

Абаев Н.В.

**ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В
ТЭНГРИАНСКО-БУДДИЙСКОЙ
ЦИВИЛИЗАЦИИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ
НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

Печатается по решению учебно-методического совета Фонда
Центрально-Евразийского Наследия

Абаев Н.В. ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В ТЭНГРИАНСКО-
БУДДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ. Учебное пособие. – Кызыл, 2009.

В учебном пособии исследуются духовно-культурные основы этноэкологических традиций народов Центральной Азии и Саяно-Алтая, выявляется роль этноконфессиональных традиций в формировании и развитии экологической культуры. Особое внимание уделяется изучению экологической роли этноконфессиональных традиций тюрко-монгольских народов Алтае-Байкальского региона.

Пособие предназначено для историков, культурологов, религиоведов, экологов, краеведов и всех, кто интересуется историей и культурой народов Центральной Азии и Сибири.

Рецензенты: В.Н.Тугужекова, доктор исторических наук, профессор ХГУ, директор ХакНииЯЛИ

К.Б.-М. Митупов, доктор исторических наук, профессор БГУ, проректор по международным связям и экономической деятельности

© Абаев Н.В., 2009

Кызыл – 2009 г.

Содержание

Предисловие (от автора).....с. 4-6.	
Введение.....с. 7-14.	
Глава 1. Философско-методологические вопросы изучения экокультурных традиций в тэнгрианско-буддийской цивилизации.....с. 14-77.	
1.1. Теория самоорганизации как методологическая основа изучения экокультурных традиций.....с. 14-41.	
1.2. Тэнгрианство в Центральной Азии и Саяно-Алтае.....с. 41-57.	
1.3. Религиозно-философские основы социальной организации и самоорганизации в тэнгрианской цивилизации.....с.57-77.	
Глава 2. Экологические культы в тибетском буддизме махаяны и тэнгрианские этноэкологические традиции..... с. 77-133.	
2.1.Тибетский буддизм махаяны в Центральной Азиис. 77-104.	
2.2. Экологическая культура в тибетском буддизме махаяныс.104-122.	
2.3. Влияние буддизма махаяны на экологические культыс. 123-133.	
Заключение.....с. 133-137.	
Литература.....с. 138-151	

Предисловие

Буддизм, самая древняя, самая распространенная и влиятельная (особенно в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии) мировая религия является одновременно и национальной религией тюрко-монгольских народов Алтае-Байкальского региона и Центральной Азии – калмыков, тувинцев, бурят-монголов. В последние годы он стал возрождаться среди алтайцев, а также хакасов, играя сугубо позитивную роль в стабилизации этнополитической и геополитической ситуации в центральной и восточной части России – Евразии.

Уникальной особенностью Тувы как составной части буддийско-евразийской цивилизации является то, что республика, расположенная в самом **центре** Внутренней Азии, которая волею судеб в течение многих тысячелетий одновременно играла роль культурно-исторического, этнокультурного и геополитического центра Евразии, находится на стыке «кочевых» цивилизаций тюркоязычных и монгольских народов, мира ислама и Северного буддизма махаяны, горно-таежных культур сибирских охотников и степных скотоводов и др.

К тому же интеграция Северного буддизма в полиэтническую и многоконфессиональную симфонию Российско-Евразийской цивилизации также имеет довольно длительную историю, которая в основном протекала в духе весьма плодотворного диалога этнических культур и цивилизаций, их конструктивного взаимодействия и взаимовлияния. В этой связи достаточно напомнить, что еще императрица Елизавета Петровна специальным Указом придала буддизму статус официально признанной традиционной конфессии коренных народов и этносов России, прекрасно осознавая важную роль этой

самой миролюбивой мировой религии в окончательном формировании и укреплению юго-восточных границ великой Евразийской империи. И после этого без малого три столетия буддизм мирно сосуществует с другими традиционными российскими конфессиями, не зная ни религиозных войн и конфликтов, ни экстремизма, нетерпимости и сепаратизма.

Более того, в конце XIX, начале XX веков весь Алтае-Байкальский регион охватывает так называемое *обновленческое* движение буддийского духовенства и мирян-буддистов, целью которого был синтез лучших достижений современной западной науки и культуры, а также российской православно-христианской цивилизации с богатейшим культурно-историческим наследием буддизма. Одним из блестящих результатов этого синтеза стало движение алтайских «бурханистов» 1904г., которое тоже носило очень миролюбивый характер и объективно вело к соединению и синтезу буддизма с культурой и традиционными верованиями народов Сибири, а также с элементами православия.

Именно поэтому многие выдающиеся представители российской науки и культуры поддержали «бурханистское» движение и вообще проявляли (и проявляют до сих пор) огромный интерес к духовному наследию буддийской цивилизации, к философии, этике и психологии буддизма, к тибетской медицине, буддийскому искусству, литературе и поэзии. Достаточно напомнить, например, Л.Н.Толстого, который строил свою этику «не - насилия» главным образом на основе моральных принципов буддизма. Достаточно также напомнить, что сейчас в России насчитывается более 1.5 млн. «не-этнических» русскоязычных буддистов. Растет интерес к буддизму и в других странах Запада.

Поэтому при разработке стратегии развития Новой России, в том числе и стратегии саморазвития Республики Тува, необходимо всемерно учитывать жизненные интересы верующих-буддистов, причем не только монахов

(лам), но и мирян, которые зачастую принимают более активное участие в политической жизни республики, чем сами монахи. При этом следует учитывать и то, что буддизм является подлинно евразийской мировой религией, вполне совместимой с мировым христианством, а потому может сыграть очень важную роль в предотвращении межнациональных конфликтов, в преодолении всяческого экстремизма и сепаратизма, ксенофобии и религиозной нетерпимости, вражды и ненависти к представителям других культур.

Буддийская «философия жизни», основанная на уважении традиционных ценностей других культур и цивилизаций, открытая для любых форм диалога и конструктивного взаимодействия, должна также сыграть позитивную роль в разработке стратегии **саморазвития** многих других малочисленных коренных этносов Азиатской России и стать мощным средством укрепления и расширения традиционных этнокультурных связей народов России с народами Зарубежного Востока.

Особый интерес в современных условиях представляет экологическая культура северного буддизма махаяны в его специфической тибетской форме «Желтой Веры» (тув. **сарыг шажын**), которая в Центральной Азии и Алтай-Байкалии вступала в интенсивное взаимодействие с тэнгрианскими и «шаманскими» экологическими культурами тюрко-монгольских народов, в результате чего образовалась весьма своеобразная синкретическая **экокультурная** традиция «буддийских» этносов Транс-Саянии (тувинцев, бурят-монголов), оказавшая значительное влияние на их современное экологическое сознание и поведение.

Почетный доктор Буддийской философии Института буддизма Буддийской Традиционной Сангхи России, д. и. н., академик Академии Социальных наук и Междунар. Акад. Информатизации, проф. каф. философии ТывГУ **Н. В. Абаев**

Введение

Данная работа представляет собой комплексное историко-этнологическое и историко-религиоведческое исследование процессов взаимодействия буддизма махаяны с тэнгрианским культом священных гор в Туве, а также формирования и развития экологических культов тувинцев, влияния этноэкологических традиций на их духовную культуру. Особое внимание в работе уделяется анализу этноэкологических традиций тувинцев, в частности экологических культов, важнейшим из которых был культ гор, в контексте общих этнокультурных процессов и этноконфессиональной ситуации, сложившейся во время возникновения «кочевой» цивилизации и развивавшейся в период проникновения и распространения буддизма в Туве. В работе также рассматриваются историко-культурные, этноконфессиональные, этногеографические и иные факторы, оказавшие влияние на формирование экологической культуры тувинцев и других народов Саяно-Алтая.

Актуальность исследования влияния этноконфессиональных традиций на этнокультурные процессы становится все более очевидной, не только в виду переживаемого Россией в настоящее время цивилизационного транзита, но и в связи с тем, что человечество давно уже вступило в новый этап своего развития, когда важнейшим «категоричным императивом» его существования становится сохранение экологической культуры. Однако сегодня мы точно так же, как и во все предшествующие периоды истории, можем констатировать наличие напряженного поля противоречий между общностями различного типа (этносов, государств, региональных сообществ и пр.) и окружающей природной

средой. Ожидать их окончательного решения в ближайшем (да и в отдаленном) будущем – очередная утопия. Но, с другой стороны, анализ духовных оснований экологической культуры человечества как определенной целостности, состоящей из конкретных этноэкологических традиций, в сопряженности этих оснований с сопоставимыми базовыми цивилизационно-культурными матрицами этносов позволяет надеяться на вполне достижимый процесс преодоления культурной разобщенности.

Одним из сложнейших вопросов начала XXI века не только для России, но и мира в целом, является проблема этнического и национального возрождения, дальнейшего развития этносов, а точнее – саморазвития в быстро меняющихся социально-экономических и геополитических условиях. Этнос – это сложноорганизованная саморазвивающаяся биосоциальная система. В синергетике процесс саморазвития системы – это накопление ею сложности составляющих элементов и отношений в ходе самодостраивания и самовоспроизведения, а регресс и стагнация – ее упрощение.

Период перехода из одного состояния в другое сопровождается сменой меры сложности, ее превышением или уменьшением. Безусловно, на этом этапе развития системы неупорядоченность всех процессов внутри и за ее пределами увеличивается, что проявляется в виде кризиса власти. Здесь появляется большая свобода выбора, отсюда начинается гипотетическое ветвление новых возможностей для дальнейшей эволюции системы, образующих поле путей развития, из которых необходимо выбрать наиболее перспективный в смысле выживания этноса как более или менее целостной системы (см.: Анжиганова, 1998; Фельдман, 1998; Абаев, Балданов, 1997; Абаев, 2000; Фельдман, 1999; Фельдман, Абаев, 2000).

С точки зрения фундаментальных положений теории самоорганизации систем, нынешнее состояние этносов России можно характеризовать в целом как

положение в точке бифуркации, для которой характерно состояние хаоса разрушающего и одновременно созидającego, когда правящей элитой острее всего осознается необходимость выбора новых путей эволюции, то есть саморазвития. Как известно, в кризисные времена обостряются негативные разрушительные и саморазрушающие тенденции, но так же известно, что в это время предпринимаются попытки не только их преодолеть, но и создать условия для саморазвития.

Теперь, когда после «Холодной войны» страна, расположенная на двух континентах, даже после распада политического супергиганта – СССР, сохраняющая, как нам представляется, основной и генетической потенциал сверхдержавы, способна не только на возрождение своего могущества (в политико-экономическом смысле), но и на создание новых представлений, адекватных требованиям наступающего столетия и тысячелетия. Как нам представляется, «Холодная война» при всей ее негативности для судьбы Евразийской державы, тем не менее, наводит на некоторые выводы и соображения, способные подвигнуть на перестройку стратегических целей и задач, порождаемых наступающей эпохой, перестройкой мировой политики, которая, как нам кажется, до настоящего времени является проекцией или моделью западно-европейской цивилизации. Наступает время, когда мировая политика, чтобы приобретать планетарную черту или облик, должна не только вбирать, соединять в себе все достижения Запада, но и региональных цивилизаций вообще и Евразийской цивилизации - в особенности.

Россия – это не только государство на двух континентах, но особая сумма уроков и достижений КУЛЬТУР народов и наций, населяющих ее. Более того, благодаря успехам и вкладам России в мировую цивилизацию, а также становления и развития Евразийской цивилизации, как итог тысячелетней социальной и политической эволюции двухконтинентальной державы, становится возможным перевести ее политические

традиции на язык международного права, обобщив основные ценности и вехи российской полиэтнической истории в виде Евразийской Хартии, которая бы представляла собой интеллектуальную и политическую альтернативную конкуренцию Атлантической Хартии, способную дать самостоятельную, оригинальную трактовку будущего человечества с позиции тысячелетней судьбы и истории России как альтернативного (по отношению к западноевропейского пути) варианта развития науки и культуры.

Представляя собой более высокий, поистине глобальный уровень осмысления общности культурно-исторических судеб различных народов Евразии, данная Хартия должна отразить геополитические и геоэкономические интересы как «Старой», так и «Новой» Центральной Азии (то есть бывшая Средняя Азия), а также Новой России как прямой наследницы традиций политической культуры центрально-азиатских и евразийских суперэтнических держав, которые возникали в различные исторические периоды на огромных пространствах Великой Степи, в сущности, представляющей собой главную осевую магистраль Великого Шелкового Пути, еще в догуннскую эпоху заложившего предпосылки для создания мирового рынка. Такого рода «горизонтальные» интеграционные процессы и интенции, во всяком случае, представляются гораздо более естественными, обусловленными историко-культурными традициями и в значительной мере – реальными этнокультурными связями, чем пресловутый «Азиатско-Тихоокеанский регион», который является, как справедливо считают многие российские политологи и экономисты, пропагандистским мифом, в значительной степени порожденным глобальным противостоянием военно-политических блоков в период «Холодной войны».

Тем более, что такой вектор в его политике естественен для России, унаследовавшей не только геополитическую роль и функции центрально-азиатских

полиэтнических империй, но и стратегические интересы населяющих этот суперрегион, т.е. Евразию), этнических и метаэтнических, метакультурных общностей, одной из которых является Саяно-Алтай. Поэтому принятие Евразийской Хартии отвечало бы жизненным интересам и народов Саяно-Алтая и других сопредельных регионов, связанных давним единством культурно-исторических, а нередко и этнических истоков, причем большая часть этих этнокультурных общностей сформировалась в глубокой древности на территории Российской империи как наследницы империи Чингис-хана, а затем и Золотой Орды (см., например: Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. Доклады и материалы Международной научной конференции. М.: Институт востоковедения РАН, Часть 1-2, 1993). При этом, конечно, необходимо учесть как геополитические интересы, так и политические, этнокультурные традиции России – Евразии в целом, а также и историко-культурный опыт, в том числе в области экологической культуры и этноэкологической традиций всех населяющих Россию народов.

Необходимость комплексного анализа этноэкологических традиций в конкретных регионах, сравнительного анализа с другими регионами и обобщения этого опыта, как в практическом, так и в общетеоретических аспектах, несомненно. Бесспорно, каждый регион, каждое национально-государственное образование Российской Федерации имеет свою специфику, свой собственный цивилизационный историко-политический и культурно-исторический опыт, но Тува в этом плане может быть выделена особо даже из сопредельных и близлежащих регионов азиатской части России (Республика Бурятия, Саха-Якутия, Республика Хакасия и др.).

