаря своему куту, я сел каганом» [3, С. 58]. Посредством обладания «*каганлы кут*» правитель благоприятно решал дела государства.

Анализ сведений источников выявил, что «*kut*» можно отдать (лишиться её), «*kut*» связан с достоинством кагана (почтением к кагану), имеет отношение к заветам предков, исходит от Тенгри. Идеосемантика с употреблением термина «*kut*» достаточно широка. Обладатель «*kut*» мог регулировать жизнь социума, не дав ему погибнуть. «*Kut*» может быть не сохранен правителем, если народ отказывал ему в поддержке. Следовательно, наличие «*kut*» у кагана было тождественно обладанию политической властью или её потере.

В тюркском обществе средневековья понятие «*kut*» выражало идею благодати, которая была важна для стабильного существования индивида, воина, семьи, рода, государства в пространственно-историческом времени. Социальное происхождение харизмы правителя было основано на представлении о проекции сакральной субстанции (жизненной силы) всех членов социума в «*kut*» правителя, вследствие чего она приобретала максимальную силу. О проявлении количественной силы сакральной субстанции правителя пишет в своей работе Т. Д. Скрынникова [4, С. 139].

Более того, если для каждого отдельного человека его «*kut*» является гарантом только его собственного благополучного существования, то правитель за счёт своей «небесной харизмы» должен был обеспечить жизнедеятельность всего социума, главой которого он является. Обладание «небесной харизмой» гарантировало правителю способность низводить «благодать» для своих подданных. Он наделялся «*tanri kut*» (небесной харизмой) в силу своей избранности повелевать людьми и государством. Верховный правитель мог выполнять свои политические и социальные функции в масштабах, недоступных другим лидерам. Конкретным проявлением «*kut*» был удачный поход, большое количество дани, укрепление и расцвет политического престижа страны, стабильная социально-экономическая ситуация в государстве.

В древнетюркских текстах каган объясняет своё возвышение: «…По велению Неба (Тенгри – Н. Т.) и, так как у меня самого было счастье (*kut* – Н. Т.), я сел на царство каганом» [5, С. 288]. Правитель спасает свой народ от гибели благодаря своей «небесной харизме», которая передана словами «счастье» и «удача»: «…по милости Неба (Тенгри – Н. Т.), так как у меня было счастье и так как у меня была удача, я поднял к жизни готовый погибнуть народ» [5, С. 296].

В этой связи интерес представляет предположение японского тюрколога Масао Мори, что хуннские правители обладали «небесной харизмой», свидетельством чему было используемое в титулах правителя хуннов шаньюя титульное выражение «*танли гуту*», что необходимо понимать, как «*тангри кут*» [6, С. 7]. В титуле уйгурских правителей средневековый автор Рашид-ад-дин также увидел передачу «небесной харизмы»: «…своего государя уйгуры они называли иди-кут, то есть господин счастья» [7, С. 147]. В данном тексте выражение «господин счастья» подразумевает обладателя кута.

Современные учёные также обращали внимание на титул «*идикут*». По мнению японского тюрколога Масао Мори, термин «кут» отражен в титулах или титульных именах тюркских правителей. В частности, он переводит «*идикут*» как имеющий значение «тот, кому кут дарован Небом» или «*кутлуг*» как «одаренный кут Небом» [6, С. 97]. Этой позиции придерживался и советский ученый Л. П. Потапов, который отмечал: «В титулах высших правителей басмылов и уйгуров «*идикут*» отразилась идея о «священной благодати» (харизме), которой обладал будто бы носитель титула» [8, С. 285]

В «Сельджук-наме» приводятся сведения о выборе главы 24-х огузских племён, представителе младшего племени, Локман-хане. Причины его избрания на ханский трон указываются следующие: «…был он богатырь, рассудительный и счастливый, а со стороны матери – царского рода» [9, С. 52]. Обращаем внимание на слово «счастливый», возможно, здесь передано значение «удачливый», что необходимо понимать, как харизматичный. Наглядно видно необходимость легитимации власти представителя младшего племени огузов, который не имел право претендовать на ханский престол, посредством указания на него как «счастливого», то есть удачливого, обладающего харизмой.

Каган наделялся «небесной харизмой» (*tanri kut*) наряду с особыми знаниями (*bilge, jol*) и полномочиями в виде тюркских законов (*törü*). На основе них верховному правителю вменялось создать, упорядочить, сохранить и приумножить тюркский ель (*äl*). Государство и закон были формой упорядочивания тюркского общества. Тем самым понятие о «*tanri kut*» становится одним из важных элементов идеологии власти в тюркском обществе, основанной, как мы писали ранее, на постулатах тенгрианского мировоззрения. Согласно ей, Тенгри устанавливает порядок во Вселенной.

В свою очередь, верховный правитель тюрков направляет все усилия на сохранение подвластного народа как единого этнополитического организма. В идее о единстве и гармонии Вселенной верховной власти кагана отводится роль полномочного представителя Тенгри (создателя Вселенной) в мире людей (Среднем мире). Для выполнения этой «миссии» правитель наделяется «небесной харизмой» (*tanri kut*). Его власть изначально имеет сакральное происхождение.

Составной частью представлений о социальном предназначении института верховной власти была идея Пути. Она включала в себя три органически связанных смысла: ритуальный, социальный и политический. В данном контексте важно ритуальное значение, которое предполагало знание Пути к Тенгри, что невозможно без наличия «небесной харизмы» (*tanri kut*).

Согласно «Огуз-наме», сивогривый, сивовласый большой волк показывает дорогу Огуз-кагану, куда ему идти с войском, народом и беками. Благодаря чему Огуз-каган не проигрывает битв, ему удается обустроить племена [10, С. 37, 45]. В мифологии тюркских народов образ волка (волчицы) олицетворяет первопредка или прародительницу рода. В частности, рода Ашина, что указывает на избранность представителей рода. Это наглядно показано и в «Огуз-наме», где сивогривый волк «ведёт диалог» именно с Огуз-каганом. Благодаря тому, что каган внимает советам «сивогривого, сивовласого большого волка», ему удаётся защитить и обустроить, расселить на новые земли тюркские племена. В данном тексте волк неслучайно «сивый», то есть голубой, он «посланник Тенгри». В тексте источника его появление описывается следующим образом: «…в шатер Огуз-кагана проник луч, подобный солнечному. Из того луча появился большой волк. Этот волк молвил Огуз-кагану: «О Огуз! Ты собираешься двинуться на Урума. О Огуз! Я пойду с тобой впереди! Огуз-каган победил» [10, С. 39 - 40]. Российский исследователь Т. Скрынникова отмечает эту характерную черту феномена харизмы, а именно «связь с огнём или происхождение от света солнца и луны». Она обращает внимание на упоминаемое Махмудом Кашгари слово «*јула*» (*=дъюла, чула*), имевшее значение «*пламя, факел*» и телеутский рассказ о том, что «выходит *јула* или *кут* из человека в виде маленького огонька» [4, С. 165]. Ученый приходит к выводу, что «свет, сияние является основным внутренним свойством субстанции», под которой она подразумевает харизму [4, С. 163].

Через сакральную связь с «сивогривым волком» Тенгри наделил кагана знанием Пути, куда вести своё войско, свой народ и беков, указал, на каких землях расселить подвластные племена. В «Огуз-наме» прямым текстом сказано, что «небесный владыка поручил Огуз-кагану земные просторы, обязал править и обустраивать народ» [10, С. 43].

«Небесное происхождение» волка подтверждается и в работах азербайджанского исследователя А. Алекперова. На основе анализа тюркской мифологической традиции он приводит очень интересные сведения о взаимосвязи термина «*kut*» и мифических образа волка. Автор пишет: «У тюрок «*Kut*» это «Бог, Святой дух, свет», манифестацией которого является Бык» [11]. По уйгурской версии «Огуз-наме», Бык / Buğa это, по сути, олицетворение Тенгри. Алекперов считает, что, «учитывая языковые особенности тюркского языка, в частности, закон метатезы, то при сопоставлении образов «волк/бык», здесь тоже получается другая аналогия. По этой аналогии Kurt → Kut(r) (при закономерности метатезы звонкого "-r") мы можем поставить знак тождества между мифологическими образами *Kut* / Бык и *Kurt* / Волк» [11]. Иначе говоря, «сивовласый волк» является одной из ипостасей Тенгри, так же как барс и змей, поэтому они почитались тюркскими народами как священные тотемы их племени. Тем самым выражалось покровительство Тенгри тюркскому народу. Этот ряд приводит и А. Алекперов в форме «Kut (Бык / Бог) → Kurt / Kutr (Волк)+Bars+Yılan / İlan (Змей)» [11].

Право апеллировать от имени тюркского социума к Тенгри через определенные сакральные объекты – горы, высокие деревья, знамя и т.п. принадлежало кагану. Источниками «*tanri kut*» были Солнце (Куар), Луна. Вероятнее всего, это выражалось посредством исполнения ежегодных ритуалов поклонения «духам предков». Считалось, что от Тенгри и от «духов предков» правитель получал сакральные знания созидания наивысшего порядка в социуме, видения благодатной жизни для тюркского общества и государства.

Так, тюрки VI-VIII вв. совершали жертвоприношения Небу в священных горных лесах и пещере предков [12, С. 38]. Большое значение в верованиях всех тюркоязычных племен раннего средневековья имел культ священных гор (*ыдыкбаш*). Древние тюрки особо почитали «Священную Отюкенскую чернь» (Хангайские горы), дух которых считался покровителем каганского рода. Там находилась «пещера предков», где, по тюркским сказаниям, волчица родила прародителя рода Ашина. Раз в год здесь проводилось жертвоприношение. Исследователи предполагают, что «…каганы, обращаясь к Небу с вопросами и мольбами, осуществляли обратную связь Среднего Мира

с Верхним» [13, С. 143]. В китайских летописях упоминается Лысая гора Буд – тенгри (кит. Бодэнинли) в 500-х ли (ок. 250 км) на западе от Отюкена [14, С. 48]. Священная гора Буд – Тенгри являлась маркером центра земли, связывающего землю с Тенгри. В учёт берется то, что основанием гора упирается в землю, тогда как вершина её «упирается» в небо. Бинарная пара Буд – тенгри (ипостась Тенгри) и богиня водной стихии и плодородия Ыдык Йер-Суб (ипостась Умай) олицетворяли в сознании тюрков идею первотворения, источник жизни народа и начало начал. Ыдык Йер-Суб является, в свою очередь, воплощением земли тюрков и всего тюркского государства. Каменный идол (Бод-Тенгри), устанавливаемый на родовой горе, был символом плодородия и сохранения рода [14, С. 55]. Сведения такого характера подводят к мысли о необходимости обозначения горы (*Бод – Тенгри, Кут – таг*) как объекта локализации «*kut*» и «*jol*», то есть объекта, посредством которого устанавливается сакральная связь с Тенгри. Эта связь соответственно устанавливается носителем сакральной субстанции – родоначальником, старейшиной рода, вождем племени, главой государства. Статус кагана как харизматического лидера обязывает его стать главным исполнителем ритуальных действий, но не единственным. Другими участниками ритуального действия и государственного управления на момент формирования государства были традиционные лидеры в лице старейшин родов и племен.

На наш взгляд, обращение к Тенгри с просьбой о благодатной жизни мог осуществлять любой член кочевого сообщества. Подобное поведение исходит из статуса Тенгри в качестве источника всеобщего блага. Отличительной чертой обращения правителя является то, что он просит благополучия не столько за себя, сколько за возглавляемый им социум, просит «*tanri kut*» в деле управления государством.

В мифологии тюркоязычных народов образ дерева присутствует как непременный атрибут установления сакральной связи с Тенгри. Есть сведения о правителях, которые молятся Тенгри и просят его помочь в государственных делах, расположившись рядом с деревом: «Однажды поклонялся Огуз-каган в одном месте небесному (*täŋrіnі*) владыке» [Цит. по: 10, С. 27]. В тюркских генеалогических преданиях дерево часто упоминается в связи с происхождением рода, династии правителей или родоначальников. Так, в легенде племени уйсунь будущие правители рождаются на насыпи, пригретой лучами солнца и расположенной между двумя деревьями. В тюркской легенде Ашина в отличие от своих братьев прыгнул выше дерева, поэтому был избран над всеми главным. Кыпчак родился в дупле сгнившего дерева.

Одним из маркеров сакральной связи с Тенгри была птица. На голове мраморной статуи тюркского царевича Кюль-тегина из надгробного храма был зубчатый венец с изображением хищной птицы [15, С. 330]. Правитель в крылатой короне и с хищной птицей был изображен и на доске из Куйрык-тобе [16, С. 83 - 84]. Птица олицетворяла небесную харизму правителя или царскую хварену. Развернутое определение последнему термину даёт В. Н. Топоров: «Хварена (хварно, фарн) – харизма, божественная субстанция, обладание которой дает счастье и могущество. Завладевший *хварно*, становится царем. Как только царь преступает истину, его покидает хварно» [17, С. 557 - 558]. Понятие *хварена*, как мы видим, тождественно понятию «небесной харизмы».

Расширение политического престижа и авторитета центральной власти также влияло на усиление харизмы правителя. Голова или череп правителя считались маркерами его «небесной харизмы». Известно, что хуннский шаньюй Лаошен, убив правителя юечжи, сделал из его головы сосуд, откуда затем пили клятвенное вино при заключении договора с китайцами «взойдя на хуннскую гору по восточную сторону р. Но-Шуй и заколов белую лошадь» [18, С. 92]. Эта традиция связано с верованием об усилении своей харизмы посредством приобретения сакральной силы другого правителя. По всей вероятности, исходит из военного обычая подвешивания отрубленных голов поверженных врагов к лошади, когда считалось, что жизненная сила убитого врага перешла к герою-победителю [19, С. 27].

Резюмируя приведенные выше сведения, мы пришли к заключению, что идея о «небесной харизме» правителя была основана на традиционных представлениях тюркского общества о Тенгри как источнике всеобщего благоденствия, выраженная термином «*kut*». Появление харизматического лидера (кагана) потребовало оформления идеологии верховной власти (её имперской формы) и гармоничного включения в систему ценностных установок тюркского социума. Исполнение сакральных функций лидером кочевой общины перешло на уровень государственной обязанности кагана. Верховная власть как необходимое условие существования тюркского общества освящалась авторитетом Тенгри. Обладание сакральной субстанцией «*tanri kut*» давало кагану полномочия обеспечить социальную гармонию и благополучие тюркского общества.

Литература
1. Шаханова Н. Понятие «кут» в традиционном мировоззрении казахов. // Культура кочевников на рубеже веков (XIX-XX, XX-XXI вв.). Проблемы генезиса и трансформации: материалы международной конференции. - Алматы, 1995. - С. 160 – 169.
2. Габен А. фон. Древнетюркская литература // Зарубежная тюркология. вып.1. - М.: Наука, 1986. - С. 204 – 344.
3. Радлов В. В., Мелиоранский П. Древнетюркские памятники в Кошо-Цайдаме // Орхонские надписи. Кюль-тегин. Бильге-каган. Тоньюкук. - Семей: МКА, 2001. – 256 с.
4. Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. - М.: Восточная литература, 1997. – 216 с.
5. Айдаров Г. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII в. Алма - Ата: Наука, 1971. - 380 с.
6. Цит. по: Кычанов Е. И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. - М.: Восточная литература, 1997. – 320 с.
7. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. - Т.1. - кн.1. - М.-Л.: АН СССР, 1952.
8. Потапов Л. П. Умай - божество древних тюрков в свете этнографических данных. // Тюркологический сборник. 1972. - М., 1973. - С. 265 – 286.
9. Цит. по: Гордиевский В. Государство сельджукидов Малой Азии. - М.-Л., 1941.
10. Щербак А. М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. - М.: Восточная литература, 1959. – 171 с.
11. Алекперов А. Образы тюркской мифологии. // [Эл. ресурс]. - URL: //https://www.turkishnews.com/ru/ (дата обращения: 20.05.2019).
12. Голебаева М. И. Тэнгризм как мировоззренческая основа комплиментарности тюрко-монгольского сегмента Российской цивилизации (на примере культурной семантики хоринских бурят). // Культурное наследие народов Западной Сибири. Тюркские народы: материалы Сибирского симпозиума. – Тобольск-Омск, 2002. – С. 37 – 39.
13. Масанов Н. Э., Ерофеева И. В., Алексеенко А. Н., Баратова Г. С. История Казахстана. Народы и культуры. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 599 с.
14. Зуев А. Ю. Агелеуов Г. Е. Буд-тенгри – божество древнетюркского пантеона. // Известия НАН РК: сер. общ. наук. – Алматы: Наука, 1998, №1 – С. 47 – 57.
15. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. – М.: Наука, 1967. – 504 с.
16. Аманжолов А. С. Тюркская руническая графика (наглядный материал – иртышские, илийские и сырдарьинские надписи): автореф. … канд. истор. наук: Каз. ГУ им. С. М. Кирова. – Алма-Ата, 1985. – 47 с.
17. Мифы народов мира. - Т. 2. - М.: Советская энциклопедия, 1982. - 719 с.
18. Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. - М.: Издательство восточной литературы, 1961. – 351 с.
19. Кочакова Н. Б. Проблемы идеологии раннего государства переходного типа. // Восток, №5, 1994. – С. 22 – 32.

Турганов Б. К.,
b_bahadyr@mail.ru

ОБ ЭЛЕМЕНТАХ РЕЛИГИИ ТЕНГРИАНСТВА В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПАМЯТНИКАХ ПРИАРАЛЬЯ

Аннотация. *В статье рассматриваются исторические истоки религий Тенгрианства раннего средневековья Кердерской культуры на основе археологических материалов. На территории Южного Приаралья в памятниках Хайван-кала, Куюк-кала и Курганча найдена статуэтка богини религии Тенгрианства Умай. Женское начало у тюрок олицетворяла Умай – богиня плодородия и новорожденных.*

Также в статье изучены погребальные обряды раннего средневекового могильника на возвышенности Крантау и Куюк-кале. В мужских погребениях укладывались предметы вооружения, упряжи верхового коня, а также наборный пояс, предметы украшения, керамические и деревянные

сосуды. В женских погребениях укладывались, в основном, украшения, детали одежды, керамические и деревянные сосуды и орудия труда.

Многочисленные элементы религии тенгрианства наблюдаются в материальной культуре Кердерских памятников, что подтверждают образцы ювелирных изделий, обнаруженные в некрополях Куюк-кала и Крантау. В археологических материалах Куюк-калы были обнаружены разнообразные амулеты, которые сделаны в виде верблюда, коня, горного козла, и изображение крестов. Также многочисленные амулеты, сделанные из костей животных: просверленные зубы, клыки, пястные косточки собак.

Верблюд, конь, горный козел, изображение крестов и другие находки являются общепризнанными символическими изображениями огня и солнца у многих тюркских народов, которые являются символами тенгрианства.

Ключевые слова. *Кердерская культура, Тенгри, тенгрианство, могильник, Крантау, некрополь Куюк-кала, погребальные обряды, амулет.*

Turganov B. K.,
b_bahadyr@mail.ru

ABOUT THE ELEMENTS OF TENGRIANISM RELIGION IN MEDIEVAL MONUMENTS OF THE SOUTHERN ARAL SEA AREA

Abstract. *The article deals with the historical origins of Tengrianism religion in the early Middle Ages of Kerder culture on the basis of archaeological materials.*
A statue of the Umai goddess of Tengrianism religion was found in the territory of Southern Aral Sea area in Haiwan-Kala, Kuyuk-Kala and Kurgancha. The female principle of the Turks was personified by Umai - the goddess of fertility and newborns.

The article also deals with the funeral rites of the Early Medieval burial ground in Krantau and Kuyuk-Kale. Arms, horse harnesses, as well as an inlaid belt, decorations, ceramic and wooden vessels were placed in men's burials. In the women's burials the main items included jewellery, clothes, ceramic and wooden vessels, and tools. Numerous elements of Tengrianism religion are observed in the material culture of Kerder which is confirmed by the samples of jewellery found in the necropolis of Kuyuk-Kala and Krantau.

A variety of amulets made in the form of a camel, horse, mountain goat, and an image of crosses were found in the archaeological materials of Kuyuk-Kala. Also, numerous amulets were made from the bones of animals such as drilled teeth, canines, metacarpal bones of dogs. A camel, a horse, a mountain goat, an image of crosses and other archeological finds are recognized symbolic images of the Fire and the Sun among many Turkic people, which are the symbols of Tengrianism.

Keywords: *Kerder culture, Tengri, tengriism, burial ground, Krantau, Kuyuk-Kala necropolis, burial rites, amulet.*

Приаралье в древности и средневековье было расположено на стыке оседлоземледельческой культуры и кочевой цивилизаций. Это повлияло на сложение своеобразной материальной и духовной культуры периферийных, иногда и центральных городов Южного Приаралья. Взаимодействие земледельческой культуры и кочевого мира особенно проявляется по материалам приграничных городов Приаралья: здесь в древности и средние века осуществлялись постоянные контакты местного населения, хорезмийцев, с кочевниками.

Новая волна тюркоязычных кочевых племен из Центральной Азии раннего средневековья (VI - VII вв.) привела к кардинальным изменениям этнического населения городов Приаралья. В этот период интенсивно протекает синтез обычаев, религии и верований, обрядов и культур народов региона.

В эпоху раннего средневековья в Южном Приаралье формируется Кердерская культура, хронологическая рамка которой конец VI-начало XII вв. Кердерская культура возникла в результате передвижения части населения из низовья Сырдарьи. В этот период материальная и духовная культура кердерского населения имела своеобразные признаки. В это время у некоторых памятников Южного Приаралья, в частности, в кердерских городах Ток-кала, Хайван-кала, Куюк-кала, Курганча

проявляется признаки активной тюркизации местного населения. В частности, на городищах Курганча (1972 г.), Кердера (1997 г.) в слоях VII - VIII вв. найдены глиняные скульптуры женщин в богатых одеяниях и украшениях [13, С. 88 - 90; 5, С. 207 - 211]. По мнению исследователей, в них отражен собирательный образ общетюркской богини Умай – покровительницы плодородия, домашнего очага, детей. Вместе с Тенгри она покровительствовала воинам. Согласно тюркским преданиям, Умай — это супруга Тенгри [8, С. 92]. Этот миф находит свое отражение в реальной действительности. Каганский род Ашина поклонялся и почитал Тенгри, катунский род Ашиде приносил поклонение Умай. Если Небо — это обиталище бога и божественных существ, то поверхность Земли — это обиталище людей.

Также в 2003 г. на городище Куюккала в слое середины VIII в. найдена миниатюрная глиняная статуэтка [6, С. 39]. Статуэтка ниже пояса отломана, голова утрачена. Правая рука согнута под прямым углом и поддерживает перед грудью пальцами кубок на ножке с рельефным бортиком. На запястье правой руки браслет. Левая рука опущена, но слегка согнута в локте на уровне пояса, кисть руки отломана. Кафтан – с треугольным отворотом и узкими длинными рукавами. Края ворота и манжеты оторочены тесьмой. Орнамент тесьмы передан рядом углубленных точек. Высота сохранившегося торса 5,5 см, ширина в плечах 5 см, толщина 1,4 см. Терракота выполнена в одностворчатой форме, спина плоская, обстругана ножом и заглажена. Поверхность покрыта светло-розоватым ангобом.

В памятниках Южного Хорезма были известны две тюркские терракоты: одна из Якка Парсана [7, С. 117], вторая из Большой Кырккыз-калы [9, С. 64].

Археологические материалы показывают, что символом Умай была в руках всегда золотая чаша с освященным молоком. Если ребенок заболевал, то Умай кормила его молоком из своей чаши и приносила выздоровление. Этот образ культа, ранее совершенно чуждый пантеону божеств населения Южного Приаралья.

Об определенных тюркских влияниях позволяет говорить и проведенный анализ погребального обряда раннесредневекового могильника на возвышенности Крантау и Куюк-кале [12, С. 90; 114]. Общая характеристика погребального обряда раннесредневекового курганного могильника на возвышенности Крантау по четырем группам признаков: насыпь; могильная яма и ее заполнение; погребение; состав и расположение погребального инвентаря [14, С. 43 - 44]. Насыпи грунтовые, однородные, диаметр сохранившихся курганных насыпей по промерам по поверхности 6 - 12 м, высота уровня современного горизонта 0,2 - 0,4 м. Яма в плане прямоугольная, со скругленными углами. Погребенные укладывались на дно ямы на спине в вытянутом положении, руки вытянуты вдоль тела, головой ориентировались на север. Религией тенгрианства священной стороной света считался север.

В мужские погребения укладывались предметы вооружения (лук, стрелы, колчан), упряжи верхового коня (удила, стремена), также наборный пояс (пряжки, заклепки, накладки), предметы украшения, керамические и деревянные сосуды.

В женские погребения укладывались, в основном, предметы украшения (браслеты, серьги и бусы), детали одежды (пряжки), керамические и деревянные сосуды, орудия труда (керамические пряслица). Украшения находились там, где они использовались при жизни, сосуды располагались у головы, слева от погребенного. Женское погребение сопровождалось заупокойной пищей. У правой руки погребенного находилась кость ноги барана [12, С. 43 - 44].

Все погребения в городском некрополе Куюк-кала разделяются на две группы: погребения трупоположений и вторичные погребения предварительно очищенных костей. Наличие в некрополи Кердера одновременных различных типов погребальных устройств, очевидно, было связано с тем, что население Куюк-калы не являлось единым этническим и культурным объединением, а состояло из ряда различных племен [12, С.112 - 114].

Поэтому раннесредневековые обитатели Южной Приаральской дельты, имея общую материальную культуру, сохранили свои различные типы погребальных сооружений, которые оказались особенно стойкими и консервативными. Тем не менее, обитатели Южной Приаральской дельты, соблюдавшие эти различные погребальные обряды, жили вместе в одном и том же городе Куюк-кала и поселениях. Ведь только в этом случае на территории одного некрополя могли возникнуть одновременные захоронения в ямах и оссуариях [12, С.116].

Таким образом, население Южного Приаралья в VI-VIII вв. н.э. знало два вида погребальных обрядов: погребения трупоположением в ямах и погребения предварительно очищенных костей в оссуариях. В VI - VIII вв. часть населения Куюк-калы по-прежнему продолжала хоронить своих

покойников в погребальных ямах, придерживаясь своих древних народных традиций. Хоронившие в ямах стремились обеспечить умерших всеми необходимыми вещами и пищей для продолжения потусторонней жизни.

Многочисленные элементы религии тенгрианства наблюдаются в материальной культуре Кердерских памятников, что подтверждает компоненты ремесла, образцы ювелирных изделий, обнаруженные в некрополях Куюк-кала и Крантау. В археологических материалах Куюк-калы были обнаружены разнообразные амулеты [12, С. 141 - 156]. В этих амулетах отражены основные религиозные взгляды населения Южного Приаралья.

К первой группе относятся амулеты из костей животных: просверленные зубы, клыки, пястные косточки собаки (?) [12, С. 141 - 142]. Амулеты из костей животных встречаются в погребениях женщин.

В литературе определение амулета трактуется как предмета, магическим образом охраняющего человека от бед, т. е. оберега [3. С.43].

Вторая группа амулетов сделана из дерева. К ним относится каплевидная, плоская, с продольным отверстием на вершине подвеска. Длина ее 6 см, основание – 4 см, толщина – 5 см. Подвеска найдена в женском погребении Куюк-калы и датируется VI - VII вв. [12, С. 142 - 143].

На Куюк-кале найдена подвеска из камня [12, С. 143 - 145] четырехгранной формы, светлого цвета с зелеными продольными полосами. Длина её 1,5 см, толщина – 1 см, диаметр – 8 мм. В середине проточено отверстие для подвешивания. По плоским краям изображены кресты. Они были нарисованы красной краской по белому фону. Кресты прямые, с чуть удлиненным основанием. Крест, круг, свастика, прямоугольник и др. являются общепризнанными символическими изображениями огня и солнца у многих тюркских народов, которые являются символами тенгрианства. Подобно этому на шаманских бубнах у саамов солнце изображалось кружком с четырьмя лучами, которые называются «четыре вожжи солнца». Это обозначало, что власть солнца распространяется на всю землю. Поэтому можно предполагать, что знак в виде креста на амулете, несомненно, выполнял религиозно-магическую функцию религии тенгрианства, был знаком охранной и магической силы, оберегал от дурного глаза и т.п.

Амулет в виде верблюда был найден с Куюк-калы. Аналогичная бронзовая мотивная подвеска в виде двугорбого верблюда найдена в окрестностях Беркут-калы в Хорезме [4. С. 83, рис.11]. Корона в виде двугорбого лежащего верблюда изображена в Кердере в начале VIII в. на монетах Хусрава [1, С. 103 - 106, рис. 1; 1 - 6].

Рис. 1

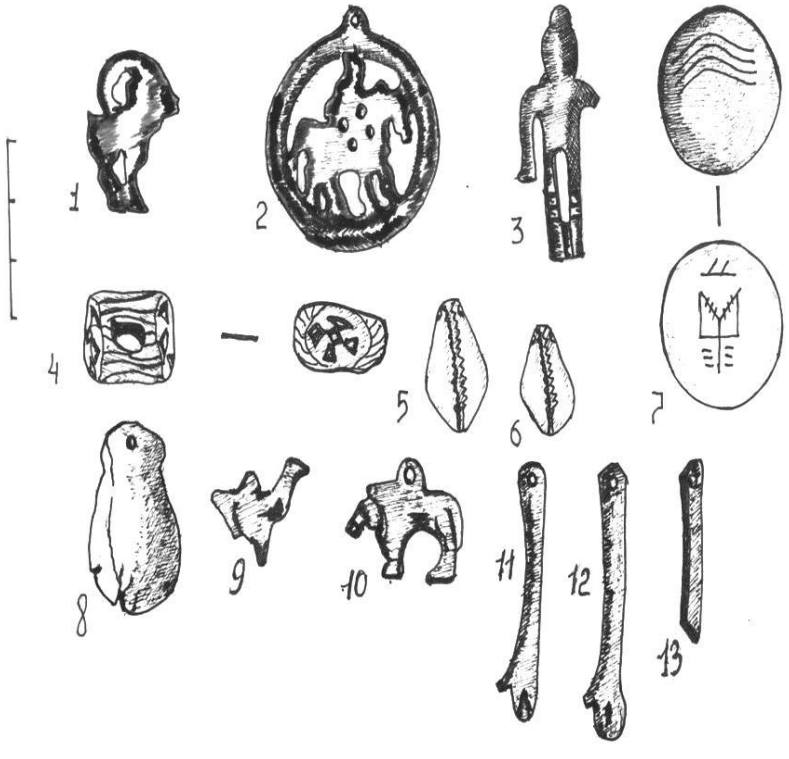


Рис. 1. Куюккала (Ходжаев Т., Мамбетуллаев М, -М.2008.). Амулеты. 1-козел (тау теке), бронза,(подъемный); 2-солнечный амулет, бронза (погребение 49); 3-антропоморфный амулет, бронза (подъемный); 5,6-раковины каури(5-погребение 36, 6-погребение 42); 7-горный хрусталь (погребение 126); 8-деревянный амулет (погребение 42); 9-верблюд, бронза (подъемный); 10-кабан, бронза (подъемный); 11,12,13-кости (11-погребение 25, 12-погребение 48, 13-погребение 123).

В связи с этим позволим себе напомнить об использовании образа верблюда в искусстве и религиозной символике Средней Азии в тюркских народах, и в том числе в области Кердер.

Особый интерес представляет бронзовая фигурка горного козла (тау теке) [12, С. 148]. Аналогичные бронзовые литые фигурки козликов встречается в погребениях некрополя городища Коныртобе в Отрарском оазисе, где они датируются III-V вв. н.э. [11, С. 96, рис. 6; 4; 5].

Из приведенных им материалов интересно отметить, что в поверьях народов Центральной Азии козел выступает в связи с женским божеством – покровителем. А весь комплекс этих верований происходит от древнего культа плодородия, в котором горный козел играл важную роль. Среди такого рода изображений козлов, дающих, правда, иную иконографию образа, необходимо упомянуть бронзовую подвеску из могильника Лангари Ходжиен в Таджикистане [11, С. 98].

Амулет – символ «солнечного цикла», обнаруженный в женском погребении № 49 Куюккалинского могильника [12, С. 152 - 153]. Этот амулет представлен в виде небольшого (диаметром 3,75 см) бронзового круга с петлей для подвешивания. В центре круга изображена стилизованная фигурка всадника. В передней части тела коня имеются четыре круглых отверстия. Судя по сквозным отверстиям на амулете, он пришивался к какой-нибудь части одежды. Конь крепкий, с крупными копытами, длинным хвостом. Всадник сидит на коне. Голова коня чуть изогнута вниз. Очевидно, и у кердерцев конь, вписанный в солнечный круг, олицетворял солнце. Что касается всадника, сидящего на коне, то он относится к специфически кочевническим образам как наиболее популярная фигура в искусстве кочевых и полукочевых народов. Всадник на коне в солнечном диске, возможно, изображал самого бога солнца – Tanri. Подобные «солнечные» бронзовые амулеты хорошо известны у населения Подонья, входившего в Хазарский каганат. Они обнаружены в катакомбах Салтовского и Дмитровского могильников салтово-маяцкой культуры [10, С.175, рис. 49; 11; 12].

В куюк-калинском амулете внутри кольца всадник сидит на коне. Сочетание антропоморфных и зооморфных изображений с солярными символами подчеркивало солнечную природу божества, его связь с небом, солнцем, светом [3, С. 46].

Колесо – один из самых употребительных солярных символов тенгрианства. Уподобление колеса солнцу было повсеместно распространено в Восточной и Западной Европе. Эта ассоциация с огненным колесом основана на том, что, по древним представлениям, солнце «вертится», «катится» по небу. Солярные функции и символика образа коня в Центральной Азии достаточно известны в исторические источники и этнографические литература.

Исследователи обычаев культа коня у тюркоязычных народов отмечают, что он ритуально осуществлялся в двух различных формах. В первом случае в виде жертвоприношения божеству с умерщвлением и последующим ритуальным поеданием коня. На жертвеннике вывешивалась шкура животного. Во втором случае коня посвящали одному из божеств, метили его особым знаком, и он оставался в табуне. По отношению к нему соблюдались особые запреты и обряды.

Для того чтобы разобраться в причинах этого явления, вернемся к вопросу о значении «солнечных» амулетов. Полагаю, что они олицетворяли бога неба – Тенгри-хана. По-видимому, он же был и богом света-солнца. Подобное отождествление неба и солнца известно в различных племенных культах, в частности у славян-язычников и населения Хазарского каганата, которые в песнях-молитвах нередко обращались к небу-солнцу, справедливо считая солнце непременной принадлежностью неба, называли его «небесным колесом» [10, С. 178].

Традиция ношения амулетов восходит первобытным верованиям и религии Тенгрианство, о чем свидетельствует этнографический материал, относящийся ко всем тюркском народам.

Персонификация животных, наделение их человеческой сущностью были характерны для многих народов. У кочевников же данные образы стали основными. Среди всего животного многообразия четыре вида скота обозначали всю полноту социального статуса человека: конь, верблюд, горный козел и баран.

Особое место, безусловно, принадлежит коню. Конь для тюрков был священным животным, спутник кочевника. Если обратиться к эпосу, то конь всегда идет рядом с героем. Тарлан помогает Ер-Таргыну, Тайбурыл — Кобланды, Байчубар — Алпамысу. Огромное количество пословиц также подтверждает особое значение этого животного: «Тот не джигит, кто хоть раз не сидел на коне», «Настоящему джигиту конь заменяет крылья», «Можно продать коня, но нельзя продать его снаряжение». Считается, что конь дается свыше, является символом высшего мира, мира мудрости и предков. Неслучайно все ключевые обряды семейного цикла, такие как роды, похороны и свадьба, никогда не обходились без коня [3, С. 9 - 10].

Таким образом, в раннесредневековую эпоху в Южном Приаралье начался симбиоз народов, синтез культуры кочевого и оседлого населения, сплав образов материальной культуры. Произошли некоторые изменения и в духовной культуре. Постепенно появляются скульптурные изображения религии тенгрианства (Умай), связанные с тюркским миром. Когда в VIII в. на территорию Южного Приаралья пришел ислам, то, несмотря на всю активность миссионеров новой религии, он так и не изжил ментальность. Но в культуре Кердера еще сохраняются некоторые традиционные элементы религии тенгрианства. Все это показывает, что Тенгрианство для народа Кердерской культуры — это не только религия, это, прежде всего, система взглядов на окружающую его реальность.

Литература

1. Вайнберг Б. И. Удельный чекан раннесредневекового Кердера // Вопросы антропологии и материальной культуры Кердера. -Ташкент, 1973. – С. 105 -115.
2. Ковалевская В. Б. Антропоморфные амулеты VI-IX вв. на Северном Кавказе // КСИА АН СССР. - № 176, 1983. - С. 41 - 45.
3. Ковальская С. И. История культуры Казахстана. – Астана: ЕНУ, 2004. – 76 с.
4. Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. - М. - Л.: Издательство АН СССР, 1948. - 328 с.
5. Мамбетуллаев М. М. Статуэтка Умай из Кердера // ИМКУ. Вып. 31. – Самарканд, 2000. - С. 207 - 211.
6. Мамбетуллаев М. М. Раннесредневековая Куюк-кала // Вестник. Международного Института Центральноазиатских исследование. - Самарканд-Бишкек, 2005. Вып. 2. - С. 37 - 42.
7. Неразик Е.Е. Каменная статуэтка из Якке-Парсана // Прошлое Средней Азии (археология, эпиграфика и этнография). – Душанбе, 1987. - С. 116 - 119.
8. Патапов Л. П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. – М.: Наука, 1973. - С. 91 - 94.
9. Пугаченкова Г. А., Рempель Л. И. Выдающиеся памятники изобразительного искусства Узбекистана. – Ташкент: Государственное издательство художественной литературы УзССР, 1960. - 328 с.
10. Плетнева С. А. От кочевий к городам // МИА, №142. – М.:, 1967. - С. 175 - 184.
11. Смагулов Е. А. Амулетные наборы из погребений некрополя городища Коныртобе в Отрарском оазисе // ИМКУ. Вып.32. –Ташкент, 2001. - С. 94 - 97.
12. Ходжаев Т. К, Мамбетуллаев М. М. Раннесредневековый некрополь Куюк-кала. –Москва: РАН, 2008. - 432 с.
13. Ягодин В. Н. Кердерская Умай // Вестник ККО АНРУз. - № 2. - 1999. - С. 88 - 90.
14. Ягодин В. Н. Комплекс археологических объектов на возвышенности Крантау // Археологии Приаралья. - Вып.7. –Ташкент: Фан, 2008. - С. 37 - 49.

Урманбетова Ж. К.
urmanbetova.j@gmail.com

ЦЕННОСТИ КОЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ КЫРГЫЗОВ)

Аннотация: *тип мышления кочевников представляется как отдельный, целостный и предельно историчный в своей основе, интерпретирующий мир согласно своим индивидуальным критериям ценностей, проецирующий многообразие мира в своей уникальной культуре, являющей миру трагедию истории в глубоко символизированном виде. Культура кочевников целостна по природе, обладает универсальной концепцией бытия, его понимания, что образует своеобразие мышления и самосознания.*

Система ценностей кочевников была сформирована в период развития традиционной культуры мышления. Становление особого способа мировидения стало основанием как образа мышления, так и ценностных предпочтений. Специфичность и неординарность исторической традиции кочевников заключается в сохранении своей истории, культуры и духовных ценностей изначально в устных преданиях из поколения в поколение в виде эпических источников, отражающих органичность и сосредоточенность кочевого типа мышления, сумевшего выразить индивидуальный

подход к бытию в его целостности и самодостаточности. Такой своеобразный способ сохранения исторической традиции является следствием образа жизни – динамичное течение жизни в постоянных и неизбежных перемещениях по открытым землям не позволяло другим методам выявить и донести до своих потомков зерно своей культуры.

Ключевые слова: *кочевник, культура мышления, ценности, номадическая цивилизация, духовность, символизм, самосознание, толерантность, динамизм, преемственность.*

Urmanbetova J. K.
urmanbetova.j@gmail.com

VALUES OF NOMADIC CULTURE (ON THE EXAMPLE OF THE KYRGYZ)

Abstract: *The nomadic type of thinking is presented as a separate, integral and extremely historical at its core, interpreting the world in accordance with its individual criteria of values, projecting the diversity of the world in its unique culture, which presents the world with the tragedy of history in a deeply symbolized form. The culture of nomads is integral in nature, has a universal concept of being, its understanding, which forms the peculiarity of thinking and self-awareness.*

The nomadic value system was formed during the development of the traditional culture of thinking. The formation of a special way of worldview became the basis of both a way of thinking and value preferences. The specificity and originality of the historical tradition of the nomads is to preserve their history, culture and spiritual values, initially in oral traditions from generation to generation in the form of epic sources reflecting the organic nature and concentration of nomadic thinking that managed to express an individual approach to being in its integrity and self-sufficiency. Such a peculiar way of preserving the historical tradition is a consequence of the way of life - the dynamic course of life in constant and inevitable movements across open lands did not allow other methods to identify and convey to their descendants the grain of their culture.

Keywords: *nomad, culture of thinking, values, nomad civilization, spirituality, symbolism, self-awareness, tolerance, dynamism, continuity.*

Введение. Инвариантность системы культуры определяется разработанностью ценностной системы, ценности, в свою очередь, исходят из своеобразия культуры мышления. Если исходить из глобальной значимости эпохи прорыва в истории, когда о себе начинают заявлять целостные в своей организованности и духовной самоценности культуры, когда происходит становление определенных систем миропонимания, то целесообразно обратить внимание на совершенно иной тип восприятия мира, противостоящий в своей основе спокойному течению мысли в древних оседлых цивилизациях и представляющий собой сплав динамизма и космичности – это и есть тип мышления кочевых народов Центра Азии, внесший разнообразие в бытие постоянства. На мой взгляд, очень важно выделение типа мышления кочевников как отдельного, целостного и предельно историчного в своей основе, интерпретирующего мир согласно своим индивидуальным критериям ценностей, проецирующего многообразие мира в своей уникальной культуре, являющей миру трагедию истории в глубоко символизированном виде.

Категория «исторического» позволяет спроецировать изначальный образ кочевого типа мышления на современность, тем самым выявить механизм трансформации его на протяжении летописи истории. Как свидетельствует история, Центр Азии явился своего рода средоточием особого рода цивилизации, которая впоследствии была названа «номадической». Соответственно, это целостная, глубоко индивидуальная и весьма специфичная система культуры, предложившая истории свой способ и метод видения мира. Номадическую цивилизацию никак нельзя сравнивать с древними цивилизациями Египта, Вавилона, Китая или Греции, поскольку они в корне отличаются по принципу существования: постижение безграничных просторов бытия, не скованных пространственными рамками, и углубление в тайну времени, совершенствование определенной транскрипции культуры с ее системой ценностей, ограниченной географическими измерениями. В этой связи высказывания многих ученых и философов относительно закрытости и неразвитости номадической цивилизации представляются необъективными [1, С. 420; 2, С. 61; 3, С. 35; 4, С. 689; 5, С. 11]. И в том, и в другом случае мы имеем дело с цивилизацией в ее культуротворческом значении как некой структуры индивидуального миропонимания. В этом случае образующим началом их структурной организации является образ жизни – кочевье или оседлость.

Номадическая цивилизация представляет собой определенную систему культуры, отражающую специфические черты мышления. Культура кочевников целостна по природе, обладает универсальной концепцией бытия, его понимания, что образует своеобразие мышления и самосознания [6, С. 68.]. Именно поэтому невозможно отрицать или уменьшать роль кочевья в истории человечества. Вместе с тем нельзя отрицать того, что в мировом развития были периоды, когда значение кочевого общества как «застывшей номадической цивилизации» [7, С. 263] сознательно низводилось до полного растворения, что приводило к нарушению принципа преемственности в истории. Но история представляет собой таинство развития, в определенные периоды времени переживает кризисный бум возрождения, поднимая из недр своей памяти, некогда преданные забвению моменты, придавая им новый статус. В современности кочевье приобретает особую актуальность и в плане прошлого, позволяя восстановить некогда разорванную целостность культуры, и в плане будущего, формируя понятие цифрового кочевья как нового ответа на вызовы истории.

Культура древних кочевников в некоторой степени содержала в себе ростки мироощущения Востока и Запада, их нельзя назвать стихийными переносчиками элементов оседлой культуры, поскольку мы имеем дело не с разрозненными и не взаимосвязанными явлениями культуры, а с вполне устойчивой целостной системой, которая в своем развитии сохраняет тот же принцип преемственности. Вместе с тем сам изначальный способ постижения бытия кочевниками – постоянные передвижения в форме «поглощения» земель дает повод предполагать о выполнении ими исторической роли посредника между различными культурами древности, развивающимися в определенных точках мира и не имеющими реальной связи с подобными культурами, впоследствии сформировавшимися в культурные системы Запада и Востока.