Процесс «возрождения» этносов Саяно-Алтая в конце XX века начале XXI можно характеризовать лишь как начальный этап сложного, противоречивого восстановления его атрибутивного свойства –

субъектности, проявления выраженной потребности в обретении этнической целостности и полноты бытия. Одним из важнейших факторов этого становится формирование этнического культурного пространства, ориентированного на ценности не столько выживания, сколько развития (Анжиганова, 1997). Сложнейшим, дискутируемым ныне вопросом становится поиск стратегических перспектив этнического развития, напрямую связанный с выбором мировоззренческой ориентации. Данная проблема чрезвычайно актуальна не только для России в целом, но и всего человечества.

Однако, если в некоторых этнокультурах действительно нужно основной акцент делать на «возрождении» тех или иных форм культуры, то по отношению к Туве чаще всего более актуальным является дальнейшее *развитие* того, что никогда не предавалось забвению, никогда не утрачивалось и не разрушалось, несмотря на иноземные вторжения, войны, колонизации и т.д., что особенно применимо к этноэкологическим традициям, сохранившимся до сих пор в гораздо более целостном виде, чем в других регионах. Тем более, что сам термин «возрождение» неточен и несет в себе совсем иные культурные оттенки и ассоциации (скажем, «итальянское Возрождение»).

К тому же этот термин подразумевает, что в какое-то время этнос впал в «первобытную дикость», а потом «воспрял ото сна», то есть «возродился», чего в Туве, безусловно, не было. Особенно – в сферах традиционной экологической культуры, исторической памяти (например, памяти о разных формах национальной государственности: от имперских вплоть до республики, от «военной демократии» до «кочевого феодализма») и этноконфессиональных традиций (здесь мы даже наблюдаем, явный «перебор» по сравнению с другими народами, так как в РТ есть и разные формы «шаманства», и буддизм, и официальное православие, национальная тэнгрианская религия, и всевозможное сектантство

христианских толков, и даже иные очень экзотические конфессии, совершенно даже не характерные для народов Сибири типа «Махариши» или ислама). Поэтому изучение процессов и механизмов влияния различных этноконфессиональных традиций, как автохтонных, так и пришлых (иноземных или «инославных»), является еще одной остроактуальной проблемой, особенно в сочетании с вопросами и проблемами роли экокультурных и этноконфессиональных традиций в процессах национально-культурного возрождения.

Учитывая роль и влияние историко-культурных, этногеографических, геополитических факторов на современную этнокультурную ситуацию, данная работа, естественно, выходит далеко за пределы хронологических рамок официального распространения буддизма в Туве (18 в.). При этом, по мере необходимости, расширяется и географический ареал исследования, который в неизбежно выходит за пределы современных административных границ Республики Тыва.

При решении задач исследования автор опирался на фундаментальные общенаучные методы познания в их применении к анализу социальной структуры: системный и структурно-функциональный подходы, которые использовались в комплексе с принципами историзма и диалектики, а также методами, разработанными в современной теории социальной организации и самоорганизации применительно к «кочевой» цивилизации тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Саяно-Алтая (Анжиганова Л.В., Фельдман В.Р., Аюпов Н.Г. и др.).

В соответствии с исследовательскими задачами определены и методические подходы к работе. Поскольку макро- и микросоциальные образования можно наиболее глубоко познать только «изнутри» на эмпирическом уровне изучения обыденного повседневного образа жизни, нами была предпринята попытка получения данных непосредственно из межличностной среды во время

полевых исследований: наблюдения, беседы, опросы преследовали цель понять контекст повседневности, поведение людей в рамках собственных очевидностей, так как именно уровень обыденности, повседневности (специфические, привычные, постоянно повторяющиеся в непосредственном опыте людей явления) формируют глубинные основы человеческой деятельности. При интерпретации полученных данных в большей или меньшей мере использовался метод эмпатии, сочувствия, проникновения во внутреннюю логику представителей этносоциальной группы, улавливания значений, которые они вкладывают в слова, и смыслов, которыми они оперируют.

Глава 1. Философско-методологические вопросы изучения экокультурных традиций в тэнгрианско-буддийской цивилизации

1.1. Теория самоорганизации как методологическая основа изучения экокультурных традиций

Методологической основой данного исследования являются в первую очередь фундаментальные труды отечественных этнологов, историков, культурологов, религиоведов в области философии и истории отечественной культуры (М.С.Каган, Э.С.Маркарян, Б.С.Ерасов, А.С.Агаджанян, С.Н.Артановский, Ю.В.Бромлей, С.А.Арутюнов, Д.Д.Благой, В.А.Бейлис, В.Б.Власова, С.В.Лурье и другие), а также теоретико-

методологические изыскания, касающиеся проблем этнокультурного развития этнических групп (В.Я.Бабенко, Р.Г.Кузеев, Я.В.Чеснов, А.С.Балезин, И.Ю.Заринов, Э.Л.Мелконян, Н.В.Черная и др.).

Большое методологическое и эвристическое значение для данного исследования имели принципы самоорганизации (синергетики) и саморегуляции, используемые тувинскими историками-востоковедами и политологами В.Р. Фельдманом и Н.В. Абаевым при анализе различных этнокультур, в том числе дальневосточной и центрально-азиатской (см.: Фельдман, 1998, Фельдман, 1999; Абаев, 1983; Абаев, Фельдман, 2000 и др.).

Под развитием систем в теории самоорганизации подразумеваются процессы возникновения макроскопически упорядоченных пространственно-временных структур в сложных нелинейных образованиях, находящихся в далеком от равновесия состоянии. Это состояние системы в синергетике определяют термином «точка бифуркации» («граница меры»). В точке бифуркации система под воздействием даже самых незначительных (в том числе случайных) воздействий может резко изменить свои характеристики. Этот переход системы к качественно новым макроскопически упорядоченным пространственно-временным структурам в теории самоорганизации определяется как возникновение порядка из хаоса (И.Пригожин).

В современной синергетике происходит переосмысление концепции хаоса, вводится понятие динамического (детерминированного) хаоса, то есть некой динамической сверхсложной упорядоченности, которая существует потенциально, как набор возможных изменений системы. Теория самоорганизации отказывается от образа мира, построенного из элементарных частиц, вводя идею о том, что мир следует рассматривать в качестве некоторой совокупности нелинейных процессов. И.Пригожин и И.Стенгерр считают, что окружающая

реальная действительность никем не построена, она является продуктом процессов **самосборки** (то есть процессов самоорганизации, для которых характерна необратимость).

Вопрос о самоорганизации в обществе является одним из наиболее сложных и недостаточно разработанных в социальной теории. Приступая к его рассмотрению, мы исходим из категориального статуса понятия «самоорганизация». В категории самоорганизации можно выделить причины (мотивы), самоорганизующуюся активность и результаты этой активности (подробнее см.: Фельдман, 1999).

Одним из механизмов самоорганизации в обществе является кооперация, коллективное поведение и деятельность в различных социальных сферах. Н.Н.Моисеев считает, что кооперативные механизмы позволяют объединить усилия для достижения общих целей. В целом же в обществе реально существует самоорганизация индивидов, социальных общностей и общественных систем (Фельдман, 2000).

Самоорганизация в обществе есть не чистая случайность, не слепая игра активности социальных субъектов. Социальная самоорганизация представляет собой спонтанно-целерациональную активность индивидуальных и групповых субъектов, мотивированную их материальными и духовными потребностями и интересами.

Процесс самоорганизации, разворачивающийся в историческом пространстве и времени, включает в себя спонтанно-рациональный отбор социальных норм, отношений, образцов поведения и моделей взаимоотношений между людьми, а также ценностей. Критерием этого отбора является наибольшая ценность, практическая значимость предлагаемой инновации. Благодаря самоорганизации поддерживаются и совершенствуются сложноорганизованные социальные системы, к которым относятся, прежде всего,

экономическая рыночная организация и политическая система общества. Самоорганизация играет существенную роль в процессах образования новых макроскопически упорядоченных пространственно-временных социальных структур.

К конкретным проявлениям социальной самоорганизации относятся восстановление организации посредством преодоления кооперативными усилиями возникшей дезорганизации (отклонение от нормы), формированием условий выживания социальных слоев и групп в ситуациях крайней неупорядоченности, хаоса, создание ранее не существовавших организаций конструктивной ориентации, поддержание и совершенствование элементов структуры существующей социальной организации, выделение неформальных лидеров и другие (Фельдман, 1997).

В процессе самоорганизации поддерживаются основные параметры этносоциальной системы общества, совершенствуется аппарат государственного управления и его нормативно-правовая база, отлаживаются механизмы прямой и обратной связи. Согласованность действий, кооперативная активность внутри государства может быть представлена выведением из этой системы непрофессионалов, нелояльных по отношению к ней индивидов, выбраковкой претендентов на должности внутри данной организации, доминирующим мнением по вопросам совершенствования органов управления и другие.

Немаловажную роль играет самоорганизация в преодолении кризиса политической системы общества, восстановлении ее интегрирующего системного качества. Самоорганизацию в этом случае могут представлять процесс формирования нового экономически и политически господствующего класса (слоя) и его кооперативная спонтанно-рациональная активность, направленная на повышение эффективности формирующейся из хаоса новой политической системы.

Эта активность обычно выражается в поддержке действий правительства по изменению целей, структуры и функций государственного управления, оказании давления на политические силы, препятствующие преобразованиям, в противодействии лидерам, способным качнуть систему в нежелательном для инициаторов таких действий направлении (Фельдман, 1998).

Процесс самоорганизации характеризует нелинейность, т.е. система может измениться в одном из возможных направлений. Феномен спонтанности групповых и индивидуальных инициатив и действий в значительной мере ограничивает предвидение будущего состояния системы, как и идею социальной инженерии. Генетическая структура нелинейного процесса включает процесс становления системы, ее эволюционную стадию, фазу крайней неравновесности системы и стадию ее преобразования. Итог нелинейного процесса – новая макроскопически упорядоченная пространственно-временная структура. В мире естествознания такое изменение происходит стремительно. В обществе трансформация системы занимает значительное время. Это связано, прежде всего, с тем, что в процессе перестройки социальной системы задействованы культура, власть, интересы общественных субъектов и социокультурный контекст властеотношений. Например, культура не может изменять свои характеристики стремительно (Фельдман, 2000).

Результаты процесса самоорганизации закрепляются в обычаях, традициях, привычках, законах и социальных связях. В ходе самоорганизации в историческом пространстве и времени претерпевает изменение все составляющие способа организации социальной жизни. Фундаментальной ориентацией самоорганизации в обществе является совершенствование способа организации социальной жизни (культура и государственная власть), дивергенция (увеличение разнообразия) его содержания, укрепление

негэнтропийных (противостоящих хаосу) механизмов. Возможность и действительность самоорганизации в обществе обусловлена тем, что ее самоизменяющиеся объекты (социальные субъекты и системы) являются открытыми, сложноорганизованными динамическими образованиями, обменивающимися с внешней средой информацией, ресурсами и энергией. Применительно к этносам синергетика также активно разрабатывает принцип необходимого разнообразия, согласно которому «для устойчивого развития любой системы необходимо поддерживать достаточное разнообразие ее элементов и подсистем». При этом в сложных системах рост разнообразия является положительным фактором... в системах простых с ростом разнообразия чаще всего приходится бороться, т.к. оно может вредить структуре в целом, негативно влиять на функционирование и развитие системы». Считается, что каждая система имеет определенный, генетически присущей ей «норматив сложности», но «чаще всего установить такой норматив достаточно сложно». Для этнической системы, по-видимому, пределом генетического норматива сложности является степень усвоения большинством населения другого языка как родного, замена самосознания, религии, культуры в целом иноэтническими и тому подобное (Фельдман, 1997).

Признание этноса открытой сложноорганизованной системой предполагает ее способность к **самодостариванию** до возникающего целого (Анжиганова, 1998). Самоорганизация, связанная с совершенствованием управляющей системы, подавляется правящими группами, заинтересованными только в гомеостатическом равновесии системы, жестко связанными с ее основными параметрами своим статусом, ролью, престижем, собственностью, властью и другие (Фельдман, 1998).

Генезис любой формы государственности предполагает формирование политической культуры, которая является одним из интеграторов властеотношений

в политической сфере общества, во многом определяет эффективность управляющей системы, а также влияет на распределение государственной власти. В широком смысле слова политическая культура представляет собой способ организации и развития политической деятельности (борьба за власть и процессы управления) социальных субъектов и организаций в историческом пространстве и времени конкретного общества.

Содержание политической культуры включает политические традиции и нормы (в том числе и связанные с религиозными представлениями), модели поведения социальных субъектов в сфере политического участия и властеотношений, образцы взаимодействия должностных лиц в бюрократических организациях государства, образы политического процесса, его отдельных составляющих и элементов, социально-политические ценности и ценностные ориентации (Фельдман, 1999). Качественное своеобразие политической культуры определяется логикой ее самоорганизации в границах этнической общности, сменой парадигм социальной организации в истории цивилизации, а также социокультурными и политическими взаимодействиями с другими социально-культурными общностями более высокого порядка.

Таким образом, особенно важное теоретико-методологическое значение для данного исследования имеют подходы и концепции, разработанные в современной теории социальной организации и самоорганизации применительно к «кочевой» цивилизации тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Саяно-Алтая (Абаев Н.В., Фельдман В.Р., Аюпов Н.Г., Плебанек О.В. и др.). Так, теория социальной организации и самоорганизации в сочетании с системным подходом, позволяет рассматривать культуру как целостный **социокультурноприродный** комплекс, характеризуемый, согласно теории синергетики, как неравновесная, открытая, нелинейная, самоорганизующаяся система (Пригожин И.Р., Хакен Г., Каган М.С., Фельдман В.Р., Плебанек О.В.,

Абаев Н.В., Аюпов Н.Г. и др.). Описание культуры в виде системной целостности позволяет интегрировать концепции культуры, адекватно объясняющие важнейшие стороны функционирования социокультурной общности в процессе динамического взаимодействия с окружающей природной средой (см., напр.: О.В. Плебанек, с. 23).