Традиционная культура мышления кочевников. Традиционное мышление кочевников Центра Азии подчинено главному принципу мировосприятия – космичному ощущению в своей Ойкумене, идее пути человека. Наиболее функциональными, и соответственно судьбоносными чертами мышления кочевников Центральной Азии (к которым относятся и кыргызы) явились следующие: космоцентризм; природовосприимчивость (в современной транскрипции – экологичность); динамичность; пространственность (кочевник воспринимал мир как бесконечное пространство, которое довлело над ним), цикличность восприятия времени (природный цикл – от весне к весне, поэтому и символичность Нооруза, человеческий цикл – обновление через каждые 12 лет); созерцательность; интуитивность; нерелигиозность (на тот момент исторического времени); особая духовность, выражающаяся в приоритете духа над материальным; контекстуальность (осознание себя в контексте рода, что обусловило проявление трайбализма); нерациональность; конкретность; формирование этнической (генетической) памяти в проекции горизонтальной преемственности (рядоположение предков в одну линию с собой); воинственность (необходимость противостоять природным катаклизмам выработало у кочевника героическое мышление как способность противостояния противоречиям жизни; символичность (кочевое сознание явилось символом вечного движения, явившегося источником взаимодействия оседлых культур). Данные черты мышления заложили основу характера кочевника, передавались из поколения в поколение, образуя своеобразную традицию осознания себя, предопределили формирование инвариантной модели культуры (самостоятельной и независимой как следствие восприятия и понимания мира). Данный образ мышления стал традиционным для кочевника, тем самым обусловливая своеобразие понимания себя в этом мире и существуя на протяжении веков. Тем самым традиционная система мышления кыргызов-кочевников явила собой первый, а значит и архетипический этап формирования культурной традиции [8, С. 9 - 10].

С течением исторического времени кочевники перешли к оседлому образу жизни, вследствие чего произошла первая сущностная трансформация культуры. Смена способа существования, несомненно, повлекла за собой преобразование некоторых характеристик мышления, на основе этого возник симбиоз основных кочевых черт мышления в преломлении к оседлым принципам мировидения. Но необходимо заметить, что функциональность традиционных черт кочевого мышления осталась на уровне подсознания как историческое предание. Все эти черты присущи и кыргызскому образу мышления.

Второй наиболее существенный этап в развитии Кыргызстана (соответственно кыргызской культуры) начался с вхождением в эру советской идентичности, как следствие – вторая трансформация культуры в результате влияния советской идеологии. Этот этап наряду с позитивными моментами (определенный расцвет культуры) имел и негативные (национальное

самосознание претерпело существенное влияние социалистических клише, специфика традиционного нашла свое отражение во внешних характеристиках, нежели внутренних).

Третий, судьбоносный этап начался с обретением суверенитета, который обусловил всплеск национального самосознания, и, как реакция на идеологический пресс советского периода, возник процесс реидентификации по критерию традиционного. Именно поэтому возникла волна некоторой абсолютизации всего традиционного, а некоторые черты исторического мышления начали возрождаться по различным направлениям (в первую очередь, это коснулось трайбализма, расцветшего всеми красками радуги). Одновременно с этим в качестве второй тенденции развития культуры выступила направленность на Запад (в виде вестернизации) как следствие ориентации на демократию. Соответственно возник целый клубок противоречий, отразившихся на процессе идентификации, именно поэтому и возник кризис идентичности.

Ценностный аспект. Система ценностей кочевников была сформирована в период развития традиционной культуры мышления. Становление особого способа мировидения стало основанием как образа мышления, так и ценностных предпочтений. Специфичность и неординарность исторической традиции кочевников заключается в сохранении своей истории, культуры и духовных ценностей изначально в устных преданиях из поколения в поколение в виде эпических источников, отражающих органичность и сосредоточенность кочевого типа мышления, сумевшего выразить индивидуальный подход к бытию в его целостности и самодостаточности. Такой своеобразный способ сохранения исторической традиции является следствием образа жизни – динамичное течение жизни в постоянных и неизбежных перемещениях по открытым землям не позволяло другим методам выявить и донести до своих потомков зерно своей культуры. Стремление и потребность оставить след в истории способствовали развитию сконцентрированности, конкретности и предельной ясности сознания, что нашло отражение в специфике выразительных средств. Проявлением эстетического отношения к миру выступают традиции музыкального [9, С. 165], орнаментального [10, С. 16], прикладного искусства [11, С. 109], дополняющие картину созерцательного, богатого воображением кочевого мышления, создавшего уникальную картину мира.

На основе характеристик традиционной системы мышления кочевников можно выделить следующие ценности, представляющиеся приоритетными и оказывающие регулятивное воздействие в практике повседневной жизни. Во главе всей системы ценностей находится «кут» - благодать, дарованная небом и означающая проявление благости жизни. При этом необходимо еще раз отметить приоритет духа над материальным как в образе мышления, так и в ценностной иерархии. Следующими элементами системы ценностей представляются: Тенгри (как небесное выражение пути человека в этом мире); открытость и свобода (как проявление космичности и динамичности мышления); толерантность и широта души (как осознание единства этого мира-Вселенной и со-бытия с другими представителями рода человеческого); солидарность (как проявление родового единства в достижение целей); уважение (как следствие толерантности сознания); Атамекен и жети ата (родина и прародители как символ устройства мироздания и человеческих отношений); воля и бесстрашие (как следствие необходимости преодоления пути); щедрость (как следствие приоритета духа); гостеприимство (как естественное продолжение уважения личности).

В некоторых случаях элементы мышления преподносятся одновременно и как ценность, однако интерпретация различна, поскольку при отражении образа мышления акцент ставится на особенность восприятия мира, а в контексте ценностей акцент переносится на важность и функциональность в повседневной жизни. Регулятивная функция ценностей ни в коем случае не призвана заменить специфику мировидения.

Обрисовывать контуры ценностных предпочтений, долженствующих составить современную систему ориентаций в Кыргызстане как в суверенном государстве – дело неблагодарное, поскольку дать стопроцентно выверенную систему ценностей невозможно в принципе. Историческое движение государства в преломлении духовно-культурных предпочтений имеет смысл обозначать в контексте динамики. Ценности текучи, соответственно, определенный процент их существа неизбежно подвержен постоянному изменению. Трансформация ценностей зависит от изменения движения социального развития, в конце концов, отражаясь в глубине и свободе мышления, процессах отчуждения, специфике национальных образов мира. Вместе с тем можно, да и нужно определить основные ориентиры, имеющие место быть, т. е. витать в воздухе самого общества.

Начальный этап, называемый Н. Бердяевым в приложении к развитию определенного народа историческим преданием [12, С. 13 - 14], олицетворял собой становление традиционной культуры в смысле закладывания основ духовно-культурной специфики. Этот этап в нашей истории сопряжен с

кочевьем, ставшим истоком формирования своеобразной культуры мышления и системы духовных ценностей. Наиболее историчными и одновременно функциональными элементами культуры мышления древнего этапа предков-кочевников явились природовосприимчивость, динамичность, контекстуальность. Неслучайно природа рассматривалась как высшая ценность, и жизнь в гармонии с ней мыслилась основной задачей кочевника. При этом кочевники не были консерваторами, поскольку сама жизнь проходила в вечной и бесконечной динамике, именно поэтому толерантность была не просто ценностью, а образом мышления и общения. Что касается контекстуальности (необходимости жизни в контексте рода), то это породило ценность коллективизма. Эти предпочтения кочевой культуры были закреплены на уровне подсознания и нашли отражение в формировании традиционной ценностной культуры.

Другой значительный этап связан с Советским Союзом, когда традиционные ценности испытали на себе мощное влияние идеологии. Духовно-национальные ценности представляли кыргызский вариант адаптированных к культуре идеологических норм. Надо отметить, что коллективизм стал особым символом эпохи социализма, который органично лег на контекстуалистскую психологию бывшего кочевника. При этом национальные ориентиры в большинстве своем были сведены к внешним параметрам культуры.

Суверенитет пришелся на эпоху глобализации, которая органично перетекла в постглобализацию. Кризис идентичности претерпела и культурная форма [13, С. 125 - 126]. Произошло возрождение коллективистского мышления на родовом уровне в отличие от социалистического коллективизма-интернационализма, это нашло отражение в современном трайбализме.

Два варианта развития духовности – возрождение тенгрианства как образа мышления предков и всплеск исламских ценностей как некий ответ на возникшую духовную пустоту получили свое развитие с обретением независимости. Эти варианты обозначают себя в разрезе обращенности к истории. Еще один вариант-тенденция развития духовного напрямую связан с современной эпохой глобализации, когда в стремлении к независимости и открытости миру возникла абсолютизация универсальных ценностей.

Заключение. Что объединяет все три этапа развития духовно-культурных ценностей в контексте специфики мышления? Контекстуальность мышления находит свое отражение во всех периодах развития: изначально кочевник мыслил себя в контексте рода; в период социализма в контексте коллективизма советского народа; в эпоху становления суверенитета в контексте некоего возрождения родоплеменных (клановых) отношений. Это означает, что духовные ценности будут легче восприниматься в русле их контекстуального преподнесения, несмотря на то, что глобализация на первый план выдвигает индивидуализм и универсальные ценности, нивелирующие этническую принадлежность.

Что вызывает удивление? То, что наряду с универсальными ценностями, шествующими по планете, представленность в мире глобальном имеют и ценности кочевья. Ценностные ориентации кочевников востребованы именно в эпоху глобализации, которая отмечается массовыми миграционными процессами, происходящими по всему миру. Однако это уже другой уровень проблемы культурных ценностей – не узконациональный, а глобальный. Вместе с тем исторические истоки кочевого образа мышления позволяют более органично их ощущать, воспринимать и понимать представителям нашей культуры. Те ценности, которые остались на уровне подсознания, могут стать мотивацией для адаптации в глобальном мире глобальных перемещений. Если у представителей Запада, выбирающих кочевой образ жизни, это выступает определенной формой пресыщения урбанистическим стилем жизни, высокими темпами времени, ностальгией по чему-то природному, и при этом сопровождается неким протестом против абсолютизации привычного порядка жизни. То в нашем случае люди более органично адаптируются к новым местам, без какого-либо протеста находя новые пространства для себя такими же естественными, как и исконно родные. Духовное наследие исторических кочевников неслучайно актуализируется в настоящем мире глобальных перемещений, становясь ключом к пониманию феномена современного человека в его пристрастии к динамике существования. Правда, необходимо отметить, что не в своем девственном виде, а несколько модернизированном, в духе универсальных проявлений человеческого «я».

Что на что должно накладываться в определении системы духовно-культурных ценностей в настоящем? Однозначного ответа нет. В данном случае происходит пересечение национального, социального и глобального. Какая система ценностей должна выступить базой в нашем случае? Историческое предание (традиционные ценности) обычно выступает основой, на которую

нанизываются новые ценностные ориентации эпохи. Само собой разумеется, что универсальные нормы бытия, так или иначе, найдут свое место в любой системе духовных ориентиров как проявление эпохи глобализации.

Как преподносить духовные ориентиры в нашем государстве? Через культурную политику и систему образования. Механизмы и рычаги – наиболее простой элемент этого проекта. Наиболее важный момент – процентное соотношение истории, идеологии и современности в плане духовно-культурных предпочтений. При этом необходимо понимать, что настаивание на необходимости сохранения самобытной культуры не есть каприз или происки националистического движения, тормозящее процесс демократизации, а фишка самостоятельного государства. Что необходимо сделать, чтобы элементы нашей традиционной культуры не просто создавали внешний облик (как некая экзотика), а стали воплощением индивидуальности? Наряду с необходимостью разрабатывать проекты экономики и выражать политическую волю, регулировать процессы воспитания, чтобы угроза вовлечения молодежи в экстремистские группировки не увеличивалась в арифметической прогрессии.

Почему необходимо рассматривать духовные ориентиры в контексте исторической и традиционной составляющей? Потому что в XXI веке проверку временем смогут пройти только культуры с богатой историей и выдержанными духовными ценностями. Как сделать так, чтобы не произошло абсолютизации традиционных ценностей, не прошедших проверку временем, а значит нефункциональных в настоящем? Уделять пристальное внимание процессу трансляции духовно-культурных ценностей народа в контексте системы образования и посредством средств массовой информации. Процесс захвата ниши духовного исламскими ценностями уже имеет свою историю в контексте новейшей истории. Одно дело, если это преданность религии как предельному воплощению духовного, другое – когда невозможность или неспособность реализовать себя в контексте общепринятых норм поведения или традиций рождает некую озлобленность, находящую преломление в экстремистских деяниях под знаменем поиска духа. Невнимание к духовному со стороны государства рождает прецедент, когда различные религиозные течения используются в социальных и политических процессах.

Литература

1. Toynbee A. Western Questions in Greece and Turkey //A Study in the Contact of Civilizations. - London etc. Constable and Company Ltd., 1922. – 587 с.
2. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. – М.: Советский писатель, 1988. – 233 с.
3. Масальский В. И. Россия. Полное географическое описание нашего отечества: Настольная и дорожная книга для русских людей. – Т. XIX. - Туркестанский край. — СПб.: изд. А.Ф. Девриена, 1913 — 862 с.
4. Ратцель Ф. Земля и жизнь. Сравнительное земледелие. - Т.2. – Спб.: Просвещение, 1896. – 738 с.
5. Радхакришнан С. Индийская философия. - Т.1. – М.: Издательство Иностранной литературы, 1956. – 624 с.
6. Урманбетова Ж. К. Культура кыргызов в проекции философии истории. – Бишкек: Илим, 1997. – 175 с.
7. Toynbee A. Civilization on Trial. – New York: Oxford Univ. Press., 1948. – 463 с.
8. Аширалиев Дж. А. Методологические аспекты изучения номадической культуры. – Бишкек: КГУСТА, 2008. – 228 с.
9. Салиев А. Человек входит в мир. – Фрунзе: Кыргызстан, 1983. – 271 с.
10. Антипина К. И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. – Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1962. – 288 с.
11. Джусупбеков А. К. Этническая идентичность номадов. – Бишкек: Илим, 2009. – 260 с.
12. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М: Мысль, 1990. – 176 с.
13. Сулейманова Н. О. Ааламдашуу шартында кыргыздардын социомаданий иденттүүлүгү. – Бишкек: 2018. – 198 с.

Усенова Н. Э.
nurgul.usenova.1975@mail.ru

ОТРАЖЕНИЕ ТЕНГРИАНСТВА В КУЛЬТУРЕ КЫРГЫЗОВ

Аннотация. *В статье рассматривается с культурологической точки зрения феномен "Тенгрианство" в миропонимании кыргызов. Современный процесс глобализации ведет к необходимости сохранения своего самобытного культурного наследия. Кыргызский народ прошел сложный путь в исторической арене мировой культуры, начиная с древнего периода существования, с разгромом великих кыргызских каганатов, уничтожением множества его населения, ставшего причиной потери древних самобытных источников письменной культуры. Несмотря на все трудности кыргызскому этносу было суждено самоутвердиться, проявив свой национальный дух, единство и независимость государственного устройства, не утратив при этом свою этническую культуру. Поэтому требуется возродить идеи миропонимания «Тенгрианство» как исторической веры кыргызов для сохранения исконных национальных традиций.*

Ключевые слова: *культура, этнос, религия, вера, память, человек, народ, история, наследие, традиция, общество.*

Usenova N. E.
nurgul.usenova.1975@mail.ru

REFLECTION OF TENGRIANISM IN THE KYRGYZ CULTURE

Abstract. *The article considers the phenomenon of Tengrianism in understanding of world by Kyrgyz from a cultural point of view. The modern process of globalization leads to the need to preserve its distinctive cultural heritage. The Kyrgyz people passed a difficult path in the historical arena from the ancient period of existence, with the defeat of the great Kyrgyz kaganates, the destruction of many of Kyrgyz people, which caused the loss of ancient sources of writing culture. Despite all the difficulties, the Kyrgyz ethnos was destined to assert itself, displaying its national spirit, unity and independence of the governmental structure, without losing its ethnic culture. Therefore, it is required to revive the ideas of the worldview of Tengrianism as the historical faith of the Kyrgyz people in order to preserve the national traditions.*

Keywords: *culture, ethnos, religion, faith, memory, people, human being, history, heritage, tradition, society.*

Сегодня в Кыргызстане, как и в Казахстане, России, Монголии и в других государствах, имеющих отношение к тенгрианским традициям, идет процесс активного общественного интереса по возрождению и установлению правового поля вокруг Тенгрианства. Как мы знаем, религия является одним из могущественных рычагов любой цивилизации. Поэтому после принятия суверенитета в мировоззрении кыргызов, как и у других народов, связанных с языческими вероисповеданиями как тотемизм, анимизм, фетишизм и др., появилась религиозная культура – Тенгрианство.

Причиной появления является, во-первых, глобализационный процесс установления этнонационального мировоззрения в самосознании народа после распада Советского Союза. Во-вторых, усиленное распространение радикальных сил экстремизма, что ведет общество, особенно молодое поколение к потере исконных национальных культур. Особенно на нынешнем этапе, когда усилилось влияние исламского верования среди кыргызов, представители Тенгрианства начали работу над концепцией по духовному возрождению кыргызов.

Что собой представляет эта нашумевшая в последнее время древняя вера, какое отношение имеют к языческому вероисповеданию кыргызы и какова роль Тенгрианства в отражении духовной и материальной жизни кыргызского общества?

Тенгрианство – это, во-первых, образ жизни, возникший еще с эпохи энеолита бронзового века существования человека. В этот период древней истории человечества как эпоха раннего освоения металла и конец каменного века, называемый «меднокаменным» периодом (с лат. «аенеус» - медный, с греч. «литос» камень), появляются изображения из бронзы, которые символизировали божество «Тенгри» в виде «солнцеголового бога». Отсюда и осталось обожествление кыргызами Небо и его светил как Солнце, Луну и звезды. Кыргызы считали, что Небо – это есть особое место на

земле, которое помечено Богом, то есть самим Небом. В известных трудах Гегеля «…феномен Тенгри представлялся как воплощение небесного, универсального субстанционального начала…» [1, С. 4].

Термин «Тенгри» в Большой советской энциклопедии обозначается как грандиозное, особо значимое, как "небесное, божественное" у тюркоязычных народов [2, С. 208]. Так как «Каганы – великие властители тюркского мира, были дарованы свыше самим Тенгри» [3]. Как у древнегреческого верховного бога Зевса, который мог пустить молнию откуда-то из Неба, так и у монголов верховное божество «Kök-Mönkö-Tenger-ečige» означает в переводе «Небесный-вечный-бог-отец». То есть у монгольских народов Тенгрианство тоже являлось как понятие Небесного отца [4], как и у шумеров бог «Дингир» («Небо») [5] являлся древним представлением о миропонимании, что свидетельствует древнешумерская письменность еще в IV тысячелетиях до нашей эры, так же у китайцев «Тянь» тоже означает «Небо», а у японцев «Тен» [6, С.96]. Такое обращение к богу существует так же и в древнеарийской молитве как «Отец Небесный», «Отче наш, сущий на небесах» [6]. А с перевода от древнеалтайского слова «Тенг» имеет перевод (справедливый, равный), а «ири» — могущественный, бескрайний, необъятный [8, С. 500]. Такие определения термина «Тенгри» характеризуются только народами, проживающими в высокогорной местности, близко к чистому непорочному небу. Поэтому у философа Г. К. Аалиевой отмечено, что «Тенгрианство – общая для древних народов Евразии вера в Единого Бога Неба – Тенгри» [9, С. 18].

Следовательно, подобное мировоззрение было присуще и кыргызам, что подтверждают использование таких молитв в повседневной жизни как «Теңирим колдосун!» (Да благословит нас Тенир!), здесь «Теңир» переводится как Небо или, например, как «Теңирим жалгасын!» («Да благословит нас Небо!») или «Теңирим урсун!» («Да покарает нас Небо!»). Поэтому можно считать, Тенгрианство кыргызов есть сложная система верований, которое воспринимается в совокупности всех системообразующих природных, социальных и потусторонних сил. Центральным элементов высшего божества, как и у всех народов, является «Тенгри» как всеобщее божество, к которому и обращены все молитвы как к «Богу».

Прародителем всего сущего на земле, создателем всех благ кыргызы считали Солнце и Небо, ибо были убеждены, что свет тепло, дождь и ветер нисходят с Неба, а без них на земле ничего не произрастает, ничего не будет жить. Общую параллель Тенгрианства с древнегреческой легендой о «Мнемозине – богине памяти» можно определить в строках из эпоса «Манас», что сотворенная богом Неба – Ураном и богиней Земли – Геей:

Алтын менен күмүштүн
Ширөөсүнөн бүткөндөй,
***Асман** менен жериңдин*
Тирөөсүүнөн бүткөндөй,
Айың менен күнүңдүн
Бир өзүнөн бүткөндөй,
Алды калың кара жер,
Жерлигинен түткөндөй!
Ай алдында дайранын
Толкунунан бүткөндөй,
Абадагы булуттун
Салкынынан бүткөндөй,
Асмандагы ай-күндүн,
Жаркынынан бүткөндөй! [10, 148-б.]

Здесь в эпосе говорится, что Небо и Земля сотворили все и даже Манас тоже был сотворен ими, а также Солнцем и Луной, золотом и серебром. По Л. Штенбергу говорится, что «...всякий раз, когда мы встречаемся с божеством Неба, мы видим, что за культом Неба непременно скрывается культ Солнца». [11, с. 245] Это подтверждает и философ Ж. Урманбетова, что «основными ориентирами постижения бытия выступают Земля и Небо» [12, с. 90]. Знаток эпической культуры кыргызов Ш. Акмолдоева тоже подчеркивает, что «Небо и Земля обожествлялись с глубокой древности. Им поклонялись, их гнева, кары, наказания боялись…

Төбөсү ачык көк урсун!
Төшү түктү жер урсун!»
[13, с.129]

Здесь «Көк» в переводе означает «синее», «голубое» Небо и эти цвета ассоциируются с чистотой, величием, необъятностью. Все необычное, восхищающее, имеющее сверхъестественные

способности, наши предки называли "көк" (небесное, божественное, принадлежащее Тениру) [9, С. 16]. Поэтому кыргызам действительно было свойственно данное мировоззрение как обладателям кочевого образа жизни. Таким образом, доказательством о существовании тенгрианской веры является поклонение кыргызов языческому божеству, как Тенир-Ата и покровителям разных стихий, как Умай-эне, Кыдыр-ата, Жер-эне, Суу-эне. Несомненно, Тенгрианство было глубоко проникнуто в культуре образа жизни кыргызов и в традициях поклонения культам природы, которые являются свойственными для кочевой цивилизации.

Ну, во-первых, причиной такому сохранению тенгрианских традиций служит философское мировоззрение кочевого народа, которое передавалось в изустной форме из поколения в поколение. Священным наследием Тенгрианства и отражением в культуре кыргызов является эпос "Манас", национальные традиции и материальные источники. Преемственность в развитии культуры кыргызов происходила на протяжении всей истории, так как эти духовные ценности обладали устойчивыми элементами, присущими всей человеческой культуре в целом. Преемственностью называют закономерность в развитии культуры общественного прогресса, взаимосвязь поколений в различных сферах существования человеческой деятельности. Это – результат человеческой памяти. В связи с этим в наше сложное время с переменами и кардинальными пересмотрами ценностей роль человеческой «памяти» в развитии культуры не ослабевает.

Среди многих глобальных проблем в мире вопросы преемственности культурного наследия сегодня являются важнейшими в мировом социокультурном пространстве. От правильного решения таких проблем зависит «связь времен» в развитии культуры современного общества. В последнее время проблемы культурного наследия изучают представители философии, истории, культурологии, искусствоведения и др. Ведь наследие – это есть фундамент культуры, ее развитие и рост. Хранение и популяризация культурного наследия зависит от запросов и потребностей общества. В связи с этим наибольший интерес стали проявлять наши современники к культурному наследию, особенно – в переходные периоды истории общества [14, С. 94].

Выходом из такой ситуации Ш. Акмолдоева видит «через обращение к своим национальным корням и мудрости предков» [15, с.78]. Но в действительности мы становимся очевидцами нежелания нынешнего поколения изучать культурные традиции своего народа. Т.е. происходит обесценивание культурных ценностей. С приобретением независимости, со строительством демократических устоев в Кыргызстане стала возможна свобода вероисповедания. Это привело к фанатичному отношению некоторых граждан к религиозному культу других национальных культур, смешиванию понятий «национальная культура» и «религиозная культура». Нам необходимо знать, что с потерей национальной культуры, которая выражается в национальных традициях, обрядах, одежде, своего языка и музыки, народ теряет самоидентичность и перестает существовать как этнос.

Так, в эпосе «Манас» отражено наследие божественного разума, в вере Единого Творца Тенира в классическом варианте Саякбая Караллаева [9, с. 60]. Например, в сюжетной линии эпических произведений тюркоязычных народов наблюдается общая характеристика с некоторыми традициями и обрядами кыргызского фольклора – в сказках, легендах, мифах, в пословицах и поговорках [16, с. 210].

По утверждению ученого-тюрколога К. Сарткожаулы, «тенгрианская религия является первой монотеистической религией. Кочевники, кочевавшие десятки тысячелетий по суперконтиненту Евразия, …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 свое божество…» [17, С. 354].

Тенгрианские традиции в миропонимании кыргызов характеризуются проявлением в поклонении различным стихиям природы. Мифология, представления о сотворении мира, человека и живых существ описаны в кыргызском фольклоре не с мусульманской позиции, несмотря на исламизацию всех народов, проживающих на территории Средней и Центральной Азии. Между тем, существуют и общие особенности в религиозной жизни Тенгрианства и ислама как, например, паломничество – культовые действия к священным местам. Если в исламской культуре это одно из предписаний Корана, которое должен исполнить истинный мусульманин — совершить хадж в Мекку, к храму Аллаха, хотя бы один раз в своей жизни, то в Тенгрианстве тоже совершают культовые обряды на многочисленные безымянные природные объекты как мазары, источники, священные скалы и гроты. О каждом из них существуют народные поверья, легенды и красивые предания, которые составляют неповторимую мифологическую культуру кыргызского народа [18].

Но несмотря на распространение ислама среди кыргызов специфичность кыргызского миропонимания показывает своё синкретическое мышление, где переплелось миропонимание Тенгрианства с мусульманством. Объяснением этому являются глубокие тенгрианские традиции, дошедшие до нас не по простой причине. Этому свидетельствует Нооруз как главный праздник весны, равноденствия, знаменующий начало нового года у тюркских и иранских народов. Многие ошибаются, считая Нооруз мусульманским праздником, так как никакого отношения к Исламу восточный новый год не имеет. Тем более поклонение огню абсолютно противоречит всем канонам ислама.

Сегодня тема отношения Тенгрианства и ислама является животрепещущей темой среди всего кыргызского, а порой даже и мирового сообщества. Действительно, Тенгрианство является источником, так сказать, бассейном в выходе начальной духовности всего человечества. Можно сказать, что Тенгрианство «... было еще до ислама... Соответственно, тут прослеживается и связь ислама с Тенгрианством, ведь после Исы, Мухаммад унаследовал Истину, а ранее, Ветхозаветные Пророки, никак не могли остаться в стороне от духовных веяний... древней тенгрианской духовности, которые оседали на Ближнем Востоке и формировали его религиозную историю. Таким образом, Тенгрианство лежит у истоков Ислама, так же, как и у истоков христианства с буддизмом...» [19].

Ведь неспроста, как у христиан, так же и у среднеазиатских мусульман, календарь состоит из языческих праздников, поэтому можно утверждать, что ислам среди кыргызов изначально был распространен и стал существовать в слиянии с Тенгрианством. Сегодня такое слияние обсуждают и считают такое отражение двух тенденций неправильным. Ведь любая вера с приходом на новую территорию начинает приобретать особые проявления и отражается в зависимости от места, нации, причин и характера менталитета. И это вполне нормально в здоровой этнопсихологии народа. Здесь, главное, не потерять свой национальный стиль, не поменять на чужие традиции, обычаи и идеалы. Сегодня появление в кыргызской культуре элементов арабского одеяния смущает многих представителей традиционного общества. Это чревато постепенным отдалением и, в конечном итоге, отрывом от собственных корней и разрывом процесса преемственности нашего культурного наследия.

Следовательно, можно утверждать, что основой религиозного мировоззрения кыргызов было Тенгрианство как доисламское вероисповедание. Поэтому до сих пор большинство традиционных кыргызов остаются равнодушными к исламу, хотя выполняют некоторую догматику ислама в виде ежегодного соблюдения поста, оплатой налога в пользу бедных.

Таким образом, в культуре нужно отражать тенденции Тенгрианства для того, чтобы духовно пробудить народ, возвратить к истинно исконным ценностям. Главное, надо помнить, что общечеловеческие ценности в жизни одинаковы, как и в буддизме, христианстве, исламе, так и в Тенгрианстве. Надо просто уметь не нарушать общечеловеческие принципы и жить в мире и согласии ради светлого будущего.

И при анализе соотношения культуры между поколениями необходимо учитывать те качественные знания, которые необходимы современному человеку в эпоху глобальных перемен. Богатое культурное наследие должно постоянно изучаться, осмысливаться и осваиваться, чтобы нация могла гордиться своими достижениями перед мировой общественностью. Надо признать, что только развитие культурно-исторического сознания ведет к цивилизационному развитию мира.

Литература

1. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика. В 4-х т. - Т.3. - М.: Искусство, 1971. - 621 с.
2. Большая советская энциклопедия: [в 51 т.] / гл. ред. Б. А. Введенский. - Т. 42. – Москва, 1958.
3. Бисенбаев А.К. Мифы древних тюрков. / [Электронный ресурс]. – URL: http://www.eurasica.ru/articles/library/ak_bisenbaev_mify_drevnih_tyurkov/5/
4. Средневековые исторические источники востока и запада. / [Электронный ресурс]. – URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/ Mongol/Gujuk/Gujuk.phtml?id=4417
5. Мифы народов мира: энциклопедия. — Т. 2. — М., 1988.
6. Муратов Б. А. К вопросу об истории возникновения тюркского рунического письма // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы Всероссийской научной конференции (1-5 июня 2005 г.). — Уфа: Гилем, 2005. — С. 96-102.
7. Бичеев Б. А. Тенгрианство как центральноазиатская религиозная система. / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://tengrifund.ru/konferencii/1-aya-konferenciya/tengrianstvo-kak-centralnoaziatskaya-religioznaya-sistema

8. Неклюдов С. Ю. Тенгри. // Мифы народов мира. - Т. 2. - М.: Большая российская энциклопедия, 1994. - С. 500 - 501.
9. Аалиева Г. К., Кыдыршаев К. Концепция духовного возрождения: Всевышний мой – Тенир, покровители мои – Кыдыр+Умай, разум мой – Манас. - Бишкек, 2019. - 270 с.
10. Манас, Вариант Сагымбай Орозбакова [Текст] – Кн. 1. – Фрунзе: Кыргызстан, 1978. - 148 б.
11. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства: Пер. с ит. / Вступ. ст. В. И. Уколовой. Общ. ред. В. И. Уколовой и Л. А. Котельниковой. — М.: Прогресс, 1987. — 384 с.
12. Урманбетова, Ж. К. Истоки и тенденции развития кыргызской культуры: науч. изд. / Ж. К. Урманбетова, С. М. Абдрасулов. – Бишкек: Илим, 2009. – 212 с.
13. Акмолдоева, Ш. Б. Духовный мир древних кыргызов (по материалам эпоса «Манас») / Ш. Б. Акмолдоева. – Бишкек: Илим, 1998. – 268 с.
14. Усенова Н.Э. Эпос «Манас» как мнемоническая культура кыргызов: дис. … канд. культурологии / Н. Усеновой. – Бишкек, 2014. – 140 с.
15. Акмолдоева, Ш. Б. Этикет кыргызов [Текст] / Ш. Б. Акмолдоева, Ж. К. Ниязова. – Бишкек: Илим, 2005. – 166 с.
16. Мелетинский, Е. М. Происхождение героического эпоса [Текст] / Е. М. Мелетинский. – М.: Наука, 1963. – 462 с.
17. Сарткожаулы К. Философский анализ влияния на современные мировые религии древнетюркской тенгрианской религии // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: Истоки и современность: Материалы VI Международной научно-практической конференции. – Астана, 2017.
18. Специфические черты религиозных верований кыргызов. / [Электронный ресурс]. – URL: http://tourkg.com/2014/04/religioznye-verovaniya-kyrgyzov.html/
19. Шмыгля А. Тэнгрианство и Ислам – диалог ради общего будущего. / [Электронный ресурс]. – URL: http://dalaruh.kz/tengri-i-islam/

Федорова Л.В.
tengrikonferens@mail.ru

ПРОЦЕССЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ ТЕНГРИЗМА

Аннотация: *В статье рассматривается процессы возрождения в наши дни тенгризма как религиозного учения. Представляется краткий обзор состояния этого процесса в национальных республиках России, Казахстане, Кыргызстане, Азербайджане и других бывших союзных республиках, а также в Монголии, Болгарии, Турции. Анализируются объективные и субъективные причины отказов в регистрации государственными уполномоченными органами религиозных общественных объединений тенгрианского толка. Дается информация о научно-просветительской деятельности Международного Фонда Исследования Тенгри. Делается предположение о том, что со временем в условиях глобальных духовных кризисов, возрождение традиционных тенгрианских духовных ценностей может сыграть положительную роль в решении проблем религиозных конфронтаций различных цивилизаций.*

Ключевые слова: *Тенгри, Тангара, Айыы Тангара, Тэнгэр, тенгризм, тенгрианство.*

Fedorova L. V.
tengrikonferens@mail.ru

REGENERATION PROCESSES TENGRISM

Abstract. *The article gives an overview of revival processes of a tengrism as a religious doctrine today. It is a short review of its current condition in the national republics of Russia, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Azerbaijan and other former federal republics as well as in Mongolia, Bulgaria, Turkey. It also analyses objective and subjective causes of rejection to register the Tengrist religious public associations by the government authorized bodies. The article describes the scientific and information enlighting related activity of the International Fund of Tengri Research. The assumption is being made, that eventually in the*

conditions of global spiritual crises, the revival of traditional Tengrist cultural values could make a positive impact on the problems of religious confrontations of various civilizations.

Keywords: Tengri, Tangara, Aiyy Tangara, Tanger, tengrism, tengrianism

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, Таҥара, Тейри, Дээр, Тигир* и т. д.). В целом, такая активность и желание граждан иметь свои традиционные 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.

За постсоветское время религиозные организации шаманского толка, использующих в своих названиях слова *Тэнгэри, Тэнгри* и т. д., типа «Хаан Тэнгэри», «Дархан Тэнгэри», «Тэнгэриин Ордон», «Тэнгри-Угер» и т. д. организаций зарегистрировано более, чем жостаточно в Бурятии, Туве, Монголии.

МИНИСТЕРСТВО ЮСТИЦИИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

СВИДЕТЕЛЬСТВО

о государственной регистрации некоммерческой организации

Местная религиозная организация
«Айыы Тангара итэгэлэ
(Вера в Айыы Тангара (Тенгри))»
(полное наименование некоммерческой организации)

677008, Республика Саха (Якутия), г. Якутск,
ш. Сергеляхское 4 км, д. 31, корп. 1
(адрес (место нахождения) некоммерческой организации)

Решение о государственной регистрации некоммерческой организации при создании принято 10 апреля 2019 года

Управление Министерства юстиции Российской Федерации по Республике Саха (Якутия)
(наименование уполномоченного органа, принявшего решение о государственной регистрации)

Запись о некоммерческой организации внесена в Единый государственный реестр юридических лиц 16 апреля 2019 г.

за основным государственным регистрационным номером: 1 1 9 1 4 4 7 0 0 5 7 4 9

Начальник Управления
советник юстиции 2 класса А.А. Бурханов

учетный номер 1 4 1 1 0 1 0 1 7 8

дата выдачи 22 апреля 2019 г.

Вместе с тем, в таких республиках, как Саха (Якутия), Алтай, Бурятия, Татарстан и др., регулярно подаются заявления на регистрацию местных религиозных организаций чисто тенгрианского толка, основанных на традиционном культе единого Небесного Творца Тенгри. В Якутии зарегистрированы три религиозные организации, исповедующие традиционно якутские религиозные воззрения – «Аар Айыы» и «Айыы итэ5элэ» [1]. Авторы возрожденных народных религиозных традиций и духовные лидеры этих организаций - Владимир Кондаков и Лазарь Афанасьев-Тэрис. Хотя, они и спорят в терминологиях и понятиях, едины в одном - по мнению обоих корни религиозных традиций народа саха уходят в общий древний культ Неба - *Кек Тенгри (як. Айыы Тангара)* хуннов и других центрально-азиатских евразийских народов [2].

И наконец, пройдя с 2016 г. ряд регулярных отказов, в апреле 2019 г. впервые в истории – в Министерстве юстиции Российской Федерации, прошла процедуру государственной регистрации тенгрианская религиозная организация *«Айыы Тангара итэгэлэ (Вера в Айыы Тангара (Тенгри)»,* действующая в г. Якутске [3].

Подобная организация «*Тенгрианство – Небесная Вера*» (лидер и духовный наставник Валерий Сат) пытается зарегистрироваться в

Республике Алтай с 2013 г. [4]. В Республике Бурятия общественники также возрождают чисто тенгрианские (не шаманские) 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 же пока идет процесс возрождения больше шаманских обрядов. Так, 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 2013 г. Между тем, в Кыргызстане еще с 2007 г. общественность на практике возрождает тенгрианские обряды, моления. Так, движение «*Кут Ордо*», лидер и духовный наставник Женеш Дубашов, на окраине Бишкека, ул. Казакова, 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, также пытается зарегистрировать тенгрианскую религиозную организацию [8]. В Болгарии за последние десятилетия аналогично тоже стали появляться и действовать школы колобров, культовых служащих дохристианской болгарской веры в Тангра-Тан-Нак-Ра. По словам колобра Спаса Маврова развитие духовно-личностного аспекта тангристов совершается согласно знанию, унаследованному от болгарской устной колобрской традиции, по двум методам: "Колобрские волшебные сакральные сказки" и "Обучение колобров-служителей Тангра" [9, С. 468].

Таким образом, процессы возрождения регистрации религиозных организаций, проповедующих эту веру в Тенгри (Тангара, Тангра) 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 гуманитарного общественного проекта по проведению международных научно-практических конференций «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность», научная общественность многих стран СНГ, Монголии, Болгарии, Турции 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. Как научная дисциплина не преподается, в учебных пособиях не включено. Поэтому в составах экспертных комиссий государственных регистрирующих органов нет специалистов тенгриведов. Но, например, в России эту проблему в настоящее время удалось решить. 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 области тенгриведения. Эксперты Международного Фонда Исследования Тенгри как раз могли бы привлекаться в подобных случаях.

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. Причем должно даваться не как академическая статья, а именно как описание своими словами духовного лидера, наставника данной регистрируемой группы.

Как пример, приводим описание, представленное И. Г. Васильевым – Алгыс Уйбаан, при регистрации религиозной организации «Айыы Тангара итэгэлэ (Вера в Айыы Тангара (Тенгри)) на основе разработанного тенгриведами Международного Фонда Исследования Тенгри Основ вероучения и практики тенгризма (Положение для регистрации религиозных организаций тенгрианского толка) [10]:

1. Вероисповедание.

Значение слов *Танара, Айыы и Аар* по словарю Э. К. Пекарского:

- *Танара* - 1) видимое небо; небо как божество 2) Бог;

- *Үрүҥ Айыы тойон* - белый создатель господин, верховное существо, стоящее выше всех, добрый дух, создатель мира, управляющий всею вселенною, творчески ниспосылающий детей и оказывающий общее влияние па плодородие земли, размножение скота и т. д.; Бог Творец (Создатель), Бог; ему кровавых жертв не приносят, а только посвящают живых животных, которыми хозяин не пользуется; в старину ему посвящали целые табуны и гнали как можно дальше на восток; в жертву приносили только кумыс, не через огонь, а прямо, преподнося ему в деревянном кубке, а также брызгают;

- *Аар* - лучший в своем роде, почтенный, важный, громадный; чистый, священный, божественный; *Аар Айыы тойон* - всевышний повелитель всех духов, творец и верховный повелитель мира, зиждитель жизни на земле; творец мира, верховное существо, тождественное *Үрүҥ Айыы*;

Таким образом, наиболее полное имя Творца Небесного ***Үрүҥ Аар Айыы тойон Тангара / Белый Громадный Творец Господь Небесный***, которое в большинстве своем в быту выговаривается в сокращенном виде – ***Айыы Тангара.*** Поэтому нами далее применяется это сокращенное имя.

Айыы Тангара выступает как Единый Бог, Творец Небесный всего и вся; Истекающие от Айыы Тангара его проявления – это верхние *Айыы*, в литературе описываемые под термином «божества». Свет есть истечение, эманация Айыы Тангара. Айыы Тангара творит человека, людей для радости, счастья. Человек состоит из трех *кут*, трех составляющих - воздушной, земной и материнской (родительской). *Воздух-душа, Дух-искра* это эманация, истечение, частица духа самого Айыы Тангара, Света божественного. *Земля-душа* - плоть, тело человека, земное вместилище божественного Духа. *Мать-душа* (родительская душа) - это непрерывная память рода, передаваемая человеку через материнское молоко, кровь обоих родителей. Гармония, взаимодействие этих трех составляющих готовит человека к познанию счастья в любви и согласии, радости в творческой самореализации, внесению своего вклада в Божественный замысел - дело упорядочивания хаоса на Земле. Айыы Тангара «вдыхает» свой дух, искру божью - *воздух-душу* при рождении в темя младенца, чтобы одухотворенный им человек, любил, творил, созидал и, как полномочный его представитель, помогал устанавливать на Земле божественный порядок. В конце земной жизни человек испускает дух - кут, воздух-душу – искру божью, которая вылетает из своего земного тела и воспаряется обратно к своему Отцу, Небесному Творцу – Айыы Тангара.

Идея цикличности жизненного пути выражена понятием – ***Айыы аартыга, Айыы суола.*** (Путь Творца), предстающем как спирально восходящая дорога бытия. Девятиярусное Небо представляется спирально восходящей дорогой, в верхних ярусах которой обитают верхние *айыы* и вознесшиеся после земной жизни духи предков. По этой же дороге нисходит на Срединный мир алгыс - благость Айыы Тангара. По ней же восходят моления, благопожелания алгыс в адрес верхних *айыы*. *Путь Айыы, Дорога Айыы* есть образец упорядоченности, который проецируется на средний мир. В этом контексте категория *Айыы* есть созидательная сила, направленная по *Пути Айыы* (*Айыы Суола*) на средний мир. Человек - неотъемлемая часть Творца, подчинен Его законам, представленным *Дорогой, Путем Айыы*. К понятию *Айыы Суола* относятся и понятие Мирового Древа *Аал Луук (Дуун) мас, Аар Хатын*.

Каждый человек невидимыми солнечными лучами-поводьями, нитями *тыын* подвешен к солнцу, звезде, на кончике *тыын* находится божественная эфирная субстанция. Представление об ее огненно-воздушной (*уот-кут* — огонь-дух), световой природе связано с понятием *күөт*, который ассоциируется с кузнечным мехом. С приближением смерти, солнечно-воздушные нити-поводья *тыын* натягиваются, укорачиваются - *тыын кылгыыр*. При срывании поводьев - *тыын быстар*, наступает смерть человека и *салгын-кут* вместе с *тыын* покидают тело, восходят обратно к Айыы Тангара по пути - *Айыы Суола, Айыы аартыга*.

Сүр означает жизненную энергию, зависящую от внутреннего единства трех форм субстанции человека *кут*, ее проявления и саморазвития.

Ойбон - это центры сосредоточения *кут* и *сюр*, расположенные во внутреннем (тонком) теле человека. Вихрь, который отображает представление об *ойбон* как о вихрях психической (космической, жизненной) энергии есть *бурхан, бурба*.

Өркөн - луч, отражает связь *кут* с духовным сознанием.

2. Совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний. Тенгрианским служителем культа справляются до 300 *туом* - обрядов. Коллективные религиозные церемонии проводятся в дни солнцестояний и равноденствий. Во время национальных праздников в сакральных местах обустраиваются традиционные церемониальные комплексы. Во многих местах круглогодично согласно календарному циклу проводятся церемонии и службы. Производятся индивидуальные церемонии - при рождении ребенка, бракосочетании, знаменательных событий, кончины человека и т.д.