Опираясь на основополагающие принципы такого подхода применительно к экологической культуре «кочевой» цивилизации вслед за О. В. Плебанек мы исходим из того, что в отличие от других живых существ, человек адаптируется к окружающей среде двояким образом: создавая формы поведения, соответствующие среде (адаптация) и изменяя среду обитания и самого себя, создавая искусственные средства взаимодействия со средой (преобразование). Культурной адаптацией является создание соответствующей среде технологии добывания средств жизни: в прибрежных районах – посредническая деятельность (финикийцы), в лесных районах – охота (сибирские общества) и т.д. Поэтому взаимосвязанная, комплиментарная адаптивной функции культуры, является адаптирующе-креативная, которая заключается в том, что культура создает не только материальные средства, позволяющие как восполнять искусственными средствами организмические несовершенства человека (усиливая мышцу, улучшая глаз, даже расширять возможности головного мозга), так и создавать искусственную среду обитания, но и создает формы поведения, не обусловленные естественными, биологическими регуляторами (см.: Плебанек, с. 29).

Синергетическая парадигма в сочетании с функциональным и «деятельностным» подходом позволяет выделить адаптационные и *адаптирующие* функции культуры, связанные с задачей выживания этносоциальных организмов, постоянно отвечая на «вызовы» окружающей среды, активно приспособлявая (адаптируя) ее к своим нуждам и потребностям в соответствии с собственной стратегией выживания и

саморазвития, но в то же время сохраняя способность самой системы приспособляться к средовым воздействиям.

При этом учитывается то важное обстоятельство, что этническая культура, являясь специфическим, сугубо человеческим способом существования и жизнедеятельности (по определению Кагана М.С.), не существует сама по себе в отрыве от своего носителя – сообщества живых существ (Плебанек, с. 26). Вместе с тем, способ существования тесно связан со средой существования и является ответом коллективного организма, сообщества на те условия, которые ему предлагает среда. Другими словами, функции культуры вытекают из тех проблем, которые должны быть решены, чтобы обеспечить выживаемость вида в среде и обеспечить конкурентоспособность конкретной части социума (племени, этноса, нации и т.д.) среди других социальных образований (там же).

Важное методологическое значение для настоящего исследования имеют также принципы, применяемые в социальной философии, политологии и исторической науке: принцип историзма, требующий изучения истории предмета в его направленности по оси времени в виде целостного неразрывного единства таких состояний, как прошлое, настоящее и будущее, т.е. позволяющий видеть исторические процессы и события в реальном развитии и взаимосвязи; принцип объективности, ориентирующий исследователя на всесторонний анализ и оценку фактов, на рассмотрение предмета в соответствующем социокультурном контексте, и с учетом определенных сугубо конкретных традиций политической культуры, обусловленных этнокультурными и этноконфессиональными традициями, как и экологическая культура.

В современной синергетике происходит переосмысление концепции хаоса, вводится понятие динамического (детерминированного) хаоса, то есть некой

динамической сверхсложной упорядоченности, которая существует потенциально, как набор возможных изменений системы. Теория самоорганизации отказывается от образа мира, построенного из элементарных частиц, вводя идею о том, что мир следует рассматривать в качестве некоторой совокупности нелинейных процессов. И.Р. Пригожин и И.Стенгер считают, что окружающая реальная действительность никем не построена, она является продуктом процессов **самосборки** (то есть процессов самоорганизации, для которых характерна необратимость).

Синергетика открывает новые принципы управления сложными системами, где главным оказывается не сила, тем более – не насилие, а малые, но правильно организованные воздействия (ср. даосскую и чань-буддийскую концепцию «не-деяния», которое интерпретируется как «деяние через не-деяние», когда «вроде бы ничего не делается, но нет ничего не сделанного»). Подобные идеи высказывал тысячелетия назад родоначальник китайского даосизма Лао-Цзы: «Слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твердое, тихое побеждает громкое» («Дао Дэ-Цзин» - «Книга о Пути и Добродетели»).

Содержание политической культуры включает политические традиции и нормы (в том числе и связанные с религиозными представлениями), модели поведения социальных субъектов в сфере политического участия и властеотношений, образцы взаимодействия должностных лиц в бюрократических организациях государства, образы политического процесса, его отдельных составляющих и элементов, социально-политические ценности и ценностные ориентации (Фельдман, 1999; о политической культуре монгольских народов см.: Т.Н. Абаев). Качественное своеобразие экологической культуры тоже определяется логикой ее самоорганизации в границах этнической общности, сменой парадигм социальной организации в истории цивилизации, а также

социокультурными взаимодействиями с другими этнокультурными и этноконфессиональными общностями более высокого порядка и, разумеется, с исторически сформированными и развивающимися экокультурными традициями.

В последние десятилетия проблема взаимоотношения человека с окружающей средой приобретает всё большую актуальность. В начале 70-х годов возник интерес человечества к проблемам глобального экологического равновесия. Эта волна породила лишь идеализированный образ «гармоничных» отношений традиционных культур к природе в противовес современной индустриальной цивилизации. Ранние охотники, скотоводы, земледельцы стали описываться как «интуитивные» экологи, хорошо знавшие законы организации живой природы и неуклонно соблюдавшие их в своей повседневной жизни.

Однако подлинно научное изучение глубинных историко-культурных, цивилизационных, философско-методологических и других аспектов этой сложной проблемы началось сравнительно недавно. В странах Запада такого рода исследования проводились в основном в рамках научной школы так называемой «глубинной экологии» и мало касались проблем евразийского кочевничества, хотя само по себе оно исследовалось достаточно активно. В массе статей и монографий были исследованы история и теория кочевничества, рассмотрены особенности традиционного «кочевого» хозяйства, материальная культура, этническая и политическая история, но гораздо меньше внимания уделялось проблемам влияния конкретных этноконфессиональных традиций (национальной религии тувинцев, «шаманизма», тюрко-монгольского тэнгрианства, тибетского буддизма махаяны и др.).

Сегодняшняя необходимость изучения места и роли кочевничества во всемирно-историческом процессе вызвана не только тем, что в научной литературе имеются

пробелы в этом отношении, но и тем, что в некоторых сферах деятельности номады действительно выработали более совершенные экокультурные, духовно-экологические традиции по сравнению с земледельцами.

В связи с этим весьма актуальным становится изучение духовно-культурного наследия кочевнических народов, их традиционных верований и культов, которые, как правило, имели настолько глубокую экологическую направленность, что можно выделить особый пласт этноконфессиональных традиций тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Саяно-Алтая, который мы определяем как «экологические культы», важное место среди которых занимал культ священных гор.

Возникнув в экстремальных природных условиях, «кочевая» цивилизация создала хорошо приспособленную со степной экологией своеобразную экокультуру, высшее проявление которой мы обнаруживаем в тэнгрианском и буддийском культе священных гор, обусловившем многие характерные особенности всей экологической культуры тюрко-монгольских народов, которые и создали весьма своеобразный феномен евразийского кочевничества. Исследование кочевничества с применением принципов и подходов к экологической культуре как к этноконфессиональной духовно-экологической традиции позволяет более адекватно оценить «кочевой» мир, показать его реальный вклад в развитие мировой культуры.

Важнейшей характерной особенностью своеобразной экологической культуры народов Центральной Азии и Саяно-Алтая, сформировавшейся в недрах «кочевой» цивилизации «лесных народов» в процессе их многовекового интенсивного взаимодействия с окружающей природной средой, отличающейся особой экстремальностью природно-климатических условий, было не только стремление к гармоничному единству социального и природного начал, но и созданный нашими предками в постоянной борьбе за выживание весьма

эффективный механизм хозяйственной деятельности, одновременно «высокоэкологичный» и «технологичный».

Именно рациональное и гибкое сочетание «экологичности» с «высокотехнологичным» (для своего времени, разумеется) комплексным скотоводческим, оленеводческим, охотничьим, промысловым и т.д. хозяйством позволяло человеку обретать динамический баланс с Природой, делающий его во всех смыслах равноправным партнером системы взаимоотношений «человек - природа», а не «тварью дрожащей», которая порабски подчиняется и покорно следует законам всемогущей «враждебной стихии». Но и не всемогущим властелином, «царем мироздания», который, как в современной западной технократической цивилизации, «подчиняет природу», «покоряет» ее, «перекраивает» ее по своему усмотрению, далеко не всегда разумному, учитывающему интересы обоих партнеров. Западная парадигма «человек – царь природы» уже завела человечество в тупики глобализации экономики, построенной на бесконечном потребительстве, обусловленном стремлением к постоянному повышению меры комфортности человеческого существования в ущерб живой Природе.

В серии блестящих исследований В.К. Даржа [см., например: «Лошадь кочевника». Кызыл, 2003] весьма убедительно, на огромном материале живой этноэкологической традиции тувинцев было наглядно показано, что эта экологическая культура была основана на богатой, самобытной и очень древней духовно-культурной традиции, одним из главных элементов которой был культ Неба, который, по мнению автора, «являлся, вероятно, одной из первых мировоззренческих концепций на земле, пытавшихся объяснить феномен жизни и место человека в мироздании» (Даржа, 2007, с. 250).

Хотя в книгах В.К. Даржа тэнгрианство не рассматривается как самостоятельная религиозно-

философская традиция или конфессия, в них дается детальный и в то же время глубокий анализ совершенно иного, альтернативного варианта социоприродной коэволюции, ведущего к равноправному сотрудничеству человека и Природы, равновесному и, вместе с тем, динамичному взаимодействию двух «партнеров», позволяющему человеку в процессе активной трудовой, хозяйственной деятельности создавать такую среду обитания (своеобразный «эко-дом»), в которой система жизнеобеспечения этноса и вся «технология» многообразных видов жизнедеятельности (обработка продуктов животноводства, промыслового звероловства и рыбной ловли, создание необходимых орудий трудовой деятельности и оружия, производство одежды и построение жилища и т.д. и т.п.) наносит минимальный вред окружающей среде, не подрывая в конечном итоге ее способность к воспроизводству и восстановлению естественного баланса (подробнее см.: Даржа В.К. «Мужские занятия тувинцев». Кызыл, 2008).

В наиболее фундаментальных исследованиях пастушества и промыслового хозяйства тувинцев (С.И. Вайнштейна, Р.М. Кабо, В.И. Дулова, Л.П. Потапова) уже предпринимался системный, комплексный анализ «технологии» хозяйственной деятельности в связи с их экологической культурой и этноэкологическими традициями. Но несмотря на все достоинства этих работ, все же это был взгляд в той или иной степени европоцентристский (в той мере, например, в какой марксистская методология советского периода вообще могла быть европоцентристской), т.е. в любом случае «взгляд извне». Поэтому Л.П. Потапов в результате своего достаточно обстоятельного и добросовестного анализа делает, в частности, такой вывод о традиционном хозяйстве тувинцев: «Оно было сугубо натуральным и имело комплексный характер (устойчивую хозяйственную триаду) что делало его в общем жизнеспособным и устойчивым, но воспроизводящим себя как бы по одной и

той же модели (воспроизводство возобновлялось в одних и тех же формах и видах и примерно в одном и том же размере). Отмеченная особенность комплексного хозяйства тувинцев, конечно, служила одной из главных причин, способствовавших длительному застою и медленному прогрессу экономического развития тувинцев» (Потапов Л.П. «Очерки народного быта тувинцев». М. 1969, с. 399).

Огромное преимущество работ В.К. Даржа мы видим, прежде всего, в том, что автор дает взгляд на эту самобытную этнокультурную традицию как бы «изнутри», рассматривая ее как вполне самостоятельную, целостную и функционально уравновешанную (как в своих внутрисистемных связях, так и по отношению к окружающей среде), но представляющую лишь часть большего метасистемного образования, называемого «кочевой» или «пастушеской» цивилизацией. Вместе с тем, это взгляд вполне объективный, абсолютно правдивый, хоть и «заинтересованный», наполненный ностальгией по «затухающей», уходящей, но еще живой традиции.

Такое сочетание обстоятельно «документированной» этнографической и исторической правды, достоверности первоисточников – реальных носителей традиции – и глубокой аналитической работы позволяет непредубежденным читателям понять, почему именно горно-таежная зона Саяно-Алтая создавала почти идеальные условия для сохранения («консервации») этой традиции в течение столь длительного времени, не меняя по существу своих структурно-функциональных особенностей, своей самобытности и целостности. Ведь известно, что великое множество народов и этносов (скифов, гуннов-хунну, тюрков, монголов и др.), когда-то побывавших на территории Тувы и проживавших на ней более или менее длительное время, не добавили ничего существенного и фундаментального в эту самостоятельную целостность, хотя определенные

модификации, «усовершенствования» в «кочевое» хозяйство и быт, несомненно, имели место.

Тем не менее, сложившись как единый культурно-хозяйственный комплекс еще в глубокой древности, на заре человеческой цивилизации, эта этнокультурная традиция сохраняла свое ценностно-ориентационное и функциональное ядро, несмотря на все миграции и «нашествия» во многом благодаря относительной изоляции в горно-таежных условиях, а также в значительной мере потому, что именно этот ареал является историко-генетическим центром, в котором и возникла так называемая «кочевая» цивилизация, первоначально сформировавшаяся, по нашему глубокому убеждению, на базе хозяйственно-культурного типа таежных охотников, рыболовов, собаководов и оленеводов, которые затем уже постепенно переходили к скотоводству и земледелию, сохраняя при этом базисный комплексный тип хозяйства.

Впоследствии, перемещаясь в пограничные лесостепные зоны, а затем в степи и полупустыни, более пригодные для «кочевого» скотоводства, бывшие охотники и рыболовы всегда старались сохранить важное хозяйственное и военно-спортивное значение охоты, а когда позволяли обстоятельства, вообще старались вернуться на историческую родину всех «лесных народов», а возвратившись, уже ничего существенно не меняли в давно сложившемся старом укладе. Да и сами более крупные «имперские» народы, которые вовлекали в свои походы и миграции автохтонные и коренные этносы Саяно-Алтая, когда-то тоже были сибирскими охотниками.

Поэтому представляется вполне логичным и естественным, что, зародившись именно в горной тайге Южной Сибири, Северного Туркестана и Северо-Западной Монголии это комплексное хозяйство было наиболее приспособленным к таким экологическим условиям, а с другой стороны – именно такие экологические условия позволяли лучше сохранить эти культурно-экологические

и хозяйственные традиции в Туве, горные хребты которой способствовали и их относительной «самоизоляции». Как известно, в других сопредельных тюрко-монгольских регионах Сибири эти древние и в каком-то смысле «классические» традиции сохранились в настоящее время в гораздо более фрагментарном и деформированном виде, что затрудняет и зачастую делает практически невозможным их возрождение.