Главная молитвенная церемония проводится в дни летнего солнцестояния, после переезда на летние стоянки *һайылык.* Также церемонии, обряды проводятся по случаю рождения, смерти, бракосочетания и других знаменательных событий. Церемонии и обряды имеют как коллективный, так и индивидуальный характеры. Идея обряда заключается в очищении от скверны, грехов, в коллективном и индивидуальном восхождении духа молящихся, обращению к верхним *Айыы*, духам предков, духам гениям местности и т. д. Выполняется как коллективное вымаливание *алгыс* - благости для всего живого и земного, так и благопожелание в адрес самих верхних Айыы.

Культовый служитель *алгысчыт*, проводящий сакральную часть церемонии, выбирается из специализирующихся в этом деле мужчин и женщин (достигших ритуально «чистого» возраста). Таинства обряда совершаются в утренней тишине, преддверии восхода солнца. Во время ритуального угощения применятся специальная ритуальная посуда, утварь - кожаные бадьи, деревянная посуда; производится раскладывание сакрального стола из бересты, зелени: травы, веток березы и т. д.;

Обустройство молитвенных сооружений и комплексов. Религиозная идея пространственной организации тенгрианского обрядового места үрүҥ тунах ыһыах саха-якутов исходит из представления образа мироустройства и предстает в виде определенным образом упорядоченного комплекса сооружений, воссоздающего образ упорядоченного мироздания - космоса. Культовые сооружения возводятся как под открытым небом, так и в культовом здании - *Доме Айыы, Арчы*. Сооружения и объекты представляют из себя образы центра мироздания, мировой горы, мирового столба, мирового древа и т. д.

Чаще всего Дом Айыы возводится в виде традиционных сооружений - парадной летней юрты из войлока, бересты, восьми или шестигранной зимней юрты, представляя собой образ мироздания. При этом соблюдаются: ориентация входа церемониального помещения на сторону восхода солнца; ориентация сквозной линии храма, мировой оси и алтаря *холумтан* на восход; образное обозначение многоярусности небесной сферы с обеих сторон главного столпа; Небесной Коновязи аллеей из коновязей. В количестве деталей, частей объектов используются тенгрианские числа, кратные 9-ти - девять выпуклостей, як. – *тогус томторҕо*, девять ступеней и т. д.

Вся композиция комплекса - это образная проекция вертикального мира на горизонтальной плоскости местности. Граница проекции вертикального пространства на горизонтальной плоскости обозначается традиционной городьбой *күрүө*. Установливаетя рядом с образом *Мирового Древа, Мирового Столпа – Тойон Сэргэ, Аар Баҕах,* священных коновязей для небесной конной свиты Айыы Таҥара во главе *Күрүө Дьөһөгөй*.

Обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.

Обучение проводят служители культа – алгысчыты. В данной организации имеется две группы обучения – «Школа Алгыс Уйбаан» и «Школа общества «Силис»». Первое является своеобразной религиозной школой (алгысчыт И. Г. Васильев - Алгыс Уйбаан), где на основе данных по традиционной якутской религии и молитвенных текстов алгыс даются основы вероучения «Айыы Тангара итэгэлэ (Вера в Айыы Тангара (Тенгри))». Группа «Силис» ведет просветительскую работу об основах вероучения «Айыы Тангара итэгэлэ (Вера в Тенгри)». Она имеет несколько ячеек в разных районах Республики Саха (Якутия). Далее следует привести фото-видео-примеры по осуществлению религиозной деятельности (обрядов, церемоний, процессов обучения, выступлений с проповедями, воспитания).

Приведенным кратким обзором признаков можно воспользоваться вновь регистрируемым религиозным тенгрианским организациям с учетом внесения собственных особенностей.

Литература

1. Экспертное заключение в отношении Местной религиозной организации г. Якутска Аар Айыы итэ5элэ (Религия Аар Айыы). / [Эл. ресурс]. - URL: http://to14.minjust.ru/node/2579; Местная религиозная организация г. Якутска "Айыы итэ5элэ" (Религия Айыы). / [Эл. ресурс]. - URL: https://egrinf.com/9424837.
2. Томский Г. В. Книги и другие источники по тангризму / Журнал «Конкорд» - №2, 2014. – 74 с. (С.50) / [Эл. ресурс]. - URL: http://cyberleninka.ru/article/n/knigi-i-drugie-istochniki-po-tangrizmu
3. Заключение Экспертного Совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ, г. Москва. / [Эл. ресурс]. - URL: https://minjust.ru/gosudarstvennaya-religiovedcheskaya-ekspertiza/zaklyuchenie-ekspertnogo-soveta-po-provedeniyu-1
4. Результаты религиоведческой экспертизы. / [Эл. ресурс]. - URL: http://gornoaltaysk.bezformata.ru/listnews/religiovedcheskoj-ekspertizi/4570606/
5. Абаев Н. В. Хухэ Мунхэ Тэнгэриин тахилга (Обряд поклонения Вечному Синему Небу). / [Эл. ресурс]. - URL: http://tengrifund.ru/obryad-pokloneniya-vechnomu-sinemu-nebu.html
6. Федорова Л. В. Монгольский Багша (Бахшы). / [Эл. ресурс]. - URL: 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]. - URL: http://members.vb.kg/2009/05/15/nekak/1_print.html
8. Касымов О. Заглянул на ветку. / [Эл. ресурс]. - URL: 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 2017 г. – Астана: Мастер По, 2017 г. – 467 – 468.
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]. - http://tengrifund.ru/osnovy-veroucheniya-i-praktiki-religii-tengrianstva.html

Фукалов И. А.
fukalov1988@mail.ru

САКРАЛЬНАЯ ИНВЕСТИТУРА ВЛАСТИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ТЕНГРИАНСТВА В ТЮРКСКИХ КАГАНАТАХ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Аннотация. *В средние века представления о божественности правителя – носителя идеи порядка, участника космологического действа, - являлись всеобщими. Обожествление главы государства было важной коллективно-психологической предпосылкой интеграционных процессов в центральноазиатских номадических обществах. По нашему мнению, аналогичными сакральными позициями обладали тюркские и кыргызские правители. Однако источники не содержат прямого и концентрированного описания системы таких представлений. Вместе с тем традиция осмысления власти в категориях «священного», как и любое другое явление культуры, не могло исчезнуть, не оставив никакой информации. В современных исследованиях расшифровке подобной информации должно быть уделено большое внимание. Данные, содержащиеся в памятниках енисейской и орхонской руники, в китайских и мусульманских источниках, синхронны реконструируемому мировоззренческому образу. Они могут стать основой для параллелей из фольклорных материалов, не имеющих прочной хронологии. Сакрализация происходит из нескольких источников, у тюрков ими явились религия, дорелигиозные верования, породившие термин «кут», а также титулы, несущие сакральный смысл, непосредственно связанный с легендами о происхождении правящих династий. Рассмотрение легитимации и сакрализации власти у тюркских народов раннего Средневековья наталкивается на проблематику вассальных и ленных отношений внутри социума и государства. Данные отношения были специфичными и непохожими на подобные им европейские или азиатские нормы раннефеодального устройства. Если инвеститура в западных государствах была четко отлаженным механизмом, то в рассматриваемом нами хронологическом и географическом масштабе, она приобрела совершенно особые формы.*

Ключевые слова: *тенгрианство, власть, кочевники, тюрки, кыргызы, Центральная Азия, религия, сакрализация, номадизм, политика*

Fukalov I. A.
fukalov1988@mail.ru

SACRAL INVESTITURE OF POWER THROUGH THE PRISM OF TENGRIANISM IN THE TURKIC KHAGANATE OF THE EARLY MIDDLE AGES

Abstract. *In the Middle Ages, the idea of the divinity of a ruler — the bearer of the idea of order, a participant in the cosmological action — was universal. The deification of the head of state was an important collective-psychological prerequisite for integration processes in Central Asian nomadic societies. In our opinion, Turkic and Kyrgyz rulers possessed similar sacral positions. However, the sources do not contain a direct and concentrated description of the system of such representations. At the same time, the tradition of understanding power in the categories of the "sacred", like any other cultural phenomenon, could not disappear without leaving any information. In modern studies, deciphering such information should be given great attention. The data contained in the monuments of the Yenisei and Orkhon runic, in Chinese and Muslim sources, are synchronous to the reconstructed ideological image. They can be the basis for parallels from folklore materials that do not have a solid chronology. Sacralization comes from several sources, among the Turks they were religion, the pre-religious beliefs that gave rise to the term "Kut", as well as titles bearing sacred meaning, directly related to the legends about the origin of the ruling dynasties. Consideration of the legitimation and sacralization of power among the Turkic peoples of the early Middle Ages comes up against the problems of vassal and fief relations within society and the state. These relations were specific and unlike the similar European or Asian norms of the early feudal structure. If the investiture in the Western states was a well-established mechanism, then in the chronological and geographical scale we are considering, it acquired very special forms.*

Keywords: *Tengrism, power, nomads, Turks, Kyrgyz, Central Asia, religion, sacralization, nomadism, politics.*

Во второй половине VI в. Тюркский каганат упрочил свое политическое господство в Средней Азии и Восточном Туркестане. В состав государства на правах вассалитета и данничества вошли разнородные кочевые племена и земледельческие объединения, такие как Гаочан, Согд, Фергана, Хорезм. Естественно, что одной из самых важных административных задач власти стала необходимость если не полной ликвидации, то максимального ослабления центробежных и сепаратистских тенденций, сопутствовавших всем подобным государствам. Каганы стремились привязать все элиты покоренных социумов к своей схеме легитимации власти. Это совершалось двумя путями – институтами наместников (эльтеберы и тутуки-шады) и брачные союзы.

Сакрализация власти внутри правящей династии шла через передачу Небесной инвеституры – харизмы «кут». Инвеститура была неосязаема – в обрядах инициации и интронизации каганов отсутствовал процесс «коронации и помазания», какой был основным в европейских государствах того периода. Для традиционной культуры, к каковой можно отнести и средневековую тюркскую, доминирующим элементом картины мира, санкционировавшей существующий порядок, был Центр, выполнявший космогоническую функцию, через который осуществлялась связь между зонами мироздания и благодаря которому гармонизировалось не только социальное, но и космическое пространство. Маркерами Центра могли выступать как отдельные атрибуты (например, очаг рода), так и избранные личности, в качестве которых выступали старшие рода и каганы в качестве правителей собственно тюркской территории [10, С. 67]. Правители с момента интронизации, где их положение и было центральным, начинали выступать в качестве Центра универсума. Именно это представляет для нас особый интерес, поскольку выполнение избранниками Неба сакрализующей и гармонизирующей космос и социум функции связано через обладание харизмой с Высшим Законом (törü). Последнее, связанное с правителем благодаря харизме, поскольку Центр, который ассоциировался с «пупом Земли», где зарождается и откуда развивается Мир, сакрализует пространство благодаря распространению по сторонам света. Эта связь правителя – харизмы – Высшего Закона определяет жреческие функции кагана, которые (и сакральные, и светские) приобретают универсальный характер в силу универсальности Неба, с которым он связан. Древние тюрки придавали огромное значение инициации, поскольку, на первый взгляд, она кажется

формальной, на самом деле своим участием в этом процессе родовые старейшины, вассальные князья, племенная аристократия публично признавали власть кагана как верховного правителя; те, которые отсутствовали на нем, рассматривались как не подчинившиеся. Вот что писал по этому поводу В. В. Бартольд: «Кандидаты на престол намечались заранее, а на курултае происходил не акт избрания, но акт торжественного провозглашения: кто не хотел подчиниться, тот вообще не являлся на курултай» [2, С. 143]. Чаще всего днем инициации был день солнцестояния, и чаще всего весеннего солнцестояния, являясь одновременно Новым годом по календарю кочевников. Нам теперь понятно, каким образом космогонический сценарий нового года может быть интегрирован в культ инициации: обе ритуальные системы преследуют одну и ту же цель — обновление космоса. Но это обновление, осуществляемое по случаю инициации, имело важные последствия для дальнейшей истории тюрков. Обряд инициации проводился по определенным правилам, согласно которому шаман назначал благоприятный день, и присутствовавшие в нем занимали места, согласно установленной иерархии должностей – об этом красноречиво говорит древнетюркский текст. Так, при восшествии на трон Бильге-кагана (716 - 734) «тюркские беги (расположились в следующем порядке). Позади (на западе) тардуш-беги с Кюль-чуром во главе, а за ним шадапыт-беги. (Направо, на юг) … (беги) … Таман Таркан, Тоньюкук Бойла Бага Таркан во главе, за ним Буюрук - (беги) … во главе вождь внутренних буюруков Кюль-Эркин, а за ним буюруки. Столько теперь бегов, моему отцу-хану очень сделали большую хвалу с тюркскими бегами и народом… с их тюркскими бегами и их народом они воздали ему высокую хвалу, прославили… моего отца-хана…» [2, С. 58]. Естественно, в тексте не полностью отражается количество всех должностных лиц, присутствовавших на процессе инициации кагана. На церемонии инициации соблюдали правила, и присутствовавшие обнажали головы и развязывали пояса тем самым, демонстрируя покорность воле Неба. Участники инициации просят избранника занять престол кагана, на что следует символический отказ в пользу старших родственников, а затем кагана усаживают на трон «силой». При возведении государя на трон, ближайшие и важные сановники сажают его на войлок, и по солнцу кругом обносят девять раз. При каждом разе чиновники делают поклонение пред ним. По окончании поклонения сажают его на верховую лошадь, туго стягивают ему горло шелковою тканью, потом, ослабив ткань, немедленно, спрашивают: «Сколько лет он может быть ханом?», то есть сколько лет он собирается царствовать [1, С. 62]. Каган должен был обязательно ответить на этот вопрос, иначе он не мог считаться каганом. Кагана заставляют взглянуть на небо и берут обещание царствовать справедливо под угрозой свержения [3, С. 297]. После чего участники совершали девятикратное преклонение перед каганом. Ритуальная «смерть» - необходимое условие первобытных инициаций - была известна древним тюркам. При обряде интронизации вступающего на престол кагана душили, а затем спрашивали о том, какое время он будет править. Здесь следует видеть не только пережиток военно-демократических традиций, когда в ритуализированной форме монарх отдает дань идее равенства представителей воинской среды, которые во время обряда демонстрируют свою власть над жизнью владыки.

Здесь мы рассматриваем получение каганом Небесной инвеституры на правление, во время инициации его власть становится сакральной, незримая инвеститура обретает в кагане реального носителя. Инвеститура – это знак и образ превращения. Это не только юридический акт, но и символическое сопровождение перехода от одного состояния к другому. Когда личное тело входило в статус тела политического, это также сопровождалось инвеститурой: кагану давались все определённые привилегии и позиции. Медиевист Канторович отмечал это в двоинственности тел правителя, когда Kaiseridee становилась идеей сочленения власти политической и идеологической (религиозной) [5, С. 312 - 319]. В примере кагана мы также можем принять данную трактовку – каган нес в себе непосредственно две ипостаси: мирскую сущность правителя из военной аристократии (воина, предводителя племени, дипломата) и сакральную (носителя Небесной инвеституры «кут»). «Кут» оставался постоянным, как трансцендентная «аура власти», переходящая от кагана к кагану. В отличие от европейских правителей каган оставался исполнителем законов, ибо отступление от законов влекло кару и потерю «кута».

В древности судья понимался как посредник между людьми и Правдой, Законом, Справедливостью. А сами правоведы понимали свою деятельность, как служение Правосудию, этакой универсальной добродетели, напоминающей полубожество. Но если переносить эти идеи на монарха, то есть сделать его верховным судьёй, стражем Бога-Правды, возникнет проблема. Это проблема соотношения монарха, как властелина, с той самой Правдой, Законом, Справедливостью. Если монарх не соблюдает эти принципы, то какой же он страж Правосудия? Если монарх соблюдает

эти принципы, то какой же он монарх, раз не может полностью воплотить свою власть? С одной стороны, монарх legibus solutus («свободен от законов»), но, с другой стороны, ему не позволено поступать дурно. Монарх одновременно imago aequitatis («образ справедливости»), но и aequitatis servus est princeps («слуга справедливости»). Монарх обладает властью, но не обладает ей. Как снять это противоречие? С помощью обращения к двойственной природе монарха. Но каким образом можно к ней прийти? В Европе, естественно, сославшись на Христа, который, будучи Богочеловеком, обладающим властью большей, чем кто-либо из живущих, всё равно смиренно подчинялся Закону (в широком смысле – еврейскому, обещавшему Мессию, и в узком смысле закону римскому). Следовательно, монарх не нарушает законы не потому что не может этого сделать или эти законы сильнее него, а потому что он принимает их добровольно, и это принятие основывается на его совершенной двуединой сущности [5, С. 381]. Каган в отличие от своих «западных коллег по цеху» оставался в большей степени aequitatis servus est princeps («слуга справедливости»). Степные законы были выше власти легитимного правителя, нарушитель их подвергался наказанию, вплоть до смерти. Выбор претендента на престол у древних тюрков определялся совокупностью двух основных факторов: 1) местом претендента в генеалогическом древе правящего рода, степенью его приближённости к генеалогическому старшинству; 2) личностными качествами претендента, преимущественно воинскими. Первый имел значение для восприятия претендента среди других членов рода, второй – влиял на степень его популярности в народе. В двойной схеме «каган-инвеститура Неба», каган оставался на второй позиции. Инвеститура позволяла править и вершить судьбы народов, но не позволяла преступать закон, править новый и судить по-своему. Причиной этого была традиционалистская и религиозная картина мира тюрков раннего Средневековья. Так, каган, имея два тела – из плоти и из дарованной инвеституры – становится корпоративным телом кочевого государства. Средневековье вообще немыслимо без corpus (тела). Все во что-нибудь входили. Вплоть до разбойников и нищих странников (напр. дервишей). Документом служила не бумага, а акт верности общему corpus, выраженному в причастии (тело Церкви) или соблюдении неких ритуалов (ордена). Но государство при этом было главным corpus всех остальных corpus – оно победило в борьбе против разнородности племен и внешних врагов [5, С. 411]. Соответственно глава государства, каган, выражал уже не только себя, но и сам принцип власти, который оставался нетленным и после его смерти. Инвеститура не пропадала после смерти кагана, она переходила к следующему хранителю и центру сбережения законов. При потере инвеституры «кут» каган терял сакральную сущность, вновь становясь corpus (телом) в своем деинициированном статусе. После такой потери кагана могли убить, изгнать или выдать врагам. Политическая власть передавалась от кагана к кагану, инвеститура «кут» политизировала «природное» тело кагана, наделяя его правом вершить закон, но не преступать его.

В Великом Тюркском Каганате престолонаследная передача инвеституры наталкивалась на желание видеть каганом правителя, чьи достоинства приходились по душе как близкой родне, так и элите, так и элю. В результате создавались прецеденты перехода власти не по установленному порядку [4, С. 11 - 25]. Тюрколог В. Тишин указывает нам такой пример: «В китайской летописи пишется, что Таспар «пред смертию, обратясь к сыну своему Яньло, сказал: известно, что самое близкое родство есть между отцом и сыном. Но мой старший брат не уважил сего родства, а мне поручил престол. После смерти моей ты должен уклониться от Далобяня [уступить место дяде]», т.е. Таспар завещал престол племяннику, хотя тот его не получил, уступив сначала сыну Таспара Ань-ло, а затем – Шэту [3, С. 234 – 235]. Следует учесть, что Шэту изображается китайскими источниками как прославленная воинскими подвигами влиятельная личность. Именно эти качества сначала способствовали тому, что Далобянь так и не был избран каганом, а потом и вовсе привели на престол самого Шэту под именем Шаболюэ кагана. После смерти Шаболюэ кагана (587 г.) ему также наследовал его брат Чулохоу [8, С. 71]. Сыну Шаболюэ Юнюйлюю он сказал тогда: «Мы тюрки от Мукань кэхана времён, многие младшим братом заменяем старшего, обычных (худородных) людей определяем наследниками, забыли первых предков законы, не [имеем] друг к другу уважения [и] страха. Ты достоин наследником быть. Я не боюсь приветствовать тебя». Юнюйлюй отказался, сославшись на старшинство дяди, и добровольно уступил ему престол [11, С. 230]. Благодаря объяснению В. Тишина, мы можем указать, что инвеститура и сакральный статус не могли сами по себе сделать кагана «великим и могучим». Уже в раннем периоде могущества тюрков в Великой Степи, личные качества стали превалировать над степенью родства, что дает нам право усомниться в силе инвеституры создавать из тела «реального» тело сакрального кагана, без изъянов и недостатков. Следуя в хронологии дальше, В. Тишин подтверждает теорию о возможной смене престолонаследия.

«В период Второго каганата ничего не изменилось. Эльтерес (Кутлук) кагану наследовал брат Капаган (Мочжо). «Сын его по малолетству не получил престола», – пишет китайский источник, а Капаган «сам объявил себя ханом», т.е. как будто узурпировал власть [3, С. 269]. Стало быть, по мнению китайского хрониста, наследниками должны были стать сыновья Эльтереса. Из рунических текстов также известно, что сыновья Эльтереса были ещё малы (Бильге кагану было 8 лет). Подобные акции, когда вместо сына кагана занимал престол его брат, известны в истории Первого каганата: так, умершему в 619 г. Ши-би, сын которого был малолетен, наследовал Чуло [3, С. 246], а по его смерти в 620 г. его сын «по причине слабого сложения был обойден», и каганом стал его брат Сели [3, С. 247]. Однако здесь не проглядывается какой-то системы в замене наследника. Видимо, китайцы, привыкшие к линейной передаче престола от отца к сыну, просто не могли понять систему наследования тюрков. В Хошо-Цайдамских памятниках Капаган не осуждается, а, наоборот, восхваляется [6, С. 34], хотя тексты не говорят ни слова о распре, сопутствующей приходу к власти Бильге кагана. Капаган передал власть своим сыновьям и впоследствии они со всеми родственниками были убиты Кюльтегином [15, P. 301 – 306]. Малолетство и слабость – факторы того, что инвеститура должна была перейти (хоть и временно) сильному представителю рода Ашина, однако впоследствии закон вновь ставился во главу угла и получившие власть также могли с ней расстаться по причине появления истинных владельцев инвеституры. «Однако, по китайским источникам, Бильге каган сознавал, что «не по личным заслугам возведён» и «уступал престол» Кюльтегину, но тот «не смел принять: почему Могилян наследственно вступил на престол» [13, С. 273]. Таким образом, мы вновь убеждаемся в двух факторах, влиявших на право вступления на тюркский престол: личные качества и старшинство, причём значение второго превалирует над первым, и старшинство это, в первую очередь, генеалогическое». Генеалогическое старшинство, пусть хотя бы и не прописанное, оставалось фундаментом наследования инвеституры и сакральных качеств кагана-властителя в двух крупнейших тюркских кочевых государствах VI - VIII вв. Трансцендентная инвеститура была целокупна с должностью, каган получал при инициации и титул и инвеституру, преображаясь полностью. Инвеститура меняла и имя кагана, даруя ему новое имя, с которым он начинал новую жизнь, сакральное имя, которое будет фигурировать в легитимационных документах, о чем указывает знаменитый американский тюрколог украинского происхождения О. Прицак [16, P. 63]. Даже жестокий каган приобретал черты наивысшего и наилучшего правителя в результате использования инвеституры и, безусловно, побед и благоденствия народа. Условием потери инвеституры была неудача кагана и/или его отступление от законов. Отступив от законов, каган лишался инвеституры – а с ней и чаще всего жизни. Инициации в обратном порядке не существовало – уже получив инвеституру в качестве живого человека, отдать ее обратно и остаться в живых каган не мог. Отсюда вытекал очень важный момент легитимации власти у тюрков в переходные моменты Средневековья – в VII и VIII вв. [9, С. 177]. Попеременно восточные тюрки, тюргеши, карлуки, басмылы, уйгуры и кыргызы перехватывали бразды правления друг у друга. Легитимность их власти обеспечивал китайский император, фактом насильственного получения сакральной инвеституры стала декапитация кагана противника и отправление головы поверженного врага в Китай [12, С. 70]. Кут стал переходить победителю – это лучше всего раскрывается на примере войн восточных тюрков против басмылов, уйгуров и карлуков – когда поочередно происходили декапитации каганов враждующих сторон. Передача инвеституры прямым и ненасильственным путем была прекращена, а, чтобы завладеть «кутом», стала необходима победа над противником – каганом. Схема изменилась – «победа – декапитация врага – получение инвеституры – легитимация – сакрализация». Таким образом был узаконен институт узурпации инвеституры и сакрализации власти в VIII в. Этому способствовала и позиция китайских императоров династии Тан, которым на руку была постоянная вражда между тюркскими народами за власть.

Узурпация легитимности и инвеституры ослабила тюркские кочевые государства. Религиозный аппарат у тюркских раннесредневековых этносов лишь способствовал тому, что на личности кагана фиксировалось высшее духовное управление народом. Религиозное и политическое управление в каганате при даровании инвеституры сливалось воедино в личности кагана. Однако религиозное не поглощало кагана, ибо институт политической религии в тенгрианстве не сложился. Усилить религиозное «тело» кагана пытались за счет принятия новых религий – буддизма и манихейства. Однако данные попытки не увенчались успехом по различным причинам [14, P. 55 - 61]. Отсутствие прочного религиозного института, подпитывавшего догму об инвеституре как наследственном и качественно важном символе легитимности и сакральности власти, приводило к слабости кагана в периоды войн и джутов в Великой Степи.

Гибель кагана была трагедией всего эля (народа) – однако смерть за кагана не являлась квинтэссенцией жизненного пути раннесредневековых тюрков. Жизнь в бою отдавалась не за сакральный статус правителя, а за сохранение сакральной инвеституры за своим элем (государством). Важнейшей частью «общего сакрального тела» кочевого государства оставался эль, в служении которому убеждали в эпитафиях каганы [6, С. 24 - 28]. Символика эля как основа жизни и радения за его благоденствие – рефрен эпитафий каганов. Бумын и Истеми – полулегендарные каганы на момент VIII века, им старались подражать правители Второго Восточного Тюркского каганата, в первую очередь, указывают свою заботу о народе, как важнейшей составляющей государства. Эль, как небесная инвеститура – бессмертна в тюркской государственной традиции, а закон незыблем. Такое сочетание дает нам картину легитимной сакрализации инвеституры власти у тюркских народов раннего Средневековья.

Литература

1. Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история. - М.: АСТ, 2004. – 649 с.
2. Бартольд В. В. Теократическая идея и светская власть. - Т. VI. - М.: Наука. 1966. – 120 с.
3. Бичурин Н. Я. [Иакинф]. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. - Т. I. - М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. - LXXXVIII, 381 с.
4. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1967. - 504 с.
5. Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. - М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. – 744 с.
6. Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. - М.: Наука, 1964. – 189 с.
7. Кляшторный С. Г., Лившиц В. А. Согдийская надпись из Бугута. // Страны и народы Востока. География, этнография, история. - Т. X. - М., 1971. – 388 с.
8. Кюнер Н. Б. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. - М.: Издательство восточной литературы. 1961. - 391 с.
9. Пилипчук Я. В. Кімаки, кай та куни: тюрки чи протомонголи. // Цирендоржиївські читання 2012 (V): Тибетська цивілізація та кочові народи Євразії: кросскультурні контакти. - К.: Поліграфіст, 2012. - С. 171 - 182.
10. Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. - М.: Изд. Вост. лит., 1997. - 214 с.
11. Тишин В. В. Порядок престолонаследия у древних тюрков VI–VIII вв. // Общество и государство в Китае: XLII научная конференция: Часть. 2 / Ин-т востоковедения РАН. - М.: Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2012. - 385 стр. - Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. - Вып. 6. - С. 226 - 232.
12. Фукалов И. А. Племена басмылов и сакрализация власти в басмыльских идикутах в X—XI веках. // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XII Международной научно-практической конференции, 11 - 12 мая 2016 года. - Челябинск, 2016. - С. 66-73.
13. Chavannes Ed. Dokuments sur les Tou-hiue(Tuesc) occidentaux. / Сборник трудов Орхонской экспедиции. - T.VI. - СПб., 1903. - P. 53, 220.
14. Drompp Michael. Supernumerary Sovereigns: Superfluity and Mutability in the Elite Power Structure of the Early Türks (Tu-jue). //Rulers of the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery, Gary Seaman and Daniel Marks eds., - Los Angeles: Ethnographics Press, 1991. – 510 p.
15. Pelliot P. La fille de Mo-tch'o Qaghan et ses rapports avec Kül-tegin. - Vol. XIII. - T'oung Pao. - 1912.
16. Pritsak Omeljan. Old Turkic Regnal Names in the Chinese Sources. // Journal of Turkish Studies 9. – 1985.

Халтаева Л. А.
lhaltaeva@gmail.com

КОСМОГОНИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ 12-ЛЕТНЕГО ОХОТНИЧЬЕГО КАЛЕНДАРЯ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ «ПЛЕЯДЫ»

Аннотация. *В статье поднимается проблема существования космогонических символов, раскрывающих глубинный смысл 12-летнего календаря «Плеяды» тюрко-монгольских народов. Он был создан, с нашей точки зрения, кочевниками Центральной Азии в эпоху развития охоты как основы их жизнедеятельности. Автором выявлен принцип образования триады названий каждого года – от более позднего обозначения (животного или птицы) к табуированному имени, за которым скрывалось наименование звезды или созвездия, образовавших звездный 12-летний календарь народов Центральной Азии «Плеяды».*

Ключевые слова: *12-летний календарь, Тенгри, охота, тюрки, монголы, буряты, Обезьяна, Звезда, Плеяды, Курица, Белая птица, Лебедь, Млечный путь, Собака, Небесные Волки, Большая Медведица.*

Khaltaeva L. A.
lhaltaeva@gmail.com

COSMOGONIC SYMBOL OF THE “THE PLEIADES”, THE 12 – YEARS HUNTING CALENDAR OF TURKIC – MONGOLIAN PEOPLES

Abstract. *The article raises the existence problem of the cosmogonic symbols, revealing the implication of the "Pleiades", the 12-year calendar created by the Turkic-Mongolian peoples. From the author’s viewpoint, the calendar was developed during the hunting era by the Central Asian nomads as the basis of their livelihoods. Approaches to the triad naming of each year, beginning from the later designation (animal or bird) to the taboo name, which hid the name of the star or constellation forming the 12-year-old calendar the "Pleiades" of the Central Asia peoples were identified.*

Keywords: *12-year calendar, Tengri, hunting, the Turks, the Mongols, the Buryats, Monkey, Star, the Pleiades, Hen, White Bird, Swan, the Milky Way, Dog, Sky Wolves, the Big Dipper.*

Самый распространенный и дошедший до настоящего времени – это 12-летний животный календарь: каждому году 12-летнего цикла соответствует название того или иного животного или птицы – реальных и мифологических, представителей дикой природы и приручённых человеком. Именно этот календарь, принятый в качестве государственного календаря в Тюркском каганате и империи Чингисхана, в которых государственной религией являлось Тенгрианство, впервые А. И. Мухамбетовой был назван Тенгрианским [11, С. 15]. Однако разнородность и некая противоречивость названий годов 12-летнего цикла позволили уточнить следующие параметры календаря кочевников:

а) 12-летний календарь – это не временно́е, а пространственно-временно́е понятие, соединяющее космическое пространство + время;

б) его возникновение определено не скотоводческим, а более ранним – охотничьим – периодом развития общества;

в) главным ориентиром в формировании календаря явилось созвездие Плеяды, которое дало название первому году 12-летнего звездного календаря.

Отсюда наименование традиционного календаря нами определяется как «12-летний охотничий (звездный) календарь тюрко-монгольских народов «Плеяды» [14], который, как нам кажется, предшествовал формированию 12-летнего Тенгрианского животного календаря, проанализированного А. И. Мухамбетовой. Фактически это – единый 12-летний календарь кочевников, пришедший к нам из глубины веков, со времени почитания Синего Вечного Неба, а, возможно, и более раннего времени. Нельзя не согласиться с провидением Г.Р. Галдановой: «Культ отдельных небесных светил, возможно, предшествовал культу Неба, заключившего в себе идею священности всего находящегося на небесном своде» [7, С. 21].

Обратимся к анализу на примере трех лет 12-летнего календаря – *Обезьяны, Курицы, Собаки.*

Как известно, *год Обезьяны* (*маймыл* каз.*, бичин* бур.) – общераспространенное название девятого года 12-летнего Тенгрианского животного календаря и первого года 12-летнего календаря «Плеяды». Оно заменило более раннее название года – *Звезда* (м*ешін* алт., каз*; мэшэн* бур.*),* под которым подразумевалось созвездие *Плеяды* – первоначальное название года (*Мишид* бур., *Мешин* калм., *Мечин* монг., *Мэчин* алт., *Уркер* каз*., Ульгыр* тангну-урянхай, *Ülkär* древнетюрк.) [5, С. 313; 15, С. 367; 11, С. 27 - 29; 12, С. 125; 16, С. 28; 14].

В результате образуется триада названий года:

Обезьяна ↔ Звезда ↔ Плеяды

В чем причина образования «трехуровневого» названия года?

Название *Обезьяна* объяснимо (хотя достаточно экзотично) с точки зрения единообразия названий животного цикла вместо как бы усредненного и «нелогичного» в данном контексте имени *Звезда.* Однако непонятно, почему изначально этот год не назывался *Плеяды*, а «маскировался» под названием *Звезда*, причем кочевникам было известно, что под этим именем подразумевалось созвездие *Плеяды*. С нашей точки зрения, действовало **табу** на упоминание подлинного названия года-созвездия, так же как табуирование касалось сакральных понятий – названия рода, тотема, священных гор и т.д.

Трудно переоценить значение созвездия *Плеяды (Мишид, Уркер)* в жизни древних охотников, когда весь годовой круговорот их жизнедеятельности зависел от появления на небе *Плеяд* [7, С. 11; 8. С. 63; 10; 11; 12, С. 125 - 126; 14]. Справедливо пишет Г. Р. Галданова: «Вероятнее всего, Плеядам было дано право представлять один год из двенадцати благодаря огромной значимости этого созвездия в исконном календаре тюрко-монголов – «звездном календаре» [8, с.63]. Более того, *Плеяды* определили изначальный характер 12-летнего календаря как звездного, потому что за каждым «животным» символом года и его табуированным «двойником», с нашей точки зрения, скрывается та или иная звезда или созвездие. И это неудивительно: *«Звезды также были обожаемы народом, который им приписывал власть доставлять человеку здоровье и долголетие, увеличивать его богатство, умножать стада и пр.»* [1, С. 37].

Следующим за *годом Обезьяны (Плеяды)* в 12-летнем животном календаре идет *год Курицы* – домашней птицы, не характерной для охотничьей культуры тюрков и монголов. По мнению А. И. Мухамбетовой, этот год лучше назвать *Птица (Тауық* каз.*),* т.к. слово *тауық* (производное от *тау*-гора) обозначает самку дикой птицы с гребешком – фазанов и куропаток [11, С. 29].

С нашей точки зрения, в 12-летнем животном календаре в *Курицу* «чудесным образом» трансформировался *Лебедь* – тотем, священная птица многих тюрко-монгольских народов. Буряты аларских родов Харят и Шарат считают *«лебедей своими предками, поклоняются им, приносят им жертвы и не убивают их»*, потому что это – *«небесные лебеди, дочери неба»*.

На бубне алтайского шамана в Ангудае Энчу изображены несколько человеческих фигурок под именем *«тэнгридынг кыз, небесные девы*». Якутский верховный бог Ар-тоен имел жену Хубяй-хатун, *«которая явилась предкам в виде лебедя*». Семь дев на плаще алтайского шамана и семь фигур птиц *(«может быть лебедей»*) на нагруднике тунгусских шаманов идентичны, *«так как сказочные девы иногда превращаются в лебедей и под этим видом летают купаться на озеро»* [13, С. 25, 43, 672, 687].

У казахов существовал лекарь-шаман дуана, лечивший наговорами: *«дуана ходит постоянно в лебединой шапке; шея лебедя висит сзади вместо хвоста и кончается головой, составленною из кораллов, каури или змеиных головок и проч. Подъехав к чужой юрте, дуана, прежде чем войти в нее, объезжает ее три раза с криком: ак! ак!»* [12, С. 88]. В шаманских призываниях хонгодоров (одного из бурятских племен), ведущих происхождение и имевших в качестве тотема Лебедя, звучит:

Хон шубуун хуриалатай,
Сэн шубуун сэмэлгэтэй,
Хори-монгол галбаритай,
Тэнгэрийн найман хуухэдхээ тарahан
Хоёр отог хонгодор

Два отока хонгодоров – потомки
Восьми небесных дев, имеющие
Хори-монгольское происхождение…
[8, С. 12]

Однако название *Лебедь,* с целью табуирования, никогда не озвучивалось кочевниками: *Лебедь* иносказательно назывался *Белой птицей (Сагаан шубуун* бур.*)*. Справедливо пишут исследователи: *«Соблюдая табу, буряты не называли подлинные имена тотемов»* [4, С. 308]. Название бурятской сказки в переводе на русский язык звучит *«Молодец и его жена-лебедь»,* а на бурятском языке она называется

«Сагаан шубуугаар һамга хэһэн хүбүүн», где вместо слова *Лебедь* используется иносказательное *Сагаан шубуун* (Белая птица). В самой сказке, как и во многих преданиях, *Лебедь* называется *«тэнгэрэйн басаган» – «дочь тэнгэри»* [4, С. 308, 60]. Символично, что в сказке одним из важных героев является Сын Звезды, т.е. Сын Плеяд (*Мэшэни хүбүүн*), который помогает главному герою – своему зятю: *«Үдэр барагдажа, Мэшэни хүбүүн гэртээ ерэбэ» («Сын Звезды снял свой панцирь и спустился к нему. Парень еле-еле выдержал* [*такой холод*]» [4, С. 50, 53].

Какая звезда (или созвездие) «закодирована» под названием тотема *Лебедь*? По нашему предположению, это – *Млечный Путь,* по которому Лебеди и другие перелетные птицы улетают на юг: *Сагаан шубуун угэлэлдэжэ уригшаа явба – Лебеди, переговариваясь (перекликаясь), отправились на юг.* Вслед птичьим стаям кропили молоком – священным белым напитком, чтобы птицы благополучно вернулись весной [7, С. 35, 12]. Г. Н. Потанин, со ссылкой на A. Vambery, приводит названия Млечного Пути: у вотяков *Луд жяжек шурж – дорога диких гусей*, казахов *Kus zoli* и туркмен *Kuslar joli – птичья дорога*, у казанских татар *Kuk kaz juli – дорога диких гусей* [13, С. 740, 741]. Монгольское название – *Тэнгріинь-цатыс – небесная межа* [12, С. 127]. Буряты Аларского ведомства Млечный путь называли *тэнгріин ойдыл – небесная прошва.* Из призывания хори-бурятской шаманки: *«Возносясь на небо, имеют дорогою Ойдыл-цаган (буквально белую прошву; Млечный путь?); Одун-мышин (то есть Плеяды) служит им маяком»* – маяком Г. Н. Потанин называет *коновязь (серге)* [13, С. 138, 111]. Недаром якуты называют созвездие Плеяды *Юрьгяль (Утиное или Утичье гнездо)* [6, 138]. По наблюдениям казахов Баян-Аульского округа, Плеяды (Уркер) после исчезновения в мае, через 40 дней, *«снова выходят на восток, на южной стороне так называемого «кус-джол» птичьей дороги. Когда восходит Уркер, непременно бывает дождь и ветер; если в это время было много дождя, то предвидится хороший год и поправка скота, если мало – засуха и недостаток корма»* [12, С. 126].

Таким образом, за годом *Плеяд* следует год *Млечного пути.* Образуется триада названий года:

Курица ↔ Белая птица (Лебедь) ↔ Млечный Путь

Следующим годом является *год Собаки*. С давних времен собака была приручена человеком и была его верным спутником. Однако в названии года, по нашему предположению, подразумеваются не собаки, а *«волки – небесные собаки»* [3]. И не все волки, а только *белые волки.* В бурятских легендах говорится: *«белые волки – это небесные собаки, которые действуют только по указанию тэнгри. Когда они просят пищу у тэнгри, поднимают морды кверху и протяжно воют. …Перед трапезой белые волки якобы совершали благодарственное моление, усаживаясь на задние лапы»* [7, С. 36]. Само имя волка табуировалось и называлось только иносказательно – *худөөгэй таабай, хангайн таабай, худөөгэй убгэн – «лесной дедушка, таежный старик, хухэ нюдэн – «синие глаза»* [7, С. 36]. Белые небесные волки считались священными, благодаря почитанию волка в качестве тотема у тюрко-монгольских народов [17, С. 277 – 279], [7, С. 35 - 38]. Представители рода шоно (волка) могли излечивать раненых волком животных с помощью обряда – выстрелом из ружья, после чего пострадавшее от волка животное должно было излечиться. При этом приговаривали: *«Шонын хүбүүн Шаалы Мэргэнһээ тара бэлэйб, Тэнгэриин нохой, энэ шүлһөө гэдэргэнь абагты» (От сына волка, Шаалы Мэргэна, я произошел. Небесная собака, возьмите обратно эту слюну)* [2, С. 22]. Дархаты волков называли *тэнгриін нохой – собаки Тэнгри* [13, С. 142].

Звездной основой года Собаки, по нашему предположению, является созвездие Большая Медведица, которая «*иногда представляется в виде семи собак или семи волков, сидящих на железной цепи»* [13, С. 689]. От тюркского слова *ит – собака* образовано алтайское название Большой Медведицы – *Итыган;* называется *«еще созвездие Ить Тьэдеген – тоже семь звезд, но хвост крючком (ит – собака)».* В других названиях Большой Медведицы упоминается цифра семь – по числу звезд, но они называются *бурхын* (бог) или *убугут* (старики): *Окторгой Джеды бурхан* (урянхайцы долины реки Хук), *Окторген-Долон-Бурхын* (дюрбюты на озере Убса), *Окторго Долон-бурхын* (дархаты на Шишките). Бурятские названия объединяют уже три имени: *Долон- Бурхын, Долон убугут* и *Долон Хогон* (семь маралух) [13, С. 136, 137]. Объяснение триединству Большой Медведицы, семи стариков-бурханов и семи маралух находим в охотничьей легенде хори-бурят: *«Однажды …семь охотников преследовали серебряного оленя. Шли они за ним очень долго. Когда охотники были уже близки к достижению цели, серебряный олень поднялся на небо. Следом за ним поднялись и семь охотников, которые превратились в созвездие из семи звезд – Долоон үбгэд …Охотники расположились на небе в том порядке, в каком они находились в момент преследования оленя»* [9, С. 96]. Как писал Д. Банзаров, *«монголы особенно уважали созвездие Семи Старцев, т.е. Большую Медведицу, которой были приносимы в жертву кумыс и молоко и посвящаемы животные»*. В диссертации Д. Банзаров упоминает тибетскую рукопись с легендой, рассказанной Буддой *«о важности созвездия Семи старцев, т.е. Большой Медведицы, и о*

необходимости приносить ей жертвы» [1, С. 37, 30]. Таким образом, Семь старцев – это табуированное название Небесных белых волков. Еще в XX веке, по полевым этнографическим материалам, *«Семь старцев оберегали стада от нападения волков»* (имеются в виду серые волки, на которых охотились). И каждое утро совершалось посвященное Семи старцам кропление молоком: *«считалось, «старцы» могли творить зло или добро в соответствии с тем, почитали их или нет»* [7, С. 21].

Между созвездиями Плеяды и Большая Медведица существует постоянная связь – «погоня», которая отражена во многих легендах. Вариант теленгитов: *«Джетыган (Большая Медведица) и Укур-Ган (Плеяды) были прежде ханы; у первого было шесть звезд, у второго – семь. Они между собою имели спор, и Джетыган отобрал у Укура одну звезду. Её и теперь видно: это маленькая звезда, которая видна в том же месте, где начинается «куйрук», хвост, Джетыгана»; «б. Итыган украл у Мечина (Плеяды) звезду; с тех пор Мечин гонится за Итыганом по небу, но не может догнать»* [13, С. 193]. Монгольская легенда: *«Долон-бурхан украл одну звезду из созвездия Мэчит; это – та звезда, которая находится в середине Большой Медведицы и слабее других светит; это – бог воров».* Казахи Алтая и Тарбагатая называют Большую Медведицу *«Джеты-каракчи или Джеты-каракши, семь воров»* [12, С. 125].

Итак, за годом *Млечного пути* следует год *Большой Медведицы:*

Собака ↔ Небесные собаки ↔ Большая Медведица
(Белые волки)
(Семь Старцев)

Таким образом, трехлетнее начало 12-летнего охотничьего (звездного) календаря «Плеяды» можно представить следующим образом:

Название животного года	**Табуированное имя**	**Звездное название**
Обезьяна	Звезда	Плеяды
Курица	Белая птица (Лебедь)	Млечный путь
Собака	Небесные собаки (Белые волки = Семь Старцев)	Большая Медведица

По нашему предположению, «моделью» формирования 12-летнего охотничьего (звездного) календаря «Плеяды» являлся **годовой (звездный) календарь** тюрков и монголов, который традиционно начинал Новый год осенью, с появлением на небосводе Плеяд и начала охотничьего сезона. Даже перенос начала Нового года (в XIII веке при Хубилае) с осени на конец зимы по китайскому календарю, не помешал самому Хубилаю ездить в Монголию, «чтобы там приносить жертвы 28 августа» и участвовать в народных увеселениях [1, С. 52]. По всей видимости, годовой звездный календарь со временем дополнялся различного вида природными и хозяйственными календарями.