Книга Даржа В.К. «Мужские занятия тувинцев» дает возможность ответить и на другой важный вопрос, давно уже стоящий перед исследователями «кочевой» цивилизации: как и каким образом эта цивилизация смогла воспитать непобедимых воинов, бесстрашных и стойких, терпеливых и настойчивых в преследовании противника, дисциплинированных и в то же время – инициативных, прекрасно владеющих различными видами оружия, в том числе дистанционного, к тому же умеющих не только чинить любые виды личного оружия, но и изготавливать его, способных выносить любые самые экстремальные природно-климатические условия, сохраняя при этом высокую боеспособность?!

Ответ может быть очень простым и логично вытекающим из всей книги В.К. Даржа, а также из самого ее названия, которое приобретает в свете всего вышеизложенного очень символический характер – «мужские занятия тувинцев», прежде всего – охота и пастушество, которые и вырабатывали столь необходимые воину боевые качества и навыки и которые во многом определили характерные особенности этой своеобразной цивилизации горно-таежных охотников и лесостепных скотоводов.

Вместе с тем, отнюдь не умаляя значение культа Неба в морально-психическом воспитании воинов в «кочевой» цивилизации и вообще в духовно-культурной жизни кочевников, автор не смог провести четкую грань между сугубо воинским тэнгрианским «культом Неба» и пресловутым «шаманизмом», который, как это ясно

следует из книги В.К. Даржа, просто-напросто «приватизировал» (или, точнее, узурпировал) многие чисто тэнгрианские культы, являвшиеся исключительной прерогативой других сословий, каст и этносоциальных групп, прежде всего – воинского сословия, к которому принадлежало абсолютное большинство населения традиционных «кочевых» обществ и членов тайных эзотерических военных объединений, союзов, орденов, «братств».

Сугубо тэнгрианские культы, не имеющие ничего общего с классической «шаманской техникой экстаза» (по определению Мирча Элиаде), были также прерогативой представителей правящих «царских» родов, которые опять же рекрутировались из военной аристократии, и жречества (служителей культа, но не обязательно «шаманов»), которое исполняло сугубо ритуально-культовые функции на уровне тэнгрианской национально-государственной религии, кузнецов как особой замкнутой касты, представители которой к тому же относились к «черным шаманам» с открытой враждебностью и даже устраивали жестокие поединки не на жизнь, а на смерть.

В работах В.К. Даржа, как и в исследованиях других тувинских авторов, посвященных экологической культуре тувинского этноса (Л.К. Аракчаа, Ж.К. Чистик и др.), не показана и роль тибетского буддизма махаяны в формировании более развитой экологической культуры тувинцев-буддистов, хотя справедливости ради следует признать, что авторы не ставили перед собой такой задачи.

Впервые в отечественной культурологии результаты комплексного историко-философского, этнологического и историко-культурологического исследования экологической культуры тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Алтае-Байкальского региона, их этноэкологических традиций, важную роль в формировании которых сыграли тэнгрианство и буддизм, были опубликованы в коллективной монографии «Экологические традиции в культуре народов Центральной

Азии» («Наука»: Новосибирск, 1992 г.), подготовленной группой авторов под редакцией Н.В. Абаева и П.Б. Коновалова.

В этой коллективной работе было, в частности, выявлено огромное значение в формировании и развитии экологической культуры народов Алтай-Байкалии тэнгрианского культа священных гор и других взаимосвязанных с ним экологических культов – почитание священных источников, культ Мирового Древа, культ священных животных, тотемных предков тех или иных родов и племен, поклонение Небу, как Верховному божеству, и Матери-Земли как второй половины священной брачной пары Неба-Отца и т.д. В данной работе были поставлены и рассмотрены и некоторые методологические вопросы изучения специфических форм этноконфессиональной экологической культуры в «кочевых» (точнее, пастушеских) цивилизациях Центральной Азии и Алтае-Байкальского региона, в том числе Саяно-Алтая и Тувы.

Однако после выхода в свет этого комплексного исследования в отечественной историко-культурологической литературе до сих пор не было издано аналогичной работы, в которой экологическая культура кочевнических цивилизации тюрко-монгольских и других народов стала бы объектом специального исследования, как с точки зрения терминологического и понятийного аппарата, так и с точки зрения цивилизационного подхода вообще, требующего, вместе с тем, конкретно-исторического рассмотрения отдельных этноконфессиональных традиций, в частности, экологических культов тувинцев.

Между тем интерес к этим вопросам постоянно возрастает, о чем свидетельствует, например, недавно вышедшее в свет учебно-методическое пособие Л.К. Аракчаа «Истоки экологического воспитания» (Кызыл, 2004 г.), но в этой работе не представлен тэнгрианский аспект проблемы взаимодействия этноконфессиональных

традиций тувинцев с экологической культурой. В некоторой степени этот пробел восполняет коллективная монография Абаева Н.В., Аракчаа Л.К., Фельдмана В.Р. «Экологическая культура народов Центральной Азии в контексте палеоантропологических исследований (на материале археологических памятников Тувы)» [Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2005], но многие положения этого исследования требуют дальнейшей конкретизации и детализации в свете новейших достижений в изучении культурно-исторического наследия тэнгрианства и особенно – тэнгрианских экологических культов.

Разнообразие путей поиска обусловило многообразие выбора, и наиболее оптимальным по своему подходу к природе, мировоззрению, способу мышления для среды обитания тувинцев, монголов и бурят в конечном итоге оказался синкретический комплекс, образовавшийся в результате взаимодействия и синтеза традиционной религии тюрко-монгольских народов – тэнгрианства, а также архаических верований и культов, в том числе шаманских, с тибетским буддизмом махаяны, который во многом соответствовал их образу жизни.

Необходимость всестороннего изучения экологических традиций различных народов, процессов их формирования, исторического развития и взаимодействия с другими социально-культурными традициями обуславливается, прежде всего, настоящей потребностью выявления всего рационального и полезного в культурно-историческом наследии каждого этноса — большого и малого — для преодоления потребительско-технократических стереотипов в отношении человека к природе, вызывающих острейшие экологические и другие кризисы в современном мире.

Одной из глобальных проблем человечества на пороге третьего тысячелетия становится сохранение окружающей среды как первейшего условия не только дальнейшего существования человека, но и его выживания как вила. Современный мир стоит у решающей черты, за

которой — гибель природы и поэтому крайне необходим выбор пути предотвращения экологической катастрофы, полный отказ от технократизма, от идеи покорения Природы.

Поэтому нужно радикально изменить образ и принципы мышления и поведения, выбрать наиболее оптимальные экономические и экологические, общественные и государственные, образовательные и юридические ориентиры. Так же очевидна необходимость совершенно новых подходов и принципов в области образования и воспитания человека на глобальном, международном, национальном и региональном уровнях. Спасти планету от угрожающей ей экологической катастрофы может лишь формирование у человека новой экологической этики и культуры, экологического мышления и поведения. В связи с этим становится весьма актуальным изучение экологического наследия различных наций и народов планеты, имеющих богатый, как позитивный, так и негативный опыт сосуществования с природой.

Академик Ю.В. Бромлей в специальном очерке отмечал, что взаимодействие «человека с природой у каждого народа имеет свои особенности, дающие о себе знать в самых различных сферах», и что они являются составной частью общей экологической культуры человечества (см.: Бромлей. 1981]. С этой точки зрения особое значение приобретает изучение всего рационального, что содержится в истории, традициях, верованиях и обычаях разных народов. Поэтому вектор исследовательского поиска все более ориентируется в направлении к культурам древних народов» что отметил в свое время бывший генеральный директор ЮНЕСКО М. Боу: «Кто может сказать, что какая-то культура или какой-то генетический фактор, ныне погребенный в руинах традиционных обществ, не являлись в свое время составной частью наследия, которое возможно необходимо для дальнейшего развития человечества» [Боу, 1983, с. 3].

Разумеется, доминирующим фактором взаимоотношений природы и человека остается экономическое развитие общества, переход от одного способа производства к другому. Но человек и природа взаимосвязаны теснейшим образом, поэтому, когда мы говорим о преобразовании природы, то под этим дует понимать не просто преобразовательную деятельность человека, а такую деятельность, которая направлена на устранение существующих противоречий между человеком и природой. Гармоническое соотношение человека и природы состоит не в том, чтобы человек не вторгается в ее тайны, ибо невозможно, как замечает американский эколог Р.Парсон, жить одной красотой природы, но, с другой стороны, нельзя уничтожать эту красоту под видом преобразований [см.: Абаев, Асоян, 1988].

Не только определенный способ материального производства, но и целый комплекс культурно-исторических традиций того или иного народа оказывают существенное влияние на взаимоотношения человека и окружающей среды. Поэтому все более утверждается мнение о том, что нематериальные аспекты культуры несут в себе, важную культурно-экологическую информацию. В этом плане можно говорить об «экосистеме» как о гибком взаимодействии трех ее основных частей: окружающей среды, технологической надстройки и нематериальных регуляторов (традиций, верований, обрядов, привычек, стереотипов норм поведения и т.д.).

Решение экологических проблем, таким образом, из сферы чисто технологической все более переходит в общесоциальную, культурологическую область в самом широком ее понимании и анализ культурных взаимосвязей человека с природой позволит в определенной мере помочь в создании новой экосистемы основанной на гармонизации отношений человека окружающей среды.

В связи с этим исключительно важное значение приобретает анализ огромного исторического опыта

народов Востока, в том числе народов Центральной Азии и Саяно-Алтая, Южной Сибири и Забайкалья (тувинцев, хакасов, алтайцев, бурят-монголов, др.), выработавших своеобразные методы регуляции взаимоотношений человека и природы, человека и обществ. Сегодня мы с тревогой задаемся, вопросом, как приостановить нарастающий экологический кризис и можно ли вообще предотвратить его катастрофический исход в условиях развития индустриальной цивилизации, расширения техногенных ландшафтов. Существует мнение, что преодолению этого кризиса могут способствовать всевозможные природоохранные меры, безотходные и замкнутые технологии переработки ресурсов. Но поскольку эти меры, по-видимому, могут лишь замедлить наступление кризиса и как-то смягчить его, и не в состоянии предотвратить его совсем, то в поисках дополнительного резерва в обеспечении экологической безопасности необходимо, на наш взгляд, обратиться к историческим и этнокультурным традициям различных народов, каждый из которых имеет свой (негативный или позитивный) экологический опыт.

Обращаться к историческому опыту традиционных культур необходимо для того, чтобы решить проблему максимально возможного приспособления этнической культуры каждого народа к современной индустриально-урбанизированной цивилизации. В условиях современной цивилизации совсем нелишне вспомнить многое из исторического опыта взаимоотношения человека и природы в доиндустриальную эпоху, а в условиях кризиса этнических культур малочисленных народов — показать особенности формирования и уникальность их культурных традиций. Большие народы должны понять, что однородность человечества — не то, к чему следует стремиться, малые народы должны знать, что их выживание во многом зависит от сохранности природной и культурной среды, от элементов традиционного образа

жизни, который сформировал их духовно-нравственный и культурно-психологический облик.

С точки зрения экологии каждая этническая культура экологична, ибо она сформировалась в определенной природно-ландшафтной среде путем адаптации к ней. Адаптация к природе не предполагает превышения антропогенных нагрузок на нее, поскольку превышение и есть переход грани экологичности. Поэтому экологическая культура народа есть, в сущности, олицетворение его традиционной культуры. Так, в первобытных обществах таежных охотников и рыбаков Юга Сибири вырабатывались экологические традиции промысловых средств существования, выразившиеся в соблюдении сезона лова, разборчивости пола и возраста зверей, в регулировании разумных потребностей добычи, обуславливавших смену мест охоты и т.п. Суть адаптивного мировоззрения древних людей выражалась в религиозно оформленном признании примата природы, а человека — как неотъемлемой составной части природного целого. Экологическая направленность этнической культуры начинает отчетливо проявляться уже на стадии развития родовых и племенных отношений. Человек в то время никак не отделял себя от природы, поскольку традиционными формами его хозяйственной деятельности были собирательство, охота, рыболовство, кочевое и полукочевое скотоводство. К тому же места обитания древних народов Саяно-Алтае и Центральной Азии — лесостепи, степи к пустыни «срединной» части Центральной Азии со свойственным им дефицитом влажности отличались и отличаются экологической хрупкостью. Совершенно справедливо высказывание, что «из всех экосистем мира судьба степей наиболее драматична, и главным персонажем последних актов этой драмы является человек» [Абаев, Герасимова, Железнов, 1992. с.4-5]. И именно поэтому уже на самых ранних этапах истории возникает и формируется экологическая культура, хорошо приспособленная к природным

особенностям территории и умело регулирующая взаимоотношения человека и всего этнического коллектива с природой. Экологические представления древнейших насельников центральной части Евразии нашли отражение в традиционной системе архаических верований и культов, в том числе «экологических» культов (таких, например, как культ Земли, культ гор и др.), которые впоследствии были заимствованы так называемым «шаманизмом», открывшим новый этап в развитии экологической культуры.

«Шаманизм» представлял собой сравнительно более стройную и целостную систему религиозных представлений и психологии, культов, религиозных отношений и соответствующих социальных институтов. Поэтому, рассматривая внутреннюю структуру «шаманского» религиозно-культурного комплекса, целесообразно выделить в нем и экологический пласт, представляющий собой неотъемлемый типологический признак «шаманизма» (не случайно многие религиоведы определяют его как «природную» религию).

Наряду с архаичными традиционными верованиями, культами и обрядами народов Центральной Азии и шаманизмом, мощное влияние на развитие экологической культуры в период средневековья в этом регионе оказал буддизм, постепенно распространившийся от Индии и Тибета до юга Сибири, где обитали тувинцы и буряты. При этом исключительно важную роль в распространении буддизма и буддийских экологических традиций во всех ареалах центрально-азиатского региона сыграл Тибет, который в древности и средневековье в целом оказывал огромное воздействие на духовную культуру народов Центральной Азии, что было обусловлено своеобразием формирования и развития самой тибетской культуры.