Литература

1. Банзаров Д. Черная вера, или Шаманство у монголов. // Банзаров Доржи. Собрание сочинений. – Изд. 2-е, доп. – Улан-Удэ, 1997. – С. 29 - 56.
2. Бардаханова С. С. О некоторых образах животных в фольклоре бурят. // Бурятский фольклор: Труды Бурятского института общественных наук. – Выпуск 14. Серия филологическая. – Улан-Удэ, 1970. – С. 19 - 33.
3. Баторов П. П. Белкование у аларских бурят и народные поверия // Бурятиеведение. – Верхнеудинск, 1925. – № 1. – С. 9 - 12.
4. Бурятские волшебные сказки / Сост. Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова, В. Ш. Гунгаров. – Новосибирск: Наука, 1993. – 341 с.
5. Бурятско-русский словарь. Сост. К. М. Черемисов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1973. - 803 с.
6. Верхоянский сборник: Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И. А. Худяковым. // Записки Восточно - Сибирского отдела Императорского Русского географического общества по этнографии. – Т. I. – Вып. 3. - Иркутск: изд. на средства И. М. Сибирякова, 1890. – 314 с.
7. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука, 1987. - 120 с.
8. Галданова Г. Р. Закаменские буряты: Историко-этнографические очерки (Вторая половина XIX-XX в.). – Новосибирск: Наука, 1992. – 170 с.
9. Гунгаров В. Ш. Отражение мифологических воззрений в легендах и преданиях хори-бурят // Традиционный фольклор бурят. – Улан-Удэ, 1980. – С. 95 - 109.

10. Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). – М. - Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ВСГАКИ, 2001. - 299 с.
11. Мухамбетова А. И. Тенгрианский календарь как основа кочевой цивилизации (на казахском материале) // Аманов Б. Ж., Мухамбетова А. И. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы, 2002. – С. 11 - 52.
12. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – Выпуск II. – СПб., 1881.
13. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – Выпуск IV. Материалы этнографические с 26-ю таблицами рисунков. – СПб., 1883.
14. Халтаева Л. А. 12-летний охотничий (звездный) календарь тюрко-монгольских народов «Плеяды» (к постановке проблемы). // Материалы международной конференции «Проблемы современного музыкознания и органологии», посвященной 90-летию Б. Ш. Сарыбаева. – Астана, 2017. – С. 150 - 158.
15. Хангалов М. Н. Год // Собрание сочинений. – В 3-х т. – Улан-Удэ, 1960. – Т. 3. – С. 367 - 368.
16. Цолоо Ж. Термины традиционного летоисчисления у монголов // Этнокультурная лексика монгольских языков. – Улан-Удэ, 1994. – С. 27 - 43.
17. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. - Улан-Удэ: Бурятское книгоиздательство, 1972. - 662 с.

Шейнфельд А. С.
aselsheinfeld@gmail.com

РЕЛИГИОЗНЫЙ ТУРИЗМ КАК СРЕДСТВО ВОЗВРАЩЕНИЯ К СВОИМ ДУХОВНЫМ ИСТОКАМ (ТЕНГРИАНСТВО, КЫРГЫЗСКАЯ РЕСПУБЛИКА)

Аннотация. *В статье рассматриваются особенности религиозного туризма и паломничества в Кыргызской Республике, на примере тенгрианства, которые будут интересны и могут быть использованы организаторами путешествий в качестве информации и практического руководства к туру по религиозным и культовым местам страны с максимальной пользой для туристов и развития туризма в Кыргызстане.*

Ключевые слова: *тенгрианство, туризм, история, культура, религия, паломничество, Кыргызстан, охрана, наследие.*

Sheinfeld A. S.
aselsheinfeld@gmail.com

RELIGIOUS TOURISM AS A MEANS OF RETURNING TO ONE'S SPIRITUAL ORIGINS (TENGRIISM, KYRGYZ REPUBLIC)

Abstract. *The article discusses the features of religious tourism and pilgrimage in the Kyrgyz Republic, on the Tengriism example, which will be interesting and can be deployed by the organizers of travel as an information and practical guide to the tour of religious places of worship and the country with the maximum benefit for tourists and tourism development in Kyrgyzstan.*

Keywords: *Tengriism, tourism, history, culture, religion, pilgrimage, Kyrgyzstan, security, heritage.*

Шейнфельд А. С.
aselsheinfeld@gmail.com

ДИНИЙ ТУРИЗМ – БАШТАПКЫ РУХАНИЙ БАШАТКА КАЙРЫЛУУ ЖОЛУ (ТЕҢИРЧИЛИК, КЫРГЫЗСТАН)

Аннотация. *Кыргызстандагы туризмди өнүктүрүү жана туристерге пайда алып келүү менен мамлекеттин тенирчилик диний жана маданий жерлери боюнча турларга маалымат жана практикалык колдонмо катары кызыктуу болотурган жана саякат уюштуручуулар тарабынан*

ишке ашырыла турган диний туризмдин жана ажылык сапардын өзгөчөлүктөрү бул макалада каралат.

Негизги сөздөр: *теңирчилик, туризм, тарых, маданият, дин, ажылык сапар, Кыргызстан, коргоо, мурас.*

Душа – это энергия ума.
(Аристотель)
К богу приходят не экскурсии с гидом, а одинокие путешественники.
(В. Набоков)

Туристские ресурсы, связанные с верованиями, на наш взгляд, представляются самыми перспективными из всего многообразия историко-культурных ресурсов мира, в целом, и Кыргызстана, в частности, так как в глубине души каждый человек верит во что-то свое.

Веротерпимость в Центральной Азии была законом жизни. Какой бы сложной и драматичной не была судьба народов, проживавших на этой территории, но именно ими написаны лучшие страницы межконфессионального мира и любви, культурной взаимозависимости и целостности. Кыргызстан, лежащий на перекрестке великих мировых путей с востока на запад и с юга на север, издревле служил местом обмена духовными ценностями [1]. Здесь встретились и мирно сосуществуют по сей день первобытная магия, тенгрианство, зороастризм, буддизм, христианство и ислам. Поэтому поклонники религиозного туризма, которых из года в год становится больше и больше, найдут в нашей стране то, что нужно именно им, от следов верований древнейших людей до современных духовных практик. Но несомненно одно – Кыргызстан, в первую очередь, будет особенно интересен для туристов-тенгрианцев.

Истинной религией всех кочевников издревле считается тенгрианство, кыргызы всегда жили в гармонии с окружающей природой, поэтому наши предки сохранили для потомков чистые реки и озера, уникальную природу, нетронутые леса и величественные горы. Дерево почиталось как святыня, срубить дерево – означало принять тяжкий грех на душу. Не разрушая леса, пользовались кизяком. Если у собаки есть хозяин, то у волка есть Тенгри (Бог), – говорили издревле тенгрианцы. В силу кочевого уклада жизни, памятников духовной культуры в КР много больше, нежели материальной. В легендах – социальной памяти кыргызского народа – зло всегда наказуемо природными катаклизмами. Как памятники людской алчности стоят по сей день безмолвные красные скалы, бывшие когда-то семью быками в легенде «Жети Огуз». Как памятник непримиримости двух воинов, ставших ветрами, разлилось горячее от слез девушки озеро Иссык-Куль. Как памятник людской жестокости возвышается гора «Разбитое сердце». Плач одинокого охотника Кожожаша на вершине скалы – назидание всем потомкам о том, что нельзя брать у природы больше положенного.

Кыргызы всегда брали от природы ровно столько, сколько им нужно, зря не топтали пастбища, не уничтожали родную землю. Именно поэтому, несмотря на небольшую территорию, Кыргызская Республика входит в число 200 приоритетных экологически благоприятных регионов планеты. Это обусловлено наибольшей концентрацией видового разнообразия флоры и фауны. Так, здесь встречается около 2% видов мировой флоры и 3% видов мировой фауны [2, С. 13].

Работникам туриндустрии необходимо проводить четкие грани отличия культурно-религиозных туристов от паломников [3]. Если паломник добровольно согласен терпеть тяготы и лишения в средствах транспорта, размещения и питания во время своего путешествия к значимому для него объекту, то «культурник» в познавательно-религиозном туре будет нуждаться в хорошем сервисе, так как результаты многолетних исследований культурного туризма показывают, что его поклонники наиболее склонны к комфортным условиям. Отсюда и начинаются проблемы в организации туров религиозной тематики в Кыргызстане. Как правило, поклонники религиозного туризма не афишируют свои цели и путешествуют самостоятельно, с семьями, либо со своими гуру-наставниками, экстрасенсами или психологами. В связи с отсутствием официальной статистики религиозного туризма в Кыргызстане трудно проследить основные векторы его туристических потоков, однако это не говорит о том, что религиозного туризма у нас нет. Он есть, но для его развития необходима не только соответствующая туристическая инфраструктура, мониторинг и охрана ресурсов религиозного туризма, но и профессиональные гиды-экскурсоводы. Потому как в Кыргызстане пока наблюдается дефицит гидов культурного и религиозного туризма.

В отличие от других стран Центральной Азии «святые места» в Кыргызстане в большинстве своем представлены природными объектами. Поэтому проблема культурного ландшафта, признанная

на уровне мирового сообщества, особо актуальна в Кыргызстане [4]. Необходимо обратить внимание на охрану территориальных комплексов культурного и природного наследия, которые зачастую и являются ресурсами религиозного туризма. Так, Н.Е. Кулешова [5] предложила функциональную типологию культурных и сакральных ландшафтов, которые хотелось бы предложить читателям для лучшего понимания возможных ресурсов культурного и религиозного туризма в целом. Конечно, если тенгрианец попросит религиозный тур исключительно для последователей Тенгри в Кыргызстане, – его могут и не понять (Кыргызстан – светское государство) [6]. Поэтому очень важно остановиться на этом вопросе. Тенгрианцы автоматически попадают в разряд экологических туристов. Мировое туристическое сообщество неоднократно объявляло Кыргызстан приоритетным направлением для экотуризма. Следовательно, наша страна автоматически входит в список стран, приоритетных для религиозного туризма для тенгрианцев. Многочисленные арчовые и ореховые леса, рощи самых разных деревьев, родники, реки, водопады, горные озера, термальные источники, пещеры и гроты изобилуют легендами и преданиями о своей сакральности, каждое место по-своему уникально. Жители любого уголка КР с удовольствием расскажут вам чудесные истории, связанные со священными местами природного происхождения близ их населенного пункта.

Тенгрианцы почитают горы, а Кыргызстан признан на мировой туристической арене еще и одним из приоритетных направлений горного туризма. Тенгрианцы автоматически попадают не только в категорию горных туристов, но и в категорию паломников к основным святыням своей веры. Как Мекка для мусульман и Иерусалим для христиан, пик Хан-Тенгри (Кан-Тенгри, Кан Тенир) – для тенгрианцев. Горная вершина Хан-Тенгри, имеющая на данный момент известность в исторической науке и являющаяся наиболее представительным объектом культурного наследия в международном туризме, сложена из мрамора и мраморного известняка и имеет остроконечную пирамидальную форму заснеженной вершины, высота которой достигает 6 992 м над уровнем моря. Считается, что именно отсюда простирается основной узел оледенения всего Тянь-Шаня (Тенир / Тенгри-Тоо). Так как пик Хан-Тенгри находится в восточной части Центрального Тянь-Шаня, на стыке границ Казахстана (Алматинской области), Китая (СУАР) и Кыргызстана (Иссык-Кульской области), его используют в туризме сразу три государства [7, С. 53 – 58.]. Несмотря на то, что посещение приграничного района сопряжено с многими бюрократическими проволочками, это не останавливает поток туристов из дальнего и ближнего зарубежья.

Кыргызстан периодически объявляется мировым туристическим сообществом еще и приоритетным направлением для медицинского/оздоровительного туризма. Что же интересного в этом виде туризма переплетено с религиозным туризмом для тенгрианцев? Рассмотрим на примере озера Иссык-Куль. Всё побережье озера у кыргызов, также как и у всех тенрианцев, почитавших культ предков, считалось священным. Наскальные рисунки сако-усуньского времени (Чырпыкты, Чок-Тал, Бостери, Корумду, Ак-Терек), расположенные в Иссык-Кульской области между современными поселениями и подножием горных вершин, по сей день сохранились, вызывают восхищение туристов и считаются святыми местами Иссык-Куля, с которыми связано большое количество самых невероятных историй. Люди с тонкой психикой говорят, что чувствуют здесь особую благотворную энергию и связь с предками [8]. На территории Иссык-Кульской области можно увидеть множество курганов. Большинство из них невскрытые археологами и потому весьма привлекательны в плане эзотерики. Современная научная мысль утверждает, что кровь человека магниточувствительна, и это свойство в совокупности с другими физическими полями неизбежно влияет на организм человека. А сложные магнитно-аномальные курганные структуры при этом являются своеобразным фактором, влияющим на психику человека. И эти особенности курганных объектов и священных мест были в давние времена не только известны, но и использовались в фольклорном творчестве, а также в ритуально-обрядовой системе.

В современной литературе нашли описание 120 святых мест Иссык-Куля, но на самом деле их значительно больше [9]. Благодаря встрече с кыргызом из племени «Бугу», в Тюпском районе Иссык-Кульской области, об эпосе «Манас» узнал казахский ученый Чокан Валиханов – первый исследователь знаменитого на весь мир сегодня кыргызского эпоса [10]. 70% чыныгы (истинных) манасчы (сказителей эпоса) из 100 родились в акватории озера Иссык-Куль. Остальные 30% как-то пересекались с Иссык-Кулем, провели здесь детство, проезжали мимо, но обязательно имели контакт с озером и его аурой.

В 2003 году ООН признала сказительское искусство, в том числе и сказительство эпоса «Манас» — «образцом устного творчества и духовного наследия человечества». Потому турист-тенгрианец автоматически становится туристом, путешествующим по очень модному сегодня в среде

культурных туристов «Списку Всемирного наследия человечества». Также он становится еще и литературным туристом. Вот какой широкий спектр бонусов в своей основной программе тура религиозной тематики приобретает тенгрианец в КР.

Почему же вокруг озера появляется относительно много сказителей «Манаса»? На этот вопрос в свое время Саякбай Каралаев отвечал так: «Манас отправился в путь с Алтая, чтобы навестить своего брата Кошоя. Минуя пастбище Каркыра, где в своё время состоялся знаменитый пир Кокетея, остановился он на перевале Кыз-Кыя, пораженный неописуемой красотой и величием Иссык-Куля. Спустился он на берег озера, омыл лицо и просил у Бога благодати для своего народа. Так Иссык-Куль вобрал в себя священную силу благословения, вымоленного самим Манасом».

Шаабай Азизов поведал другую историю: «Когда наш великодушный предок ехал с Алтая навестить духовного предводителя кыргызов Кошоя, он увидел на пути кромку Иссык-Куля. Озеро так восхитило его, что он оставил на память тавро на огромном камне – след копыта своего коня Ак-кулы. Этот камень стал известным позже под названием «Тулпар-Таш». Сегодня Тулпар-Таш на летнем пастбище Бель-Кара-Суу в Ак-Суйском районе Иссык-Кульской области, – место паломничества, люди верят, что здесь они ближе к Богу. Примерно такие же мысли высказывают старожилы озера: «Иссык-Куль – само по себе святое место, поэтому наши предки поклонялись ему, омывая лицо озерной водой. А люди, избранные высшей силой, стали сказителями «Манаса» благодаря исходящей от великого озера священной энергии». Природа и её величественные силы притягивают манасчы к себе [11]. Может быть, это связано с тем, что духи великих предков уже сами стали частью природы. В определённые моменты сказитель оставляет все житейские хлопоты и отправляется на лоно природы. Место, куда направляется тот или другой манасчы, может быть мало известным другим людям, но оно всегда выбирается не случайно. Сказитель идёт туда, где может увидеть, услышать или ощутить присутствие своих учителей и покровителей. Манасчы также посещает известные в народе святые места. Сказители эпоса редко с кем делятся той информацией, которую получают там. Великий Сагымбай каждый год не менее двух-трех раз навещал мазар Арчалуу, расположенный в двадцати километрах от его родного аила Ак-Олен, и священный родник Айчурек вблизи реки Жыргалан на северной стороне Иссык-Куля. Этот ряд фактов убедительно показывает фундаментальную роль природных мест в получении и раскрытии сказительского дара [12].

Сегодня связь слов благословения Иссык-Куля, произнесенных главным героем народного эпоса, с рождением в этих местах самых талантливых сказителей эпоса, мистерией и тайнами самого озера, можно объяснить вполне научно – свойствами воды и законами физики. Издревле существовало очень много способов лечения так сказать «заряженной» водой, когда целители шептали молитвы на воду, посылали ей свои мысли о выздоровлении больного и т.д. В результате чего их пациенты, умывшись или выпив воду с заложенной в ней информацией, чудесным образом исцелялись от своих недугов. Колдуны и шаманы видели будущее, всматриваясь в чашу с водой и т.д.

И сегодня существуют различные методы использования воды всевозможными целителями и ясновидящими в плане передачи своей энергии, либо получении информации о ком-либо, чем-либо. С самого детства всем нам знакомы сказки о «живой» и «мертвой» воде, о родниках, испив воду из которых, слабые становились сильнее, глупые – умнее и т.д. И, наоборот, существовали в сказках родники с водой, испив из которых можно было превратиться в козленка. С глубокой древности люди знали, что можно загрязнять воду не только физически, но и духовно. А как же объяснить мистерию соленого озера Иссык-Куль, вода которого не пригодна ни для питья, ни для полива?

Вода из озера никуда не вытекает, наоборот, в него только впадают небольшие ручьи и реки, берущие начало от тысячелетних горных ледников. Они, в свою очередь, несут в себе информацию с тех мест, через которые протекают. Иссык-Куль – это «универсальный компьютер», ежесекундно пополняющий, обновляющий и передающий в окружающее пространство свою базу данных. Таким образом, озеро Иссык-Куль является местом накопления информации об исторических событиях, культуры и природных явлениях на территориях, намного удаленных от самого озера. Если учесть, что мозг человека состоит на 85% из воды, то Иссык-Куль, несомненно, оказывает влияние на людей, так или иначе соприкасающихся с озером. Ученые только констатируют известный факт о самоочищении воды нашего уникального озера и одинаковом процентном соотношении соли в ней, несмотря на то, что в озеро впадают и пресные ручьи. На сегодня нет конкретного ответа насчет этого явления природы «каким образом происходит самоочищение и регулирование солености воды и почему?».

Об удивительных свойствах воды подробно рассказывает научно-популярный фильм «Вода» проекта BBC о природе, где известные ученые из разных стран делают выводы, что у воды есть память. Она вбирает вибрацию почвы, человеческих мыслей и эмоций, самой жизни. Запечатлевая полученную информацию, вода принимает новые свойства, но её химический состав остается тот же H2O. Подчеркнем, что структура воды намного важнее, чем химический состав, она, словно нервная система, реагирует на малейшие раздражения. Исследователи могут ответить только на вопрос «как это происходит?». На вопрос «почему?» ответа в науке пока нет. Вполне очевидно сегодня и то, что водная структура человека идентична со структурой воды в том месте, где он родился. Понятие «родина» имеет конкретное физическое содержание. Неслучайно сильнейшие манасчы Кыргызстана на протяжении всей своей жизни чувствуют прямую зависимость их дара и душевного состояния с местом рождения. Как правило, оно было рядом с рекой, на побережье которой будущие сказители часто засыпали в детстве (происходил контакт с землей — дети пасли овец и после обеда спали на траве, питающейся, в свою очередь, водой горных ручьев). Либо это место на родине было связано с родником, где пили воду и где, как они думали, получали информацию «свыше». На самом деле информация шла «снизу», то есть от земли, растений и воды.

Вспоминаются старинные детские сказки, в которых герои разговаривали с землей, лесом, камнями, с говорящими яблонями, реками и озерами. Были сказки, где герои говорили с ветром, получается, с воздухом, и это тоже можно объяснить официальной наукой – законами физики. Вода – это замечательный проводник звуковых волн, и обратившись к разделу физики, посвященной им, мы узнаем, что любая информация передается через волны. Причем волны имеют свои частоты, и если частота волны совпадает с частотой передатчика, то мы её воспринимаем. Если предположить, что волны, излучаемые человеком, совпадут с волнами, излучаемыми водой, то возможно восприятие человеком заложенной в воде информации, так сказать, по воздуху. Таким образом, соприкасаясь с самого рождения с озером Иссык-Куль, люди с особо чувствительной психикой и повышенной эмоциональностью очень чутко реагируют на информацию, энергию, некие воздушные колебания, звуковые волны, идущие непосредственно от озера. В основном, это связано с теми местами Прииссыккулья, где меньше шума и присутствия цивилизации. Иссык-Куль не только хранит нашу историю, но и передает её людям с неординарными способностями, про каких говорят, что у них есть «Божий дар». Видимо, с этими вышеперечисленными свойствами озера и связан феномен рождения знаменитых сказителей эпоса «Манас» на побережье Иссык-Куля.

К великому сожалению, проблемы экологии с каждым годом становятся острее. Но человечество продолжает спокойно жить, несмотря на заявления экспертов о грядущей экологической катастрофе, если мы будем также хищнически относиться к природе. Возрождение и нравственное очищение не только Кыргызстана, но и всего мира возможно при одном условии – прекращении потребительского, наплевательского отношения к природе, к окружающей нас среде обитания. Тенгрианцы знали, что у всего в этом мире есть своя душа и над всеми нами (миром людей, животных, растений, над водой, землей…) есть Тенгри (Верховный Бог) или как его еще называли Көк Тәңірі (Небесный Бог). Все реформы начинаются в уме. А душа – это энергия ума. Оттого, какая энергия души питает наш ум – зависит будущее человечества. И это тенгрианцы знали и чувствовали очень хорошо. Поэтому тур религиозной направленности для тенгрианцев поможет не только последователям этой веры, но и всему прогрессивному человечеству прикоснуться к своим духовным истокам.

Литература

1. Табышалиева, А. С. Вера в Туркестане. – Бишкек: Илим, 1993. – 180 с.
2. Туризм в Кыргызстане 2013–2017. Сборник Нацстаткома. – Бишкек: ГВЦ Нацстатком КР, 2018. – 91 с.
3. Рекомендации по подготовке кадров для религиозного туризма в системе российского образования: модель подготовки кадров для религиозного туризма, глоссарий терминов религиозного туризма. // Отв. редактор С.Ю. Житенев. – М.: Международная Туристская Академия, 2012. – 252 с.
4. Бегалиева, А. С. Культурный туризм в Кыргызской Республике: история и перспективы развития. – Бишкек: Неопринт, 2013. – 344 с.
5. Кулешова, М. Е. Всемирное наследие и место в нем культурных ландшафтов. Наследие и современность. Информационный сборник. – Вып. 15. – М.: Институт наследия, 2007. – С. 21-46.
6. Конституция Кыргызской Республики (введена в действие Законом КР от 27 июня 2010 года). – www.cbd.minjust.gov.kg

7. Калдыбеков, Б. Н. Священные горы Казахстана как объект культурного наследия. Труды II Межд. научно-практ. конф. «Сохранение и использование объектов культурного и смешанного наследия современной Центральной Азии». – Алматы, 2005. – С. 53-58.
8. Бегалиева, А. С. Историко-культурное наследие в туризме Кыргызской Республики. – Бишкек: Неопринт, 2011. – 442 с.
9. Бегалиева, А. С., Брусиловский, Д. А. Религиозный туризм в Кыргызской Республике: учеб. пособие. – Бишкек: Неопринт, 2011. – 612 с.
10.Кадырбаева, Р. Сказительная традиция манасчы Иссык-Кульского региона. Сан-Таш 140. // Мат. Междун. научно-практ. конф., посв. первой записи эпоса «Манас» Ч. Валихановым. – Бишкек, 1996. – С. 49-52.
11. Бакчиев Т. Манасиада. Путь сказителя. – Бишкек: Алтын тамга, 2003 – 124 с.; его же: Духовное наследие А. Жакыпбекова – Бишкек: Алтын тамга, 2006. – 124 с.; Священный зов. Мнемоническое творчество жомокчу. – Бишкек: Алтын тамга, 2005. – 116 с.; Манасчы Шаабай Азизов. – Бишкек: Текник, 2006. – 73 с.; Манас и политика. – Бишкек: Текник, 2013. – 298 с.; Кыргызские эпические сказители – Бишкек: Принт экспресс, 2015. – 256 с.; Кыргызская матрица. Механизмы духовного самосохранения и развития (в соавторстве). – Бишкек: Принт экспресс, 2012. – 200 с.; Введение в манасоведение. Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по нефилологическим специальностям и направлениям. – Бишкек: Текник, 2008. – 104 с.; Манасоведение. Учебник пособие для вузов. 5-е доп. издание. – Бишкек: Алтын тамга, 2019. – 176 с.
12. Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. – Бишкек: Культурно-исследовательский центр «Айгине», 2009. – 414 с.

II. НАУЧНО-ПОПУЛЯРНОЕ

Агелеуов Г. Е.
galym44@gmail.com

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЗОР ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ЧЕРТ КАЗАХСКОГО НАРОДА

С перехода к эпохе ранних кочевников на стыке второго и первого тысячелетий до н.э. евразийский степной пояс до эпохи позднего средневековья представлял единый хозяйственно-культурный тип. На территории Казахстана в это время установился годичный кочевой цикл, который просуществовал вплоть до 20-х годов XX века – периода советской коллективизации. Именно кочевое хозяйство сформировало основу мировоззрения местных автохтонов. При изучение кочевого общества историки частно использовали характеристики «кочевая (степная, военная) демократия», отмечая элементы присущие свободным, открытым и демократическим обществам.

Если на протяжении трёх тысячелетий могли меняться языки, этнонимы, даже антропологические признаки, то наряду с ними, а как правило более устойчивыми маркерами являлись культурно-мировоззренческие ценности, заключённые в архетипах степной культуры, куда можно отнести этногенеалогические предания и легенды, мифотворчество, традиции и обряды.

Кочевое казахское общество имеет демократические черты, отличные от современного авторитарного состояния "безмолвствующего и политически неграмотного большинства". Если взять статус хана в кочевых обществах, то в военное и мирное время он мог быть различным. Историки отмечают концентрацию власти в военный период и, наоборот, дисперсное состояние общества и слабость ханской власти в мирное время. Поэтому в мирный период ханам важно было принимать решения в пользу общественного интереса и поддерживать свой статус, принимая решения по справедливости, чтобы поддержать связь с сакральной божественной силой, которая могла отвернуться от него при нарушении TOR – высшего божественного закона.

1. В степной традиции всегда имело место право на откочёвку. Можно было потерять поддержку со стороны хана, даже своего рода, но при наличии семьи и скота, вы всегда имеете право на выбор, включая право на откочёвку. У кочевников этим пользовались как сам номад со своей семьей, так и подразделение рода или весь род, а также группа родов и даже разноэтничные кочевые племена. Не по нраву хан-самодур и тиран, выход для кочевников – откочёвка. Часто откочёвка – это попытка для групп объединиться на новой основе и создать своё государство. Отсюда понятие *казак – казаковать*, т.е. быть *независимым и свободным*. Неслучайно мифологическим первопредком казахов является Алаш-хан (Пегий/Пёстрый хан), который объединил разнородцев под своим знаменем и откочевав со своими сторонниками завоевал территорию, создав своё государство. Представители разных родов подняли его на "пёстром" ковре - алаша.

Только смелые и сильные, свободные духом могли решиться на такой шаг. Причем алаша «пестрый» ковёр противопоставляется ақ - "белому" ковру, что подчеркивает казачий характер государства, появившегося в результате откочёвки «ала» - «разнородцев», в отличие от прямой законной передачи власти, когда избираемого хана поднимали главы родов на белой кошме. Легендарный основатель Қазақского государства Алаш-хан по мифотворческой традиции казахов должен был поднят на ковре алаша.
В этногенеалогических преданиях Алаш-хан предстаёт сиротой/месяцем-странником, который затем проходит праведный путь былинного героя – батыра, чтобы в условиях конкуренции, равенства и схожести (типичности) Пути, доказать всем, что своими силами и знаниями можно обрести Құт (счастье). Обретя его, странник становится солнечным героем-избранником на КӨК – голубом небе, то есть легитимным главой народа, обладателем сакрального знания пути к народному счастью и процветанию.

Эта идея реализована в образе древнетюркского бога Пути – *Ala atlig Jol Tənri* (дарователе кут).

В современных условиях эта доктрина может соответствовать идее честной борьбы и победы на конкурентных и прозрачных выборах, когда большинство получает сильнейший без этнических и имущественных предпочтений. Образ Алаш-хана – объединителя разных по происхождению племён и народов в единое государство – соответствует современной гражданской нации, где все равны вне

зависимости от этнической и имущественной принадлежности. Право на откочёвку и казакование есть реализация свободы и политической воли, что в условиях конкуренции ведёт к децентрализации и развитию гражданского общества и нации, когда ценным становится не «кто говорит, а что сказано». Это путь к обществу равных, где у каждого появляются возможности для самореализации.

Поэтому представители партии Алаш — лидеры казахского народа начала XX века, созидатели демократического государства и взяли образ Алаш-хана, как носителя идеи равноправия и предоставления равных гражданских прав и свобод. Поэтому у нас, сегодняшних современников, появляется идея преемственности и наличия своей развитой культурно-политической либерально-демократической традиции.

2. Ханская власть в казахском обществе до 18 века не имела сильных и развитых авторитарных черт. Власть хана держалась на личном авторитете и военной необходимости. Как только хан "бронзовел", начинались брожения и откочёвки. Ханская власть, помимо личной военной доблести и реального авторитета, опиралась на родовых биев, а также на лидеров общественного мнения среди разнородцев, что требовало создания системы сдержек и противовесов и появления устойчивых институтов. Любая концентрация власти автоматически вела к усилению центробежных тенденций.

3. Право на свободу имел и каждый глава семьи, который, кочуя по родовой территории, реализовывал право первозахвата. Он сам определял куда, когда и с кем ему кочевать. Свобода для кочевника – это внутреннее состояние каждого казаха.

4. Культурная черта народа Казахстана – комплиментарность, равенство и уважение ко всем народам, живущим в стране.

Экология. Жер-Су (богиня Земли-Воды), есть Мать-Родина имперско-вселенского надэтнического уровня, что можно отождествить как общегражданский национальный символ – к какой бы этнической или конфессиональной группе мы не принадлежали, у нас одна Родина-Мать – Жер-Су (Земля – Вода) Республики Казахстан. Экологическая культура, включающая сохранение флоры и фауны, водных источников, всего биоразнообразия в стране и воспитание к родной природе как к Матери, есть условие для выживания и сохранения здоровой среды.

5. Институт Батырства. Многие восстания возглавлялись батырами, когда народ, видя несправедливость и коррупцию, поднимался на борьбу. Это независимая категория степных рыцарей – защитников народа, честь и совесть степняков. Например, во Внутренней орде институциональные реформы, которые проводили хан Букей и на первом этапе хан Джангир, модернизировали казахское общество: открывались школы, активно вводились денежное обращение, участие в ярмарках, институт частной собственности, массово появились личные печати и т.д. Но второй период ханской власти Джангира уже ознаменован массовыми земельными махинациями, несправедливостью и коррупцией в пользу своей родни, что и привело к восстанию Исатай Тайманова и Махамбета Утемисова, которые, откочевав, возглавили сопротивление хану.
Неслучайно в степной поэзии казахов образ батыра и его аргамака – является символом свободы – кочевания боевых товарищей, говорящих на едином языке Равенства и Свободы. Именно батыр — воин и защитник страны, родной земли (родины) и справедливости в этом мире.

6. Демократизм в казахском обществе проявляется в том, что на почётное место – «төрге» садится старший или наиболее уважаемый среди старшей возрастной группы. Совсем необязательно, что это будет хан или бай (богач). Институт ханской власти зависел от личности и деяний хана. Главным был не властный или имущественный статус, а общественный авторитет, справедливость, праведность человека.

7. Каждый казах мечтал совершить ночной путь к своим Аруақтар, чтобы обрести знания и силу своих предков. Отсюда и почитание гостей, как путников неведомых дорог, знающих и ведающих то, что не знают хозяева юрты. Отсюда и идея следования Праведному Закону (Вселенскому Пути) тюрков – «Төр». Неслучайно девизы казахских ханов всегда связывались с идеей справедливого божественного пути (каска жолы, коне жолы и др.).
Например, тюркский обряд повязывания ленточек в священных местах на деревьях, где цвет ленты означает то или иное благопожелание, есть постоянное поддержание духовной сакральной связи со своими предками.

8. Асар – взаимная поддержка друг друга, когда кочующие представители одной группы или одного рода, оставляли необходимые предметы и вещи для представителей других групп и родов. Когда сообща в назначенный день строили дом или в складчину организовывали какую-нибудь

кампанию. История кочевой жизни знает множество примеров гражданской взимовыручки и зрелости, что также является элементом местного демократического самоуправления.

9. Важным элементом местного самоуправления является высший орган казахов-кочевников – народное собрание. Начало кочевания, подведение итогов годичного кочевого цикла, подсчёт скота, предстоящая битва или военный поход, обсуждение всех важнейших проблем казахского народа решается именно народным собранием.

Поэтому в современной жизни надо восстановить демократический принцип Конституции – главным источником власти в Республики Казахстан является народ (статья 3), где высшей ценностью является идея общественного договора между гражданами – народом Республики Казахстан. Необходимо законодательно запретить узурпацию власти, через политику разделения властей и создания демократических институтов.

10. Право на "Дат". Любой мог выступить на публичном народном собрании, потребовав "дат" - право критиковать любое лицо, включая хана. Сказавший был свободен от давления или наказания. Этим явлением признаётся, что в степной демократии было место праву на свободу слова и выражения. Если хан – узурпатор или коррупционер, не заботится о нации, ограничивает права и свободы граждан, то народное собрание может выразить недоверие такому хану, потребовать его замены и, в крайнем случае, сместить его как не соблюдающего божественный закон – Төр.

11. Степной образ жырау – поющего всегда о том, о чём болит его сердце. Основной инструмент – кобыз, который представлялся то скакуном, то гусем/лебедем. Интересны переплетения образа жырау с баксы/кам в древнетюркской и казахской культуре. Жырау и баксы – хоть и внутри, но независимы от родовой системы, как и батыры. Эта автономия порождает независимое творчество.

12. Женщина – девушка – девочка в казахской культуре имела высокий статус. Было жёсткое ролевое разделение полов, где каждый отвечал за свои функции. Мы знаем огромное множество примеров в фольклоре батырш-воительниц – легенды и эпос о «Кырк кыз», о смелости и остроумии женщин, которые легко могли заткнуть рот ханам, баям и айтыскерам. Женщина всегда была спутницей, матерью и хозяйкой в своём доме. Казахская и тюркская история имеет факты, когда супруги ханов официально считались соправительницами, а после смерти хана-супруга управляла государством. Даже мифологическая традиция сохранила образ легендарной Ай-каган (Огуз-наме).

Современное прочтение истории ведёт к утверждению юридического и фактического равенства мужчин и женщин, прежде всего, в современных условиях – это касается руководящих должностей, представительства на всех уровнях власти и равных зарплат, высокого образовательного статуса и максимального продвижения в любой нише.

13. В казахском обществе, явившемся наследником древнетюркских традиций, как нигде зафиксирована свобода религии. Как отмечают историки Плано Карпини, Вильгельм Рубрук, в стране множество храмов, принадлежащих разным конфессиям. Были храмы, в которые приходили выходцы разных религий, но молились там каждый своим богам. В средневековых текстах появляются Тенгри-Мани, Тенгри-Будда, Тенгри-Кудай. Культурно-конфессиональный космополитизм подготовил жизнь для множества суффийских течений в Казахстане, сохранив нам тенгризм, шаманизм, бытовой ислам, ханафизм и множество традиций, восходящих к манихейству, несторианству, зороастризму, буддизму.

Поэтому наше право на свободу религий и убеждений есть историко-культурная традиция и преемственность, где все религии и убеждения равны.

Вот лишь некоторые элементы "степной демократии", которые могут с вашей помощью быть продолжены и модернизированы. Это не «особый национальный путь», а подтверждение – что права человека и демократия имеют развитую основу и традицию в кочевой казахской и тюркской культуре.

Аласов Ч. А.
ekslibris70@mail.ru

ТЕНГРИ

Всё тенгрианство базируется на пяти первоэлементах и пяти стихиях. Из сказанного следует, что всё множество духов природы также делятся на пять основных групп духов. Это первоэлемент Земля и духи стихии Земля. Первоэлемент Вода и духи стихии Вода. Первоэлемент Огонь и духи стихии Огня. Первоэлемент Воздуха-Ветра (Дерева) и духи стихии Воздуха-Ветра (Дерева).

Самый главный первоэлемент – Пространство и Время (стихия металл) и это самый могущественный Дух Пространства и Времени (стихия металл) называемый у телеутов Ак-Ярык или Тенгри. Здесь надо пояснить, что под понятием Ак – Белый, Ярык – Свет мы подразумеваем не только дневной свет, но главным образом трансцендентный свет. Свет, который человек видит в духовном трансе или изменённом состоянии сознания (ИСС). Как это делают шаманы и другие духовно реализованные личности. Мне во время медитативного транса пришлось наблюдать, как все материальные объекты в Пространстве вокруг меня и моё физическое тело превратились в неземной белый, очень яркий свет. Но что удивительно, этот свет был очень комфортен, он не слепил. При этом останавливается мыслительная деятельность, и человек испытывает тотальное блаженство. Чаще, конечно, это происходит без наблюдения такого света, просто человек испытывает неземное блаженство. Это состояние называется Природой Ума. Этому можно научиться.

Все четыре первоэлемента: воздух-ветер, огонь, вода, земля, вышли из первоэлемента Пространства и Времени. Без этого главного первоэлемента Пространства другим первоэлементам просто невозможно воплотиться, потому что для воплощения (материализации) всегда необходимо Пространство. Далее по тексту пишем только слово Пространство, но вместе с ним подразумеваем и Время – эти понятия неразделимы. Также под понятием Пространство мы будем подразумевать такие понятия, как Ак-Ярык – Тенгри – Эфир. Вся Вселенная и Человек состоят из этих пяти первоэлементов.

По мифу создания Вселенной мы можем проследить возникновение Человека, а также проследить процесс его развития и уничтожения Вселенной и Человека. Потому что Человек – сын Тенгри (Вселенной). Из точки Пространства сперва возникает первоэлемент Воздух. Этот Воздух начинает движение, движение воздуха порождает Ветер. Ветер закручивается в воронку и начинает сам о себя тереться. За счёт трения в центре воронки поднимается очень высокая температура и появляется первоэлемент Огонь. На периферии воронки Ветра из-за слабой силы трения Воздух холодный, а в центре горячий из-за сильного трения. Разность температур центра и периферии в воронке Ветра рождает конденсат – так создаётся первоэлемент Вода. Вода, уплотняясь и кристаллизуясь, образует первоэлемент Земля. Так материализуется Вселенная. В обратной последовательности Вселенная разрушается. Земля поглощается Водой, Вода поглощается Огнём, Огонь поглощается Ветром, Ветер поглощается Пространством. Всё вышло из Пространства и всё в него же и возвращается.

Рассмотрим три категории: Пространство, Время и Человек – это самые мощные энергии во Вселенной.

Категорию Время изучает такая наука, как астрология. В тенгрианском календаре существуют 12 лет, которые соответствуют 12 животным признакам. Каждый животный признак года соответствует определённой стихии. Крыса и свинья – это стихия Вода. Бык (слон), дракон, коза и собака – это стихия Земля. Тигр и кролик (заяц) – это стихия Дерево. Змея и лошадь – это стихия Огонь. Обезьяна и петух (гаруда) – это стихия Металл. 180-летний цикл делится на три метренга, каждый метренг – это 60 лет. Эти 60 лет образуются, если 12-летний цикл умножить на пять стихий. Каждый животный признак года должен пройти ещё и воздействие одной из пяти стихий. Например, этот год у нас земляного жёлтого кабана. В этом году преобладает стихия Земля, хотя сам кабан относится к стихии Вода. Помимо этого, 12 месяцев в году так же, как и год, подразделяются на 12 животных признаков и пять стихий. Точно также и дни в году чередуются 12 животными признаками и пятью стихиями. Год также делится на пять стихий, например, весна – это стихия Дерево, лето – это стихия Огонь, осень – это стихия Металл, зима – это стихия Вода и межсезонье – это стихия Земля. Лунный месяц также делится на пять периодов. Это новолуние, полнолуние, первая четверть, третья четверть и дни перехода 1, 7-8, 15, 22-23 лунные дни. День также делится на пять стихий. Это утро,

день, вечер, ночь и время перехода. Часы в сутках также делятся на 12 животных признаков и пять стихий.

Помимо 12 животных признаков и пяти стихий время подразделяется ещё и по трём категориям: прошлое, настоящее, будущее. Также время бывает внешним, внутренним и сакральным. Внешнее время – это смена времён года, месяца, недели, дня, часа. Внутреннее время – это внутренняя категория каждого индивидуального человека, на сколько лет человек выглядит. На сколько лет человек себя внутренне ощущает. Мы знаем, что внешность обманчива. Кто-то стареет быстрее, кто-то медленнее, а у кого-то среднестатистические показатели. Есть ещё сакральное (тайное) время. Это время самое важное. Вот почему древние создали календари и упорядочили время, чтобы высчитывать сакральные точки времени. Это время для быстрой успешной духовной практики, когда духовная практика наиболее эффективна и человек быстро прогрессирует на духовном пути. Все правила астрологии подчинены гармоничному расположению пяти первоэлементов-стихий и Духов стихий во времени. Будь это внешнее, внутреннее, либо сакральное время.

Категорию – Пространство изучает такая наука, как Геомантия. Вот схема пяти стихий: восток – Дерево, юг – Огонь, запад – Металл, север – Вода. Промежуточные стороны света северо-восток, юго-восток, юго-запад, северо-запад – Земля. Также стихию Земля помещают в центр. Следующая схема пяти первоэлементов: северо-восток – Вода, юго-восток – Огонь, юго-запад – Земля, северо-запад – Воздух-Ветер. Центр – это первоэлемент Пространство. Категория Пространство также делится на три уровня. Это внешнее пространство, внутреннее пространство и сакральное (тайное) пространство. Внешнее пространство – это пространство вне дома человека. Внутреннее пространство – это внутреннее пространство дома человека.

Есть ещё сакральное (тайное) пространство. Это пространство самое важное. Вот почему древние создали науку геомантию и упорядочили пространство, чтобы высчитывать именно сакральные точки пространства. Это пространство для быстрой успешной духовной практики, когда духовная практика наиболее эффективна и человек быстро прогрессирует на духовном пути. Сакральное (тайное) пространство может локализоваться как во внешнем, так и во внутреннем пространстве человека. Геомантия подробно описывает сакральное пространство. Геомантия подробно описывает, где и как строить дом. Рассматриваются всевозможные темы по гармонизации пространства как снаружи, так и внутри дома. Все правила геомантии подчинены гармоничному расположению пяти первоэлементов-стихий и Духов стихий в пространстве. Будь это внешнее, внутреннее, либо сакральное пространство.

Категорию – Человек изучает такая наука, как древняя народная традиционная Медицина. Человека так же, как Пространство и Время, можно поделить на пять первоэлементов (стихий) и пять Духов стихий. Вот схема пяти первоэлементов: голова – Пространство, правая рука – Огонь, правая нога – Воздух-Ветер. Левая рука – Земля, левая нога – Вода. Вот схема пяти стихий: голова – Огонь, правый бок – Дерево, левый бок – Металл, органы малого таза – Вода. Руки и ноги – это стихия Земля. Внутренние органы также имеют отношение к пяти стихиям. Желудок, селезёнка и поджелудочная железа – Земля, лёгкие и толстый кишечник – Металл. Почки и мочевой пузырь – Вода, печень и желчный пузырь – Дерево. Сердце, тонкий кишечник, перикард и тройной обогреватель – это стихия Огонь.

Стихии имеют взаимовлияния, которые называются игрой стихий. Эти взаимоотношения называются *мать-сын, друг-враг*. Дерево – мать, рождает Огонь – сын. Огонь – мать, земля – сын. Земля – мать, металл – сын. Металл – мать, вода – сын. Вода – мать, Дерево – сын. Круг взаимоотношений *мать-сын* замкнулся. Круг *враг-друг* имеет следующую логику. Дерево растёт на земле и из земли получает питание, получается, что дерево угнетает землю, поэтому для земли дерево враг, а для дерева земля друг, потому что земля даёт проявить свою силу дереву. Огонь плавит, угнетает металл, для огня металл друг, а для металла огонь – враг. Земля, например, берега реки, ограничивают, не дают растечься воде, угнетают воду. Для земли вода друг, а для воды земля – враг. Металл срубает, угнетает дерево, для металла дерево друг, а для дерева металл – враг. Вода тушит, угнетает огонь, для воды огонь друг, а для огня вода – враг. Благодаря этим взаимоотношениям можно регулировать, излечивать ослабленные органы. Если человек будет соблюдать гармоничный баланс пяти первоэлементов и стихий в своём теле, то вследствие этого человек может жить очень долго. Также на продолжительность жизни и её качество влияет и гармоничное соблюдение режима часа, дня, недели, месяца и года – это астрологические показатели – это характеристики времени. Плюс на продолжительность жизни и её качество влияет и гармоничное расположение объектов в

пространстве, а это цели и задачи геомантии. Всё взаимосвязано и одно не может существовать без другого. Всё это по большому счёту необходимо, в первую очередь, для духовного развития человека. Потому что даже самая долгая или самая богатая жизнь человека совершенно бессмысленна без духовного развития.

Сейчас мы рассмотрим схожесть ритуалов по пяти первоэлементам и пяти стихиям во всех основных духовных традициях мира, а также работе с Духами пяти первоэлементов и Духами пяти стихий.

Обратите внимание, во всех духовных традициях преподносят пищу на алтарь. В шаманизме продукты питания предлагают Духам первоэлементов-стихий. Так используют продукты питания в ритуальных действиях. Пища – символ элемента-стихии Земля. С точки зрения шаманизма в телеутской культуре духов Земли называют Терьдын Эзи. Терь – ерь – земля. Эзь – ум, сознание, осознание, самоосознание, Дух. Понятие «Эзь» в высшем духовном смысле – это Природа ума. Далее по тексту просто – Эзь. Отсюда следует – Терьдын Эзи – это Сознание Духа Земли или Сознание Духов Земли. Здесь надо пояснить, что любые духи живут в тонком энергетическом теле ума. Но у духов есть потребность иметь материальное тело, захватив какой-нибудь материальный объект, дух начинает ошибочно ассоциировать себя с этим материальным объектом. Дух ошибочно считает материальный объект своим телом. Такую же ошибку совершают люди, дух которых начинает ассоциировать себя с человеческим, материальным, физическим телом. Тенденция такова, что слабые духи захватывают мелкие материальные объекты, средней силы духи захватывают средние материальные объекты, а сильные духи захватывают большие материальные объекты. Например, слабые духи захватывают небольшие камни, небольшие участки земли. Средней силы духи захватывают холмы, горы, районы, области, края, кометы, метеориты. Сильные духи захватывают планеты, луны, солнца, солнечные системы, галактики, чёрные дыры. Самый сильный Дух захватывает всё Пространство Вселенной. Этого самого сильного Духа мы называем главным Богом – Ак-Ярык (Тенгри) – это трансцендентный духовный свет, из которого появился материальный мир. На Пространство трансцендентного духовного света указать тяжело, поэтому указывают на символ пространства – Небо – Тенгри. Тенгрианство – это монотеистическая духовная традиция, но она включает в себя почитание как слабых, средних, сильных духов, так и почитание самого сильного Духа. В Тенгрианстве существует духовная иерархия. Тело Тенгри – это тело Вселенной – это макрокосм, микрокосм – это тело Человека. Все духи и материальный мир – это частички тела Тенгри. Это фракталы.

Мы говорим *моя рука, моя нога, моя голова, моё тело*, но где мы здесь *сами*? Кто даёт эти все определения? Люди, как и духи, совершают ошибку и начинают ассоциировать себя с телом. Человек – это не тело. Человек – это Дух, имеющий материальное тело. Тело человека – это храм Духа. Мы себя ассоциируем с телом и ассоциируем исполняемыми социальными ролями, которые связанны с телом. Например, я говорю себе – *я телеут, я мужчина, я сын, я муж, я отец, я юрист, я россиянин, я тюрк, я землянин* и т.д.

Но я ответственно могу заявить, что тело – это костюм, который, износившись, мы заменяем на другой. У меня есть методика, по которой человек может вспомнить свои прошлые жизни.

Некоторые люди так заигрываются в эти игры, что начинают ассоциировать себя, например с автомобилем. Когда случается дорожно-транспортное происшествие, где сталкиваются две машины, то потерпевший водитель, выходя из машины, гневно заявляет виновному водителю *ты меня ударил*. Он не говорит, ты ударил или въехал в мою машину, а он прямо заявляет – ты меня ударил. Такую же ошибку совершают и духи. Когда мы вдруг умышленно или неумышленно причинили вред какому-то материальному объекту, с которым ассоциирует себя какой-нибудь дух. То этот дух считает, что мы причинили ущерб его материальному телу. Этот обиженный и разгневанный дух начинает нас преследовать и устраивать нам в жизни неприятности. Духи обладают сверхъестественными силами, могут наслать на человека болезнь и при помощи этой болезни уничтожить наше материальное тело. Конечно, не все болезни, насланные духами, приводят сразу к смерти тела. Это зависит от силы духа. Слабый дух насылает слабые расстройства здоровья, средней силы дух наносит средний ущерб здоровью, сильный дух – причина хронических и тяжёлых заболеваний, которые в итоге могут привести к смерти. В нашем материальном мире все материальные объекты от маленьких до больших захвачены духами, поэтому у тенгрианца мир одухотворён. Весь материальный мир для тенгрианца является живым.

Вернёмся к продуктам питания как символу первоэлемента-стихии Земля. Во всех религиях на праздники, да и повседневно принято готовить пищу. Пища освящается, одухотворяется нашим к

ней отношением. От свойств и качеств пищи зависит наше здоровье. Пищей нельзя раскидываться, продукты питания надо беречь. Всю жизнь человек работает, чтобы заработать себе на пропитание. Пища даёт нам энергию, силу – жизнь. Традиционная народная медицина излечивает болезни определёнными продуктами питания или их сочетаниями. Современная диетология также обращается за помощью к пище. Твёрдые части тела человека относятся к первоэлементу-стихии Земля – это кости, волосы, ногти.

Первоэлемент-стихия Земля имеет форму квадрата, в объёме форму куба. Цвет – жёлтый и все оттенки коричневого и жёлтого. Главное качество уравновешенной Земли – это стабильность.

Обратите внимание, во всех духовных традициях в ритуальных целях используют Воду. Это питьё, омовение и разбрызгивание. В шаманизме – это работа с Духом Воды или Духами Воды. По-телеутски *вода* – это *суу*. Суу Эзи – это сознание Духа Воды или сознание Духов Воды. Вода имеет память, потому что у воды есть сознание. Воду освящают благословлениями, молитвой, наговорами, мантрами. У телеутов родники называются «Аржан», аржан – это святой источник. В воду нельзя плевать, справлять нужду, засорять и вообще гадить любыми способами. Уверен, что родники почитаются во всех духовных традициях. Человек, когда рождается, то на 90% состоит из воды, а когда умирает, он как бы высыхает. Морщины – это процесс обезвоживания организма. Вода снаружи тела и внутри тела энергетически взаимодействуют как в сообщающихся сосудах. Если мы засоряем внешние источники воды, это напрямую отражается на здоровье человека. Слабые духи захватывают родники и небольшие реки. Средней силы духи захватывают большие реки, озёра, сильные духи захватывают моря и океаны. Главное качество уравновешенной воды – сцепление. Вода имеет форму круга, в объёме форму шара. Цвет воды – это все оттенки голубого, синего, а также чёрный цвет.

Обратите внимание, во всех духовных традициях в ритуальных действиях используют Огонь. Светильники ставят на алтарь, жгут костры и свечи. Огнём тюрки очищают себя и жилище. В огонь нельзя бросать мусор. Огонь он живой, как и вся Вселенная. По-телеутски *огонь – от*. Оттын Эзи – это сознание Духа Огня. Огонь кормят продуктами питания и поят различными напитками. Огонь священен. Огнём согреваются и на Огне готовят пищу. Кузнецы, работающие с Огнём, почитались наравне с шаманами. В теле человека – Огонь – это теплота тела и огонь пищеварения. Главное качество уравновешенного огня – трансформация. Пирамиды – это трансформаторы энергии. Огонь имеет форму треугольника, в объёме это трёхгранная пирамида и далее пирамиды с разным количеством сторон вплоть до круглой. Цвет – красный и все его оттенки.

Во всех духовных традициях в ритуальных целях используют первоэлемент Воздух-Ветер и стихию Дерево. В шаманизме под термином Дерево понимается весь растительный мир. Символом первоэлемента Воздух-Ветер являются благовония. В церквах жгут ладан, на Востоке ароматические палочки, в шаманизме жгут можжевельник и полынь, а также другие пахучие травы, несущие определённые вибрации. Приятный запах благовоний насыщает, удовлетворяет Духов. Ароматические масла и вся ароматерапия – это работа с Духами Воздуха. По-телеутски *воздух – тель*. Тель Эзи – это сознание Духа Воздуха. В теле человека Воздух циркулирует в лёгких, сердце, крови. Кровью кислород разносится до каждой клеточки организма, а выводится углекислый газ – продукт распада кислорода. Главное качество уравновешенного Воздуха-Ветра – это движение. Первоэлемент Воздух-Ветер и стихия Дерево имеют форму стоящего вертикально прямоугольника, либо стоящей вертикально фаллической формы. Цвет – зелёный и все его оттенки.

Обратите внимание, во всех духовных традициях в ритуальных целях используют первоэлемент Пространство. Без пятого первоэлемента Пространства ни один из четырёх первоэлементов проявить себя не способен. Первоэлемент Пространства в духовной практике – это наше Сознание, наш Ум, а точнее, Природа Ума. В ритуальных действиях – это способность нашего ума к визуализации. Только при выполнении визуализации как средства коррекции – ритуал будет действенен. Только тогда ритуал будет полезным. Без визуализации всё тщетно, бесполезно и в высшей степени бессмысленно.

Недостаточно поднести пищу, воду и поставить светильник на алтарь или благовоние зажечь. Необходима визуализация, без визуализации ничего не работает. Потому что Духи пребывают в теле ума и через наше тело ума они воспринимают нашу визуализацию. Любое тело ума может работать как передающее и принимающее устройство для коммуникации, как с Пространством, так и с иерархией Духов, находящихся в этом Пространстве. Духи удовлетворяются нашими мыслеобразами и нашими мыслеформами. Например, мы представляем в визуализации умиротворение и передаём это умиротворение Духам, и они умиротворяются. Это действительно всё с Духами начинает

происходить. Потому что они пребывают в теле ума. Своей визуализацией мы воздействуем на их природу. Это можно делать всегда в любом месте и в любое время.

Здесь надо пояснить, чем Природа Ума отличается от тела ума. В Природе Ума отсутствует двойственное мышление, а в теле ума эта двойственность мышления имеется. Природа Ума не анализирует, не оценивает, не разделяет на «хочу – не хочу, на нравится – не нравится». Природа Ума воспринимает Мир целостно. В Природе Ума отсутствуют мысли, а если они и есть, то они находятся на периферии внимания. Тело ума, наоборот, интенсивно пользуется двойственным мышлением. Тело ума активно анализирует, оценивает и разделяет, порождая положительные и отрицательные эмоции и чувства. В Природе Ума есть только трансцендентное чувство тотального Блаженства, которое нельзя описать словами. Чтобы его понять, необходимо его пережить, получить духовный опыт.

Древние заметили, что в сакральном месте в сакральное время Природу Ума обнаружить и наблюдать легче всего. Считается, что только Духи высокой духовной реализации способны обнаружить и наблюдать Природу Ума. Моё мнение, что этому можно научить любого. Просто у одного это начнёт получаться быстрее, а у другого медленнее. Это как в школе есть отличники, хорошисты, троечники и двоечники. Человек может это сделать, если учитель укажет ему на эту Природу Ума. Природа Ума любого живого существа – идентична Природе Ума Духа Пространства. Просто этому никто нас не учит, и до сей поры это считается тайным знанием.

Дух Пространства постоянно находится в уравновешенном и удовлетворённом состоянии ума. Это состояние у духовных людей называется духовным блаженством, духовной благодатью. В духовной литературе это состояние описывается как безусловная любовь. Это состояние неописуемо.

Например, я полгода жил в Таиланде и ел тропический фрукт – дуриан, а вы никогда его не пробовали. Вы просите мне рассказать о нём. Я начинаю его описывать и говорю, что он похож на то и это. Вы, по моему описанию, будете приблизительно знать, что это такое, но до конца всё равно не поймёте. А можно вам вообще ничего не рассказывать о дуриане, а просто привезти его вам и вы сами попробуете. Когда вы попробуете дуриан, вы будете точно знать, что это такое и вам не нужны будут объяснения. То же самое и с духовным экстазом. Если я буду о нём рассказывать – это будет около и рядом, но никогда не точное описание.

В этом состоянии поэты пишут стихи, композиторы пишут музыку, художники пишут картины. Это также называется просветлением, пробуждением, озарением, вдохновением и т. д. и т. п.

Есть специальные методики для обнаружения Природы Ума. Это искусство и этому надо учиться, как учатся петь, танцевать, рисовать, играть на музыкальном инструменте. Это мощная духовная работа.

Пространство имеет форму полусферы, в объёме это купол. Поэтому во многих духовных традициях на храме устанавливают купол. У кочевников это юрта. Юрта имеет форму купола. Цвет первоэлемента Пространства – Белый. Традиционная юрта выполнена из белого войлока.

Вспомните инженера-физика Николу Теслу, его знаменитую башню Ворденклифф на острове Лонг-Айленд. Опора башни имела форму первоэлемента Воздух-Ветер, а купол башни имел форму первоэлемента Пространства. Энергия Пространства – эта самая мощная энергия во всей Вселенной. Вспомните характеристики Бога из разных духовных традиций. Бог всемогущ – эта самая мощная энергия. Бог вездесущ – это характеристика Пространства. Пространство бесконечно. Пространство пронизывает всё, даже самые твёрдые объекты. Если вы посмотрите на самый твёрдый объект через мощный микроскоп, то увидите, что этот объект состоит из молекул, а между молекулами находится пустота пространства. Бог вечен – это характеристика Времени.

Возьмём форму летающей тарелки. Классическая форма летающей тарелки – это два купола, соединённые своими основаниями. Купол – это объёмная форма Пространства. Вывод – летающая тарелка для перемещения использует энергию Пространства.

Вспомните изображение жука-навозника – скарабея в египетской культуре. Форма его подкрылок и подкрылок всех остальных жуков – купол. Майский жук своим полётом начисто опровергает все установки современной аэродинамики. По этому поводу американский учёный Леон Беннет так и заявил: «Если мы сумеем определить аэродинамику полёта майского жука, мы или обнаружим какое-то несовершенство современной теории полёта насекомого, или откроем, что майский жук обладает какими-то неизвестными нам способами создания высокой подъёмной силы». Во многих источниках сообщается, что с точки зрения законов физики жук-носорог никак не может летать. Однако он прекрасно летает и преодолевает без остановки расстояния более 50 километров

(так, меченые жуки перелетали пролив Ла-Манш). Существуют разные гипотезы о принципах полёта этого жука. Но как именно они летают, до сих пор остаётся загадкой. Жук-носорог способен передвигать груз в 850 раз превышающий вес самого жука. Если бы человек, весящий примерно 70 кг, обладал силой жука-носорога, он свободно бы двигал несколько железнодорожных вагонов весом в 7 тонн. Вывод – форма купола каким-то непостижимым образом генерирует энергию Пространства.

Абсолютно все орнаментальные узоры всех народов мира можно расшифровать по форме и цвету пяти первоэлементов-стихий.

У меня есть годовой курс преподавания тенгрианской астрологии, тенгрианской геомантии и тенгрианской медицины. Для всего этого необходимо построить духовный центр и набрать желающих на обучение. Мой девиз: «Делай, что должно, и будь, что будет».

Алымкулов Н. А. *narynbek2003@yandex.ru*
Абдрахманова Ж. С. *jamajumabaeva@mail.ru*

КСЕНОФОБИЯ ОСНОВНЫХ РЕЛИГИЙ ПО ОТНОШЕНИЮ К ТЕНГРИАНСТВУ

Тенгрианство – закон жизни, который существует с зарождения человечества. Тюрко-монгольские кочевники евразийских степей, как известно, поклонялись культу – Бога-Отца – Тэнгри (тюркские и монгольские народы называли его по-разному: Тэнгири, Тенгри, Тенгери, Танри, Тангара, Тейри, Тэнгер, Тура) – обожествлённого Неба. 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 подчинялись все в Мироздании, в том числе все небожители, духи и, конечно, люди. Кочевники также поклонялись культа богине земли Умай, а владыкой подземного мира (потустороннего мира) являлся рогатый старик Эрлик. Тенгрианство не имело сакральных текстов и основывалась на устной традиции, то есть не было письменного изложения. Они были закодированы в мифах, сказках, легендах. Сохранились традиционные тенгрианские представления о конкретных божествах и духах, обычная культовая практика и сакральная терминология. В отличие от мировых религий тенгрианство – религия общинно-коллективистская, поэтому все её обрядовые ритуалы имеют коллективную форму. Правда, до сих пор неизвестно, как тюрки называли свою религию. Известно только, что алтае-саянские народы называли её «янг», «аң» – «разум», «сознание»

К ключевым принципам тенгрианства можно отнести:

- признание безличного, космического Бога как Тэнгри – «Голубого, Вечного Неба – небесного Духа-хозяина», который постоянно обитает в небе;
- культ матери-природы (Умай, Этуген), богиня плодородия и защиты домашнего очага, а в некоторой интерпретации – богиня Земли; Тэнгри и Умай существовали в гармонии и в единстве; Но их нельзя понимать как богов личностных. У них нет качеств, свойственных людям, это скорее некие абстрактные силы. Здесь тенгрианство где-то похоже на даосизм или буддизм;
- вера в жизненную силу (кут, сюр). Из этого принципа нередко следовало «сакрализация власти»;
- уважение к умершим Великим предкам (онгон, аруах, арвах, арбак), «духам культа предков», которые незримо помогают своим потомкам в их жизненном пути. Предкам ставились каменные памятники, на плитах выбивались слова о подвиге и обращение к потомкам. Памятник был местом встречи между людьми и духом предков. Раскиданные от Алтая до Дуная, эти памятники были разрушены в средние века самими же тюрками, после того как они приняли другие мировые религии. Если в потустороннем мире душа буддиста встретится с богиней сострадания – белой и зеленой Тарой, с различными ипостасями Будды, христианина – с святой девой Марией, ангелами, апостолами, с Христом, а мусульманину явится пророк Мухаммед, ангелы Джабраила, а затем сам Аллах, то тенгрианец – на том свете должен встретиться со своими родичами, родителями, давшим ему (ей) жизнь, чтобы поведать им земные новости, попросить их помочь встретиться с Богами.
- допускается бессмертие души;
- тюрки были обязаны знать родословную до седьмого поколения, подвиги дедов и их позор. Каждый тюрк понимал, что и его поступки будут также оценивать семь поколений. Поэтому он устремлялся к достойным делам, к свершению подвигов и нравственной чистоте. Ложь и

предательство, отступление от клятвы, доносительство, безответственность воспринимались как оскорбление естества, следовательно, самого Тэнгри. Предатели и их потомки уничтожались. Стремление к естественному образу жизни отражало родственную адекватность тюрков с окружающим одухотворенным ими миром. Он всегда выбирал ясную, четкую, не нагроможденную деталями линию поведения. Он не делил жизнь на потустороннюю и посюстороннюю, а принимал её целостно как переход из одного качества в другое в едином для них мире. Тюрк всегда боялся передать следующим поколениям недобрую память о себе, о своем времени и чувствовал ответственность за свое поколение, род, племя и т. д.;

- у тюрков было много животных, которым они поклонялись, но особняком стоял **волк** – предок Бозкурта, являющийся гарантом бессмертия тюркского народа, посланного самим Тэнгри. Этот спущенный с неба волк считался как отец, как вождь и как спаситель;
- именем Голубого Неба – Тэнгри освящалась каганская власть. Избранный каган становился и первосвященником в государстве. Его почитали как сына Неба. Задача хана заключалась не только в том, чтобы заботиться о материальном благополучии своего народа, но и в укреплении национальной славы и величия тюрков. Тэнгри наказывал на только каганов, но и целые народы за совершенные ими преступления или проступки. От Тэнгри зависело все, благодать или кара следовали обычно моментально или в течение 60 лет (средняя продолжительность человека) в солнечном мире, избежать их было невозможно. После смерти человека власть Тэнгри над ним прекращалась. Но при этом следует констатировать, правителем выбирался самый достойный, тут налицо кочевая демократия. Они не терпели деспотию и тиранию, что сохранилась у многих народов, в том числе и у кыргызов.
- тюрки у Тэнгри во время молитвы просили ум и здоровье, чтобы он помогал в справедливом деле **и ничего больше!** И Тэнгри оказывал помощь тем, кто Его почитал и сам был активным, то есть кроме молитвы совершал целеустремленные действия;
- среди глубоко почитаемых объектов природы у тюрков был металл – железо, которому они молились и из которого ковали оружие, а также серебро, золото. Развитие металлургии позволило роду Ашина перевооружить свою армию и создать впервые в мире отборные части из латной конницы – фули, то есть бөру (бури) – волки. Именно создание подобной армии позволило им создать в VI веке Великий Тюркский каганат. Следует напомнить и о других тюркских держав: Кыргызский, Тюргешский, Карлукский, Уйгурский и другие. Соседи синих тюрков – Китай, Персия, Византия, Арабский халифат, не сумев уничтожить его в войне, сумели это другим путём:

а) подменив религию, тем самым изменили их мировоззрение, космогонию, философию, традиции, обычаи и обряды;

б) заменив тюркский алфавит, тем самым лишили народ кодированной связи с космосом и накопленных веками знаний; правда, тюрки сумели развить устное творчество (эпическое наследие), оставив человечеству огромное количество крупных и средних эпосов, сказаний, пословиц и поговорок.

в) лишив привилегии тюркского языка. В частности, начиная с VIII века многие тюркские каганаты приняли ислам, став мусульманами. Читали молитву на чужом языке, не понимая сути и смысла. Менялись традиции, обычаи, мировоззрение. Был принят арабский алфавит. Новому поколению теперь не были доступны древнетюркские книги, надписи, выбитые на камнях. Со временем древние артефакты были уничтожены, как было сказано выше, самими тюрками. Таким образом, огромный пласт накопленных знаний в течение тысячелетий погиб. Тюрки и монголы потеряли свою кочевую цивилизацию.

Тенгрианство как религия, уже с онтологической стороной, появилось в конце II-начале I тысячелетия, но не позднее V-III вв. до нашей эры. Эта была религия древних тюрков (тюркютов), религия степи, религия кочевников. Полного согласия среди ученых в понимании сущности Тенгрианства пока не сложилось. Его сближают с хуннским ченли («Небо»), шумерским Дингир (тоже «Небо»), китайским Тянь и т. д. Некоторые ученые считают, что это вероучение приняло форму законченной концепции с онтологией (учение о едином божестве), космологией (концепции трёх миров с возможностями взаимного общения), мифологией и демонологией (различение духов-предков от духов природы) к XII-XIII векам. Оно возникло естественным историческим путем. Здесь все должно восприниматься человеком как часть природы, он должен приспосабливаться к ней и полностью зависеть от нее. Иными словами, тенгрианство было порождено обожествлением природы. Они умели смотреть на природу как на существо одушевленное, должны были чувствовать дух природы, острее сознавать себя ее частью, жить в гармонии с ней, подчиняться ритму природы,

наслаждаться о ее бесконечной переменчивостью, радоваться ее многоликой красоте. Они бережно относились к природе, как носящей божественный отпечаток. Отношение людей к природе рассматривалось, скорее, как взаимосвязь, чем как ее эксплуатация. Такое отношение позволяло в течение тысячелетий жить без отрицательных последствий для окружающей среды. Тем более разорять природу считалось оскорблением Духа Неба и духов природы. Ведь при появлении верования, религии, не последнюю роль играл природный фактор, который существенно отличался друг от друга: огромная территория евразийского пространства для Тенгрианства и, например, ислама в аравийской пустыне.

Природа давала людям корм скоту, а те, в свою очередь, – еду людям. Таким образом, природа в лице тюрков – была чуть ли сакральной силой, которая помогала выживать в суровых условиях степи и гор. Они строго соблюдали законы природы и жили в согласии с ней. Если другие верования, а позже и религии были основаны на страхе перед Богом, вечным преклонениям и мольбам о пощаде, то азиатские номады были бесконечно благодарны природе, которая, правда, была часто довольно суровой. Поэтому Тенгрианство прежде всего стоит понимать, как религию **благодарности.**

Можно смело утверждать, что все мировые и традиционные религии основаны на Тенгрианстве, поэтому многие рудименты древней тенгрианской духовности оседали на Ближнем и Среднем Востоке и участвовали в формировании мировых религий. Духовность Тэнгри кардинальным образом повлияла на религиозную и культурную историю человечества. В то же время Тенгрианство не религия, а нечто главенствующее и объединяющее. У него нет ни синагог, церквей, мечетей. Здесь человек к богу может обратиться напрямую, без посредников. Он не делит людей на приверженцев той или иной религии, на национальности, а призывает всех жить в гармонии, проявлять толерантность, великодушие, стремится к единству и миру. В эпоху тенгрианства люди жили в гармонии с природой и заповеди Бога не нарушалось. Именно с нарушением заповедей Бога им на землю были ниспосланы пророки. Религии нужны для того, чтобы научить людей жить в гармонии, донести до людей, что в каждом одушевленном и неодушевленном предмете (вода, огонь, воздух, планета, звезды и т. д.) заложен Всевышний, поэтому нельзя нарушать гармонию и заповеди Бога. Тюрки и монголы в тенгрианстве никогда не были «рабами божьими». Другие мировые религии пытались сделать своих граждан и в захваченных территории людей «рабами божьими», а также рабами правящей верхушки. Им были предписаны конкретное поведение, жизнь и быт. Тягчайшим преступлением считалось возбуждение в народе недовольство против власти.

Но со временем истинное тенгрианство стал подмениваться их ложными толкованиями, активно противостоять другим религиям, что может привести к череде конфликтов, хаосу, нескончаемому кровопролитию. Ведь общечеловеческие принципы уважения к жизни, к природе, в окружающим, к свободе – одинаковы как в тенгрианстве, так и во всех других религиях.

Исследователи отмечают, что новые и старые религии перекрещивались, заимствовали друг у друга многие доктрины, традиции, знаки и т. д. Так, в функционировании общин тенгрианцев и мусульман были ряд пересекающиеся сходств, о чем говорят сравнение Яссы (Джасак) и предписаний Корана и сунны:

1. В защиту семьи предоставляли мужчине право иметь несколько жён, при этом старшая жена считалась старшей;
2. Обязывали мужчин уважать жен и верить им;
3. Предписывали пожилым воспитывать молодежь к любви своей семье, народу (для поклонников Тенгрианства – к братству всех людей Великой степи, вне зависимости от рода и племени; для мусульман – вне зависимости от национальности, – ко всем, поклоняющимся Аллаху);
4. Обязывали состоятельных людей служить общине, помогать бедным;
5. Провозглашали землю собственностью государства; понятие продажи земли в культурах отсутствовало вообще; чиновники получали земельные наделы, с учетом выслуги лет, причем с правом разжалования за проступки. После отставки или смерти чиновника или военачальника земельный надел возвращался государству;
6. Накладывали заперт на спиртное.

Из сказанного следует, что, несмотря на кажущуюся противоречивость традиционных и мировых религий, они служили и служат человечеству, поэтому следует найти точку соприкосновения, общность, а не их разобщенность. Так, традиционно, в течение длительного времени, не столь уживались тенгрианство и ислам. Если мировые религии всегда стремились к мировому лидерству, призывали к уничтожению язычников и тех, кто не разделял их мировоззрение,

проявляли нетерпимость ко всем другим верованиям и религиям, тем самым являясь источником религиозных войн, то у тенгрианства нетерпимость отсутствовала, и свою религию они никому не навязывали. Но сейчас, в эпоху глобализации, человечество, принимая вызовы современных реалий, могло бы поднять на щит, например, проблемы взаимоотношений человека и природы (как было сказано выше, со временем человек не стал считать себя частью природы, а стал действовать вопреки ее законам, что привело к экологическим, энергетическим, экономическим, духовно-нравственным кризисам), воспитание подрастающего поколения и другие достижения в тенгрианстве. Из кризиса можно выйти только через глобальную смену менталитета, требуется возврат к естественным законам природы.

С другой стороны, как светское, демократическое и правовое государство, Кыргызская Республика могла бы признать Тенгрианство как религию, как это требуют многие общественные тенгрианские организации в КР. Таких же взглядов придерживаются и другие тенгрианские группы в социальной сети фейсбук: «Тенгрианство» - 7 859 участников, «Тенгрианство: обряды и другие религии Азии» - 804 участника, «Тенгризм и тенгрианство» - 5229 членов. На наш взгляд, в этом ничего криминального нет. Иначе говоря, тогда надо отменить празднование Нооруз, другие обычаи и традиции доисламской эпохи. А ведь они до сих пор соблюдаются в кыргызских семьях. Необходимо оставить восприятие на совести самого народа, а не навязывать им постулаты других верований и религий. Такой опыт есть – опыт Страны восходящего солнца, где мирно уживаются все религии, их течения, существующее на Земле. Японцы рассуждают в том числе как язычники: язычество не означает безбожество, оно означает множество богов. При помощи религии – духовном просвещении в нужном направлении, например, в воспитании молодого поколения – уважения к старшим, в отказе употреблять алкоголь, наркотические вещества, курить, сквернословить и т. д., решая одни проблемы, акцент сделать на решении вопросов экономического развития республики, улучшении социального положения населения, миграционных проблем и т.д. Здесь огромная ответственность лежит на интеллигенции, она должна нести народу знания, понимая, что историческая память довольно быстро стирается, происходит зомбирование, столкновение цивилизаций, религиозных воззрений. Налицо духовный кризис, о котором много писал и говорил известный писатель современности Ч. Т. Айтматов. Особенно остро великий писатель поднимал эту тему в своем последнем романе “Когда падают горы”. Свободолюбивый дух номадов не укладывается в прокрустово ложе догматов.

Литература

1. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. – Алматы, 2012.
2. Безертинов Р. Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – 2-е изд., доп. – Набережны Челны-Казань, 2004.
3. Гумилёв Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. – М., 1989.
4. Гумилёв Л. Н. Древние тюрки. – М., 1993.
5. Гумилёв Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Историко-этнологическое исследование Евразии за 1500 лет – с III в. до н. э. по XII в. н. э. – Баку, 1991.
6. Древнетюркский словарь. – Л., 1969.
7. Кодар А. А. Тенгрианство в контексте монотеизма // Информ. гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение. – 2008. – №1(2).
8. Малов С.Е. Енисейская письменность. – М.-Л., 1952.
9. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. – Л., 1991.
10. Хара-Даван Э. Чингисхан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV вв. – 2-е изд. – Элиста, 1991.
11. Айтматов Ч. Т. Когда падают горы. (Вечная невеста). М. “Азбука” 2007 г.

Аюпова Г. М.
agm-55@mail.ru

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА УЙГУРСКОГО НАРОДА

Аннотация. *В данной статье автор описывает музыкальное наследие одного из древнетюркских народов – уйгуров, чьи древние и средневековые поэзия, живопись, архитектура и музыкальная культура были на высоком уровне развития. И что тенгрианство, являясь мировоззренческой системой древних тюрков, влияло на становление тюркской культуры и сохранению гармонии с миром, развитию поэтического и музыкального отношения к миру, сохранению духовности как основы бытия человека.*

Ключевые слова: *тенгрианство, тюркская культура, музыкальное наследие, уйгурский народ*

Ayupova G. M.
agm-55@mail.ru

MUSICAL CULTURE OF THE UIGHUR PEOPLE

Abstract. *In this article author described the musical heritage of one of the ancient Turkic peoples - the Uighurs, whose ancient and medieval poetry, painting, architecture and musical culture were at a high level of development. AndthatTengriism, being the ideological system of the ancient Turks, influenced the formation of the Turkic culture and the preservation of harmony with the world, the development of poetic and musical attitude to the world, the preservation of spirituality as the basis of human existence.*

Keywords: *Tengriism, turkic culture, musical heritage, Uyghur people*

Тенгрианство как собственно мировоззренческая система древней центральноазиатской культуры стало локализоваться в тюркском мире. В древности тюркские народы, используя богатую природу и разнообразие условий обширной территории от степей Юго-Восточной Европы до Китая, от Сибири до Гималаев и Гиндукуша, создали богатейшую культуру. Тюркская культура, являясь органической частью общечеловеческой культуры, на разных исторических этапах оказывала решающее значение на судьбы мировой цивилизации. На протяжении более чем 8 тысяч лет тюркская культура, как живой организм, испытывала периоды рождения, расцвета и упадка, но каждый раз, сохраняя свою самобытность и специфику, занимала определенное место в многообразии мировой культуры. Исторически тюркские народы развивались как единый организм. Генетически единые тюркоязычные народы, каждый в отдельности имели свои особенности и специфику, а вместе создали самодостаточный культурный массив, который во все времена играл значительную роль в становлении и развитии человеческой цивилизации.

Тюркскую культуру всегда отличало стремление к жизни как преодоление цивилизации. Предпочтение духовного и жизненного над культурой и цивилизацией обеспечивалось преданием, которое всегда было сильно в сознании тюркских народов. Именно это способствовало сохранению гармонии с миром, развитию поэтического и музыкального отношения к миру, сохранению духовности как основы бытия человека. Слово, музыка и духовность сохраняли единство Человека и Жизни, Человека и Природы, Человека и Мира. Если принять, что именно изменение отношения к природе диктует изменения в культуре и цивилизации человечества, то именно у тюркских народов доминантами были сохранение единства с природой, стремление достичь с ней гармонии.

Уйгуры – один из древних народов с богатой и самобытной культурой. Уйгуры издревле и по настоящее время вносят свой вклад в развитие мировой культуры. Археологические изыскания ученых и сохранившиеся письменные источники свидетельствуют о высоком уровне развития древней и средневековой уйгурской поэзии, живописи, архитектуры и музыкальной культуры. Так, настенные росписи с изображением музыкальных сюжетов и музыкантов, играющих на арфе, уде, каноне, чанге, рабабе, найе, карнае, нагаре, думбаке и т.д., найденные на развалинах Минг‘уй* и Идикута**, памятники средневековой уйгурской литературы и бытующие легенды дают представление о разносторонней музыкальной жизни уйгурского народа той отдаленной эпохи.

*Минг'уй – (тысячи домов) – пещерные дома в окрестностях Кизила, Кумбаша, Кучарской долины (V– VIII вв.).
**Идикут – развалины столицы древнеуйгурского государства вблизи селения Астан, Турпанского оазиса.

В музыкальном наследии уйгурского народа наряду с богатым и самобытным фольклором важное место занимает и профессиональная ветвь музыкального творчества устной традиции, представленная разнообразными жанрами и формами. К ним следует отнести мукамы, санамы, дастаны и другие мелодические и композиционно развитые вокальные и инструментальные произведения. Центральное место среди произведений такого рода занимают мукамы – крупные циклические вокально-инструментальные произведения.

К числу ценнейших памятников уйгурской материальной и духовной культуры принадлежит и «Двенадцать уйгурских мукамов» – ведущий жанр национального профессионального творчества устной традиции.

Создаваемые на протяжении многих веков на основе лучших традиций народной музыки, мукамы – результат творчества уйгурских бастакаров. Возникнув в условиях музыкальной культуры бесписьменной традиции, мукамы из поколения в поколение передавались из уст в уста и в течение длительного времени не могли не претерпевать определенных изменений.

Уйгурские мукамы в широком плане представляют составную часть мукамата, распространенного у многих народов Среднего и Ближнего Востока. Изучение их, таким образом, дает возможность не только ознакомиться с особенностями конкретного памятника музыкальной культуры уйгуров, но и расширить наши представления о мукамате в целом.

Исследование уйгурских мукамов сопряжено со многими трудностями, например, с отсутствием достоверных нотных записей мукамов, скупостью исторических и теоретических сведений, разобщенностью бытующего музыкального материала и т.д.

Важным историческим событием в деле культивирования и изучения «Двенадцати уйгурских мукамов» явилось создание уйгурского ансамбля мукамистов при Государственном комитете радиовещания и телевидения Совета Министров УзССР. В 1970 году были записаны «Илийские мукамы» – одна из разновидностей «Двенадцати уйгурских мукамов» – с участием мукамистов старшего поколения. Записи "Илийских мукамов" в исполнении уйгурского ансамбля, были выпущены три пластинки с записями мукамов Рак, Чаббият и Мушаврәк накануне Международного музыковедческого симпозиума в Самарканде. А в Алма-Ате в 1970 году издательством «Жазуши» были изданы поэтические тексты «Кашгарских мукамов».

В настоящее время у уйгуров бытуют два принципиально отличающихся друг от друга цикла «Двенадцати уйгурских мукамов»: «Кашгарский» и «Доланский». Кашгарские мукамы бытуют, в основном, в южных районах Восточного Туркестана. А Доланские мукамы распространены в западной части пустыни Такли-Макан-Маркети, Маралбеши, Корлеи Чарлике. Также существуют Хотанские мукамы, которые распространены в юго-восточной части Восточного Туркестана.

«Кашгарские мукамы» имеют определенные названия: Рак, Чаббият, Мушавирак, Чаригах и т.д. «Доланские мукамы» определяются лишь порядковыми номерами, например, Биринчи мукам (первый мукам), Иккинчи мукам (второй мукам) и т.д. – до двенадцатого мукама.

Каждый из «Доланских мукамов» образуют цикл из пяти частей, называемых Мукамбеши, Чакма, Санам, Салика, Саларман. «Доланские мукамы» очень мало изучены. Пока нам неизвестно, бытуют ли какие-либо варианты, возникшие на основе «Доланских мукамов». Широко известны «Илийские» и «Хотанские мукамы», которые в своих истоках обнаруживают тесные связи с «Кашгарскими». Это подтверждается сходством не только названий мукамов, но и самого музыкального материала, метроритмических и ладовых основ этих циклов.

Вместе с тем между этими циклами мукамов имеются и существенные различия. Так, например, мукам Мушавирак, который является третьим в Кашгарском цикле, в Илийском цикле считается одиннадцатыми, и, напротив, мукам Сегах, являющийся третьим в Илийском цикле, считается одиннадцатым в Кашгарском. Или, например, такая деталь: двенадцатый мукам Кашгарского и Хотанского циклов, называемый Ирак, в Илийском не значится, в свою очередь двенадцатый мукам Илийского цикла – Хусайни – отсутствует в Кашгарском и Хотанском циклах.

Сравнение четырех названных видов «Двенадцати уйгурских мукамов» приведено в следующей схеме:

№	Кашгарский	Илийский	Хотанский	Доланский
1	Рак	Рак	Рак	Биринчи мукам
2	Чаббият	Чаббият	Чаббият	Иккинчи мукам
3	Мушавирак	Сегах	Мушавирак	Учинчимукам
4	Чаригах	Чаригах	Чаригах	Туртинчи мукам
5	Панджигах	Панджигах	Панджигах	Бешинчи мукам
6	Узхал	Узхал	Узхал	Алтинчимакум
7	Аджам	Аджам	Аджам	Йеттинчи мукам
8	Ошак	Ошак	Ошак	Сэккизинчи мукам
9	Баят	Баят	Баят	Токкизинчи мукам
10	Нава	Нава	Нава	Онинчи мукам
11	Сегах	Мушавирак	Сегах	Онбиринчи мукам
12	Ийрак	Хусайни	Ийрак	Ониккинчи мукам

«Илийский» цикл – разновидность «Двенадцати уйгурских мукамов» наиболее освоенный по сравнению с другими разновидностями, поскольку уже в течение многих лет ведутся серьезные работы про уйгуров, проживающих в Кашгаре. С их переселением стали культивироваться новые народные обряды, происходило смешение различных этнических групп уйгурского народа. Это сказалось и на музыкальной культуре. Именно здесь возникли «Илийские мукамы». Они основывались на лучших музыкальных традициях местного стиля и впоследствии получили самостоятельное развитие. В Илийском цикле каждый мукам в отдельности состоит из вокальных, инструментальных и танцевальных пьес и делится на три раздела: Мукамбеши, Дастан нагма и Машрап нагма. Если Мукабеши состоит только из одной развернутой сольной вокальной пьесы, свободной метроритмической организации, то два остальных раздела состоят из нескольких законченных самостоятельных пьес, которые имеют свои специальные названия и "упорядоченную" метроритмическую основу.

Все «Илийские мукамы», за исключением мукама Узхал, одинаковы по своему строению и форме. Мукам Узхал выделяется тем, что его раздел Дастан нагма имеет две группы вокально-инструментальных пьес – налаш I и налаш II, каждая из которых в отдельности тождественна по своему строению Дастан нагма других мукамов.

Раздел Мукабеши, с которого обычно начинается мукам, как бы задает тон всему мукаму, определяет его интонационно-образный строй в целом. В Мукамбеши содержится тематическое зерно и ладовая основа всего цикла. Мукамбеши начинается с эмоционально-возбужденных речитативов. Этот раздел во многом связан со свободной интонацией, его мелодический склад и музыкальная фразировка определяются интонациями человеческой речи. Композиционная масштабность этого раздела во многом связана со свободной импровизационной манерой музыкального высказывания. Исполнение данного раздела предполагает владение искусством импровизации. Некоторые певцы создают порой собственные варианты Мукамбеши. Мукамбеши часто исполняется и вне мукамного цикла, как самостоятельная инструментальная пьеса для танбура или для сурная. Оба инструментальных варианта Мукамбеши значительно разнятся между собой.

Второй раздел "Илийских мукамов" называется Дастан нагма, который состоит из нескольких вокальных (магма) и инструментальных (маргул) частей, представляющих собой вполне завершенные пьесы с упорядоченной метроритмической основой. В качестве поэтических текстов этого раздела используются стихи из эпических дастанов, отсюда и название раздела–Дастан нагма. Дастан нагма состоит из трех нагма и столько же маргулов, в отдельных случаях их число увеличивается до четырех и более. После раздела Дастан нагма следует завершающий раздел мукама, называемый Машрап нагма. Он исполняется всеми участниками ансамбля – певцами, музыкантами и танцорами.

Слово машрап в уйгурском народном быту означает одну из форм вечеринок. В качестве музыкального термина машрап всегда обозначает, вокально-танцевальный раздел каждого мукама. Именно в нем находят свое яркое воплощение традиционные уйгурские классические танцы. Этот раздел также состоит из нескольких самостоятельных пьес, называемых Машрап нагма I, Машрап нагма II и т.д. Каждая пьеса раздела Машрап нагма имеет свой характерный усуль. Подчеркнем особое значение усулей Сама и Кашгарча, чрезвычайно популярных в уйгурской народной музыке:

уссул сама. При исполнении Машрап нагма могут быть использованы все виды ударных инструментов – дап, думбак, нагара, тивелбаз, сапая, таш (кайрак) и другие.

В конце самой последней пьесы раздела Машрап нагма звучит маленький фрагмент, называемый Мукам чуширгиси (заимствованный из раздела Мукамбеши и также исполняемый солистом). Этим фрагментом завершается весь цикл одного из «Илийских мукамов» – Рак.

Основу двенадцати уйгурских мукамов составляют народные мукамы, народное музыкальное творчество, уйгурский музыкальный фольклор. Их становлению и развитию способствовали кашгарские, кучарские, доланские, хотанские, кумульские, илийские мукамы. Уйгурские мукамы представляют собой систему, включающую в себя не только музыку, но и песни, танцы и стихи.

В исторических источниках отмечается, что аль-Фараби был также композитором, великолепно играл на музыкальном инструменте калун, который сам смастерил, знал много языков, написал более 300 научных исследований. Как музыковед, он создал трактаты «Рисалии мусикиюн» (трактаты о музыке), «Рисалы музыкантов». Известно, что он написал мукамы «Рак» и «Ошак», а также маргулы (музыкальные переходы от одной формы мелодии к другой).

Великий уйгурский поэт Алишер Навои перекладывал некоторые свои стихи на музыку и сам их исполнял. Он призывал поэтов заниматься музыкой, поскольку создание мелодий было еще одной гранью его творчества. Его многогранное творчество отличается силой лирики, ритмическим метром, эстетико-этическим влиянием. Также значителен его вклад в развитие и уйгурских мукамов, который на протяжении веков отражается в уйгурской мукамистике и навоистике. Навои сравнивал музыку с образом солнца, считал ее «дарящим жизнь», мукам называл владыкой высокой духовности.