Тибетская культура сложилась как синтез культурных традиций народов Тибета, Индии, Китая, Ирана, Непала и других государств. Следует особо подчеркнуть воздействие буддизма с его специфическим

отношением к миру и взглядом на место человека в мире на формирование оригинальной тибетской культуры. Мировоззренческие концепции той формы «махаянского» буддизма, которая распространялась позднее в Тибете, оказали решающее влияние на весь образ жизни тибетцев, и различных этнических групп в Монголии, Туве, Алтае и Бурятии, и на их мироощущение. Поэтому для того, чтобы понять характер взаимоотношений народов Центральной Азии, исповедующих буддизм, с миром «живых существ» и с окружающим, их миром, необходимо понять те основы их мировоззрения и мироощущения, которыми определяются эти отношения.

Впервые в отечественной культурологии результаты комплексного историко-философского, этнологического и историко-культурологического исследования экологической культуры тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Алтае-Байкальского региона, их этноэкологических традиций, важную роль в формировании которых сыграли тэнгрианство и буддизм, были опубликованы в коллективной монографии «Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии» («Наука»: Новосибирск, 1992 г.), подготовленной группой авторов под редакцией Н.В. Абаева и П.Б. Коновалова.

В этой коллективной работе было, в частности, выявлено огромное значение в формировании и развитии экологической культуры народов Алтай-Байкалии тэнгрианского культа священных гор и других взаимосвязанных с ним экологических культов - почитание священных источников, культ Мирового Дерева, культ священных животных, тотемных предков тех или иных родов и племен, поклонение Небу, как Верховному божеству, и Матери-Земли как второй половины священной брачной пары Неба-Отца и т.д. В данной работе были поставлены и рассмотрены и некоторые методологические вопросы изучения специфических форм этноконфессиональной

экологической культуры в «кочевых» (точнее, пастушеских) цивилизациях Центральной Азии и Алтае-Байкальского региона, в том числе Саяно-Алтая и Тувы.

Однако после выхода в свет этого комплексного исследования в отечественной историко-культурологической литературе до сих пор не было издано аналогичной работы, в которой экологическая культура кочевнических цивилизации тюрко-монгольских и других народов стала бы объектом специального исследования, как с точки зрения терминологического и понятийного аппарата, так и с точки зрения цивилизационного подхода вообще, требующего, вместе с тем, конкретно-исторического рассмотрения отдельных этноконфессиональных традиций, в частности, экологических культов тувинцев.

Между тем интерес к этим вопросам постоянно возрастает, о чем свидетельствует, например, недавно вышедшее в свет учебно-методическое пособие Л.К. Аракчаа «Истоки экологического воспитания» (Кызыл, 2004 г.), но в этой работе не представлены буддийский и тэнгрианский аспекты проблемы взаимодействия этноконфессиональных традиций тувинцев с экологической культурой. В некоторой степени этот пробел восполняет коллективная монография Абаева Н.В., Аракчаа Л.К., Фельдмана В.Р. «Экологическая культура народов Центральной Азии в контексте палеоантропологических исследований (на материале археологических памятников Тувы)» [Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2005], хотя многие положения этого исследования требуют дальнейшей конкретизации и детализации в свете новейших достижений в изучении культурно-исторического наследия тэнгрианства и особенно – тэнгрианских экологических культов.

Тем не менее, особенно важным и необходимым элементом такого рода комплексных исследований, связанных с анализом структурно-функциональных и семантических особенностей сложносоставных систем в

их исторической динамике развития (этносов, суперэтносов, форм государственности и т.д.) и в контексте еще более крупных и сложноорганизованных системных комплексов и общностей (историко-культурных, этнокультурных, цивилизационных), авторы указанного исследования справедливо считают теорию социальной самоорганизации, развиваемую применительно к «кочевым» цивилизациям Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона отечественными культурологами, философами и политологами (Фельдман В.Р., Абаев Н.В. и др.).

Таким образом, эвристическая ценность синергетического подхода, совмещаемого в данном исследовании с цивилизационным и системным подходами, а также с принципами историзма и контекстуальности, в таких исследованиях очевидна и бесспорна, и мы надеемся, что тем самым может быть положено начало новому перспективному направлению в номадистике. Несомненной заслугой авторов вышеуказанного комплексного исследования экокультурных традиций народов Центральной Азии и Саяно-Алтая является также выделение тэнгрианства как самостоятельной культурно-религиозной традиции тюрко-монгольских народов всей центральной части Евразии, что тоже послужило для нас методологической основой для дальнейших исследований проблем его взаимодействия с экологической культурой тюрко-монгольских народов.

1.2. ТЭНГРИАНСТВО В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И САЯНО-АЛТАЕ: ИСТОКИ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОСВЯЗИ

Процесс перехода тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Саяно-Алтая к цивилизации включал в себя не только становление государственных

образований в различных исторических формах, складывание многоукладных натуральных хозяйственных систем, создание рунических письменностей (см.: Кызласов И.Л., 1994), но и существенные изменения в сфере традиционного религиозно-мифологического мировоззрения, которые привели к выходу архаических, ранних форм религии (анимизм, тотемизм, магия, «шаманство» и др. из стадии первобытности и переходу к стадии «кочевой» цивилизации (Абаев Н.В., 2006).

К ним мы относим, прежде всего, утверждения в традиционном мировоззрении тюрко-монгольских народов в качестве системообразующего элемента тяготеющей к монотеизму религии, получившей в научной литературе наименование «тэнгрианство» (от тюрко-монгольского «тенгри» - «небо»). Наиболее глубокие корни «тэнгрианства» мы обнаруживаем в космогонических мифах тюрко-монгольских народов. В процессе исторического развития у тюрко-монгольских народов складывается дуальная религиозно-мировоззренческая система («небо» - «земля») как специфическая форма социальной самоорганизации (упорядочение «объективного» в сознании, на уровне субъективного духа). Из первоначального космического хаоса рождается определенный порядок, складывается картина религиозно-мировоззренческой упорядоченности, а также связанный с ней упорядоченности социального и природного бытия. Как считают Н.В.Абаев и В.Р. Фельдман, важнейшим критерием цивилизации вообще, в том числе и «кочевнической», является наличие качественно определенной духовности, выходящей за пределы своей первобытности (а затем и этничности), приобретаая в процессе своего развития институционально оформленный интерэтнический, надплеменной или наднациональный характер, присущий таким мировым религиям, как тэнгрианство, которое еще в глубокой древности, по крайней мере в эпоху хунну (III в. до н.э.) или даже ранее, в период возникновения древне-арийской «кочевой»

цивилизации в начале III тысячелетия до н.э. получило распространение по всей центральной части Евразии (см.: Абаев Н.В., 2006, с.1-2; Фельдман, 2006, с. 167-168).

Во всяком случае, уже в скифо-сарматский период в Центральной Азии и Саяно-Алтае, когда возникают самые ранние государственные образования «кочевников», различные формы тэнгрианства, в том числе и так называемая «религия ариев» (самая известная из них - древне-иранский зороастризм), приобретают характер национально-государственных религий. Исследования главного организатора данной конференции Е.В. Федоровой показали, что тюрко-монгольское тэнгрианство имеет тесные историко-генетические связи не только с «религией ариев» (древних иранцев, скифо-ариев Саяно-Алтая, саков и согдийцев Средней Азии и Восточного Туркестана, индо-ариев и др.), но и с тибетским *бон*, китайским культом Неба (Тянь), «авраамическими религиями» Передней Азии и т.д. (Федорова Е.В., 2007).

Так, якутская исследовательница отмечает, что «Тэнгрианство - религия кочевников, протопредков туранцев, зародившаяся в недрах мировоззрения древних язычников, кем были все народы. Только созерцание земли - необъятных степных просторов, неба и моря с горных вершин могли родить в умах людей идею мироздания. И мировоззрение кочевников в нагорных степях тибетского плато послужило залогом рождения Тэнгрианства, в последствии преобразованного в другие учения и постепенно забытого, превратившегося в давно утерянное Слово: «...Но только в глуши Транс-Гималаев - слишком общеназываемых Тибетом - в наиболее недоступных местах пустынь и гор до сегодняшнего дня живет Эзотерический "Благой Закон" - "Печать Сердца" - во всей своей первоначальной чистоте. Разве Сведенборг был неправ, когда он сказал про забытое, давно утерянное Слово: Ищите его в Китае; возможно, что вы найдете его в Великой Татарии...». Сегодня потомки народов Великой Татарии - тюрки и монголы сохранили Тенгри,

Тенгрианство и действительно, как предугадывал великий шведский ученый, философ, автор философских и космогонических концепций XVII в. Э.Сведенборг, утерянное Слово можно найти в их истории и памяти и это слово есть Тенгри. Тенгрианство - праматерь зороастризма, индуизма, иудаизма, буддизма, христианства и ислама. Тенгрианство как мать любит всех своих сыновей, "женившихся" на разных религиях и всех своих потомков от этих религий, даже если они отказались от нее. Но сегодня как раскаявшимся в забвении своей матери сынам, им надо придти и поклониться ей, только тогда современное мегасообщество обретет общую цементирующую всех его членов духовную ценность, позволяющую сохранить его самого и нашу планету в чистоте и сохранности. Тенгрианство должно быть признано как основа духовного наследия мировой цивилизации во имя спасения самой цивилизации. Долг науки - обоснование этого утверждения» (Федорова, 2008, Интернет).

В связи с этим казахский ученый Н.Г. Аюпов отмечает, что мировоззрение тюрков, являясь результатом метафизического мышления и познания, включает в себя не только тюркскую народную мудрость (фальсафу), тысячелетиями складывающуюся на основе познавательной практики и стратегии, связанной с традициями и обычаями и направленной на познание Космоса и человека, но и религиозные идеи. На разных этапах своего становления тюркская религиозная духовная культура принимала различные формы. Сквозь все трансформации религиозных идей проходит идея Тенгери как идея обезличенного, трансцендентального и неопределяемого Единого Бога (но не бога в семитской религиозной традиции)[см.: Аюпов, 2004].

Как считает Н.Г. Аюпов, «Тэнгрианство само выступает как открытое мировоззрение, которое является своего рода пра-мета-религией монотеистического характера, направленной на веру не только в Бога, но и в

Жизнь, Жизненную Силу (являющихся опять же энтелехией Тэнгри. Поэтому тюрки естественно воспринимали как зороастризм с его божественным началом в лице Ахура Мазды и индийскую религиозную традицию с ее божественным Космосом и Брахманом, порождающими богов, манихейство и буддизм с их божественно нравственным началом, так и христианство и ислам с их монотеизмом. Определяя тэнгрианство как мировоззрение, включающее в себя религиозную идею, можно выделить некоторые черты этого мировоззрения, составляющие основу духовной культуры тюрков:

- вера в Тэнгри, 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 жизненное начало, в духовном мире человека;

- поклонение природе как всеобщему источнику жизни, Тэнгри как гармонично единому Человек-Дуние (каинат);

- вера в жизненную силу — кудрэтлик, как активному началу, присущему как общему Человек-Дуние, так и самому человеку;

- поклонение душе умершего, душам предков, аруахам, как духам-заступникам, вера в загробную жизнь, в бессмертие души, неотъемлемой части общего Человек-Дуние;

- почитание старейшин, старших и родителей, культ детей, вместе образующих духовно-религиозную предметность, проявлением которой можно считать неразрывность поколений, трансляцию духовных ценностей, целостность рода;

- приоритет межличностных отношений, общения, связи между людьми, их родовая, этническая культ общечеловеческая общность;

- следование традициям культуры, сохранение обычаев, нравов, обрядности, как условия охранения общности;

- соблюдение определенных правил поведения, порядка, приличия и иерархии, как условия сохранения традиционности.

Для того, чтобы лучше понять тэнгрианство как «открытое мировоззрение», Н.Г. Аюпов считает необходимым обратиться прежде всего к самому слову «Тэнгри» и его этимологии. Слово «Тэнгри» в древнетюркских письменных памятниках и в «Диван лугат ат-тюрк» Махмуда Кашгари пишется как «Тэнри». В разных культурных традициях, сохраняя свои основные смысл и значение, оно пишется и читается по-разному: у алтайцев - «Теңри», у якутов - «Тэңра», у монголов — «Тэңер», у бурят - «Тэңери». В некоторых современных тюркских языках (в том числе и казахском) это слово читается и пишется как «Тэңір». Само слово «Тенгри» прототюркское, впоследствии перешедшее в гуннский язык. Оно состоит из двух корней «Тэң» и «рі», первый корень означает «Небо», второй - «Человек».

Термин «Таң» в гуннском и древнетюркском означает зарю, восход, начало всего, когда «свет озаряет все», когда «все просыпается и начинает жить». Если взять позднее древнетюркское понятие «Тэң» - оно также означает равный, подобный. «Ри» - с прототюркского и гуннского языков означает «человек». В современных тюркских языках слово «ер» (ip) означает мужчину. Поэтому, герменевтический дискурс может дать нам несколько вариантов понимания термина Тэнгри.

Во-первых, Тэнгри как первоначало Всего, но это начало «в небесном первочеловеке. Человек-Небо или Небесный человек - Начало Всего. Во-вторых, первоначало, которое дает жизнь всему - это жизненное первоначало, это сама Жизнь. Таким образом, по мнению Н. Аюпова, понятие Тэнгри - это ни в коем случае не просто Небо, это не просто Небесный Бог и не просто Бог-творец. Тэнгри, скорее всего, это «Начало», это недостижимая и непознаваемая Абсолютная Истина, Абсолютный Дух, он не поддается простому

рациональному определению. А в соединении с человеком, через “принятие” его человеком и в контексте человеческого, тэнгрианство можно определять и как открытое мировоззрение человека, направленное и “вовне” и “внутри себя” и на отношения внешнего и внутреннего мира, это мировоззрение, основанное на Жизни (Аюпов, 2008, Интернет).

В связи с этим, касаясь этимологии слова «тэнгрианство», Е. В. Федорова делает существенное дополнение: «В настоящее время Тенгрианство и его истоки, как мировоззрение и религия, в мировом научном религиоведении на должном уровне не исследованы. Причина этого заключается в крайне скудных письменных материалах, оставленных древними народами, исповедовавшими эту религию.

Некоторые специалисты этимологию слова "Тенгрианство" объясняют от слова "тэнг" - равный (тюрк.). Но можно исходить и из якутского "танг" или "тангар" - собирает, моделирует, конструирует. В созвучии со словом "айыы" - творение, творить, творец, "Айыы Тангара" означает Конструктор, Зодчий, Архитектор мироздания - природы, «неба», космоса» (Федорова, 2008, там же).