Во времена султана Абдурешитхана мастер Кидирхан Ярканди и царица Аманнисахан внесли огромный вклад в сбор и систематизацию «Двенадцати мукамов». Они подсчитали, что музыкальных форм может быть не двенадцать, а больше. Ими было систематизировано семнадцать разновидностей мукама. Исторические источники свидетельствуют о том, что расцвет мукама приходится на XV-XVI вв.

С благодарностью вспоминаются имена Ходжи Шахабиддина, Мухамета Хорезми, Абдуллы Марвари, Лутфи, как мастеров музыки. В кашгарских, кучарских, турфанских, илийских мукамах отмечается особое смысловое значение и форма. В XIX в. появились профессиональные мукамисты, такие как Джами, Кашмир, Хелим, Селим и другие, передававшие свое мастерство от ученика к ученику, которые донесли это искусство до наших дней.

В последние годы нашего времени в Восточном Туркестане ведутся работы по сбору и систематизации мукамов и их изданию отдельными томами. Выпущены компакт-диски всех известных мукамов. Все эти мероприятия имеют немаловажное значение в деле сохранения духовной культуры, наследия уйгурского народа. В 2005 году ЮНЕСКО объявил о включении «Двенадцать уйгурских мукамов» в список нематериального культурного наследия.

В завершение хотелось бы отметить, что в мировоззрении тюрков музыкальное восприятие мира, в том числе и жизни человека, через музыку и песню занимают ключевое место. Да, музыка – это нематериальное явление, но музыкальные инструменты и песни – это то, через что музыка материализуется и доносится до наших лет. Песня является особого рода языком общения, передачи чувств. А произведения «Двенадцати уйгурских мукамов» являются музыкально-философским осознаем своего бытия.

Литература

1. Хашимов А. С. Локальные разновидности "Двенадцати уйгурских мукамов" [Текст] / А. Хашимов // Музыка народов Азии и Африки : сб. ст. / сост., ред. В. С. Виноградов, авт. предисл. В. С. Виноградов. – М.: Советский композитор, 1984. - Вып. 4: авт. предисл. В. С. Виноградов. - С. 149-160.
2. Зулпикар Масумжан. Обряды и традиции уйгуров. – Алматы: Мир, 2010. - 408 с.

Жубанов С. А.
sanjou67@gmail.com

БЕСКОНЕЧНОЕ ЗВЁЗДНОЕ НЕБО НОМАДИЧЕСКОГО ХУДОЖНИКА

Аннотация. *В настоящей статье описывается опыт творческой деятельности художника-номада, раскрывается содержание и смысловое наполнение его произведений, представленных в следующих формах искусства: гравюра на камне, звёздная графика, номадическая поэзия. Восхитившись эстетикой ранних кочевников и получив вдохновение от погружения в эту удивительную эпоху, автор продолжает традицию своих предков. Художник, носитель тенгрианской ментальности, всем сердцем хочет познакомить внимательного зрителя со всей глубиной номадической культуры. Главный посыл художественных произведений – счастье осознавать, что человек, родившийся в Великой Степи, хорошо ощущает свою удивительную ни на кого не похожую историю, воплощает идеи, заложенные в те далекие тысячелетия, когда номады на своих выносливых конях сокращали расстояния в пространстве, Землю называли Матерью, Небо – Отцом, а время воспринимали как Бесконечность. В тишине степной красоты сама природа позволяет проникнуть в историю без слов. Художник-кочевник познаёт внутри себя мощный корень своих предков на этой Земле. Он увлекся техникой и стратегией древнего воинского искусства кочевников, образом жизни и способом мысли, с удивлением открыв в себе мировоззрение номада, всадника, человека безграничного взгляда, могущего уравновесить свой мир; человека, который создает реальность из общечеловеческих ценностей. Художественные образы, воплощенные в творчестве автора – это знаменитые представители сакского звериного стиля: благородные олени, архары, таутеке, верблюды, олицетворяющие собой Небесную Благодать Кут, солярные знаки, жизненные циклы. Тюркский период представлен изображением главного тотема – волка-прародителя.*

Ключевые слова: *номадический художник, кочевник, тенгрианская ментальность, Отец-Небо, Мать-Земля, гравюра на камне, звёздная графика, номадическая поэзия, художественное произведение, художественный образ.*

Zhubanov S. A.
sanjou67@gmail.com

THE ENDLESS STARRY SKY OF A NOMADIC ARTIST

Abstract. *The current article describes the experience of the creative work of the nomad artist, reveals the content and semantic content of his works presented in the following forms of art: engraving on stone, star graphics, nomadic poetry. Admiring the aesthetics of the early nomads and receiving inspiration from immersion in this amazing era, the author continues the tradition of his ancestors. The artist, the bearer of the Tengrian mentality, with all his heart wants to acquaint the attentive viewer with the depth of the nomadic culture.The main message of the art works is the happiness to realize that a person born in the Great Steppe feels well his amazing history that is unlike any other, realizes the ideas embodied in those distant millennia when nomads on their hardy horses reduced distances in space, called the Earth as Mother, Heaven - Father, and perceived the time as Infinity. In the silence of the steppe beauty, the nature itself allows one to penetrate the history without words. The nomad artist gets to know within himself the powerful root of his ancestors on this earth.He became interested in the technique and strategy of the ancient martial art of the nomads, lifestyle and way of thinking, surprisingly discovering the worldview of the nomad, the horseman, a man with unlimited view who can balance his world; a person who creates reality from universal values. The artistic images embodied in the work of the author are the famous representatives of the Saka animal style: noble deer, argali, tautek, camels, which reflect Heavenly Grace Kut, solar signs, life cycles. The Turkic period is represented by the image of the main totem - the wolf progenitor.*

Keywords*: nomadic artist, nomad, Tengrian mentality, FatherHeaven, Mother Earth, stone engraving, star graphics, nomadic poetry, artwork, artistic image.*

В настоящей статье я хочу поделиться опытом создания своих поэтических строк, гравюр на камнях и звёздной графики. Основные мысли будут иллюстрироваться стихотворными строками.

Создавая свои художественные произведения, я всем своим сердцем хочу познакомить внимательного зрителя со всей глубиной древней номадической культуры.

Художественные и поэтические произведения представителей моего кочевого народа позволяют представить современного художника-номада как носителя специфической и уникальной закодированной информации.

Однажды
Мы отыскали планету
И зажгли Солнце.
Научились входить в камни
И выходить из деревьев.
Прямо в Синее Небо…
В Вечное Синее Небо…

Главный посыл моих художественных произведений – счастье осознавать, что человек, родившийся в дикой Природе, хорошо ощущает свою удивительную ни на кого не похожую историю, воплощает идеи, заложенные в те далекие тысячелетия, когда номады сокращали расстояния в пространстве, Землю называли Матерью, Небо – Отцом, а время воспринимали как Бесконечность.

Всё верно –
Такой выдумки как time
Здесь нет.
Мы в Бесконечности,
В свободном потоке
Прошиваем три мира насквозь.

Этими поэтическими строками я передаю мировоззрение своих предков.

Творческий процесс, в котором я нахожусь, является результатом моей глубокой связи с предками и дикой Природой, и, конечно, опыта всей моей жизни. В моём творческом псевдониме – Stone Age – проявлено настоящее жизненное кредо. Мне посчастливилось родиться в семье художника, обладавшего внутренней свободой, разносторонним знанием мировой истории искусств и преданностью к национальному декоративно-прикладному творчеству, посвятившему всю свою жизнь развитию художественного образования в Казахстане и воссозданию древней культуры своего народа. Мой отец, Жубанов Акрап Кудайбергенович, – выпускник Санкт-Петербургской художественно-промышленной академии имени А. Л. Штиглица. Он – старший сын моего деда, великого казахского гуманиста и просветителя Кудайбергена Куановича Жубанова, первого казахского профессора, тюрколога-лингвиста, погибшего от советской пули в возрасте 38 лет в годы сталинского террора. По воспоминаниям из детства и рассказам моего отца дедушка был не только ученым, но и знатоком казахского художественного творчества, писал стихи, выбивал родовые знаки на камнях, владел игрой на национальном музыкальном инструменте – домбре.

Моя семья происходит от древнего воинского рода. В древности сутью воина (по-казахски «батыра») была битва. Поэтому казахский воин – это человек, о котором слагали эпосы. Отточенное воинское мастерство открывало широту воображения и поэтичность души. Все эти корни стали основой моей жизни, моей номадической души, моего номадического сердца:

Внутри моего сердца всегда есть:
Бесконечные расстояния
Бескрайней Степи,
Свет ночных звёзд
И небесные тропы
К сверкающим вершинам,
Выносливые кони
И свободные всадники,
Властно втягивающий взор
Космический орнамент,
Музыка ветра
И блеск подков,
Дух предков,
Дух моих предков,
Созерцание вечности
И воинская доблесть,
Мать-Земля,
Отец-Небо.
Преданность…
Преданность…
Преданность…»

Я тренер по боевым искусствам. Спортивная практика началась в 1980 году и длится до настоящего времени. Это карате, ушу, тхэквондо, джиу-джитсу, кикбоксинг, цигун, йога. С течением времени спортивная направленность моей деятельности стала трансформироваться в энергетические практики. Однажды возникла потребность в занятиях китайской, корейской и японской тушевой живописью и в практике игры на бамбуковой медитативной флейте. Вот уже 30 лет как я наблюдаю свою внутреннюю природу.

На равных с ветром и соснами,
Нет нужды следовать за кем-то,
Живу на Природе сам по себе,
Сам по себе являюсь природой.

Эти поэтические строки собственного сочинения стали лейтмотивом моей сегодняшней жизни. Я стал заниматься новым для меня видом спорта – skyrunning. Во время бега по Небесным горам, а также в процессе рисования родилась новая форма словесного изображения душевных переживаний. Я стал записывать свои поэтические строки.

В стране небесных гор
Узнаю тебя в хрустальной воде…
В стране небесных гор
Буду говорить с тобой обо всем…

Однажды я узнал, что в нашем родовом месте в Западном Казахстане удар молнии расколол камень, на котором мой дедушка, Кудайберген Куанович Жубанов, выбил родовой знак нашей семьи – тамгу. Я решил восстановить изображение на камне и стал самостоятельно учиться этому. Неожиданно для себя обнаружил глубокую связь с прошлым и увидел, как в древности я был воином, рисующим на скалах. Так я пришел к созданию гравюр на камнях.

Души предков
В крепости скал.
Дороги птиц
В ночном Небе.
Свечение звёзд
В камнях…

Созерцательный подход к жизни привел к серьезной практике медитации. Недавно я начал овладевать игрой на казахском национальном инструменте домбре и осознал, что мои предки использовали её для внутренней настройки и медитации.

О Вечное Синее Небо!
Я счастлив не знать
Тобой написанных книг!
Я бесконечно счастлив
Узнать твою тишину!

Моя первая художественная выставка называется Reincarnatio. На ней были представлены результаты десятилетнего пути. Это звёздная графика, гравюры на камнях, поэтические строки. Смысл названия полностью отражает мою жизнь. В содержании картины под одноименным названием Reincarnatio, передается состояние трансформации, которое я ощущаю, погружаясь в своё номадическое творчество. Картина создана в технике «звёздная графика» и выполнена точками. Термин, как и способ исполнения, открыт мной во время практики медитативного рисования. На картине изображён опыт, который я переживаю во время ежедневной медитации. Зритель видит человека в процессе созерцания своей внутренней природы и циклических перерождений. Пульс жизни графически изображен подобно кардиограмме и представлен в виде цветных волн. Структура ментального тела состоит из Цветка Жизни (Flower of life), главного символа сакральной геометрии. Энергетические вибрации образуют знак Бесконечности. Эфирное тело растворяется в потоках, открывая перерождения. В центре тела проходит граница между двумя мирами. В картине я рассказываю о своей 40-летней практике боевых искусств, где точка является ключевым методом тренировки внимания. Этот метод сканирования своего прошлого, настоящего и будущего приводит к осознанной жизни.

Созерцательная жизнь моих предков волшебным образом передалась мне. В тишине степной красоты сама природа этих мест позволила мне проникнуть в историю без слов. Другими словами, я начал познавать внутри себя мощный корень своих предков на этой Земле.

Отец синевы мой!
Вверяю себя я
В вечном пути моих предков!

Я увлекся техникой и стратегией древнего воинского искусства кочевников, образом жизни и способом мысли, с удивлением открыв в себе мировоззрение номада, всадника, человека безграничного взгляда, могущего уравновесить свой мир; человека, который создает реальность из общечеловеческих ценностей – жизни, счастья, благополучия.

Не ложись до утра.
Не смотри мои сны.
Мы у семи источников!
Мы с тобой
Под бесчисленными звёздами!
Я буду неподалёку с Духами
Ворошить лепёшки в пламени,
Отойдя от костра в сторону,
Ждать Рогатую Мать-Олениху,
Слушать шёпот озера тёплого,
КУТаться от Ветра горного
Чувствовать силу бешенную!

При создании гравюр на камнях используются камни и обломки скал с пустынным загаром (или патиной), возникшим от воздействия Солнца за многие тысячи лет. Сакральным действием является обращение к Матери-Земле в поиске камня, впитавшего в себя Свет и Тепло Солнца и Вечного Синего Неба.

Земля-Вода!
Теперь слышу тебя!
Земля-Вода!
Теперь заодно с тобой!
Корни мои
Глубоко ушли в тебя!
Корни мои
Тянут сладость твою!

Техника изображения рисунков на камне древняя. Сбивая патину и приближаясь к натуральному цвету камня, я, как и мои предки-кочевники, создаю свои композиции.

Отец утренней звезды
Легко разбудит меня
И уведет читать руны
На древних камнях…

Художественные образы, воплощенные на камне, – это знаменитые представители сакского звериного стиля: благородные олени, архары, таутеке, верблюды, олицетворяющие собой Небесную Благодать Кут, солярные знаки, жизненные циклы.

Знаю Бесконечность в лицо.
Всё ещё слышу шёпот небес.
«Вижу» в свете мерцающих звёзд
Отчетливо.
Бывает вникаю в sms Отца Синевы.
Иногда спускаюсь в лоно земли.
В курсе, чем дышат наши на дне.
Но чаще скольжу по Небесным горам…
Или скачу в степи на крылатом коне
В блеске подков!
В месяц ветра молча жду
Ровного дня
Равного ночи,
Чтобы смеяться громко
С богом пути!
Чтобы вникнуть в разговоры

Духа огня!

Тюркский период представлен изображением главного тотема – волка-прародителя.

Извечно воющий!
Я ждал твоего возвращения
С голубого Бездонного Неба!
Всю ночь просидим на задних лапах –
Мои глаза в твои…

Бесконечный процесс рисования привел меня к созданию техники, которую я назвал «звёздная графика». Процесс создания графических картин является для меня практикой внутреннего созерцания.

Изображения наносятся точками. Эти точки воспринимаются как начала пространства и времени. Они могут быть точками отсчёта, точками соприкосновения, ключевыми точками...

Когда я поднимаю голову в ночное небо, вижу миллионы звёзд, и все они сияют своим светом и этот свет доходит до меня. Я принимаю этот свет. Вслед за этим начинаю наносить свои точки на бумагу. Точка позволяет мне отобразить процесс жизни, в котором я нахожусь.

О Бесконечное Звездное Небо!
Вот кометы твои!
И они летят сегодня прямо ко мне!

Однажды я понял, что, рисуя точками, оказываюсь в медитативном процессе, в тишине которого можно услышать себя. Миллионы точек рассказывают историю моего мира.

Умение быть
В синем безмолвии…
Умение идти
По ничьим следам
Радость встречи
С Духом пути…

Мои гравюры на камнях, по мнению казахстанских учёных-археологов, являются свидетельством возрождения и продолжения древнейшей традиции.

Подъем на чёрные скалы…
Взгляд на горячие камни…
Вдруг вспомнил своё будущее…
Двигаюсь с Солнцеголовыми!
Вперед! В прошлое!

Восхитившись эстетикой ранних кочевников и получив вдохновение от погружения в эту удивительную эпоху, я продолжаю традицию своих предков.

Заметил, что
Вход в «каменный век» прозрачный,
А выхода нет…

Музаева Г. Д.
maitreiya@yandex.ru

КОСМОЛЕЧЕНИЕ КАК РЕЗУЛЬТАТ РОДОВЫХ ТРАДИЦИЙ КАЛМЫКОВ

Аннотация. *С древних времен предки калмыков – ойраты, кочуя на просторах Центральной Азии, поклонялись Вечно Синему Небу – Тенгри. Почитание Белого Старца как хозяина местности, покровителя народа и хозяина Вселенной с незапамятных времен и до сего дня сопровождается определенными обрядами. Приверженцы 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.*

Ученики Белого Старца, 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 – космический луч, наделенный наивысшей энергией Вселенного, который исцеляет чудесным образом. Благодаря сильной энергетике целители общины проводят лечение и очищение людей, местности. Целительский дар учеников Белого Старца раскрывается индивидуально.

***Ключевые слова**: Тенгри, Белый Старец, ойраты, предки, калмыки, община «Возрождение», космическая энергетика, космолуч, космолечение.*

Musaeva G. D.
maitreiya@yandex.ru

COSMOTHERAPY AS A RESULT OF THE TRIBAL TRADITIONS OF THE KALMYKS

***Abstract**. Since ancient times, the ancestors of the Kalmyks - Oirats, wandering in the open spaces of Central Asia, worshiped Eternal Blue Sky - Tengri. Honoring the White Elder as the master of the locality, the patron of the people and the master of the Universe from time immemorial and to this day is accompanied by certain rites. The adherents of the White Elder - the Creator-Father have reached a level where they receive the energy of the Universe, which can be given to another person through healing, purification, as a result of communication through admonition, influence on consciousness or used to come into contact with the Higher forces.*

Pupils of the White Elder, believers and constantly reading prayers, are conductors of a powerful charge of energy that allows to carry out treatment at a new level. Cosmotherapy makes it possible to heal not only the physical body of a person, but also to work on a more subtle astral level, even at a distance. The healers of the community «Revival» through spiritual practice during the ceremonies received the unique gift of the Father-Creator - a cosmic ray endowed with the highest energy of the Universe, which heals miraculously. Thanks to a strong energy, community healers treat and purify people and areas. The healing gift of the students of the White Elder is revealed individually.

***Keywords**: Tengri, White Elder, Oirats, ancestors, Kalmyks, «Revival» community, cosmic energetics, cosmic ray, cosmotherapy.*

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) – 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 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 (рис. 1). Для «извлечения» из космического пространства энергии огромной силы и транспортировки ее в определенные места на территории Калмыкии были открыты энергетические точки (рис. 2). 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.

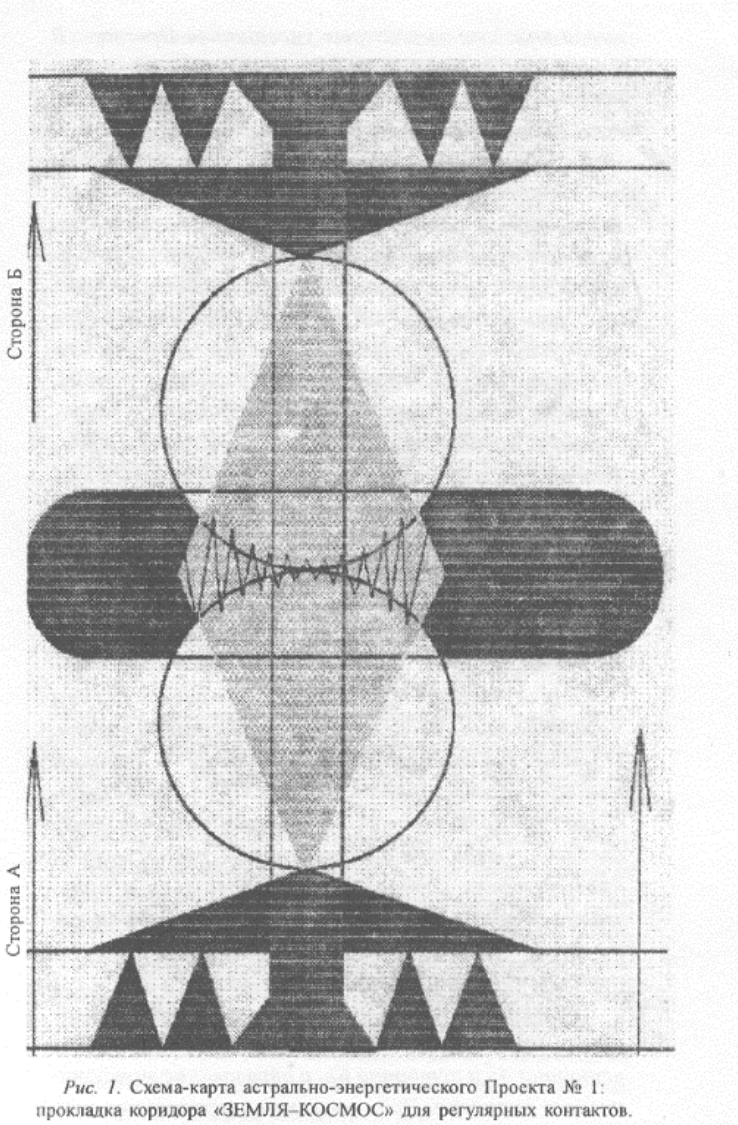
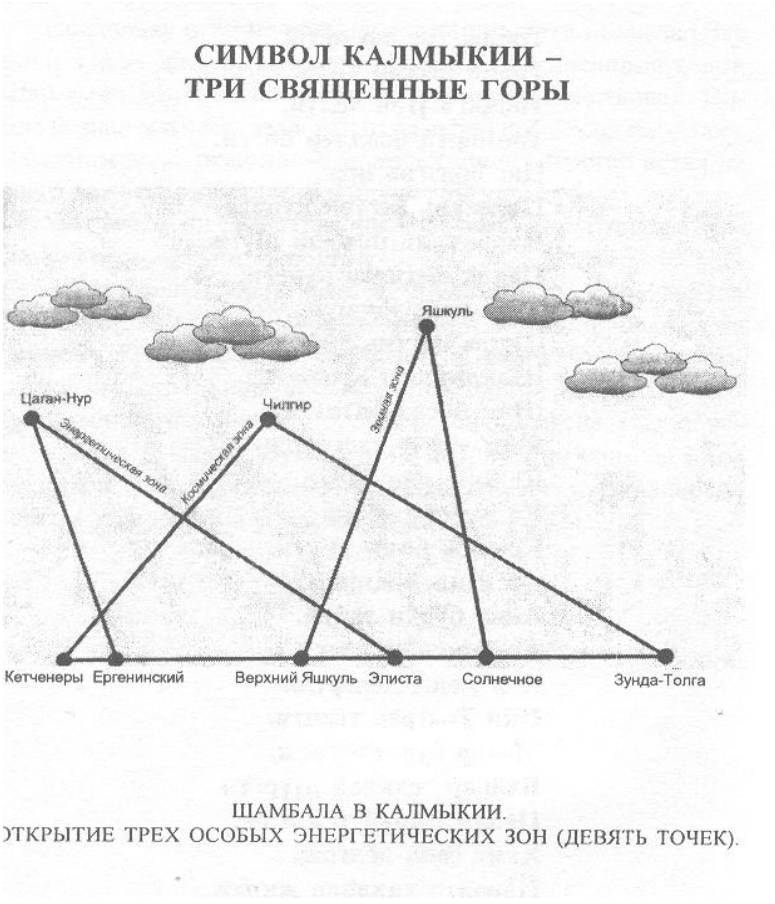


Рис. 1. Схема-карта астрально-энергетического Проекта № 1: прокладка коридора «ЗЕМЛЯ–КОСМОС» для регулярных контактов.

Целители общины «Возрождение» путем духовной практики во время проведения обрядов получили уникальный дар Отца-Творца – космолуч, наделенный наивысшей энергией Вселенного, который 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 исследовать на микроуровне с помощью современных аппаратов структуру молока до молитвы и после молитвы во время лечения пациентов.

Трудный путь к целительству, путь «избранных» 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.



ШАМБАЛА В КАЛМЫКИИ.
ОТКРЫТИЕ ТРЕХ ОСОБЫХ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИХ ЗОН (ДЕВЯТЬ ТОЧЕК).

Рис. 2. Энергетические точки на территории Калмыкии

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» (hазр-усн), предками, Высшими силами и Космосом, в виде почитания хозяина Вселенной, Отца-Творца — Белого Старца (делкэн эзн Цahан 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. Речь идет о процессе очищения в широком смысле слова. Карма народа... Карма местности... Шаг за шагом, общими усилиями восстанавливаются прогрессивные традиции, поддерживаются вневременные тенденции развития, учитывая достижения современности и общие законы человечества.

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 калмыцком [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.

Литература

1. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. - В 3-х т. - Т. 1. - Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел», 2009. - 848 с.
2. По дороге, ведущей к Белому Старцу / Сост. А. А. Сокальский. - В 7-ми т. - Т. 1. - Сакральные заветы Белого Старца. - Элиста: АПП «Джангар», 2004. - 208 с.
3. С Богами в сердце / Сост. А. А. Сокальский. Сакральные заветы Белого Старца. - В 7 тт. - Т. 2. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2006. - 208 с.
4. Музаева Г. Д. Сакральные заветы Белого Старца. - В 7-ми т. - Т. III. -Удивительный диалог с Космосом; Живой Бог и Калмыкия. - Т. IV. - Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2006. - 320 с.
5. Музаева Г. Д. Сакральные заветы Белого Старца. - В 7-ми т. - Люди в белых одеждах. - Т. V.; Под покровительством Цаган Аавы. - Т. VI; Майтрейя. - Т. VII. - Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2006. - 532 с.

Серафимов С. А. - Герил Сивер
geril_siver@yahoo.com

БОЛГАРО-ЯКУТСКАЯ ТОПОНИМНАЯ СИМБИОЗА

Благодаря ряду событий, которые были субъективно переломлены сквозь призму моих дедуктивных индуктивных алогических суждений, предлагается гипотеза «Болгаро-якутская топонимная симбиоза». Если в хронологическом обратном порядке проследить случаи, которые случайно не случаются, вернемся к началу студенческих годов:

Во время испытания простейших приспособлений для контроля за натяжением штанг при их установке на гидрошахте «Красногорская» в Кузбассе [1, С. 3] мне помогали два шахтера. Они поразили меня утверждением, что они юкагиры. В открытых древнеболгарских эпиграфических памятниках упоминаются имена тангрианских кланов как: *дулигир, киндигир, кюригир, манегир, самагир, хирогир, чапогир, юкагир.* Веселин Бешевлиев [2, С. 145] принимает, что окончание «гир» для некоторых древнеболгарских родовых кланов типично для эвенков, и приводит еще один аргумент в пользу полиэтнического состава протобулгар – эти семьи были ассимилированы в скифо-болгар. Это также подкрепляется генетическими исследованиями. Следовательно, генетика не влияет на сознание человека!

Когда они открыли мне, что юкагиры называют себя *одул / вадул*, я серьезно воскликнул: «Хватит шутить!». В списке древних болгарских правителей [3, С. 30] упоминается: «Авитохол прожил 300 лет. Его клан Дуло. Ирник / Ермиар прожил 150 лет. Его клан Дуло. Кубрат / Гур-бат прожил 60 лет. Его клан Дуло». Кубрат основал Великую Болгарию (рис.1).

Рис.1. Карта Grear Bulharia (632 - 660)

1. Что касается «вадул», то это вариант названия клана Дуло. В Молдавии есть поселок Вадул луи Водэ (молд. Vadul lui Vodă, рус. Княжий брод). Время размыло топоним «Дулов брод» и в воспоминаниях людей остался как брод какой-то князя. (В Валахии и Бессарабии до 1829 г. государственный язык был болгарским).

Они рассказали мне о грустной истории своего народа, о легендах «белого человека». Легенды о «белом человеке» рассказывали мне в 1983 г. и никарагуанские ацтеки. Индейцы обожествили белого человека и ожидали его возвращения… Но, видимо, ожидаемый человек не вернулся, а пришел «белый гуманоид», который подверг коренное населения к тотальному геноциду.

Еще в древние времена Птолемей раскрыл в своем труде «География» генезис «белых учителей» - скифов и их евразийских поселений (рис. 2).

Рис. 2. Карта скифо-сибирский мир.

Мой непальский коллега Сиддхи Ранджихар сообщил мне, что скифо-арийские ядра пришли в Индостан с северо-запада после локальной космической катастрофы, которая привела к вторичному дикарству. Эти арийские само ассимилирующиеся ядра восстанавливали в среде автохтонного населения свое историческое, духовное и культурное наследие, которое на современном языке можно охарактеризовать как антиглобалисткие качества против современной энерговооружающейся, но духовно деградирующей цивилизации. Непалец утверждал, что алтайско-памиро-пригималайские племена назвали эти скифо-арийские ядра «бур-гуры» - божьими учителями (вьет.- бур-гары; кит.- бу-гу / бао; монг. - бул-гары; папская инквизиция - бугры; рус. бол-гары). В Сомоне Эльтимур 1, под горой Оумуортаг 2 (2263 м.), 83-летняя уйгурка Герельма Баяр Сурен [6, С. 136] сказала: «И мы из бур-гуров!» и добавила «Бул-гур – бог в развитие!» Проф. Николай В. Абаев из Улан-Удэ с научной точки зрения заявляет: „Сибирские скифы являются предками булгар!".

Добавляю некоторую информацию из древних записей византийского летописца Теофана Изповедника (758 - 817 гг.): «Канас Ю Би-ги Аспар-рух напал на Византию в 680 г. из своего логова в Малой Скифии; Согласно Абу-л-Фарадж Бар Гебри, арабскому летописцу 12-го века, «Люди, которые были скифами, ромеи называли их болгарами...»; Папа Иннокентий III (1198-1216) осудил царя Калояна как «Скифского пса», потому что он разгромил Латинскую империю крестоносцев в 1205 г., захватил и обезглавил императора Болдуина I.

Геродот [5, 3] утверждал, что скифы принадлежат к фракийско-словному лингвистическому обществу.

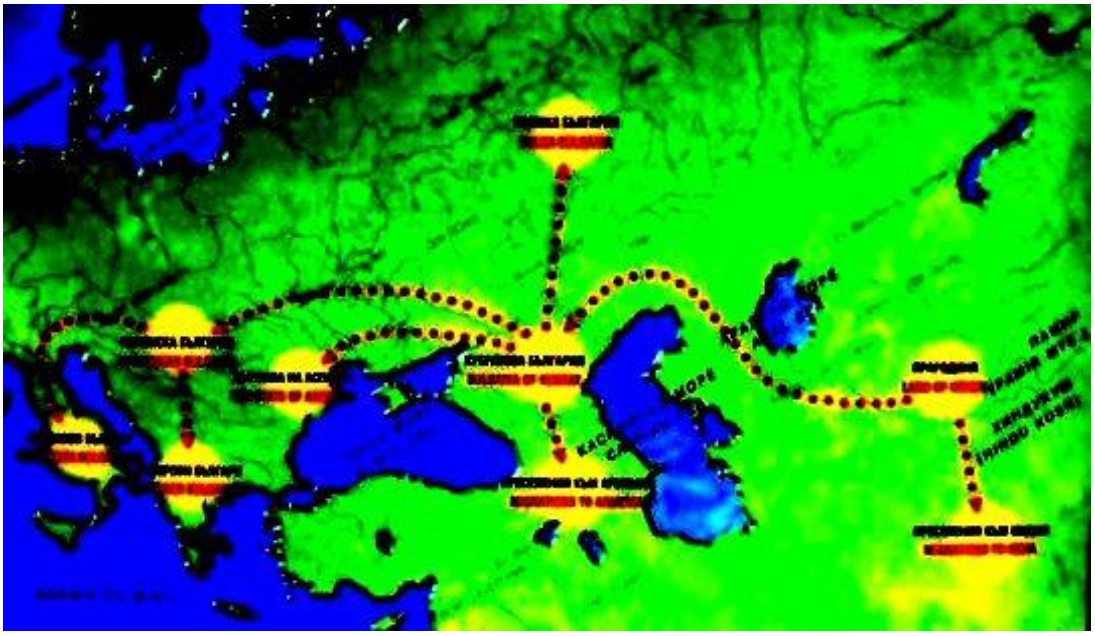


Рис. 3. Карта скифо-болгарских государственных сердечников
Евразии до и после нашей эры.

1. Название болгарской деревни Альтимир на реке Скът восходит к 7 веку. Крепость соорудил боил / боярин Аль-Тимир / Железная Рука (железо по-монгольски > төмөр).
2. Болгарский город Омуртаг назван в честь Канаса Ю Би-ги Омуртага (814 - 831).
3. Канас Ю Би-ги Крум (812) захватил и обезглавил византийского императора Никифора.

На этой карте панболгаристы указывают, в основном, миграцию сыновей Канаса Ю Би-ги Кубрата (Бат Баян - Киевская Скифо-Болгария; Аспар-рух -Задунайская; Кубер Вардарская; Аль-Цеко - Апенинская и Ко-Трак - Волго-Уральская-Булгария) для возрождения и объединения фракийско-словных народов, так называемых славян. Учитывая эту историографическую реальность, фантазии панбулгар не уступают пантюркистам, панславистам и на любом панизме – некоторые даже обнаруживают своих предков в ледниковом периоде.

Сегодня учёные называют целый круг сибирских археологических культур, которые следует отнести к собственно скифским и скифо-подобным. В том числе те, что посетил болгарский археолог Марин Димитров, как: Тагарская (р. Енисей, Минусинск), Уюкская (Тува, Восточный Алтай), Пазырыкская (Алтай).

На основе открытых в Минусинске артефактов, идентичных найденным на Баланском полуострове, он пишет: [6, С. 87]: «Искусство народов внутренней Азии не развивалось далеко от великих художественных центров поздней античности в Передней Азии, Средиземной или Северной Черномории …».
Помимо прикладных бронзовых и золотых артефактов, он также сравнивает граффити из Минусинска и Великого Преслава (Рис. 4, 5, 6 и 7),

Рис. 4.

Рис. 5.

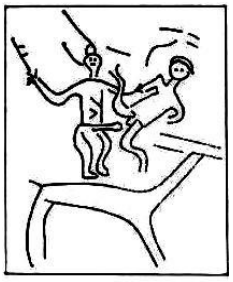


Рис. 6.

Рис. 7.

1. Геродот сообщает: «Фракийцы после индейцев были наиболее многочисленный в мире народ. Если они были объединены и управляемы одним правителем, то они были бы непобедимы... Так как это невозможно и никогда не будет достигнуто ими, они слабы...» - поэтому они были добычей для племен со зверино-пещерным интеллектом. И сегодня так названые „Slaves", по аналогии своих фракийских предков не смогли объединиться в мощную и непобедимую державу. Разделенные они были и есть члены различных военно-политических формирований, воевали и воюют сегодня друг с другом ради прихотей человеконенавистников.

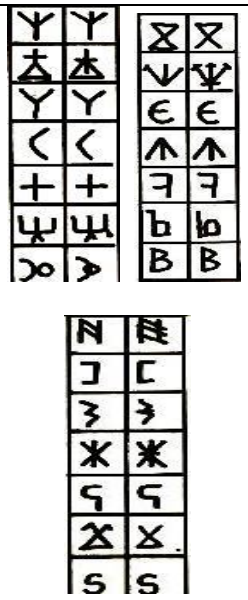
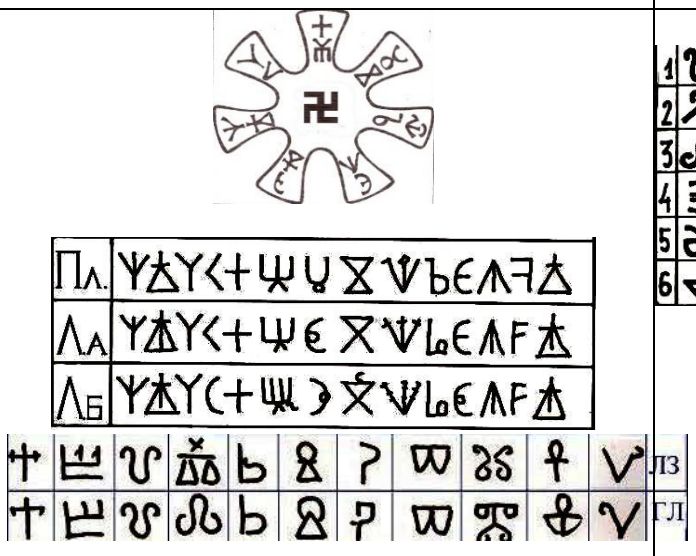
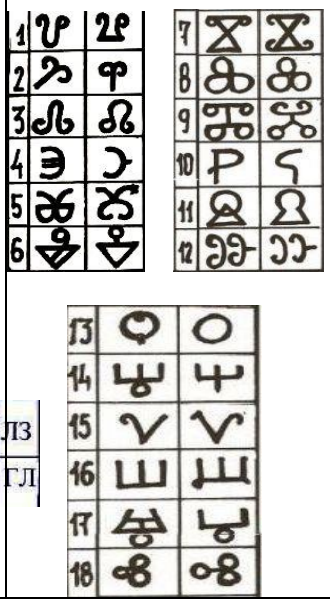
Рис. 4. Сулекский граффити. Конник из Минусинской впадины I - II, тысячелетия до н.э.

Рис. 5. Всадники в бою. Граффити на каменном блоке из внутренней крепостной стены Великого Преслава, не ранее VII в. н. э.

Рис. 6. Велико-преславские граффити на стене караульного помещения у южных ворот. «Божественная пара», превосходящая Камасутру,

Рис. 7. Граффити тангрианского колобра > «Аэронавт» с символом Тан-Ра на развалинах древнего святилища в пригороде «Аргато» (сравн. с названием «Аргахтах», Саха-Якутия).

Будучи главным инженером золотодобывающей компании "Монгол-Булгар металл", в 1990 г. я посетил Орхонский заповедник. Каменные бабы напоминали тех, что возле Плиски, бронзового века. С открытием каменной головы Кана Ю Би-ги Крума традиция славы правителей подтверждается. Некоторые из рун на каменных стелах сравниваются с отраженными на розетках Плиски (Таблица II).

Таблица l.	Таблица ll. Плисковская розена	Таблица lll.
		

В Таблице I сравнивается открытые эпиграфические, древнеболгарские руны (Бр) с прото-линеарным сценарием (Лп). Тот факт, что обнаружено более сорока знаков-букв и символов, показывает, что это не случайно.

В Таблице II - демонстрируем Розетту из Плиски1 с символическими слотами на ее трапециевидных лучах. Каждый из 14 символов соответствует линеарным знакам, а также и глаголитам Плиски - линеарным буквам. Г. Георгиев отметил, что: „Между ранними надписями с Линеарным А и Глаголитом более 2600 лет, и знаки идентичны как по форме, так и по звуковому значению со времени Орфея и Линна …" [7, С. 37].

В Таблице III Фракийский сценарий был разработан во многих вариантах, служащих различным фракийским диалектам. Продолжение линеарных А и Б встречается в скифско-сарматских рунах Об этом свидетельствуют многочисленные параллели между скифско-сарматскими рунами и глаголицей.

Исходя из основ фракийско-словного лингвистического сообщества, к которому принадлежали и скифы, неудивительно, что многие из топонимов, сохранившихся в Евразии, существуют и в Болгарии [8, С. 48 - 59].

Якутские топонимы не являются исключением, но моя «встреча» с ними более чем любопытна. Два горных инженера из выпуска ЛГИ - 63 прибыли в Якутию. Виноградов В. М. в Ынykчанский, Моисеев Б. Г., в Солнечный, с которыми я поддерживал связь до 1982 г. В одном из писем Виноградов сообщил мне, что Тунгусский метеорит пролетел над деревней Ичера. И началась наша «топонимиская» переписка: В Болгарии на реке Камчия есть деревня Ичера. Записал и другие древние топонимы, все еще существующие на земле деревни - Букурка, Катунище, Чукарите, Чуката. Ответ приятно удивил меня – слова, происходящие от корня букур преобладают: река Ката́нь в Алтае; есть топонимы Чакыр, Чекуровка, Чокурдах, Чукар, но также неизвестной этимологии… К расширенным темам, охватывающим не только оро-, гидро-, бурго-, но и эпо-, этно- и теонимы, мы также привлекли Бориса Моисеева. Вот результат:

Поскольку я не знаком с якутской этимологией всех представленных топонимов, покажу только те якутские, которые восстановил через ЭДБЭ (Этимолоический детектор бургурской эманации) с указанием их значения или синонима на болгарском языке.

Гидроними: Аян > болгарская фамилия Аянсий > искони древняя;

Карлук > с. Карлуково - „карлуки" > этноним;

Катунь > р. Катун; с. Катуница - „катун" > стан, лагер;

Кир-енга > „кир" > слой грязи на коже человека или животного;

Чая > р. Чая, протекающая через деревню Катуница - „чая" > фракийская богиня горных вод (пограничная река Булгар-чай м/у Азер и Иран.

Чакыр > р. Чакърлийка; имя, псевдоним Чакър-войвода - „чакър" > человек с разным цветом глаз;

Яна > р. Луда Яна; с. Яна; имя Яна; Яна-войвода - „яна" > является уменьшительным именем Бояна / м. род Боян > войн;

Бургоними: Ичера > с. Ичера - „ичера" > от ичергу - административного титула;

Курумкан > с. Кан Крум; Крумовград; Канас Ю Би-ги Крум - болгарский правитель - „крум / курум" > кремень, скала, утес;

Чукар > р. Чукарка; с. Чукарово - „чукар" > Острые скалы, утес;

Чекуровка и Чокурдах > с. Чукурово; с. Чукуровец; пиг Чука;

Мугурдах / восстановление через ЭДБЭ > Бугур-даг / Булгарские горы > Bulgar Dagh в Турции и Bugar - гора между Австрией и Венгрией. (В начале 9 века на границе между франками Карла Великого и Крумовской Болгарией, после разгрома Аварского Каганата).

Кэбэргэнэ / Куберганя > Канас Ю Би-ги Кубер - болгарский правитель в Паннонии и Македонии - „кубер / кубера" > сначала индийский бог Кубера был связан с землей, ее недрами и горами;

Зоонимы: Булгары > «соболь» – за ним охотились болгары и называли его булгой > „булга" - хищный зверёк из семейства куньих с ценной шелковистой буро-коричневой шерстью. Одна из болгарских легенд гласит, что охотников на белок называли болгарами /?/.

Этноними: Бурут (Буру/т/) > с. Барутин - этноним бурут производный от „бур-гуры" - скифских госстроительных ядер. Д.и.н., проф. Олжобай Каратаев (на болгарском, карталл является крупным черным представителем семьи ястребовых), из Кыргызского университета „Манас", дал полный обзор этимологических гипотез относительно этнонима „бугут". Наиболее правдоподобной является гипотеза Л. П. Потапова, в основе которой лежит киргизско-китайский генеалогический миф о Бугу-

эне (где эне, из эвенкийского - большие, великие, божественные). В мифе Бугу-эне предстает как родоначальница племени бугу. Бу-гу на китайском языке это *бур-гур*, но согласный «р» в конце слова не произносится. Проф. С. Аттокуров интуитивно высказал мнение о том, что „бурут" - названием предков племени *бугу*. Это изъявление подтверждает тезис непальского гидрогеолога Сидхи Ранджихара о скифо-арийских *будителях*. Если обратить внимание на приведенные гипотезы профессора Олжобая Каратаева, то исторические корни термина „*бурут*" находятся на Саяно-Алтае, Монголии, Западном Китае (Внутренняя Азия) и прилегающих их окрестностях. Поэтому неудивительно, что у тюрко-монгольских народов (хакасы, алтайцы, телеуты, урянхайцы, хотоны, торгоуты, миянгаты, дэрбэты, хошоуты, хойты) широко распространен род „*бурут*". Исходя из приведенной выше информации, пантюркистское манипулятивное название данное туранцам – тюрко-монголам, историографически соответствует скифо-азиатскому.

Тем временем, сюрпризы валились как индигирские золотосодержащие россыпи. Помимо информации о рудодобыче, мой коллега Виноградов постоянно осведомлял меня своим историко-географическими открытиями. Рассказал интересные факты о жизни юкагиров во время поездок в селе Юкагир, которое расположено на побережье Янского залива моря Лаптевых… Он вспомнил мою встречу с юкагирскими шахтерами в Кузбассе. Открыл ему юкагирский след в истории Болгарии, который сейчас выдвигаю в качестве гипотезы.

В 1934 г. В. Бешелиев обнаружил петроглиф в лучезарной долине Герилово / Герлово и рассчитал родовое имя юкагир / ичигир, указывая на то, что окончание «гир» характерно для эвенков.

В 1952 году была обнаружена в пригороде Селиште, Великого Преслава, могила ичергу-боила Мостича. На надгробии (Рис. 8) написано: „Сьдє лєжитъ Мостичь чрьгоубыліа бывыи прі Сѵмєонѣ цр҃и и прі Пєтрѣ цр҃и ос(м)иѫ же дєсѧть лѣтъ сы оставивъ чрьгоубыльство і вьсє імѣниє бystъ чрьноризьць ї въ томь сьврьши жизнь своѭ“ (оригинал).