«Тенгри» или, точнее, «Тэнгри» - древний тюрко-монгольский теоним, возводимый Дж. Клоссоном еще в эпоху хунну (III до нашей эры и даже раньше) и интерпретируемый как «небо», «обожествленное небо», «небесное божество», зафиксировано в древнетюркском словаре (Неклюдов, 1981, с. 544) и имеющие широкие лингвоисторические параллели (ср. шумер. дингир. «небо») (Неклюдов, 1981, с. 188). Как отмечает Е.А. Керимбаев, этот общий для тюрков и монголов теоним в своей более поздней форме «Хан-Тенгри» стал очень распространенным топонимом всей центральной части Евразии; например, такой ороним есть на территории Казахстана (одна из высочайших вершин Тянь-Шаня на

границе с Республикой Кыргызстан носит название «Хан-Тенгри» (см.: Керимбаев, 2002).

Хотя в рунических памятниках нет упоминаний о молениях и жертвоприношениях небу-тенгри, видимо как следствие того, что тексты истории каганата большей частью в военно-политическом аспекте, некоторые сведения о культе Неба мы можем подчеркнуть из китайских источников. «В течении пятого месяца **тЮКЮ** имеют обыкновение убивать овец и лошадей, чтобы принести жертву небу», - говорится в одном из них. Так же о существовании молений и жертвоприношений Небу и древних тюрков можно судить по сохранившимся у позднейших тюрков Саяно-Алтая обрядов, свидетельствующих о наличии в их духовном арсенале культа Неба, в частности по совершаемому и в наше время тувинскими шаманами обряду «дээр-дагыыр» («освещение неба»), носящему общественный характер, как и у древних тюрков (Мижит Л.С., 2002, с. 85-87).

До сегодняшних дней у религиозных тувинцев, особенно у шаманистов, тоже сохранилась отношение к Небу и как божеству, и как к месту обитания божества, аналогично к такому же отношению, отмеченному у древних тюрков. Что касается культа Йерсу (священная земля-вода; тув. Чер-суг, оран-делегей, чамбы-дип и т.д.), так же упоминаемого в памятниках руническая письменность, видимо, можно допустить, что и он имеет аналог в религиозной системе тувинцев (Мижит Э.Б., 2003, с.103-105).

Известно, что Тенгри являлось верховным божеством в древнетюркского пантеона: «... именно Тенгри, иногда в купе с другими божествами распоряжаются со всем происходящим в мире и прежде всего предопределяет судьбы людей: Тенгри «распределяет сроки /жизни/» (памятник Кюль-Тегину, «Большая надпись», 50) /Кляшторный, 1981, с. 131/.

Имена основных божеств древних тюрков – Тенгри, Умай, Йерсуб и др.. зафиксированы в орхонских

памятниках. В древнетюркских памятниках горная вершина (ыдук-баш) или целая горная система (Ыдук отюкен йыш «священно отюкенская чернь») сакрализована, а «земля-вода» - Йер-Суб не только сакрализуется, но и определяется как племенное божество (Кляшторный, 1981, с.123).

С.Г. Кляшторный отмечает (1981, с. 131), что сопоставительное изучение орхонских надписей и этнографических материалов 19-20 вв. позволили Ж.-П. Ру, Л.П. Потапову, И.В. Стеблевой, С.М. Абрамзону дать общее описание религии орхонских тюрков 8 века и выявить ее культурно исторические связи с традиционными верованиями позднейших тюркских племен и народностей.

Известная бурятская исследовательница И.С. Урбанаева дала, пожалуй, самое яркое и вместе с тем, емкое определение понятия «Тенгри», как религиозно-философской категории: «Центрально-азиатское Тэнгери как наиболее важное и глубокое религиозно-философское понятие кочевников, наших предков имеет смысл духовного Неба, и в этом качестве оно есть как пространство высшего бытия и вселенских сил, а также область истинной жизни человека. Это духовное понятие было основой всех традиционных представлений кочевников о мире и самом человеке, на нем были основаны все их жизненно важные культы. Богатейшие и наиболее архаичные среди корпуса центрально-азиатских фольклорных памятников бурятская мифология сохранила наиболее древний пласт тенгрианского мировоззрения, характерного для тюрко-монгольских цивилизаций, существовавших на протяжении тысячелетий». (Урбанаева, 1996, с.128).

При этом она, правда, утверждает, что так называемая «шаманское» мифология – это только «часть тенгрианского духовного наследия» хотя, из работ И.С. Урбанаевой, следует, что речь фактически идет об особой религии, имеющей к тунгуссо-манчжурскому и

паолазиатскому «шаманизму» лишь очень косвенное отношение (если вообще можно связывать эти столь разные и в стадийном и в этнокультурном отношении традиции).

Как отмечает Э.Б. Мижит, первые же строки большой надписи в честь Кюль Тегина [КТБ] ясно и недвусмысленно указывает на наличие в мировоззрении древних тюрков идеи сотворенности вселенной. Наряду со многими исследователями памятников рунической письменности на этот факт обращает внимание также и И.В.Стеблева, говоря, что «автор большой надписи в чести Кюль Тегина начинает с повествования с изображения времени мифологического прошлого народа тюрков: (когда вверху голубое небо, а внизу бурая земля возникли (или были сотворены), между ними возникли человеческие сыны) [КТБ, 1-2].

Данные строки наряду с идеей о сотворенности вселенной также четко обрисовывают и модель мира: вверху – небо, которая одновременно является и богом и обиталищем бога; внизу – земля, а по середине – человек. Таким образом устанавливается место человека в мировоздании. «Для авторов орхонских текстов мир резко делится на божественный (божественное происхождение каганов, одобрение и милость неба во всех полезных для тюркского народа начинаниях кагана - войнах, поход усмирение непокорных народов) и человеческих (события реально происходившие и описанные). Так как в орхонских и енисейских текстах имя творца не упоминается, «... сочетание значений «небо», «бог» характерно для названия высшего бога, который воспринимается как обожествляемое небо» (Стеблева, 1972).

На основе вышесказанного Э.Б. Мижит делает следующие выводы. Во-первых, идея о сотворенности вселенной и наличие верховного бога творца Тенгри (именуемого также Кудаем, Курбусту, и тд.), как основной пункт космологических воззрений; во-вторых, трехчленное деление мира по вертикали являющееся вторым основным

пунктом традиционной модели мира; в-третьих, восприятие неба и земли не только как место обитания божеств, но и как самих обожествляемых небо и землю, то есть как самих божеств; в-четвертых, воззрения, согласно которым, хотя вселенная и делится на три сферы, но действует как единое целое, единый живой организм; в-пятых, четкое и однозначное ориентированность на подчинение воли Неба-Тенгри, как светлого благого и справедливого начала мира устремленность выстроить жизненную линию как отдельного индивида, так и всего народа, согласно законам, диктуемым небом; в-шестых, оставшееся незыблемой вплоть до наших дней, мировоззренческая установка, согласно которой весь окружающий мир от самых мельчайших камней и песчинок до неба и небесных светил есть живые существа, наделенные душой и сознанием, установка, которая, на наш взгляд, является стержнем, элементом культуры тюркоязычных народов Саяно-Алтая, в частности, тувинцев, установка которая диктует весь образ их жизненного уклада и способа общения с этим миром, являясь основным смыслополагающим фактором их обрядов и обычаев, вплоть до самых мелких, бытовых; то есть все те характерные черты, традиционных космологических и религиозных воззрений тюркоязычных народов, наиболее четко и последовательно выявленные почти всеми исследователями истории и культуры тюрков Саяно-Алтая, возможно, имеют генетическую связь с космологией и религией древних тюрков, оставивших свидетельство своего мировоззрения в памятниках рунической письменности (Э.Б. Мижит, 2003, с.104-105).

Наряду с идеей о покровительстве неба, также четко обозначается идея о божественном происхождении кагана подтверждающая эпитетами «небоподобный», «небороденный» (КТМ, 1). Супруга Кагана в рунических надписях уподоблена Умай – божеству, хорошо известному и позднейшим тюркам Алтая, «... На счастье моей матери хатун, подобную Умай» (КТБ: 233). По этому

поводу С.Г. Кляшторный пишет, что «здесь содержится явное указание на миф о божественной супружеской чете – Тенгри и Умай, Земной ипостасью которая является царская чета в мире людей» (Кляшторный, 1981, с. 131.) «Кроме покровительствующей функции, - отмечает И.В. Стеблева, - Небо в орхонских текстах обладает также карающей функцией: «Небо, Умай, священная земля – вода покарают (букв. раздавят) ведь /нас/!».

Таким образом, верховным божеством у всех тюркских народов, до принятия ими ислама и буддизма, был Тенгри. Интерес представляет этимология теонима (Тангра, Тейри, Денгри), предложенная М. А. Хабичевым. По его мнению, Тенгри связан со скифским божеством вселенной в образе мифологического героя Таргитая, Отсутствие изображения Тейри (Тангра), можно объяснить пониманием Тейри как невидимого и вездесущего владыки вселенной, но образ его антропоморфизирован неявно. Н.В. Абаев считает, что мифический прародитель всех скифов Таргитай имеет отношение к эпониму «тэнгри», но через еще более архаическую тотемистическую основу, отраженную в корнеслове «тур» (варианты: тар// дар// дээр// тор// тер// тангра), которое в период формирования цивилизации и государственности тюрко-монголов сохранилось в военно-политических терминах «бага-тур» и «тархан», а также в этнонимах и политонимах «тюрк», «татар», «Туран» и др., но первоначально обозначало тотемное божество-прародителя всех тюрко-монголов – «Небесного Быка», в тэнгрианской религии превратившегося в обозначение «неба» вообще, особенно как универсальной, космической, метафизической сущности, т.е. фактически стало синонимом слова «бог» (Абаев, 2004).

Однако это не исключает тотемистическую основу с участием и других обожествленных животных-прародителей в формировании образа верховного тэнгрианского божества – священного оленя и лося, горного барана или козла (тув. тэ; бур.-монг. техэ; алт. тау-

текэ; интересно, что в Тибете горный козел называется «тара»), а также общего тотемного предка тюрков и монголов – волка. Так, в истории России есть краткое сообщение о древних верованиях тюркских народов: «древние тюрки, половцы,.. были анимистами, поклонялись животным, в первую очередь - волку». Автор, по-видимому, не был осведомлён о древних верованиях тюрков, иначе он должен был знать, что все тюркские народы исповедовали свою древнюю религию - тенгрианство. Другое дело, что волк был тотемным животным многих тюркских народов, голова волка украшала знамена Атиллы, болгар, древних тюрков, кипчаков (половцев), гузов-тюрков и ханов Золотой Орды; другой тотем-барс.

Волчица считалась прародительницей тюркских народов, С. Г. Кляшторный отмечал, что у тюрков «существовало особое почитание волка, выраженное по преимуществу в военной символике». Пережитки культа волка неоднократно фиксировались у многих тюркских народов. Именно тюркские воины в китайских летописях называются волками. На этот счёт есть любопытный пример в русской летописи. Накануне одной из битв половецкий хан Боняк (Бойнак), чтобы узнать её исход, решил погадать. В полночь он отъехал от стана и завыл по-волчьи. Ему «отвыся» (ответил) сначала один волк, но хан продолжал выть до тех пор, пока целый хор стаи не раздался ему в ответ. Это было перед сражением с венгерским королём Коломаном. Вернувшись, хан Боняк заявил, что завтра они победят. Так и случилось. Феофилакт Симокатта в 595 г. записал следующее: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, но поклоняются же единственному тому, кто создал небо и землю, и называют его богом». В X веке в период Уйгурского каганата уйгуры почитали громовые удары и приносили жертвы духам земли, весной и осенью они совершали жертвоприношения, а также отмечали день зимнего солнцестояния (Аюпов, 2004).

В представлениях тюрков небо возвышалось, т. е. давало власть каганам и ханам, даровало победу над врагами, по «милости неба» объединялись племенные союзы. «Сроки жизни распределяет небо, сыны человеческие все рождены с тем, чтобы умереть»; при этом об умершем говорили, что он «улетел». Небо - это начало, которое дарует жизнь, и несёт смерть (Мурат Аджи, 1996).

Арабский географ Абу Дулах, побывавший в IX веке на Енисее у тюрков, записал следующее: «Есть у них для богомоления и тростник, которым пишат. Народ рассудительный и осмотрительный. В молитвах употребляют особую мерную речь». Возможно, что это были тенгрианские культовые сооружения. Важнейшей темой в любой религии является сотворение мира. Человек по своей природе полагает, что всё имеет начало, поэтому большинство народов верит, что и сама Вселенная существовала не всегда, но появилась в какой-то момент. Многие народы это представляют по-разному, например, сотворение изображают как изготовление какой-то вещи (Бог-творец, кузнец, гончар...) [Мурат Аджи, 1994; 1996].

Удивительна модель тюркской версии сотворения мира, разделение его на стихии и вычленение из первичного хаоса: «Вначале было вверху голубое небо (кек Тенгри), а внизу темная земля (в тексте серая), а между ними появились сыны человеческие». В науке существует утвердившееся мнение: ни в одном народе устные предания не могут сохраняться в течении 2 тыс. лет. Сравним текст рунического письма Орхона с карачаево-балкарским эпосом «Нарты». Разница во времени 1,5 тысячи лет: «**Когда Тейри сотворил голубое небо и землю, между ними появились нарты**» (см.: карачаево-балкарский эпос «Нарты»). Уникальный пример, подтверждающий древность карачаево-балкарского эпоса «Нарты». Вероятно, кто-то скажет: а почему этого эпоса нет у других тюркских народов? Но его нет и у ираноязычных народов (персов, курдов и т. д.). Почему у киргизов «Манас», у казахов «Кобланды батыр», у якутов

«Олонхо?» Родство эпосов определяется идентичностью сюжетов, что характерно для эпосов тюркских народов, и «Нарты» в этом списке не исключение.

Среди основных зооморфных онгонов гуннов Моисей Каланкатуйский называет и дерево. Гунны верили, что великий Тангрихан и «красивое дерево» защищают страну. Он сообщает, что гунны приносили жертвы деревьям, в особенности крупным, в частности, дубу и груше. Яркие свидетельства почитания тюркскими народами дерева сохранились в пережитках древней религии балкарцев и карачаевцев-это культ «Раубазы терек» и «Жангыз терек». Но главным и единственным богом оставался Тейри - это видно из отрывка карачаево-балкарского гимна в честь Тейри (М. Ч. Джуртубаев. «Древние верования балкарцев и карачаевцев», с. 16).

«Тейри неба - один (единственный, истинный), Тейри неба - тот, кто создал землю и небеса, тот, кто каждый день дарует нам рассвет» (Джуртубаев, с. 16). В работах М. Ч. Джуртубаева и И. М. Шаманова данная тема подробно описана и детально изучена, но существует ещё много вопросов, на которые требуется дать правильный ответ. То, что это результат длительной эволюции, совершенно ясно, поскольку в раннем средневековье тэнгрианство уже являлось развитой религией. Все необозримые степи Евразии от устья Дуная до Маньчжурии исповедовали тэнгрианство. Тейри - персонифицированное небо, создатель космоса, людей, животных, податель благ и властелин мира, Тейри - антропоморфный бог, отражение более высокой ступени развития духовной жизни общества. Тейри бог-творец, Верховный судья, создатель мира. Из этого следует, что образ верховного божества у тюркских народов был создан в глубочайшей древности (М. Аджи, 1996).

По представлениям древних тюрков, Тейри незрим, как, скажем, Яхве у иудеев и изображению не подлежал. Иудеи всех остальных богов объявляли богами из камня, металла и дерева, поскольку они были

изображаемыми. Кстати, Е.В. Федорова сделала интересное наблюдение, поддержанное Н.В.Абаевым, об этимологической связи имени воинственного Бога Света, повергающего силы Тьмы, в религии древних евреев - Яхве с сакральным этнонимом-эпонимом якутов «саха», который связан со скифским божеством-лосем, как символом Вселенной и который стал одним из этнонимов тувинских скифов – «сака» ((Абаев, 2009).

В «Истории албанов» Моисея Утийского записано, что хазары тоже приносили жертвы какому-то чудовищному громадному герою, называя его богом «Тангриханом». Епископ Израил встретил сильное сопротивление среди духовных лиц местных религий, но, после долгих религиозных споров, добился своей цели и просил князя хазар Алп Илитвера сжечь руками верующих жрецов гробницы, именуемые «Чёпчи».

Как мы видим, в Хазарском каганате представители местных религий способны были вести долгие религиозные споры с представителем христианства. На основании этого можно предположить что тэнгрианство в раннем средневековье имело довольно устойчивую, развитую систему религиозных догм. Есть предположение, что в Хазарском каганате была попытка возведения тэнгрианства на уровень государственной религии. Что касается гробниц, именуемых «Чёпчи», то во многих тюркских языках «чёпчи» означает знахарь, в карачаево-балкарском чёп значит прутик, стебель. «Чёп ат»-означает гадать, бросать жребий. Обычай гадать на ивовых палочках засвидетельствован у скифов, в этом случае стоит обратить внимание на обрядовую пляску вокруг пораженного молнией у балкарцев и карачаевцев, именуемую «Чоппай» или «Цоппай», которая является одним из реликтов тэнгрианства, впоследствии заимствованного многими народами Кавказа. Л. Гумилев отмечал, что в тэнгрианстве было утвердившееся представление о бессмертии души и загробном существовании. Именно поэтому тюркские

народы хоронили умерших с конём, в полном вооружении, с жертвенной пищей.

Одним из уникальных сведений, касающихся древних верований тюркских народов, является сообщение Михаила Сирийского (XII век): «Тюрки всегда провозглашали единого бога, даже во внутренней земле, где жили, они считали видимый небесный свод богом. Они полагают, что небо есть единственный бог «Тенгри-хан». Г. Ю. Клапрот, дважды побывавший на Кавказе, писал о балкарцах: «Простой народ не имеет, собственно говоря, никакой определённой религии, они почитают бога, называемого не Аллах, а Тенгри, который является творцом блага». В последствии, после принятия ислама, теоним Тейри (Тангра, Тангри-хан, Дангри) стал считаться одним из 99 эпитетов (имен) Аллаха. Несмотря на то, что основная масса тюркского суперэтноса исповедует ислам (90 %), часть – христианство и иудаизм (чувашаи, гагаузы, небольшая часть казанских татар, караимы), все они сохранили в памяти имя верховного бога всех тюрков и монголов «Тэнгри» (Аюпов, 2004).

1.3. Религиозно-философские основы социальной организации и самоорганизации в тэнгрианской цивилизации

Рассматривая мировоззренческие механизмы организации социальных отношений и деятельности людей в традиционном обществе тюрко-монгольских народов, следует прежде всего иметь в виду, что архаические, ранние формы религиозно-мифологического мировоззрения (например, такие архаические формы религии, как анимизм, фетишизм, магия, «шаманство» и др.) не могли выполнять данные социально-организующие функции в полной мере в период перехода номадических обществ Центральной Азии к более сложным и развитым имперским формам государственности, поскольку в

первую очередь, естественно, отражали идеологические потребности первобытного родоплеменного общества.

Поэтому для выявления роли традиционного религиозно-мифологического мировоззрения в организации и самоорганизации традиционного общества тюрко-монгольских народов в период «кочевых» империй, завершившийся созданием в Центральной Азии громадной Евразийской империи Чингис-Хана, необходимо уделить особое внимание так называемому «тэнгрианству» (т.е. «Учению о Вечном Синем Небе»), которое, по словам Генерального секретаря Международной Ассоциации монголоведов, академика Ш. Бира, одновременно с образованием Мировой империи «Хамаг Монгол улс» («Их Монгол улс» - март 1206г.) из национально-государственной религии тюрко-монгольских народов превратилось в мировую религию, хотя, естественно, это произошло не в одночасье, а явилось завершением длительного процесса эволюции самого учения о высшей трансцендентальной, духовной и метафизической сущности, называемой «Вечным Небом» (в отличие от видимого «физического» небесного свода (Абаев Н.В., 2009).

В добуддийских период, являясь эффективным средством социальной самоорганизации и самоорегуляции, своего рода космической «сакральной вертикалью», выполняющей универсальные синэргетические функции в кочевнических обществах тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона [подробнее см.: Абаев, 2006], «Учение о Небе», как и родственная ему религия пресловутых «ариев», первых индоевропейских номадов (древних иранцев, индоариев, сарматов, массагетов, скифов и др.), с самого начального периода возникновения и развития «кочевых» цивилизаций Евразии выполняло также функции онтологического обоснования и поддержки бытия, метафизического осмысления его предельных оснований, подобно всякой развитой национально-государственной

религии, имеющей собственное религиозно-философское учение.

Для сравнения возьмем такой характерный в этом отношении пример, как зороастризм, национальная религия ирано-язычных «ариев», от которых, собственно, и произошло этногеографическое понятие «Ариана» («страна ариев») и которая наиболее близка тэнгрианству и структурно-типологически, и по своим социальным функциям, и историко-генетически (в частности, у этих двух наиболее «близкородственных» религий даже имена-эпитеты верховных божеств совпадают и имеют общую этимологию – Хор-мазд//Ахура Мазда и Хормуст-Тэнгри//Курбусту-Бурган).

Что касается зороастризма, то он даже причисляется некоторыми исследователями к историческому типу монотеистических мировых религий, причем к самым древним. Относительно его самой первоначальной, архаической формы, называемой «маздаизм», такая классификация может показаться спорной, но его более поздняя форма – «митраизм», оказавший огромное влияние на формирование христианства, вполне может претендовать на звание «мировой религии», поскольку он распространился на огромных пространствах Передней Азии, Ирана и римской империи, т.е. почти всей западной части Евразии, а на Востоке, по словам Л.Н. Гумилева, вместе с гуннами-хунну, которых он, как и древних монголов, считал «ярыми митраистами», получил распространение на еще большей территории Центральной и Северо-Восточной Азии. Между тем, никто не осмеливается называть древнеиранское огнепоклонничество и солнцепоклонничество (т.е. культ Солнца как главного небесного бога) «шаманизмом» или «шаманством», как это делается довольно часто по отношению к тэнгрианству.

Как уже отмечалось в докладе Н.В. Абаева, посвященном генезису монгольской государственности на последнем Конгрессе монголоведов, в г. Улан-Баторе,

именно тэнгрианство, в основе которого лежала идея организующей силы «Вечного Синего Неба», негэнтропийной по своей сути, обусловило стремление к всеобщему космическому порядку, которое выразилось в сфере социальной самоорганизации в идее мировой империи, управляемой «сыном Неба», главным или даже «единственным» земным воплощением универсального принципа «Единого», в сфере религиозно-философской выразившегося в концепции Небесного Круга («хор», «хоорай», «хорлоо»), зафиксированной в имени общего Верховного Бога древних скифо-ариев, иранцев, согдийцев и «туранцев» (т.е. тюрко-монголов) – Хормуст-Тэнгри.

Рассматривая синергетическую роль и функции духовно-культурных факторов (в частности, тэнгрианства) в процессе саморегуляции сложноорганизованных систем, каковой являлась «кочевая» цивилизация, следует прежде всего иметь в виду, что высокий уровень самоорганизации в «кочевых» обществах сохраняется и в период перехода к имперским формам государственности, в которых стремление к жёсткой централизации в руках верховного правителя (кагана, хана, царя) диалектически сочеталось и совмещалось с тенденциями к саморегуляции на более «низких» уровнях властеотношений, где сохранялись общинные формы самоуправления.

Важную роль в этом синергетическом механизме играл динамический баланс государственной религии, роль которой играли различные этнокультурные вариации древнейшего тюрко-монгольского тэнгрианства, уходящие своими историко-генетическими корнями в более ранние формы религии «лесных народов» Алтай-Байкальского региона, в том числе сибирских (саяно-алтайских) скифо-ариев, и разнообразные автохтонные родо-племенные культы еще более архаического происхождения, отражавшие локальные (региональные) интересы этнических групп, которые объективно носили центробежный характер и содержали значительный заряд энтропии.

Возникновение и дальнейшее развитие тэнгрианства с самого начала было непосредственно связано с процессом перехода прототюрков и протомонголов к цивилизации **вообще** и к кочевнической (т.е. номадической, «пастушеской») цивилизации - в особенности. Этот процесс включал себя не только становление ранних государственных образований в различных исторических формах, складывание многоукладных натуральных хозяйственных систем, среди которых наиболее важное значение имело кочевое или полукочевое «пастушеское» хозяйство (скотоводство, коневодство, яководство, оленеводство) при наличии других культурно-хозяйственных типов и укладов (охота, рыболовство, собирательство, земледелие, в т.ч. поливное), создание различных систем письменности (например, рунической), формирование армии и бюрократического аппарата и т.д., но и существенные изменения в сфере традиционного религиозно-мифологического мировоззрения, которое начинает проявлять усиливающуюся интенцию к различным формам монотеизма, преодолевая более ранние формы политеизма и первоначального дуализма.

«Тэнгри», являясь древнейшим теонимом пратюрков и протомонголов, фиксируется в древнекитайских источниках уже в эпоху господства в Центральной Азии хунну (сюнну), создавших в 3-ем веке до н.э. мощную «кочевую» империю во главе с самодержавным Верховным правителем-**шаньюем**, причем китайские тексты приписывали ему такие качества, как «всеобъемлющий и безграничный, подобно Небу», которые содержались в его титуле, переводимом нами с искаженной китайской транскрипции как «Тэнгри-Кудай» - «Небесный Бог».

В древнетюркскую эпоху этот общий для тюрков и монголов теоним интерпретировался как «небесное божество», «бог», «обожевленное Небо» и использовался также для обоснования «небесной»,

«божественной» природы верховной власти «сына Неба» - «кагана», «хана», «императора», в результате чего сакрализация верховных правителей стала важным элементом не только религиозной, но и политической культуры тюрко-монгольских народов (Н.В. Абаев, 2006, с. 1-2; Т.Н. Абаев, 2006).

Политические традиции монгольской государственности опирались на богатый многовековой опыт политической культуры первых «кочевых» империй «западно-евразийских ариев» и гуннов (хунну), сяньбийцев, тюрков, тобасцев, киданей, урянхайцев и т.д., в наиболее полном виде воплотив характерные для тэнгрианской философии негэнтропийные интенции в виде Мировой Империи Чингис-Хана, которую в свете теории самоорганизации можно рассматривать одновременно и как вершину развития тэнгрианской религиозно-философской традиции, основанной на принципах диалектического монизма (т. е. диалектики Единого и множественности, энтропии и негэнтропии), и как высшее достижение политической культуры центрально-евразийского кочевничества, которая была основана на динамическом балансе диалектически противоположных тенденций – социальной самоорганизации и саморегуляции «кочевых» (точнее, полукочевых) народов, этносов и этнических групп и одновременно – достаточно жесткой упорядоченности общественной жизни и централизации власти.

В связи с этим уместно напомнить, что, начиная с периода возникновения самых ранних форм государственности в Центральной Азии и Алтай-Байкальском регионе, где и зародилась Евразийская цивилизация, тэнгрианство, как форма религии, тяготеющая к монотеизму, выполняло широкий спектр социально организующих функций, и являлось, в терминах современной синэргетики, мощным «аттрактором» процессов самоорганизации общества, что было обусловлено традиционными представлениями всего

населения о наличии некоей супранатуральной, метафизической духовной сущностью, называемой «тэнгри», «тангра», «тенгери», «кудай-дээр», «Хормуст-тэнгри», «Курбусту», «Корбустан», «Дээр-бурган», «Хайыракан», «Кайракан» и др., которая в монотеистической системе Чингис-Хана получила обобщенное безличное обозначение, соответствующее западному пониманию религиозного термина «Абсолют» - «Вечное Синее Небо». При этом обилие «имен» Верховного Бога не должно служить отрицанием нашего утверждения о «монистическом» характере тэнгрианства или его «монотеизме», поскольку многие «имена» служили лишь эпитетами этого божества, характеризуя, например, такие его атрибуты, как «мудрость» («мазда» - в «Ахура Мазда»), «полнота и совершенство», «абсолютная полнота и беспредельность» («хор» - в «Хор-Мазд»), «милосердие», «милостивый» («хайр» - в «Хайыракан») и т. д.