Перевод: «Здесь лежит Мостич, чъргубиля царю Симеону и царю Петру. И в возрасте восьмидесяти лет, оставив свое чергубильство и все свое имущество, он стал черноризецом/ монахом и так закончил свою жизнь».

Древний булгарский титул "ичергу-боил" (чъргубиля) в правлении тангрианского государства после Канаса Ю Би-ги и Кави Кансса носил по рагну третий, также сложилось и в раннехристианской Болгарии. Он происходил из семьи, наиболее преданной клану канаса, „внутренний боил / бояр", и непосредственно уполномоченный им участвовать в переговорах, возглавлять или участвовать в военных кампаниях. В мирное время ичергу-боилья был главным военачальником крепостей во внутреннем (столичный ънтл / онгъл / онглос, онги, на чуклтском > „нгл") и был ответственным за безопасность правителя и внутренних дел государства. Хроники говорят, что ичергу-боил (греч. Сурсувул, 1) Мостичу доверили переговоры и презентацию болгарского правителя за рубежом, а это значит, что он, по современным понятиям, был в качестве министра иностранных дел.

Есть доказательства того, что под непосредственным командованием ичергу-боилья Мостича находилось 400 тяжелых кавалеристов, с которым он принял участие в осаде Цариграда царем Симеоном Великим (Рис. 9 и 10), когда в августе 913 г. глава империи, патриарх Николай, пришел к Симеону совершил молитву и короновал его, возложив на ему голову корону и объявил его императором болгар и римлян (Восточный Рим / Византия).

Легенды рассказывают, что Симеон Великий пожертвовал особняк / заповедник в районе истоков реки Камчи (срав. с р. Кама или п-вом Камчатка) своему самому преданному боярину - ичургубоилу Мостичу, не только потому, что он был женат на сестре Мостича, но, главным образом, потому что он способствовал разгрому византийцев на реке Ахелой.

---

1. На греческом письменном памятнике, обнаруженном Ивом Тертером, помечено имя болгарского дипломата Георгия Сурсувила с X века и расшифрован им как «Сурсувоил», где „сурсу" > греческая транскрипция болгарского «чургу»; „воил" > „боил" - греки не имеют звуков „ч" и „б" и заменяют их на „с" и „в"; имя Георги - христианизированное Герел [4, С. 48 - 59].

Сам Симеон Великий часто бывал в усадьбе – он любил здесь охотиться и, как говорят, встречал девушек с самыми красивыми глазами во всей Болгарии. Рядом с усадьбой ичергубоилья Мостича возникнало селище, которое несколько раз меняло свое землище. В народной памяти осталась как село Чъргу-билья, названное Ичера сегодня.

По словам В. Бешевлиева, слово «ичъргу» является древнеалтайским „*ičrägi / ičräki*" и означает «внутренний» / «придворный служитель». Этноним „юкагир" в Сибири, вероятно, был восстановлен

посредством эвенков, а в 20-м веке он стал официальным названием, тогда как в тангристксой Болгарии раньше 9-го века существовал род с похожим именем.

Невестка моего тестя, Чжен, Дуся из Улан-Удэ рассказывала, что одулы населяли бассейн реки Лены от родников до Северного моря. В древности юкагиры были самым многочисленным северным народом, могли сравниться с количеством звезд, мерцающих в темноте полярной ночи («Болгары были больше, чем песок в море», писал в 10 веке хазарский каган Иосиф). Позже в Байкало-Якутской области появился народ божий - *бургу*, ассимилированным в монголами. Это сегодняшние бурят-монголы (для Бургутов - в другом отчете).

Скифский сибиро-балканский топонимический след наиболее отчетливо виден артефактом (рис. 11) - Образ ичергу-боилья Мостича был восстановлен черепом, найденным в его могиле профессором Йорданом Йордановым.

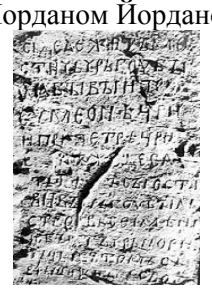


Рис. 8

Рис. 9

Рис. 10

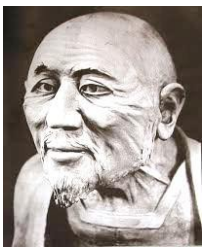


Рис. 11

Рис. 8. Мемориальная надгробная плита Чергубылья Мостича, X в.

Рис. 9. Царь Симеон Великий (893 - 927) с символом Тан-Ра. Его племянница, дочь его брата, Владимир Расате - Болга / Елена - киевская княгиня Ольга, мать Святослава Хабрия.

Рис. 10. Карта Болгарии во времена царя Симеона Великого, где белыми указаны территории, присоединенные под мудрой дипломатией Чергубылья Мостича.

Рис. 11. Образ ичергу-боилья Мостича.

Субстанции припоя между царем Симеоном Великим и ичергубилем Мостичем были: материальная – скифская кровь, духовная – государственное самосознание!

Литература

1. Газета ЛГИ „Горняцкая Правда” № 4, 1966.
2. Бешевлиев В. Прабългарски епиграфски паметници. – София, 1981.
3. Рашев Р. Прабългарите през V-VII век. – София: Орбел, 2005.
4. Гръмо-Трън. Саркязми край. – София: Тича, 2015.
5. Херодот (Кын бота Хера). История. - София: Нов Български университет, 2010.
6. Марин П. Д. Дремната Българдса Цивилицазия. - София: Тангра/Танакра, 2000.
7. Les deux langues des inscriptions Cretoises en Lineaire A. – Sofia: Academie Bulgare des Sciences, 1963.
8. Герил Сивер. Бургурски апокрифи, ч. II. – София: Нова цивилизация, 2010.

Сивцев А. Д. - Айсен Дойду

ТЕНГРИАНСТВО. СПАСЕНИЕ ПРИДЕТ ИЗ РОССИИ

Свершилось! После жарких споров и баталий, многолетних трудов и хождений по инстанциям, после упорного писания все новых и новых заявлений в адрес чиновников Министерства юстиции Российской Федерации нам, тенгрианцам Республики Саха (Якутия), выдали, наконец (!), исторический документ – «Свидетельство о государственной регистрации религиозной организации «Айыы Тангара итэгэлэ (Вера в Айыы Тангара (Тенгри)». Уруй!

Теперь мы, народ саха, первые в мире официально стали тенгрианцами, вернули людям самую древнюю монотеистическую веру многих народов мира. В Евразии после смерти Чингисхана эта великая религия как бы полностью исчезла, умерла. Однако саха, алтайские «сёк сохы»,

перекочевавшие на Лену-реку (Илин энэ), отгородившись от набегов и войн, все-таки сохранили основы этой древней религии, канувшей в Лету тысячелетий.

Сохранили эпос Олонхо, предания и мифы о Боге - Айыы Тангара, и его эманаций-помощников – небесных айыы. Сохранили тенгрианские алгысы и обряды, сохранили свой главный религиозный праздник Ысыах. Якуты-саха сохранили тенгрианские обряды почитания природных гениев – духов-хранителей местности, леса, полей, воды, деревьев и т. д. Даже в суровые атеистические времена большевиков продолжали угощать, задабривать пищей и кумысом дух огня *Бырдьа Бытык*, тем самым выражая свое почтение всем божествам-айыы, включая самого Юрюнг Айыы Тойон Тангара (Светоносного Творца Господа Бога).

Отрицание, борьбу с религией якутов – саха, постоянно вели иноверцы, позже прибывшие на реку Лену. Они преследовали, выживали как «конкурентов» служителей тенгрианской веры *алгысчытов - бахсы*. Но саха не сдались, они мужественно отстаивали древнюю религию предков. Во все времена. Тюрки Евразии своих жрецов всегда называли *бакши*. В Якутии были и есть наслеги Бахсы, например, в Чурапчинском улусе. Дойдунский наслег Мегино-Кангаласского улуса в прошлых веках тоже называли Бахсы, где, видимо, издавна жили жрецы – алгысчыты-бахсы.

До сих пор сохранились обрядовые *тюсюлгэ* со столбами-сэргэ *бахгах* в честь бога Айыы Тангара, также высокие *могол ураса* – сакральные сооружения с очагом *холумтан* для разжигания огня. После исчезновения жрецов-бахсы их вынужденно заменили шаманы с бубнами, которых в старые времена не пускали на ысыахи – праздники в честь небесных айыы. Поэтому их стали называть "белыми шаманами" (як. "юрюнг ойуун").

Активная борьба за свою национальную религию в Якутии началась еще в восьмидесятые годы прошлого века после «Горбачевской» перестройки. Каждый год весной якутяне проводили собрания и вели на них обсуждения, жаркие дискуссии относительно своей древней религии. В те годы в мире в целом неожиданно вспыхнул интерес к мистике, экстрасенсам и шаманам, поэтому многие якутяне, видимо, поддавшись и этому, были склонны считать, что религией народа саха является шаманизм и главным лицом в религиозных обрядах является шаман в гремящем с подвесками плаще, бубном и колотушкой. Термин «белый шаман», введеный в оборот в русскоязычной научной литературе, властно внедрился сознание саха - якутов, что, естественно, было непростительной ошибкой, которые осознали и признали уже только в XXI веке. Споры идут до сих пор.

В начале девяностых годов в Якутии выявились главные гегемоны и распространители основ тенгрианской религии *Айыы, Аар Айыы*, выпустившие в свет свои первые книги на эту актуальную тему. Это учёный филолог Л. А. Афанасьев - Тэрис, народный целитель В. А. Кондаков, журналист А. Н. Павлов - Дабыл, историк К. Д. Уткин и другие. Тогда же возникли различные общественные движения и общества – "Кут-сюр", "Сырдык Аартык", "Итэгэл", "Аар Айыы итэгэлэ", «Ассоциация Олонхо» и т. д. Были построены культурные, обрядовые центры: "Арчы дьиэтэ" городского управления культуры, "Сата" предпринимателя В. Н. Атласова, "Итэгэл балагана" Л. А. Афанасьева - Тэрис. В некоторых улусах и наслегах стали возводить "Арчы балагана" (балаганы очищения). В народе заметно возросла активность в сфере религии, проснулось самосознание. Дальше – больше.

Параллельно, в связи с подготовкой регистрации эпоса олонхо в качестве шедевра устного, нематериального наследия человечества в ЮНЕСКО, велась работа по изучению и сохранению эпоса олонхо. После признания в 2005 г. ЮНЕСКО шедевром олонхо, в 2007 г. в Якутске состоялась 1-я Международная научно-практическая конференция «Тенгринство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность». После этой конференции началась широкомасштабная работа по научному обоснованию тенгрианства как мировоззренческой системы, основанной на религиозной концепции веры в Тенгри, на якутском в Айыы Таҥара. Через каждые два года эта кочующая конференция состоялась в Монголии два раза, Туве, Болгарии и Казахстане. Следующая пройдет в Кыргызстане (г. Бишкек) осенью 2019 года. На участие в ее работе поступили заявки из России, Азербайджана, Казахстана, Кыргызстана, Болгарии, Узбекистана, Турции и других зарубежных стран, что говорит о постепенном расширении ареала исследований феномена религии Тенгри, и это, естественно, нас радует. Все вышеизложенные факты доказывают, что со временем тенгрианство наряду с другими известными религиями в мире станет популярным и массовым.

На основании предложений ученых тенгриведов в 2011 году в Якутске зарегистрирован Международный Фонд Исследования Тенгри, активным организатором которого является Лена Валерьевна Фёдорова.

Отрадно, что в этом новом духовном подъёме и воскрешении древних знаний о Боге первый серьезный шаг сделан нами, народом саха, живущим в самой далекой и холодной части Земли. Сбываются слова великой прорицательницы Ванги: "...Придет в мир самое древнее учение". Другие великие пророки прошлых веков, как Нострадамус, Эдгар Кейси, Алиса Бэйли и другие, говорили, что после глобальных катастроф и социальных потрясений спасение мира придет из северо-востока России, и это будет новое духовное и социальное обустройство, основанное на новой объединяющей всех людей религии и философской системе, которая установит спасительную гармонию и порядок на Земле. И, действительно, теперь всякие препятствия пройдены, запреты сняты, и официально дана возможность возрождать, проповедовать, развивать свою древнюю религию и мудрое духовное учение предков.

Они своими корнями уходят в глубь шумерских и древнеарийских времен, когда у всех была вера в жизнеутверждающую и созидательную силу Духа Неба, Отца Небесного – Единого Бога, который дарит всем людям Земли – Свет, Добро и Любовь. Так было и должно быть всегда. Но всё на этом свете проходит, меняется, и в мире постепенно в последующие века появляются новые боги – Яхве у евреев, Будда у индусов, Христос у европейцев, Аллах у арабов, Иегова и т. д. Каждая религия имеет своего великого Бога, которого верующие считают единственным и главным на Земле. На этой почве всегда вспыхивают конфликты, а затем и кровавые войны. Более того, внутри самих обособившихся конфессий происходят непримиримые разногласия и раскол. Например, христианство разделилось на три крупные ветви: католицизм, протестантизм и православие. Они в свою очередь расслоились на множество течений и сектантские общины. Точно такая картина наблюдается в исламе, и здесь арабы сейчас дошли, разделившись, до джихада – безжалостного уничтожения друг друга. Возникший в XX веке экстремистская террористическая организация ИГИЛ, капитально дискредитирующая ислам, превращаясь в дьявольский арабский шайтанизм.

Видя такие порочные, безбожные дела в области Веры, люди постепенно разочаровывались в религиях, и теперь умами многих завладел **прагматичный атеизм** – принцип отрицания Бога, любой религии. Отступление от догматов религии во имя обогащения и потребительства дошло сейчас до южных стран Азии, где издревле процветал буддизм. Такие вот метаморфозы.

Однако эту беду, массовый духовный кризис в мире, по определению мировых пророков, может остановить древнее учение и старая исконная религия предков, которая сейчас возвращается к людям на новом витке истории, на более высоком уровне. По нашей версии, название этой древней религии – **тенгрианство**, вера в Отца Небесного, Создателя, Айыы Таҥара.

«Таҥара сырда́та» – говорили и говорят саха, глядя на просветлевшее утреннее небо. В якутском слове "таҥара" неразрывно совмещаются два понятия – небо и Бог. У древних шумер, живших в IV тысячелетии до нашей эры, такое смысловое совмещение определялось словом "дингир". У тюркских народов Евразии – это Тингир, Тэнгир, Танры, Тэнир, Тигир, Дээр, Тангра...

Кстати, некоторые ученые-тюркологи шумеров (як. "*сүүмэр-дэммит*" – отборный, объединенный) относят к древним тюркоязычным народам, пришедшим в Месопотамию из северных азиатских просторов. Они себя называли "саг-гики" (як. "*сак, сах киһи*" – саха человек). Свою прародину шумеры называли "Аратта", а в эпосе олонхо страна предков саха связана с морем Арат - байхал, что наталкивает на интересные размышления. Кстати, в словаре шумеров много тюркских (якутских) слов, которые хорошо исследовал ученый лингвист и поэт Олжас Сулейменов. Кроме того, в мифологии и мировоззрении шумеров и народа саха можно найти много удивительных параллелей и фактов, о чём автор неоднократно писал. Таким образом, эти сведения могут дополнительно обосновывать вопрос отнесения предков шумеров и саха к общим предкам - древним прикаспийским скифам, которые постепенно расселились по всему миру.

Древние арии, как и саха - якуты, поклонялись сияющему Небу, богу Дьяусу (як. *дьайыс* – взаимовоздействуй, *дьайыы* – воздействие, *айыы* – творение, творец), а также Солнцу, богу Сурья (як. *сюр айыы* – творить энергию, творец-энергия). У ариев понятие "небо" и "бог" тоже едины, неразрывны. Кстати, в языке ведических ариев (санскрит), как у шумеров, много схождений с тюркскими словами, которые серьёзно изучал якутский лингвист Е. С. Сидоров, что убедительно доказывает: древние арии, пришедшие на Алтай, говорили на древнетюркском языке. Это авторитетно еще объяснил профессор Гарвардского университета А. Клёсов, что подтвердили в 80-х годах прошлого века китайские ученые-исследователи. Некоторые потомки этих древних ариев сохранились, живут на Алтае и сейчас. От них, как они сами говорят, произошли современные тюркоязычные хакасы, уйгуры и киргизы. Автор имел счастье по приглашению известного хакасского литератора, культуролога А. И. Котожекова - Чапрай посетить в Хакасии священную

местность Сундуки. Нам удалось лицезреть наскальные рисунки - изображённые охрой фигурки людей, совершающих определенные акты и действия. Нам убедительно было разъяснено, что это древние наскальные иллюстрации эпических сюжетов. Далее ученый высказал возможность о том, что именно отсюда, из местности Сундуки в VII веке племена *Сёк Сохы* (як. *саха сүһүөҕэ* – сустав, часть кости саха) переехали на Лену-реку из-за войн с древними кыргызами и стали родоначальниками современных саха - якутов.

В Хакасии сохранились предания, схожие с якутским о родоначальнике Элляе и его престарелом отце Татар Тайма (*тадар* – самоназвание хакасов). К этому факту можно ещё добавить рунические знаки на скале Первый Сундук, которые тюркологи расшифровали как: "Вложите совершенную душу". Рунические письмена есть на скалах Лены-реки, которые, видимо, написали люди легендарного предка народа Эллэй-боотура. Читаем одну яркую надпись, расшифрованную как "Пропусти великую совершенную молитву".

Рунические знаки и слова, даже целые предложения находят в Якутии до сих пор, и, как говорит известный якутский исследователь А. И. Кривошапкин, это древний язык народа саха, который современные тюрки Евразии почти не понимают. Отсюда вывод что якуты-саха по культуре и происхождению ближе всех к более древним народам – хуннам, сакам, древним ариям. О генетическом родстве саха и ариев доказала ученый-генетик В. В. Фефелова, которая об этом написала в 2014 году книгу "Предками якутов были арийцы".

Изучая культуру и жизнь ведических ариев древней Индии, исследователи узнали, что их близкими сородичами (ветвью) были "шакья" – саки. Из этого племени ариев в VI веке до н. э. произошёл Будда, основатель новой религии, которая утверждала, что конечной целью каждого человека должно быть полное освобождение от всего, даже от самого себя. Кстати, это очень близко к священным требованиям тенгрианства, о которых будет сказано далее.

Вышесказанное убедительно предполагает генетическую и этнокультурную близости саха и ариев, которые поклонялись Богу Небесному (Сурья) и другим небесным светилам и звездам. Они, как свидетельствуют раскопки, были хорошими астрологами. Известно, что саха издревле знали и почитали девять ярких звёзд и созвездий на небе, имевших сакральные имена – *Орой* (Полярная звезда), *Араҥас* (Большая Медведица), *Кыһыл* (Марс), *Чолбон* (Венера), *Тайахтаах* (Орион), *Үргэл* (Плеяды), *Моҕой* (Дракон) и другие. Они знали, что от яркости и положения этих светил зависело будущее, благополучие сородичей, всего народа. Интересно, что в религии якутов-саха главные божества тоже живут на девяти небесных уровнях и влияют на текущую жизнь людей Среднего мира. На самом высоком, девятом, небе живет главный бог саха в образе Солнца, которого они называли Юрюнг Айыы Тойон (Белый Творец Господин). Жизнь и хозяйственная деятельность саха протекала по лунно-солнечному календарю, как, впрочем, у их прапредков – древних ариев, которые будущие события определяли по стоячим камням менгирам (як. *мэҥэ таас* – вечные камни).

Подобные астрологические камни ариев стоят до сих пор по всей территории Евразии: дольмены (як. *дьөллюмэннээх* – с дырками), керексуры (як. *кэрэхсиир* – почитает, почитаемый), кромлехи (як. *күрүөбүл* – окружение, огорожение вкруговую). Летнее берестяное жилище якутов саха *ураһа* тоже является своеобразным астрологическим сооружением. Ее остов состоит из выстроенных по кругу 12 столбов коновязей *сэргэ* по календарному числу месяцев, а верхнее отверстие-окно полностью открыто, и по этому круглому отверстию в древние времена наблюдалась Полярная звезда с вращающимся вокруг нее созвездием дракона. Входная же дверь всегда ориентирована на восток, восход солнца и 21-22 июня, в дни летнего солнцестояния, в открытую дверь проникали яркие учи восходящего Солнца – Үһүҥ Аар Айыы Тойон Таҥара. Свет Бога освещал самое священное место *хаппахчы* с богатыми украшениями и орнаментом – крестами, сверкающими золотистым светом. Это означало наступление самого сакрального и главного праздника народа саха – Ыһыах в честь Үһүҥ Аар Айыы Тойон Таҥара. Наступление самого радостного, солнечного, летнего периода *Самаан сайын*!

Кстати, древние кельты такой календарный переходный период тоже называли С*амайн*. Они, как и саха, поклонялись богу Солнца и Огня, почитали священного Коня, ставили на праздниках сакральный столб, похожий на нашу священную Коновязь *Сэргэ, Баҕах*. И что интересно, главным священным символом кельтов был крест в круге, как и древний знак бога Айыы Тангара.

Ученые-историки сейчас пишут, что древние кельты, даки, готы и британские англы и саксы прибыли из Асии (Азии), где был город асов Асгард. Кстати, в английском языке очень много схожих с тюркскими слова и даже целые предложения, понятных современным саха. О легендарных асах А. И. Котожеков - Чапрай пишет, что тенгрианское государство занимало территории Центральной

Азии, современные территории Алтая и Казахстана (Аратта с Аральским морем). Это была страна Астория с городом Асгард, где жили саки.

В скандинавской саге Младшая Эдда сказано, что воин герой Один с людьми прибыл в страну саксов, где их приняли за богов. Там Один остался надолго, подчинив себе всю страну. Саксы – скифы-саки, у которых, как знаем, есть небесный бог Один, созвучный по имени якутскому богу *Одун Хаан айыы*, который всегда упоминается в паре с *Чынгыс Хаан айыы*.

Теперь вернемся к древней тенгрианской астрологии, которой пользовались и знали европейские и азиатские арии, асы.

В старые времена у народа саха кроме большой парадной юрты *Могол Урaha*, говорят, была огромная, белая сакральная *Сандама Урaha*, имевшая по бокам круглые отверстия-окна, как дыры астрологических камней-менгиров ариев. Видимо, предки саха по боковым "окнам" и большому верхнему отверстию наблюдали положение и порядок небесных светил, перечисленных выше планет и созвездий. Таким образом астролог-бахсы (жрец) точно определял состояние и характер временных периодов – *дьыл* и *сыл*.

Берестяные юрты саха *урaha*, как и островерхие египетские пирамиды, были своеобразными энергетическими аккумуляторами, где исходящие из глубин земли волновые потоки зсоздают сильнодействующее положительное поле. Шаманы, зная эти секреты, в *урaha* лечили больных людей, а также, войдя легко в экстаз, предсказывали соплеменникам предстоящие метаморфозы и события, хорошие или печальные.

Заметим, что круглая конусообразная форма *урaha* способствует тому, что торсионное излучение Земли поднимается снизу по спирали, закручивается и, как мантровые колёса и цилиндры буддизма, гармонизируя и очищая окружающее пространство, генерирует энергию, изгоняет отрицательные силы, приходящие извне. Кстати, юрта-балаган якутов-саха по форме своей является усеченной пирамидой, и жить в ней весьма разумно, полезно для души и здоровья.

Обидно, что за два-три последних столетия борьбы с исконной религией саха исчезли как сами жрецы-бахсы, так и все астрологические, величественные *Сандама Урaha*. Однако вера относительно влияния звёзд и планет, небесных светил Солнца и Луны на людей и каждого человека живет до сих пор и даже подкреплена современной наукой. Всё постепенно возвращается на круги своя.

Таким образом, мы все, действительно, живём под влиянием сил Космоса (Неба), и это у древних народов, предков саха, считалось волей и действием Отца Небесного, всемогущего Аар Айыы Тойон Таҥара. Выходит, у тюрков религия Тенгри была справедливой и определяющей земной порядок великой системой: Космос (Небо) – Бог – Земля – Природа – Человек – Твари – Сущие (подвижные и неподвижные). Но Небо и Бог были как единое целое, синонимы. Так понимали шумеры (дингир) и Арии (Дьяус), от культа Неба которых и зародилась религия Тенгри, Айыы Тангара.

Всё на Земле зависит от Бога Неба. Эту истину древних народов подтверждает и доказывает сейчас наука. Учёные физики определили, что космос, Вселенная обладает определенной частотой колебания в 432 герц, который имеет в музыке нота "ля": она выражает, "поёт" о положительном божественном (небесном) состоянии вещей, определяет и устанавливает великую Гармонию природы, человека и Космоса. Вот почему в старинных песнях саха часто звучит и бесконечно повторяется нота "ля". Вспомним, например, прекрасные, умиротворяющие всех песни "Кыыллаах арыы", "Песня матери", мелодии В. Ноева и т. д. Запевалы якутского традиционного молитвенного кругового танца *оһуохай* тоже делают акцент, традиционно выделяя эту ноту.

Однако ученые заметили то, что сейчас частота космического колебания меняется, стала приближаться к 440 герцам, что говорит о всеобщей дисгармонии от происходящих на земле отрицательных процессов: существенного нарушения экологии, частых социальных конфликтов - майданов, братоубийственных войн и, главное, атеистического отступления от постулатов, законов Бога, Отца Небесного. Люди не понимаем, не принимаем убеждения древних тенгрианцев о том, что все окружающие нас факторы природы (леса, поля, реки, горы, моря и т. д.) имеют духов-гениев *иччи*. Они дышат, живые. Они наши родители.

Сейчас некоторые авторитетные ученые стали утверждать, что Земля, наша планета, имеет душу, она живая. Вспомните прекрасный фильм Андрея Тарковского "Солярис" о Мыслящим Океане в космосе. Верьте, что планета Земля – наша родная мать, и вода – это её кровь, почва-гумус – её кожа, леса – её лёгкие, горы – кости, ледяные полюса – и её мозги, нефть – жировая прослойка, а газ – это её энергия, дух. А мы, люди, что делаем? "Едим" её, убиваем каждый день.

Картины катастрофы: в морях и океанах плавают огромные острова мусора из пластика, а города, зелёные пространства завалены отходами... В Южной Америке уничтожена половина джунглей, в Сибири леса беспощадно вырубаются, гибнут от постоянных пожаров. Человек жаден и неразумен: всё берёт, хватает, уничтожает. Взамен по закону Совести и Бога — ничего не отдаёт. Время глобального потребления... Философия атеистического эгоизма и "крутой" интровертности победила, поработила умы.

Иногда кажется, что в XXI веке люди сошли с ума: бегают толпами голыми, насилуют детей и стариков, женятся на животных, избивают без причины слабых и калек, расстреливают толпами в школах... Более того, люди одной веры беспощадно, с ненавистью уничтожают друг друга, взрывая мечети, храмы и соборы... Но самый страшный факт, что в Америке возникла религия Сатаны. Она набирает силу и распространяется по всему миру ещё с 1966 года. Теперь это уже официальная государственная религия, зовущая людей насиловать, уничтожать, давить друг друга во имя Силы и Славы, во имя великого Эгоизма и Интровертности. «Будь таким крутым и ужасным, как бог Сатана!»

Но что остановит эту истерию, этот всеразрушающий идеологический поток антисознания? Остановит объединение людей, единение всех исторических и религиозных конфессий, остановит тенгрианство, которое разумно отделяет все пагубно-тёмное от спасительного Света. Это мудрая религия предков строится на разумно организующих жизнь человека понятиях: добро и зло, правда и ложь, созидание и разрушение, любовь и ненависть, мир и вражда, гармония и хаос... Эти понятия мы находим в священных книгах главных религий мира – в Библии, Коране, Талмуде, буддийских текстах написаны одинаковые морально-нравственные законы Бога, Отца Небесного, которого народы мира величают каждый по-своему – Аллах, Христос, Будда, Яхве, Тенгри и т.д.

В тенгрианстве народа саха алгысчыт - бахсы разжигал огонь, кормил добрых духов и обращался к небесным айыы от лица всех собравшихся, как представитель народа. В жизни это был такой же, как все человек, одевался, работал, переживал… Не было в религии Тенгри иерархии жрецов, института церкви. И не было, кстати, пышных, богато обставленных храмов, где все сверкает и удивляет. Не было также многочисленных служителей веры, священников, профессиональных посредников между Богом и человеком. Всё было просто и естественно.

Кстати, великий писатель Л. Н. Толстой был против института церкви, "многослойной бюрократической системы" в религии, за что и поплатился: получил злобную анафему. Ему нравились своей простотой духоборы, которые утверждали: "Возлюбивший самого себя, человек делает сам себя Богом и есть сам Бог." Как это похоже на главный постулат тенгрианцев, стремящихся единения с Богом, стать максимально похожим на Него, уподобиться ему.

Что такое вера в Тенгри, Айыы Тангара? Это когда человек **должен поверить**, что в нем живет сам Бог, Отец Небесный, суть и дух которого постепенно растут и заполняют его, человека, и он перед смертью поймет, что стал подобный Ему – Достойный и Свободный.

В тенгрианстве нет суровых правил и канонов, конфессиональных требований, где всё четко прописано и обязательно, и тут будет не заученная молитва по тексту, а обращение, **обращение** к Богу простыми и искренними словами, которые во сто раз сильнее и надежнее, чем сухо-каноническое.

В своё время христианство, гуманные, человеколюбивые призывы Иисуса Христа спасли мир от рабства, от жестокого рабовладельческого строя. Вспомните древнюю Грецию, агрессивную Римскую Империю. У тюрков-кочевников такого не было, ибо они считали, что на Земле все люди одинаковые, равны в радости и в горе, как того требовал справедливый Тенгри. В этом первые христиане и тенгриане сходятся, понимают друг друга, и в России православие для тенгриан будет по духу и человеколюбию самой близкой религией чем остальные. Почему?

Православие, откровенно любя и уважая каждого человека, демонстративно не замыкается в себе, как некоторые религии, которые презрительно и гордо отворачиваются от остальных, считая своего бога единственно истинным и главным на Земле, а есть такие верующие, которые глухо замыкаются, отгораживаются ото всех, считают себя каким-то особым "богоизбранным народом". Так вот. Тенгрианство в Евразии исторически является самой открытой и свободной религией, и живет в человеке как естественная, доброжелательная сущность и сила, спасающая человека от ошибок, защищающая его от черных помыслов, агрессии Зла.

Быть тенгрианцем – это верить себе, как веришь Богу, правда которого всегда будет твоя Совесть. Совесть! Здесь следует отметить, что главной особенностью тенгрианства, положительной, является его историческое качество — толерантность, доброе и уважительное отношение ко всем

существующим в мире религиям, ибо тенгриане издревле знают истину, что Бог, Отец Небесный всё-таки один, что бы ни говорили. Один! Единый для всех. Поэтому каждый тенгрианин, зная за собой правду, имеет полное моральное право зайти в любой существующий храм, церковь, мечеть, синагогу, собор и т. д., и там помолиться Ему, Создателю, Богу.

Ещё в 13 веке "Сотрясатель Вселенной" Чингисхан, убежденный тенгрианец, в завоёванных им странах не разрушал, не уничтожал церкви и мечети, ибо знал эту великую истину, и главной целью его жизни было – объединить все враждующие страны и народы под знаменем мира и согласия.

Внук Чингисхана Менгу-каган говорил: "Мы, моголы, верим, что существует только единый Бог, которым живём и которым умрем, и мы имеем к нему открытое прямое сердце... Но как Бог дал руке различные пальцы, так Он дал людям различные пути".

Если говорить о пресловутом "татаро-монгольском иге" на Руси, то это, как определили современные историки, то это неправда.

Во-первых, Батый пришел на Русь, где жили 8 миллионов человек, всего с двумя тысячами воинов, и он военным вмешательством, помогая некоторым князьям, остановил кровавую междоусобную вражду русских княжеств, ибо ему это было "экономически" невыгодно. Интересно заметить, что пришельцы взимали всего "одну десятую добра с каждого двора". Сравните, сколько процентов "добра" берут с людей в современной России... Ахнете. Более того, эти "ужасные варвары" спасли вместе с князем Александром Невским северную Русь от нашествия и настоящего порабощения тевтонскими рыцарями – фанатичными и беспощадными католиками.

Далее на Руси установился мир и порядок, окрепли, умножились православные церкви и монастыри, прекратились распри... на триста лет.

Крах Золотой Орды начался с принятия Узбек-ханом мусульманской веры, а дальше распад великой империи Чингисхана произошео по причине отказа его преемников от своей тенгрианской веры в пользу религий побежденных, в частности, ислама.

По причине долгих, многовековых контактов русских с кочевниками Азии (со времён Аттилы) в их языке появилось много тюркских слов, и влияние тенгрианской религии на православие очевидно. Например, слово "бог" созвучно и схоже по значению с тюркскими *бога*, *бага* (великий, главный). У якутов-саха есть определения *бах таҥара* и *баҕах* – столб-сэргэ в честь Аар Айыы Тойон Тангара. Схожи по значению и созвучны также слова и выражения *аминь* (як. *аман* – искренне, от души), церковь (як. *сиэр киэбэ* – пространство обряда), аллилуя (як. *аал улуу айыы* – великий священный творец), псалтырь (як. *бас аал тыл* – главные священные слова), алтарь (як. *аалтар* – священное место), библия (як. *бии билии* – старшее, главное знание).

Тут еще можно добавить православные символы, атрибуты, обряды… Это еще **крест**, белые одежды, сжигание благовоний (дым) и свечей (огонь), песнопения (алгыс) и т. д. Кстати, слово "храм" созвучно с якутским *харан – сберечься, сохраниться* (от пороков и зла).

Если говорить о древних связях русских и половцев-кипчаков, интересно, что многие русские князья (Святополк, Олег, Святослав, Изяслав и другие) были женаты на половчанках. Кстати, мать Александра Невского тоже была красавица-половчанка, а князь Игорь ездил к хану Кончаку не воевать, а сватать своего сына Изяслава.

Половцы в массе своей это *кипчаки*, которые были наши кровные родичи, ибо кипчак – это *киэп сак*, а саки Евразии, известно, это также и предки саха, о чём доказывают ученые-историки и древние рунические письмена в Якутии. Половцы-кипчаки помогли русским сначала прогнать остатки хазар, потом разгромить злых печенегов (як. *бэйдиҥэ, бэдьиҥэ*), а потом вместе воевали с татаро-монголами на Калке. Всегда защищали Русь от захватчиков, ибо крепко дружили, братались с русскими. Если не верите, то читайте современные исторические книги. Настоящую, истинную историю Руси с древних времен сознательно исказили, "редактировали" ученые-немцы при Петре I, с которыми и спорил Михайло Ломоносов.

Теперь о самом главном в тенгрианской вере. Во всех мировых религиях, конфессиях говорится о том, что Бог обитает высоко, далеко от людей, которые для него беспрекословные и зависимые рабы. Они должны безропотно подчиняться его воле и установкам, как биороботы, говоря по-современному. Другое положение в тенгрианстве, где человек является его живой частью, как дитя (як. оҕо), и он живёт внутри человека, как его земное начало и главная суть, ибо он дал ему душу, *кут* по-якутски. И даже не одну, а целых три – мать-душу (як. *ийэ кут*), воздух-душу (*салгын кут*) и земля-душу (*буор кут*). Вот поэтому каждый человек должен совершать дела и поступки как Он, Отец Небесный, но только хорошие – полезные ему, человеку, и людям. А плохие дела – уже

отступление, предательство божьей Сути своей, что постепенно приводит к саморазрушению, смерти.

Человек, который совершает похвальные поступки, постепенно поднимается, приближается к Богу-отцу и, став добродетельным и совершенным (*ыраас*), как бы полностью единяется, растворяется в Нём после смерти. Это напоминает достижение наивысшего уровня духа (нирваны) в буддизме. Видимо, Шакья Муни (як. *саха муҥа* – страдающий саха) был в бытности тенгрианцем. Кстати, на некоторых статуях Будды на груди четко виден крест, и это говорит о том, что все шакья (саки) верили в бога Тенгри, с которым «просветленный» и соединился в конце жизни.

Как говорится в тенгрианских мифах якутов-саха, праведный человек после смерти поднимается в Небо (як. *дьабынга кётёр* – улетел в *дьабын*, космос). И наоборот, плохие, греховные поступки и дела человека, накопившись, тянут его вниз – в Нижний мир *абааһы* (чертей). Он после смерти превращается в *сибиэн* (привидение) или *үөр* (злой дух), который, не сумев подняться в Небо, к Богу, бродит по земле, всех пугая, совершая злые дела, особенно мучает родственников. Совершая злые дела, он "подпитывается" от человека, берёт его энергию, что его "спасает". Грешник - *үөр* страдает: ему одиноко, холодно и больно. Так его наказывают божества - айыы.

Души праведных и сильных людей (*кут*) после пребывания на Небе (раю) возвращаются, вселяются в тела новорожденных, что тоже похоже на буддийскую карму, реинкарнацию. Души шаманов обязательно вселяются в тела своих потомков. Это общеизвестно.

Религия буддизма, получается, многое позаимствовала у предыдущего тенгрианства, как, впрочем, и христианство, ислам, иудаизм и т.д. Все они, как сейчас доказано, вышли из древней религии Тенгри, на языке саха Аар Айыы Тойон Тангара.

Но что такое душа, *иччи*? Душа, по определению физиков – это некое энергетическое плазменное образование, похожее на пресловутую шаровую молнию или сгусток света, которую видят, улетающего вверх, в момент смерти человека. И это правда. Любой неподвижный объект – дерево, растение, камень – обладает невидимой глазу аурой, излучает энергию, как, впрочем, человек или животное. Вот только у людей это излучение сильнее и больше, и обладающих такой сильной энергетикой людей относят к шаманам, колдунам или пророкам. Они видят и знают всё, ибо энергетически всегда связаны с информационным полем Земли. И что интересно, великие ученые 20 века связывали свои достижения с верой, с фактом существования Создателя, Бога.

Великий ученый «всех времен и народов» А. Эйнштейн утверждал: «Наука без религии хрома, религия без науки слепа». Вот почему суть тенгрианства можно расшифровать языком современной науки.

В квантовой физике малые частицы элементов (ур-частицы) является главными и основополагающими всех живых и "неживых" объектов мироздания, которые соединяются в "одно божественное целое" все пронизывающими протонными излучениями.

Известный якутский учёный В. И. Оконешников в своей знаменитой работе "Урановый квантовый компьютер" пишет о том, что "существуют природные мета-компьютерные устройства в атомах космических объектов и каждого человека на Земле".

Таким образом атомы-компьютеры космоса Верхнего мира и атомы-компьютеры в самом человеке живут и действуют одинаково на одной волновой частоте (432 герц), о чём говорилось выше. Отсюда делаем вывод, что человек по закону **обратного действия** тоже может влиять и воздействовать на вселенную, сутью которой является Бог, Отец Небесный.

По определению В. И. Оконешникова, самый главный и сильный "квантовый компьютер" человека находится в **таламусе** мозга, который является центром импульсов всех органов чувств. По научному выводу великого космофизика Стивена Хокинга, усиленная в таламусе "мысль человека может пройти даже сквозь черные дыры Вселенной". Каково? Он всегда говорил истину. Другие ученые биофизики, утверждают, что мысли действуют на микробы, убивают их, уничтожают. Были случаи, когда человек сильным желанием и мыслью (через таламус) побеждал в организме рак. Возможно, некоторые будут сомневаться, но приведем конкретные факты: мысль может сдвинуть с места предметы, согнуть железную ложку, устроить пожар, сбить человека с ног, как это делают китайские монахи Шаолиня. Может, в этом им помогает Вера, религия Будды, Шакья Муни? Возможно. Сила мысли человека, если он обращается искренне к Богу, во много раз укрепляется, увеличивается энергией Космоса, Отца Небесного, Бога.

Но самая великая сила – это обращение, совместная молитва коллектива, общества, народа. В истории человечества был случай: когда осенью 1274 года морская армада китайского императора Хубилая вторглась в Японию. Потерпевшие поражение японцы стали молиться богине Аматэрасу, и,

к радости жителей, на море обрушился мощный тайфун, который быстро разметал и потопил флотилию врагов. Погибло 13 000 захватчиков. Богиня защитила японцев, детей своих. Опозорившись, потом армада Хубилая совершила второе вторжение с ещё большим количеством кораблей и воинов. Японцы, ужаснулись, опять обратились за помощью с более долгими и громкими молитвами к своей богине. Снова поднялся страшной силы тайфун и потопил около 1 000 китайских судов, погибла вся великая армия Хубилая. Спасенные ликовали и назвали это "камикадзе" – божественный ветер. Таким образом, искренние слова и молитвы были услышаны Небом, богиней Аматэрасу, и Япония была спасена повторно. Разве это не чудо? Кстати, японцы также имеют общие с тюрками корни (гунны, Алтай), а имя «Аматерасу» схоже с тюркским выражением "создавшая мать". Одного из своих древних богов японцы называют "Тенри". У них есть многочисленная религиозная конфессия Тенри кё. Это тенгрианство, как ни крути.

Ещё один пример. Когда по календарю майя конец света должен был состояться в декабре 2012 года, страны всего мира решили собраться в Мексике для общей молитвы-обращения к высшим небесным божествам. Из Якутии поехала группа людей, верующих, в том числе и шаманы.

Собравшиеся, подняв руки к небу, стали просить у Бога отвести беду от Земли, спасти людей, детей своих от погибели. Апокалипсис миновал, всеобщей беды не произошло. Хочется верить, что обряд и моления были услышаны Небом, и Бог отвратил катастрофу.

В отличие от других обосабливающихся религий, тенгрианство всегда убеждает о единстве людей разных вер и конфессий, об их любви и доверии друг другу, о неразрывном единстве живых и “неживых” сущностей в мире, о Гармонии людей, Земли и Вселенной – взаимозависимых, убеждает о постоянном соблюдении законов Неба, Тенгри, Айыы Таҥара.

Вложите совершенную душу!

О Создатель наш, Отец Небесный!
О светлоликий Айыы Таҥара,
просим, кланяемся, молим...
Таҥара!
Приближайся, послушай нас,
детей своих неразумных...
Очисти нас,
наши тела и мысли,
очисти сердца и души,
Очисти от грязи мирской,
от грязи помыслов подлых,
от грязи алчности, жадности, гнева...
Очисти от власти Зла,
разлагающего нас,
разрушающего...
Очисти от слова дурного,
поступков неразумных,
Очисти от скверны
темных соблазнов
и сладких пороков...

О светлоликий Айыы Таҥара!
Помоги нам, детям своим,
спасать друг друга,
Помоги избежать всякого гнева,
злобных ссор, стычек и драк...
Помоги устранить убийства и войны,
что происходят на нашей Земле
каждый час, каждый день,
каждый год...
Помоги нам, детям своим,
понимать друг друга,
прощать и любить!
О Отец Небесный, Айыы Таҥара!
Помоги нам, детям своим,
жить в мире и радости
с близкими и дальними...
Помоги жить без грязи
на чистой Земле –
цветущей и солнечной!
Помоги жить в мире
Правды, Любви и Добра!
Уруй Тебе, Айхал!

Литература

1. Нарымбаева-Уалиева А. К. Письмо и религия тюрков. – Алматы, 2016.
2. Белов А. И. Путь ариев. – Москва, 2011.
3. Гоголев А. И. Происхождение народа саха и его традиционной культуры. – Якутск, 2018.
4. Новейший словарь религиоведения. – Ростов-на-Дону, 2010.
5. Кривошапкин А. И. Наследие предков. – Якутск, 2008.
6. Файдыш Е. Мистический космос. – Москва, 1999.
7. Уткин К. Д. Древнетюркские истоки предков саха. – Якутск, 2015.
8. Буровский А. М. Батыево проклятие. – Москва, 2013.

9. Пензев К. А. Русь татарская. Иго, которого не было. – Москва, 2013.
10. Оконешников В. И. «Колымский проект», сборник научных статей. – Якутск, журнал «Сакральные силы», №6, 27.09.2012.
11. Фефелова В. В. Предками якутов были арийцы. – Красноярск, 2014.
12. Вера в Тенгри. Избранное: сборник статей. – Якутск, 2018.
13. Мапдигожин Д. Т. Прямая вера от начала истории до наших дней. – Алматы, 2014.
14. Сулейменов О. Тюрки в доистории. – Алматы, 2002.
15. Крамер Самюэль. Шумеры. Первая цивилизация на Земле. – Москва, 2002.
16. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск, 1979.
17. Сарыгулов Д. И. Убиение национальной памяти. – Бишкек, 2007.
18. Федорова Л. В. Евразийство: стремление к древнейшей или новой религиозности универсальных идей. – Якутск, 2013.

Холмогорова А. А. *doloona@mail.ru*
Ворогушин Д. Д. *dorkhoon88@gmail.com*

РОМАН Л. А. АФАНАСЬЕВА-ТЭРИС «ЭЛЛЭЙ БООТУР» И ВОСПИТАНИЕ МАЛЬЧИКОВ НА ТРАДИЦИЯХ НАРОДА САХА

Белый Творец Господин Тангара, дай мне сына!

Кандидат филологических наук Лазарь Андреевич Афанасьев-Тэрис, изучив и обобщив основы народной мудрости наших предков о светлом будущем, создал «Учение Айыы (Белый Творец)» и распространил его в широкие массы. Это учение указало единственно верный путь на тропу «Айыы суола (Дорога Белого Творца)» [3], умело и правильно используя при этом обычаи и традиции, основные занятия и движения наших предков в условиях современности.

Созданное Л. А. Афанасьевым – Тэрис и А. Н. Павловым – Дабыл движение «Кут-Сюр» [Гармония с окружающей средой] начало свое существование в 90-е годы прошлого века.

В 2005 году национальным книжным издательством «Бичик» был напечатан роман Лазаря Андреевича «Эллэй Боотур», основанный на народных преданиях. Роман также создан на основе архивных материалов и трудов В. В. Ксенофонтова «Эллэйада». Самым удивительным в данной работе является то, что описываемые события, относящиеся к IX-X векам, написаны настолько отчетливо, как будто речь о нашем современнике.

Роман начинается со сновидения предводителя народа саха Татар Тайма. Этот народ жил в прекрасной местности – светлой и просторной долине *Чээл Мырааи* крупной азиатской реки Хуанхэ (по мнению проф. Н. К. Антонова, наши предки тюрки жили именно там), что находится у подножий Тибетских гор. Итак, ему приснилось, что он находится в местности *Долгура,* и ему привиделась госпожа Айыысыт Хотун, которая протягивает ему серебряную стрелу 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 означает *сюр* – дух мальчика. Татар Тайма приезжает верхом на Священную землю – *Обоо* – и завязывает пучок конского волоса к *салама*. Он как бы видит, что Всевышний стоит перед ним, и произносит еле слышно: «Юрюнг Аар Тойон Тангара (Белый Священный Господь Бог), подари мне сына!». Упрашивая: «*Чэй дуо, Чээл Бырааи*», описанными в зачине олонхо, продолжает путь в страну олонхо – священную местность Долгура.

Герой якутского олонхо Ньургун Боотур, спустившись с Верхнего мира, поселился в Долгуре, тихом месте с великолепной растительностью и многообразным животным миром. Здесь, в центральном сарае (городе) народа саха, вместе проживают племена уйгуров, хоро, сортол, кыргыс и кытат. Над Долгура стелется сизая дымка, слышен низкий звук ойдуо (духовой музыкальный инструмент, выдуваемый девятью горнистами). После того, как супруга Татара Тайма госпожа Хаачылаан родила сына, он берет его на руки, выходит из каменного юргюё (дворца) и, подняв сына высоко, говорит: «Эллэй – сын Тангара!». Жители Долгуры вышли с криками: «Явился божий сын!», в знак признания будущего их тойона. Повсюду разнеслась благая весть о рождении Эллэя – сына

Татар Тайма и было озвучено благопожелание: «Эллэй – божий сын Тангара будет объединять 35 родов Срединного мира», и таким образом определили судьбу Эллэя.

С этого времени в преданиях и легендах про Эллэя появилось выражение «Эллэй – божий сын Тангара». В те далекие времена все племена, обитатели Чээл Бырaан, а также народы, населяющие восток, запад, юг и север, желали получить *алгыс* – благопожелание, святое заклинание Юрюнг Аар Тойона на обрядовом кумысном празднике Ысыах.

В романе «Эллэй Боотур» последовательно раскрываются мысли наших предков, их обычаи и традиции, их поведение и образ жизни, их многовековая история. Эта тема красной нитью проходит через весь роман. В образе главного героя показан идеал основаполагателя государственности нашего народа. Помимо этого, описывается сорокадневный обряд обращения за алгысом высшим божествам Айыы – помощникам Тангара, под предводительством старца Сэсэн. На 39-й день в процесс обряда благословления подключаются все. В кульминации обряда, не исключая ни тойонов, ни пожилых людей, все встают и впитывают в себя алгыс – благословление, благопожелание. После этого в течение трех дней и ночей проводится праздник Ысыах.

Уже в те времена, узнав о рождении Эллэя, через этот обряд люди выражали свои познания о вечности Юрюнг Айыы Тойон Тангара. В связи с этим упорядочивается мудрая народная мысль о сотворении мира - возникновении и росте растений, становлении животного мира, рождении человека. Развивается знание, основанное на стыке трех «кут»: «салгын кут (воздух-душа)», «ийэ кут (мать-душа)», «буор кут (земля-душа)».

Автор показывает в своем романе, как герои – боотуры, проводят святое заклинание через себя, стремясь к жизни, светлой мечте, будущему. Боотур живет не только для себя – он настоящий мужчина, не жалея своей жизни защищающий всех людей, родную землю. Мальчики с самого раннего возраста должны учиться этому, и только тогда они достойны называться боотурами (воинами).

В романе «Эллэй Боотур» автор Л.А. Афагасьев-Тэрис пишет об учении «Барга», которое обучает и воспитывает мальчиков в духе боотуров. Школа Барга является основным источником обучения и воспитания в мальчиках стремления защищать и охранять мир, развивать силу, ловкость, сноровку, а также мышление. Именно здесь мальчик узнает, что он должен долго и усиленно учиться, упорно заниматься, чтобы стать настоящим боотуром.

Л. А. Афанасьев- Тэрис в своем произведении отмечает, что Эллэй тоже прошел путь обучения в «Барга». До семи лет он вместе с отцом слушал олонхо, учился познавать природу. Научился различать и узнавать иччи (духов), уважать землю своих древних предков, посещая священные места.

Обучение Эллэя в Барга

Барга. Здесь обучались дети из рода тойонов, глав племен. Эллэй поступает туда в семь лет. Руководителем Барга является старец Сэсэн, а учителями – Бахсы.

Направления Барга

1) Изучение норм поведения, укрепление внутренней силы;
2) Изучение Среднего мира, своей родины, географии, образа жизни других народов;
3) Учение боотуров.

Содержание Барга

1. Учение веры. До семи лет ребенок находится под покровительством Тангара, и нет необходимости приобщать его к Вере. С семи лет следует приобщать его к учению Белого Творца, учить не делать ошибки, сдерживать себя от негативных поступков и действий, быть воспитанным. Юрюнг Айыы Тойона Тангара создал девятинебесную Вселенную. Путь, связывающий эти девять небес, называется путь Творца – Путь Айыы. Жизнь человека, происхождение растений, погодные условия решают айыы – божества-помощники Творца, живущие на этих девяти небесах. В Барга учителя бахсы разжигали священный огонь в камельке. Ученики учились открывать путь Айыы, каждый день повернувшись на восток и благословляя Юрюнг Айыы Тойона.

2. Письмена Эллэя. Обрывки *рунических* писем древних тюрков находят у озера Байкал, в верховьях Лены, около города Якутска.

3. Знания о мире. По велению Юрюнг Аар Тойона айыы спустили с небес в Средний мир растения, животных, людей.

4. Учение Куолу-Дьюул. Божества Одун Хаан и Чынгыс Хаан основали куолу (правила для людей) и дьюул (суд для преступивших куолу). Согласно Куолу, люди собирались вместе и создавали Ил. Члены Ил имели одного предводителя, которого слушались беспрекословно. Его называли «Хаан»,

так как считали, что он назначен Юрюнг Аар Тойоном и приравнивается к царю. По Куолу, имелись многочисленные правила в повседневной жизни, а также правила, которые непременно должны быть исполнены главами племен. Каждый Куолу назывался *сиэр*. Нарушение Куолу называлось *аньыы*. Провинившегося осуждали. В те времена знающего Куолу-Дьююл называли *сахасыт*. *Сахасыты* имелись во всех племенах. Эллэй полностью познал это учение.

5. ***Учение боотуров*.** Прошедшие специальное обучение люди становятся воинами – боотурами. Так, Эллэй прошел через битье плеткой, когда еще лежал в колыбели; в три года – через испытание горячим углем; в девять лет умел стрелять из лука. Кроме этого, его научили прыжкам кылыйыы (прыжки на одной ноге), куобах (прыжки на двух ногах), буурдаасын (прыжки попеременно двумя ногами); умению вскакивать на лошадь с чороном, полным кумысом, в руках; борьбе хапсагай, борьбе врукопашную и с железным щитом.

6. ***Этиттэрии (раскрытие внутренних возможностей).*** Ребенок, у которого раскрылись внутренние возможности; у него вещие сны, в которых ему является старец-советник; умеет предугадывать будущее.

7. Зрелость. К 18 годам Эллэй был высокого роста, широкоплеч. Он был уверен, что все будет хорошо. Но в зрелом возрасте из-за трудностей и препятствий, расставленных жизнью, вражды между племенами, он нарушил алгыс – благословение. Эллэй вступил в конфликт со многими. К счастью, следуя советам старца Сэсэна, у него происходит укрепление кут-сюр (духа), расширяются знания, он учится мыслить масштабно, защищает свою родину. Потомки Эллэй Боотура научились понимать природу, обращаться с землей, угодьями. С этим был связан их образ жизни, навыки труда, также они любят и умеют петь, танцевать, радоваться жизни, знают свой родной язык. По достижении определенного возраста заводят семьи, разводят лошадей, крупный рогатый, строят дома (ураса, балаганы и т.д.). Во время летнего солнцестояния они связываются с высшими *айыы*, преклоняются перед Юрюнг Айыы Тойоном Тангара, проводят кумысные обрядовые праздники кропления - *ыһыах*.

Учение Айыы (Белого Творца) – учение об основах веры.

В современное цивилизованное время требованием жизни стало умение выживать в суровом экстремальном климате. В этом умение, мудрость выживания наших предков на севере, привнесенные ими сюда инновации – традиции, сыграли свою роль. Будущее нации зависит, в основном, от мужчин. Сегодня молодежь в большинстве своем не знает родного языка, основных традиционных понятий, обычаев, не имеет навыков работать в экстремальных условиях, вследствие этого, в полной мере не понимает основополагающие принципы жизни. Перед нами стоит задача воспитания мальчиков в якутском национальном духе: не только научить преодолевать препоны жизни, но и производить потомство, продолжать жизнь народа. Для этого следует возродить, приблизить к жизни, распространить *Учение Боотуров*. Других путей к спасению нет и быть не может.

В романе Л. А. Афанасьева-Тэрис «Эллэй Боотур» даются основные понятия *Учения Айыы (Белого Творца)*, его направления. *Учение Айыы* окажет большую помощь в правильном определении жизненного пути молодых людей. Это учение тесно связано с природой, ведет к нормам морали и нравственности и охватывает все сферы жизни. Различные обряды, традиции – все стороны жизни, предназначены для следования *пути Айыы (Путь Белого Творца)*.

Обучение мальчиков традициям предков в настоящее время.

В 2008 году в поселке Нижний Бестях (Мегино-Кангаласский улус, Республика Саха (Якутия)) создана общественная организация мужчин «Төлкө» («Судьба»). Руководитель – Иван Румянцев. В обществе состоят люди разных профессий и социальных слоев. Задача организации – воспитание мальчиков высоконравственными, духовно богатыми, физически развитыми, умеющими правильно ориентироваться в современной жизни. Общество «Төлкө» девятый год работает по специализированной программе, основанной на принципах народной педагогики и народном опыте, опираясь на *Учение Айыы,* в воспитании мальчиков, воссозданном Л.А. Афанасьевым - Тэрис.

Традиционные проекты, проводимые систематически ежегодно:

- «Уус кыһата» – «Столярная мастерская». Руководитель – Ф. Н. Максимов – Дьукка уус, который первым в республике открыл «Уус кыһата» народного кузнеца-мастера, философа Б. Ф. Неустроева – Мандар Уус;
- «Тыл иччитэ (Сила слова)»;
- «Хатарыллыы (Закалка)»;
- «Ат айаahааһына (Укрощение коня)»;

- «Үрдүгү дабайыы (Восхождение на высоту)»;
- «Боотур омооно (Образ Боотура)». Руководитель – этнопедагог, фольклорист Д. Д. Ворогушин;
- «Улуу ил (Великий Ил)». Руководитель – А. А. Холмогорова;
- «Булчут сэһэнэ (Охотничьи байки)». Руководитель – С. Н. Филиппов;
- «Хомуур күрэх (Коллективные соревнования)». Руководитель – В. П. Емельянов
- и.т.д.

Эти и другие работы проводятся с учетом возрастных особенностей воспитанников. Общество «Төлкө» уделяет большое внимание учащимся среднего звена 10-12 лет, так как именно в этот период возможно воспитание задатков мужественности на основе традиций.

Проведение праздника Ысыах как праздника поклонения Высшим Айыы, духам, персонифицированным проявлениям Юрюнг Айыы Тойона Тангара, стало также традиционным: 2014 год был посвящен Юрюнг Айыы; 2015 год – духу земли Аан Алахчын; 2016 год – Аан Дьаahын; 2017 год – Улуу Суорун; 2018 год – Хотой Айыы.

Эти ысыахи проводятся под непосредственным руководством энтузиастов И. И. Румянцева, Д. Д. Ворогушина, Н. Н. Тастыгина, И. М. Тастыгина, О. Н. Захарова, И. Э. Яковлева, Е. Э. Шарина, С. Н. Филиппова и других.

Таким образом, наши инициаторы и энтузиасты отдают все силы, знания, умения и навыки делу воспитания подрастающего поколения в подлинно национальном духе, что является добрым примером для развития и распространения этого общественного почина.

Сэргэ (коновязь) великого *Ил*, посвященная Боотурам Айыы.

В Якутии местность Дьаарбанг известна как священная местность. Жители наслега охраняют священные, исторические места села, целенаправленную работу по их увековечению. Здесь в 1633-1642 гг. стоял Ленский острог. Краеведы и историки изучили историю острога. По архивным материалам, именно здесь три века тому назад поселились племена Айыы Боотуров. Большим приложением к этому факту является список 23 Боотуров Айыы, павших на местности Дьаарбанг, найденным обществом «Кут-сюр».

14 октября 2006 г. по инициативе жителей наслега Дьангхаады, при поддержке и непосредственной помощи «Саха общественного центра» под руководством И. И. Шамаева, общественной организации «Үс Кут» (Л. А. Афанасьев-Тэрис, А. Н. Павлов – Дабыл) в Дьаарбанге (Ярмонке) была воздвигнута священная коновязь – сэргэ «Великий Ил» с целью увековечения имен Боотуров Айыы (фото 1, 2)

Фото 1. Л. А. Афанасьев – Тэрис

Фото 2. Участники обряда поклонения Боотурам Айыы, Дьангхаады, 2006 г.

Обряд преклонения святой памяти Боотуров Айыы провел сам Л. А. Афанасьев-Тэрис. В последующие два года Тэрис также провел обряд увековечения понятия Великого Ил в Дьангхааде, организовал беседу и отметил, что в воспитании мальчиков в подлинно якутском духе большое значение имеют понятия боотуров Айыы и Великий Добдурга.

Его учение о преклонении перед Юрюнг Аар Тойоном подхватили и развили главы наслега Дьангхаады Ф. И. Тимофеев, И. Э. Яковлев, директора школы А. А. Стручков, В. Н. Стручков, жителя наслега Д. К. Кочкин, Д. Д. Соловьев, Д. Е. Тарабукина, руководитель общества «Төлкө» И. И. Румянцев, замглавы Мегино-Кангаласского улуса А. Н. Находкин, олонхосут и певец священного

благословения – алгыс П. М. Тихонов, «Дом Арчы» г. Якутска, кандидат исторических наук П. П. Петров, профессор СВФУ Г. С. Попова-Санаайа и др.

Вся эта работа проводится с целью привития молодому поколению чувства патриотизма, любви и интереса к родине, ее истории. С 2015 г. общественная организация «Төлкө», МБОУ «Тектюрская средняя общеобразовательная школа им. И.М. Романова» в ходе проведения «Великого Ил» ввели турнир «Образ боотура». Автор данного проекта – учитель национальной кульуры, фольклорист Дорхоон Дохсун. На основе природосообразной системы народа саха было составлено положение о турнире для мальчиков 5-7 классов. Соревнования проводятся в октябре, во время Добдурга, на природе, что помогает мальчикам воспитанию и развитию в них добрых помыслов, чувства коллективизма и организованности.

Этапы турнира: визитка; «водопой на проруби» (один мальчик); метание «угольками» (два мальчика); хапсагай (два мальчика); «помоги слабому звену» (один мальчик); «образ боотура» – эстафета со стрельбой из лука, участвуют все.

Пришедшие на мероприятие мальчики и мужчины все приняли участие в обряде «тэс» – появлению доброго обычая.

Проект «Образ Боотура» развивается и расширяется. В 2018 г. данный проект при поддержке общественного объединения отцов «Өһүө» школы «Айыы Кыһата» был проведен на республиканском уровне (фото 3,4).

Фото 3, 4. Проект «Образ Боотура». Дьангхаады, 2015 г.

Таким образом, подобные мероприятия помогает ребятам проявить подлинно патриотический дух, любовь к Родине, найти свое место в жизни. Пусть развиваются славные добрые традиции наших предков во веки вечные!

Перспективный план работы школы «Барга» на современном этапе.

В свете требований современной жизни перед нами встала немаловажная задача – составить перпективный план работы школы «Барга»:

- составление программы «Барга», основанной на народной педагогике саха;
- внедрение в жизнь учения «Барга»; распространение в широкие массы наиболее удачные элементов программы;
- корректировка и правка отдельных моментов данной программы;
- обучение мальчиков обычаям, традициям, обрядам народа саха с учетом возрастных особенностей (7-18 лет).

Развитие нравственной и физической силы.

Направления:

1. Поведение в обществе;
2. Поклонение священным местам, их исследование и изучение;
3. Изучение и охрана родной земли;
4. Обучение прекрасному (эстетическое воспитание);
5. Обучение коренным занятиям предков;
6. Обучение основным движениям, играм предков;
7. Обучение приемам кузнечного дела саха;

8. Обучение средствам выразительности родного языка;
9. Осознанное слушание олонхо и анализ его содержания;
10. Изготовление деревянных, металлических и других изделий;
11. Обучение умению восхищаться прекрасным, повествование о жизни;
12. Обучение приемам принятия сюр;
13. Обучение навыкам преклонения жизни предков;
14. Развитие интереса к истории предков, своей семьи и родни;
15. Раскрытие внутренних возможностей каждого ребенка; умение не воспринимать негативные стороны жизни;
16. Развитие способности добрыми, светлыми словами высказывать свое мнение, уметь горовить на языках других народов; умения держать свое слово.

Послесловие. Началась новая жизнь. Изыскиваются новые подходы в воспитании мальчиков. Почти целиком изжили себя старые педагогические системы. Современная жизнь сама указывает нам на необходимость совершенно иных подходов и методик. Советы педагогов и ученых по разрешению этой проблемы разработаны недостаточно. В этих условиях актуально вспомнить, возродить направления народной педагогики и использовать их в сочетании с современными.

Роман Л. А. Афанасьева «Эллэй Боотур» приводит к мнению, что автор через образ Эллэя раскрывает основные пути нравственного воспитания мальчиков, будущих мужчин. Указывает путь к самосовершенствованию и самовоспитанию мужчин с применением народных педагогических приемов и методик. А также, в результате утраты доброты в обществе, стало трудным воспитание мальчиков. Существуют различные пути разрешения этой проблемы. Самый основной из них – внедрение в жизнь Учения Айыы, восозданного Л.А. Афанасьевым-Тэрис.

Литература

1. Афанасьев Л. А. Учение Айыы. – Якутск.: Бичик, 1993
2. Афанасьев Л. А. Эллэй Боотур. – Якутск.: Бичик, 2005.
3. Афанасьев Л. А., Павлов А. Н. Танха. – Якутск.: Бичик, 2001.
4. Афанасьев Л. А. Туоман Айыы . – Якутск.: Бичик, 2005.
5. Баишев И. Г. Свет Айыы . – Екатеринбург, 1993.
6. Неустроев Б. Ф. Ойуу тыла – Язык Айыы . – Якутск.: Бичик, 2004.
7. Павлов А. Н. Обряды по месяцам. – Якутск, 1994.
8. Попова Г. С. Повествование о человечности: монография. – Дьокуускай: Бичик, 2006.
9. Румянцев И. И., Холмогорова А. А., Ворогушин Д. Д. Өбүгэ үгэһин утумнуур “Төлкө” үөрэҕэ. – Якутск. Сайдам, 2017.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

№	Ф.И.О., статья	Сведения	Электронный адрес
		I. НАУЧНОЕ	
1.	**Аалиева Гулзат Карыбековна** *Теоморфизм: облик Бога в мировых религиях*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, к.филос.н., доцент, Международный медицинский университет, заведующая кафедрой естественно-гуманитарных дисциплин	gaaalieva@mail.com
2.	**Абаев Николай Вячеславович** *Тэнгрианство и концепт Экологическая культура и этноэкологические традиции народов Саяно-Алтая и Горной Бурятии в современной цивилизационно-геополитической ситуации*	Россия, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, профессор, д.и.н., зав. лабораторией цивилизационной геополитики Института Внутренней Азии Бурятского государственного университета	kol-bugra@yandex.ru
3.	**Абдрасулов Саветбек Мисиркулович** *Сакральные цифры в кыргызской нумерологии*	Кыргызская Республика, Бишкек, доцент, к.филос.н., заведующий кафедрой философии и социально-гуманитарных наук Кыргызской государственной юридической академии	s.abdrasulov@mail.ru
4.	**Алекперов Фаик Газанфар оглу** *Философия Танры-Тенгри (Созидателя): истоки и современность*	Азербайджан, г. Баку, доцент, д.филос.н., Азербайджанская Национальная Академия Наук, Институт философии, ведущий научный сотрудник	faikalekperov@mail.ru
5.	**Алексиев - Хофарт Александр Петров** *Древние болгары в контексте культурно-исторического ареала ираноязычных народов Средней Азии*	Болгария, г. София, художник, исследователь древнеболгарской истории, член Союза болгарских художников	hoffart@abv.bg
6.	**Алымбаев Абдрахман Мырзагулович - Байас Турал.** *Туран – Теңирдин өлкөсү (на кырг. яз.)*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, доцент, к.и.н., Кыргызский государственный университет им. Арабаева	Bayas.tural@mail.ru
7.	**Альджанова Нурлыхан Кожабергеновна** (в соавторстве с Габитовым Т. Х.) *Архетипы тенгрианского символизма в контексте «Сокровенного сказания монголов»*	Республика Казахстан, г. Алматы, к.ф.н., Казахский национальный университет им. аль-Фараби, и.о. доцента кафедры религиоведения и культурологии	Nurlykhan.naa@gmail.com
8.	**Анжиганова Лариса Викторовна** (в соавторстве с Тюльберовой А. М.) *Мир женщин кочевой культуры: тенгрианский контекст исследования**	Россия, Республика Хакасия, г. Абакан, профессор, д.филос.н., Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова, профессор кафедры философии и культурологии	Alv_9@mail.ru
9.	**Ауесбаева Пакизат Тенизбаевна** (в соавторстве с Ахметбековой А. К.) *Шаманы (баксы) под покровительством Тенгри*	Республика Казахстан, г. Алматы, доцент, к.ф.н., Институт литературы и искусства им. М. О. Ауэзова	ksaryarka@inbox.ru

10.	**Ахметбекова Акбота Карибаевна** (в соавторстве с Ауесбаевой П. Т.) *Шаманы (баксы) под покровительством Тенгри*	Республика Казахстан, г. Алматы, доцент, к.ф.н., Казахский национальный университет им. аль-Фараби	axbota@mail.ru
11.	**Ахметжанов Дастан Галымжанович** *Великий Шелковый Путь: тенгрианские симовлы и культурные связи* / **Akhmetzhanov D. G.** *The great Silk Road: Tengrian symbols and cultural relations (на англ. яз.)*	Республика Казахстан, г. Алматы, Казахский Национальный Университет имени Аль-Фараби, докторант 1-курса, факультет философии и политологии (кафедра религиоведении и культурологии)	posygan07041985@gmail.com
12.	**Бакчиев Талантаалы Алымбекович** *О понятии «кайып» в эпосе «Манас»*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, профессор, д.ф.н., президент Международной ассоциации манасологов, Кыргызский экономический университет им. М.Рыскулбекова	kg.baatyr@gmail.com
13.	**Безертинов Рафаэль Нурудинович** *Концепт «Душа – Дух – Человек» в тенгрианстве: и его взаимосвязь с шаманизмом, ясновидением, магией, рунологией, нумерологией и другими тайными знаниями*	Россия, Республика Татарстан, г. Казань, писатель, историк	bezertinov@mail.ru
14.	**Бичелдей Ульяна Павловна** *Урянхайцы-тувинцы сумона Сэнгэл Баян-Ульгийского аймака Монголии: общее и особенное в их тэнгрианских обрядах (на основе полевых материалов)*	Россия, Республика Тыва, г. Кызыл, доктор религиоведения (PhD), Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, руководитель группы по религиоведению	opei-ool@yandex.ru
15.	**Bozkuyu Aytaç** (в соавторстве с Selçuk Arı) *Research on the place of shamanism in tengrism*	Турция, г. Измир, глава отделения истории Гуннской академии, историк, этнолог	aytacbozkuyu@gmail.com
16.	**Брагина Дария Григорьевна** *Феномен тенгрианства в системе кровнородственных отношений якутов*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, д.и.н., Академия наук РС (Я), главный научный сотрудник	filial_spgucat@mail.ru
17.	**Булекбаев Сагади Байузакович** (в соавторстве с Булекбаевой Р. У.) *Тенгрианство – религия и философия древних тюрков*	Республика Казахстан, г. Алматы, профессор, д.филос.н., профессор кафедры международных отношений, Казахский Университет международных отношений и мировых языков им. Абылай хана	sagadi58@mail.ru
18.	**Булекбаева Разия Ударбаевна** (в соавторстве с Булекбаевым С. Б.) *Тенгрианство – религия и философия древних тюрков*	Республика Казахстан, г. Алматы	sagadi58@mail.ru

19.	**Габитов Турсун Хафизович** (в соавторстве с Альджановой Н. К.) *Архетипы тенгрианского символизма в контексте «Сокровенного сказания монголов»*	Республика Казахстан, г. Алматы, профессор, д.филос.н., профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета им. аль-Фараби	tursungabitov@mail.ru
20.	**Гоголев Анатолий Игнатьевич** (в соавторстве с Иевлевой С. И. и Осиповой А. П.) *Общественная организация якутов в XVII-XVIII вв. как пример отражения социально-экономической структуры ранних номадов Центральной Азии*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, профессор, 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
21.	**Данилова Вера Софроновна** (в соавторстве с Кожевниковым Н. Н.) *Философия Земли и Неба*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, профессор, д.филос.н., профессор кафедры философии СВФУ имени М. К. Аммосова	nnkozhev@mail.ru
22.	**Донгак Антонина Саар-ооловна** *Культ умерших предков в традиционной обрядности хотонов Западной Монголии*	Россия, Республика Тыва, г. Кызыл, Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, ведущий научный сотрудник группы фольклористики	antdon@mail.ru
23.	**Дугаров Баир Сономович** *Атай Улан Тэнгри как полистадиальное божество в бурят-монгольской мифологии и эпосе*	Россия, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, доцент, д.ф.н., доцент отдела литературоведения и фольклористики, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, ведущий научный сотрудник	khairkhan@mail.ru
24.	**Жерносенко Ирина Александровна** *К вопросу о соотношении концептов «тенгрианство» и «шаманизм»*	Россия, Алтайский край, г. Барнаул, д.филос.н., доцент, Алтайский государственный институт культуры, проректор по научной работе и международным связям	irina.jernosenko@gmail.com
25.	**Жубанова Айнаш Абдикеновна** (в соавторстве с Жубановой Ж. С.) *Экспликация тенгрианской ментальности в казахском орнаменте*	Республика Казахстан, г. Алматы, д.ф.н., ассоциированный профессор, авторский центр развития человеческих ресурсов «ZhubanovPractice», креативный директор	ainash_chukueva@mail.ru
26.	**Жубанова Жанель Санжаровна** (в соавторстве с Жубановой А. А.) *Экспликация тенгрианской ментальности в казахском орнаменте*	Республика Казахстан, г. Алматы, авторский центр развития человеческих ресурсов «ZhubanovPractice»	ainash_chukueva@mail.ru
27.	**Жукова Людмила Николаевна** *Божественное Небо в традиционной культуре лесных юкагиров*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, к.и.н., Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, старший научный сотрудник отдела археологии и этнографии	zjukova@mail.ru

28.	**Жунусов Сакен Хамзеевич** *Путь Тенгри*	Республика Казахстан, г. Караганда, пенсионер	rudin_46@mail.ru
29.	**Иевлева Саргылана Иннокентьевна** (в соавторстве с Гоголевым А. И. и Осиповой А. П.) *Общественная организация якутов в XVII-XVIII вв. как пример отражения социально-экономической структуры ранних номадов Центральной Азии*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, Академия наук РС(Я), научный сотрудник отдела Энциклопедии	anrsya@mail.ru
30.	**Илларионов Василий Васильевич** (в соавторстве с Сатанар М. Т.) *К вопросу реконструкции структурных элементов «кут»*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, профессор, д.ф.н., Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ СВФУ имени М.К. Аммосова, профессор кафедры «Фольклор и культура»	445325@mail.ru
31.	**Кабжанов Акылбек Тайбулатович** *Тенгрианство – основа национальной самоидентификации казахов*	Республика Казахстан, г. Караганда, профессор, к.ю.н., Академия «Болашак», заведующий кафедрой юридических дисциплин	tengrianec_9192@mail.ru
32.	**Кожевников Николай Николаевич** (в соавторстве с Даниловой В. С.) *Философия Земли и Неба*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, профессор, д.филос.н., заместитель заведующего по научной работе кафедры философии СВФУ имени М.К. Аммосова	nnkozhev@mail.ru
33.	**Котожеков Александр Иванович** *Семь сфер небес и девять слоёв земли в мировоззрении тюрков Саяно-Алтая. К проблеме верификации идей тенгрианства*	Россия, Республика Хакасия, г. Абакан, Автономное учреждение Республики Хакасия «Дом литераторов Хакасии», директор	chapraj@mail.ru
34.	**Кохаева Айгуль Айтжановна** *Проявление Тенгрианства в иных конфессиях*	Республика Казахстан, г. Алматы, Казахский национальный университет им. аль-Фараби, старший преподаватель, ТОО AKNAR arna, директор, редактор	kokhayeva@gmail.com
35.	**Кузбакова Гульнара Жанабергеновна** *Тенгрианство в поэзии семейно-обрядовых песен казахов*	Республика Казахстан, г. Нур - Султан, к. иск., Казахский Национальный университет искусств, доцент кафедры «Музыковедение и композиция»	gulya08@bk.ru
36.	**Курмангалиева Меруерт Санатовна** *Образ «кербез» в тенгрианском мировоззрении и музыкальном воплощении казахов*	Республика Казахстан, г. Нур - Султан, доцент, к. иск., Казахский Национальный университет искусств, доцент кафедры «Музыковедение»	meruert_68@mail.ru
37.	**Мавров Спас Гроздев** *Отношение болгар к Духу и Душе в учении бога Тангры*	Болгария, г. Казанлык, член - наблюдатель Болгарской академии наук и искусств, Колобр Слова, скульптор, писатель	smavrov@mail.bg
38.	**Малиев Арсланбек Касымакунович** *Тенгрианство и возрождение киргизского народа*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, к.э.н., ОО «Союз дружбы и сотрудничества с зарубежными странами», президент	dostuk@inbox.ru

39.	**Мамедов Магомед Мамедсаид оглы** *Ритуал жертвоприношения Гёк-Тенгри / Танры у тюркских народов*	Азербайджан, г. Баку, доцент, к.ф.н, Бакинский государственный университет, доцент кафедры «Азербайджанское устное народное творчество	mehemmedmemmedli@mail.ru
40.	**Мехтиева Айтен Али кызы** *Древнее тюркское тенгрианство, культ горы и отражение этих верований в исторических памятниках Азербайджана*	Азербайджан, Баку, доцент, к.и.н., Азербайджанский государственный педагогический университет, кафедра всеобщей истории	ayten-69@mail.ru
41.	**Набиева Фазиля Рамиз гызы** *Круговые танцы и Солнечная система*	Азербайджан, Баку, доктор философии по искусствоведении, Азербайджанская национальная консерватория, главный научный сотрудник лаборатории «Усовершенствование национальный музыкальных инструментов»	nebiyeva.fazile@mail.ru
42.	**Нусупов Чолпонбай Токбаевич** *Теңирианское понимание диалектического соотношения души, духа и тела человека*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, профессор, д.филос.н., профессор кафедры философии, теории и истории культуры, Кыргызский национальный университет им. Жусупа Баласагына, факультет социально-гуманитарных наук	nusupov-57@mail.ru
43.	**Озгур Барыш Этли** *Ранний период Тенгри/четыре символа направления в древних анатолийских цивилизациях*	Турция, г. Анкара, магистр в области астрономии и исследований космоса	ozguretli@gmail.com
44.	**Омарова Гульзада Нурпеисовна** *Тенгрианская ритуально - обрядововая практика и фольклор (на примере казахов)*	Республика Казахстан, г. Алматы, профессор, д. иск., Казахская Национальная Академия искусств им. Т. Жургенова, научный руководитель грантового проекта Министерства образования и науки Республики Казахстан	ogulzada@mail.ru
45.	**Омуралиев Чоюнбек Исмаилович** *Тенгрианская модель государства*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, научно-просветительское общество «Кыргыз Жер», научный руководитель	edils2010@mail.ru
46.	**Оруджева Сехер Гидаят кызы** *Тенгрианство и древние племена*	Азербайджанская Республика, г. Баку, профессор, д.ф.н., Бакинский государственный университет, заведующая кафедрой «Азербайджанское устное народное творчество»	bdu-folklor@mail.ru
47.	**Орус-оол Светлана Монгушевна** *Родственные отношения в тувинских героических сказаниях*	Россия, Республика Тыва, г. Кызыл, доцент, д.ф.н., академик РАСН, Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, главный научный сотрудник сектора фольклор	orusool_sveta@mail.ru

48.	**Осипова Александра Петровна** (в соавторстве с гоголевым А. И. и Иевлевой С. И.) *Общественная организация якутов в XVII-XVIII вв. как пример отражения социально-экономической структуры ранних номадов Центральной Азии*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, Академия наук РС(Я), научный сотрудник отдела Энциклопедии	anrsya@mail.ru
49.	**Осмонова Нургуль Исраиловна** *Мифоритуальные истоки феномена искусства сказителя-манасчи как носителя архетипической памяти и транслятора сакрального текста в традиционной культуре кыргызов*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, профессор, д.филос.н., профессор кафедры философии, Кыргызско-Российский Славянский университет	osmonova_ni@mail.ru
50.	**Рахимов Карорматулло Самандарович** *Отражение характеристики кодекса чести в трактате Хусайна Воизи Кошифи «Футувватномаи Султани» (XV в.)*	Республика Таджикистан, г. Душанбе, и.о. доцента, к. иск., и.о. доцента кафедры истории и теории музыки Таджикская национальная консерватория им. Т. Сатторова	Karomat_rahimov@mail.ru
51.	**Сабит Мурат Сабитович** (в соавторстве с Шакировой Р. Г.) *Аюпов Н. Г. – Человек. Ученый. Педагог. (О личности и творчестве известного философа-религиоведа, тенгрианца, тюрколога)*	Республика Казахстан, г. Алматы, профессор, д.филос.н., Университет «Туран», профессор кафедры «СГД»	sg@aipet.kz
52.	**Салимова Айтэн Тариел кызы** *Богиня Умай и солнце*	Азербайджанская Республика, г. Баку, доцент, к.архит., доцент кафедры «Архитектурное проектирование и градостроительство», Азербайджанский университет архитектуры и строительства, профессор IAA (Международная Академия архитектуры)	aytansalimova@gmail.com
53.	**Самдан Зоя Баировна** *О тенгрианской мировоззренческой основе исполнительской традиции тувинцев в контексте мифологии тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии*	Россия, Республика Тыва, г. Кызыл, к.ф.н., Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, заведующая сектором литературы, ведущий научный сотрудник	uranda@yandex.ru
54.	**Сатанар Марианна Тимофеевна** (в соавторстве с Илларионовым В. В.) *К вопросу реконструкции структурных элементов «кут»*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, Научно-исследовательский Институт Олонхо СВФУ им. М.К. Аммосова. заведующая сектором «Олонхо и эпосы народов мира»	satanar68@mail.ru

55.	**Selçuk Arı** (в соавторстве с Aytaç Bozkuyu) *Research on the place of shamanism in tengrism*	Турция, г. Измир, сопредседатель Организации по исследованиям Тэнгрианств	Ari_selcuk@hotmail.com
56.	**Султангареева Розалия Асфандияровна** *Основные парадигмы тенгрианского учения о кровнородственном законе Намыс – Честь у башкир (тюрков) (по материалам обрядов, пословиц, народного этикета и родословной - шежере)*	Россия, Республика Башкортостан, г. Уфа, д.ф.н., старший научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН	sasania@mail.ru
57.	**Сураганова Зубайда Кабиевна** *Сакральная природа и полиморфизм кузнечного культа в тюркском мире*	Республика Казахстан, г. Нур - Султан, к.и.н., Государственный историко-культурный музей-заповедник "Бозок" Министерства культуры и спорта Республики Казахстан, ученый секретарь	suraganova_zk@mail.ru
58.	**Ташбаева Кадича Искандаровна** *Саймалы-Таш – памятник духовной культуры древнего населения Центральной Азии*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, к.и.н., Институт истории, археологии и этнологии им. Б. Джамгерчинова Национальной академии наук КР, заведующая отделом археологии	kadichaty@gmail.com
59.	**Телебаев Газиз Турысбекович** *Категория Тенгри в тюркской философии*	Республика Казахстан, г. Нур - Султан, профессор, д.филос.н., ведущий научный сотрудник Библиотеки Первого Президента РК	telebaevg@gmail.com
60.	**Толстякова Сима Петровна** *Ритуальный атрибут ситии*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, консультант творческой лаборатории якутского танца АУ РС (Я) «Театр Олонхо», заслуженный работник культуры Республики Саха (Якутия)	sima.tolstykova@yandex.ru
61.	**Тукешева Назгуль Мукатаевна** *Харизма (кут) правителя – основа социальной гармонии в тюркском обществе средневековья*	Республика Казахстан, г. Уральск, к.и.н., ст. научный сотрудник Западно - Казахстанского областного центра истории и археологии	naztuk@mail.ru
62.	**Турганов Бахыт Курбанбаевич** *Об элементах религии тенгрианства в средневековых памятниках Приаралья*	Узбекистан, г. Нукус Республики Каракалпакстан, доцент, к.и.н., доцент кафедры «Методика преподавании истории», Нукусский государственный педагогический институт имени Ажинияза	b_bahadyr@mail.ru.
63.	**Тюльберова Антонида Михайловна** (в соавторстве с Анжигановой Л. В.) *Мир женщин кочевой культуры: тенгрианский контекст исследования**	Россия, Республика Хакасия, г. Абакан, аспирант кафедры философии и культурологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова	antonidatyulberova@mail.ru

64.	**Урманбетова Жылдыз Карыбаевна** *Ценности кочевой культуры (на примере кыргызов)*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, профессор, д.филос.н., профессор отделения философии Кыргызско-Турецкий университет «Манас»	Urmanbetova.j@gmail.com
65.	**Усенова Нургуль Эсенамановна** *Отражение тенгрианства в культуре кыргызов*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, и.о. доцента, к. культурологии, кафедра философии Бишкекский государственный университет им. К. Карасаева	nurgul.usenova.1975@mail.ru
66.	**Федорова Лена Валерьевна** *Процессы возрождения тенгризма*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, к.полит.н., директор Международного фонда исследования Тенгри	sakhaflena@mail.ru
67.	**Фукалов Иван Алексеевич** *Сакральная инвеститура власти через призму тенгрианства в тюркских каганатах раннего Средневековья*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, к.и.н., Университет Адам/Бишкекская Финансово – Экономическая Академия, доцент, стипендиат Фонда им. К. Аденауэра	fukalov1988@mail.ru
68.	**Халтаева Лариса Афанасьевна** *Космогонические символы 12-летнего охотничьего календаря тюрко-монгольских народов «Плеяды»*	Россия, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, к. искусствоведения, пенсионер	lhaltaeva@gmail.com
69.	**Шакирова Ризвангуль Гайратбековна** (в соавторстве с Сабитом М. С.) *Аюпов Н. Г. – Человек. Ученый. Педагог.* *(О личности и творчестве известного философа-религиоведа, тенгрианца, тюрколога)*	Республика Казахстан, г. Алматы, к.филос.н., Казахская академия спорта и туризма (КазАСТ), ст. преподаватель кафедры «Туризм и сервис»	rizvangul@list.ru
70.	**Шейнфельд Асель Сувакуновна** *Религиозный туризм как средство возвращения к своим духовным истокам (Тенгрианство, Кыргызская Республика)*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, профессор, д.и.н., профессор кафедры социально-гуманитарных наук, Корейский институт в Центральной Азии	aselsheinfeld@gmail.com

II. НАУЧНО-ПОПУЛЯРНОЕ

71.	**Аласов Чистан Амырович** *Тенгри*	Россия, Кемеровская область, Беловской район, с. Челухоево, пенсионер	ekslibris70@mail.ru
72.	**Абдрахманова Жамиля Сарбатовна** (в соавторстве с Алымкуловым Н. А.) *Ксенофобия основных религий по отношению к тенгрианству*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, магистр в области юриспруденции (Международное право)	jamajumabaeva@mail.ru
73.	**Алымкулов Нарынбек Аширалиевич** (в соавторстве с Абдрахмановой Ж. С.) *Ксенофобия основных религий по отношению к тенгрианству*	Кыргызская Республика, г. Бишкек, доцент, к.и.н., доцент кафедры государственной и муниципальной службы КНУ им. Ж. Баласагына, факультет ГМУ	Narynbek2003@yandex.ru

74.	**Агелеуов Галым Есенбаевич** *Историко-культурологический обзор демократических черт казахского народа*	Республика Казахстан, г. Алматы, доцент, Общественный фонд «Либерти», президент /старший преподаватель	galym44@gmail.com
75.	**Аюпова Гульбахрам Мажитовна** *Музыкальная культура уйгурского народа*	Республика Казахстан, г. Алматы	agm-55@mail.ru
76.	**Ворогушин Дорхоон Дохсун** (в соавторстве с Холмогоровой А. А.) *Роман Л.А. Афанасьева-Тэрис «Эллэй Боотур» и воспитание мальчиков на традициях народа саха*	Россия, Республика Саха (Якутия), с. Майя Мегино-Кангаласского улуса, специалист по фольклору МО «село Майя»	dorkhoon88@gmail.com
77.	**Жубанов Санжар Акрапович** *Бесконечное звёздное Небо номадического художника*	Республика Казахстан, г. Алматы, авторский центр развития человеческих ресурсов «ZhubanovPractice», директор	sanzharzhubanov2@gmail.com
78.	**Музаева Галина Дорджиевна** *Космолечение как результат родовых традиций калмыков*	Россия, Республика Калмыкия, г. Элиста, к. медико-псих.н., профессор народной медицины, Местная религиозная организация «Буддийская община «Возрождение»», Бакши (учитель)	maitreiya@yandex.ru
79.	**Серафимов Стефан Атанасов - Герил Сивер** *Болгаро-якутская топонимная симбиоза*	Болгария, г. Великий Преслав, доктор инженерных наук	geril_siver@yahoo.com
80.	**Сивцев Айисен Дмитриевич - Айсен Дойду** *Тенгрианство. Спасение придет из России*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, писатель, драматург, журналист, член Союза писателей России	aisendoidu@mail.ru
81.	**Холмогорова Анна Андреевна** (в соавторстве с Ворогушиным Д. Д.) *Роман Л. А. Афанасьева-Тэрис «Эллэй Боотур» и воспитание мальчиков на традициях народа саха*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, методист по фольклору Центра духовной культуры «Дом Арчы»	doloona@mail.ru

Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность

Материалы VII Международной научно-практической конференции
(21-22 сентября 2019 г., Бишкек, Кыргызстан)

Формат 60х84/8 Объем 45 усл. печ. л.
Тираж 200 экз. Заказ 92
Отпечатано в типографии Алтын принт
720040, Бишкек шаары, А.Орозбеков көч., 44.
Тел.: (+996 312) 62-13-10
E-mail: altyntamga@mail.ru