В традиционных обществах тюрко-монгольских народов центральной части Евразии в добуддийский период вся совокупность ценностей, ценностных ориентаций, направленностей социальной активности, стереотипов и векторов поведения, так или иначе связывалась с волей и контролирующими функциями «Духовного Неба». Тэнгрианство, на наш взгляд, еще на стадии возникновения и развития цивилизации вообще (в центре Евразии получившей характерные черты номадической цивилизации) стало ядром духовно-культурной традиции, обеспечивающей эффективное функционирование такого рода социального аттрактора, отнюдь не исключавшего бытие данной системно-динамической целостности, т.е. ее развитие, приобретение наборов качественных определенностей, обеспечивающих их реализацию как выражение вполне естественной потребности социальной системы в ее внутрисистемной самоорганизованности, но и в ее стремлении организовать внешнюю хаотичность в историческую перспективную целостность и создавать

такие механизмы социальной организации и самоорганизации, которые обеспечивали относительную устойчивость имперских форм кочевничества.

Социорегулятивные функции тэнгрианства детерминировались прежде всего тем, что «Духовное Небо» воспринималось как всеобщий безличный или, точнее, надличностный морально-нравственный «категорический императив», проявляющийся в виде «индивидуальной судьбы» конкретной личности (или группы людей, например, этноса) в ее земной жизни (бур.-монг. «хуби-заяа»; тюркск.-тув. «салым-чаяан», «салым-чол»), который можно интерпретировать и как индивидуальный «личный путь» (ср. иранск. хварна), сливающийся с Космическим Путем, представляющим собой универсальный закон бытия, функционирования и структурной организации вселенной. Регулирующая и контролирующая сила «Неба» также проявлялась, в частности, в том, что оно побуждало человека к бескомпромиссной борьбе против сил мирового зла, руководствуясь такими нравственными принципами тэнгрианской этической философии, как «любомудрие», «добротолюбие», «справедливость», ненависть к лжи и неприятие всяких клятвопреступлений, идентифицируя себя с силами Добра и Света и, вместе с тем, проявляя известную «воинственность», а также и «рыцарские» качества: благородство, воинская доблесть и честь, сострадание и помощь «униженным и оскорбленным», сирым и слабым и др.

Однако то обстоятельство, что характерной особенностью бытования тэнгрианства в специфических условиях центрально-евразийского кочевничества была тесная связь с мифопоэтической традицией и устным народным творчеством, в особенности - с героическим эпосом (Гэсэр, Джангр, Манас, Маадай-Кара, Олонхо и др.), который по существу выполнял роль «священного текста», побуждает некоторых современных исследователей отказывать тэнгрианскому «учению о

Небе» в статусе полноценного религиозно-философского учения, подобного другим мировым религиям, и даже не признавать его религией вообще. Приводятся и другие аргументы в пользу такой точки зрения: отсутствие специальных храмовых сооружений, которые заменяются священными горами, «примитивизм» и «бессистемность» собственно философской рефлексии и метафизики, «недоразвитость» или отсутствие системы психотехнических упражнений и ментальной дисциплины, подобной буддийской йоге, и т.д.

Многие из таких заблуждений и предубеждений были уже вполне обоснованно опровергнуты в работах С.Ш. Чагдурова, Л.Н.Гумилева, Б.И. Кузнецова, Е.В. Федоровой, И.С. Урбанаевой, Л.Л. Абаевой, Н.Г. Аюпова, В.Р. Фельдмана и др. Поэтому, не вдаваясь подробно в дискуссию о наличии (или отсутствии) в тэнгрианстве развитого религиозно-философского учения с собственной метафизикой, космологией, этикой и другими элементами религии как комплексной системы, здесь следует особо отметить характерную для тэнгрианства функциональную антиэнтропийность, которая атрибутивна любым сложноорганизованным, открытым системным образованиям, но не всегда явно осознается, тогда как в тэнгрианстве такая негэнтропийная интенция носит рационально-осмысленный, вполне отрефлексированный характер и выражена в достаточно абстрактной, высокоспекулятивной теории «Единого».

Хотя собственно философский дискурс действительно зачастую очень органично вплетался в тэнгрианстве в семантическую структуру мифопоэтической традиции, в этой структуре довольно отчетливо прослеживаются вполне формализованные логические схемы, выражающие идеальные конструкты и понятия весьма абстрактного характера, в частности понятие «Единое», содержащее в себе метафизическую идею Абсолюта, а также идею «двойственности» или «двоичности» (т.е. дуализма), «троичности» (т.е. наличия

во вселенной «трех начал» или возможности синтеза двоичных противоположностей) и т.д. Так, например, отмечая важное философско-методологическое значение «тройственной теории» для понимания метафизического контекста «Сокровенного Сказания монголов», главного эпического и литературно-художественного произведения монголов эпохи Чингис-Хана, Н. Нагаанбуу пишет: «Монголы редко отрицают двойственный характер мышления, противопоставляющий все и вся на два полюса, подобный делению всего на две противоположности, т.е. отрицательный – положительный, идеальный-материальный, инь-янь, мужчина-женщина и, руководствуясь принципом «анх-энх-мунх» /начало-спокойствие-вечность/, связывают эти два полюса третьим звеном, дающим этому всему и всякому путевку в жизнь в лице оживляющего духа «амин» /на современном халхасском диалекте произносится как «амь»/. Амь есть не бытие и не сознание, в этой троице ни амь, ни бытие и ни сознание не первично» (Наганбуу, с.).

Представляя собой основополагающее звено общего метафизического контекста тэнгрианского учения и являясь одним из главных синонимов «Вечного Синего Неба», концепция «Единого» является наиболее фундаментальной и важной для понимания того, что основной пафос тэнгрианства заключается не в так называемом дуализме, приписываемом многими исследователями так же и зороастризму, ближайшему «родственнику» тэнгрианства, а как раз наоборот – в преодолении всех дуальных противоположностей и достижении гармоничного единства и целостности бытия, не расколотого на оппозиции. «Единое» в данном контексте мыслится как диалектическое единство всех противоположностей, предполагающее одновременно и их «борьбу», и творческое взаимодействие, вот почему, характеризуя тэнгрианство как учение, «тяготеющее к монотеизму», мы в то же время квалифицируем его как «диалектический монизм» (т.е. в классическом смысле как

учение о единстве и борьбе противоположностей с особым акцентом как раз на «едином», что отражено в древнеримском корнеслове «моно», образующем это терминологическое словосочетание; не путать с идеалистическим толкованием понятия «монизм»).

«Вечное Синее Небо» в этой системе отношений, построенной на дуальных оппозициях, выступает как главный опосредующий элемент между всеми противоположными тенденциями и силами, т.е. является наиболее универсальным *медиатором*, опосредующая потенция которого обусловлена тем, что он находится как бы над противоречиями и гармонизирует процессы их взаимодействия, тем самым превращая любое взаимодействие в творческое «со-трудничество». Совершенно естественным и логичным образом эти медиативные функции переходят и к «Сыну Неба», который в своем земном облике выполняет и мироустроительные функции мифологического культурного героя, сохраняя, вместе с тем, в своей космологической ипостаси роль универсального медиатора и живого воплощения сакральной вертикали, соединяющей Небо и Землю.

Наиболее ярким и наглядным графическим изображением идеи единства и целостности бытия, т.е. символом «Единого», в общевразийской символике является пустая округлая сфера (или просто круг с точкой в середине), которая отражает очень архаические представления об «Изначальной Пустоте», как о первичной стадии эволюции мироздания или об изначальном состоянии всего сущего (и «не-сущего»), из которого затем зарождаются и Хаос и Космос, как две противоположные и, вместе с тем, взаимодополняющие тенденции к дезорганизации и самоорганизации. Сам пустотный круг мог символизировать и Небо, и Солнце, но одновременно и беспредельность, вечность, бесконечность и неисчерпаемость Универсума, а точка – наличие у него энергетического центра.

В древнекитайской традиции эта «монада» может разделяться на две противоположные и, вместе с тем, диалектически единые силы и тенденции (инь – ян), взаимодействие которых порождает все сущее и не-сущее, все многообразие вещей и явлений видимого и невидимого мира, а на более высокой ступени самоорганизации и духовной эволюции выводит на стадию «синтеза». В центрально-азиатской, тибетско-монгольской традиции такая «монада», разделяющаяся на три составных элемента, содержит в себе графическое изображение сразу трех стадий эволюции или отображает идею «трех сущностей», «трех начал» - «ветер», «желчь», «слизь», гармоничное взаимодействие которых, согласно постулатам тибетской медицины, обеспечивает функциональный гомеостаз функциональных систем организма «живых существ».

Здесь важно отметить, что во всех вариантах «монады» отражено само стремление к самоорганизации, которое является неотъемлемой характерной чертой человеческой культуры и которое с неизбежностью порождает такую форму общественного сознания и практики, как религия, в наибольшей степени отражающую негэнтропийные функции культуры по отношению к Природе, как к чему-то сугубо стихийному, но, вместе с тем, диалектически порождающему в самом себе стремление к самоорганизации, т. е. к социальной и культурной упорядоченности. Антиэнтропийные тенденции четко фиксируются в самых ранних формах религиозно-мифологического сознания, в частности в космогонических мифах практически всех народов мира, красочно повествующих о зарождении Космоса из первозданного Хаоса, возникшего, в свою очередь, из «Изначальной Пустоты», «Первичного Неба» (монг. Урьд Тэнгри - букв. «Изначальное Небо»).

В связи с этим большой интерес представляет связанный с понятием «Универсальный Круг» этноним-политоним «хор», представляющий собой обобщенное

наименование народов Саяно-Алтая и в этнокультурном, духовно-религиозном отношении связанных с ними скифо-ариев (понятие «народ Солнца», «дети Небесного Бога Хормуст-Тэнгри»), которое символизирует высокую ступень социальной самоорганизации - «вечевой круг», «собрание», «город» (ср. тув. *хоорай*), *орон* (бур.-монг. «страна»), *курень* (элемент военной организации), *орда* (военно-политическое объединение), *гурэн* (бур.-монг. «держава», «государство»), «съезд выборщиков» (МОНГ. хурал, хуралдаан тюрк. курултай), а также тайное эзотерическое братство детей Бога-Солнца, как военный орден, сочетающий в себе черты монашеской общины и призванный восстанавливать нарушенный миропорядок, в том числе и социальный порядок и принципы высшей справедливости (ср. казачий *круг*).

Поэтому совершенно закономерным представляется тот общеизвестный факт, что в самом главном символе монгольской государственности, созданной Чингис-Ханом в результате объединения всех тюрко-монгольских народов Алтай-Байкалии и Центральной Азии, - **соембо** - под тремя языками пламени Небесного Огня (одновременно означают «три начала», а также боевой трезубец, как символ власти) изображен Универсальный Круг, а под ним – лунный серп, которая одновременно может символизировать рога Священного быка, который тоже был символом Неба и понятия Бог, как абсолютное начало (ср. военно-политический термин багатур, связанный с понятием Бог – Бык, т.е. Бога-Тур). Небесный Огонь в этом символе также связан с древнеарийской Агни-йогой и представлениями об «огненной природе» тюрко-монголов, которая роднила их с одним из верховных воинских божеств – Огненным Змеем Драконом (ср. иранск. Ажи-Дахака, тюрк.-монг. Ажирай-Бухэ, Амырга-Моос, Аварга-Могэ), что косвенно свидетельствует о весьма изощренной системе психотехнических упражнений, которые издревле практиковали члены

тайных военных обществ с целью выработки «внутреннего огня».

В некоторых изображениях Универсального Круга центральная точка могла также указывать на «начала мира», т.е. начальную точку; из которой возникает вселенная в результате мощного взрыва или выброса энергии. Поэтому, отражая различные стадии «раскола» или «разделение» мира, этот точка, как бы «дорисовываясь» в спиралевидные линии, может превратиться в изображении свастики – общего графического символа Солнца как в древней «религии ариев», так и в еще более древнем тэнгрианстве, которое именно в культурно-историческом регионе Алтай-Байкалии и Центральной Азии имело более тесные связи с самой архаической культурно-религиозной традицией, своими корнями уходящей в «неолитическую религию» (например, свастика в данном регионе связана не только с солярным культом, но и с еще более древними культурами тотемных предков, представляя собой, в частности, изображение священных птиц-прародителей или прародительниц тех или иных родов и племен).

О более тесных связях с самыми архаическими верованиями и культурами «лесных народов» Алтай-Байкальского региона свидетельствуют и многие другие элементы их религиозно-мифологической традиции, вошедшие в тэнгрианство, в частности так называемая двоичная классификационная система. Религиозно-мифологические традиции, как известно, являются наиболее архаичной, фактически первоначальной формой создания виртуальной модели мира, построенной на основе двоичных классификационных систем, организованных по принципу полярности и дуальности. В результате вся картина мира выстраивается в иерархически соподчиненные парные противоположности - «инь» и «ян», «женское» и «мужское», «темное» и «светлое», «Солнце» и «Луна» и т. д. Несмотря на свою кажущуюся «примитивность», такая виртуальная модель

позволяет выявить один из наиболее фундаментальных законов бытия (т.е. единство и борьба противоположностей), лежащий в основе всякой сложноорганизованной системы, стремящейся к повышению меры своей самоорганизации, а в конечном итоге - к выходу на уровень синтеза парных противоположностей и возникновения предельно безэнтروпийного состояния, которое характеризовалось как полное и абсолютное единство всех полярностей, т. е. как состояние «Единого» («Бог», «Абсолют», нирвана, татхата и т. д.). Соединение с абсолютным, идеальным аспектом бытия и трактовалось как высшая цель процесса самоорганизации во всякой религии (Н.В. Абаев, 2007).

Поэтому вполне закономерно наряду с дуальными оппозициями во всех религиозно-мифологических системах возникает понятие триады, символизирующей переход к негэнтропии посредством синтеза, т. е. диалектического самоотрицания организации (см.: Фельдман, 2001). В сфере реальной социальной практики первоначальному дуализму ранних форм религии соответствовала архаическая дуальная форма организации народов Центральной Азии, пережитки которой сохранялись у кочевников вплоть до Нового времени (см., например: Хангалов, "Избранное"; Золотарев, Золотарева). Вместе с тем, дуальная социальная организация именно у центральноазиатских номадов еще в древнейший период быстро трансформируется в триальную организацию, хорошо описанную Ж. Дюмезилем. А триальная организация - это уже союз родов и племен, т. е. зачатки кочевой конфедерации, которая в идеале может усложняться до бесконечности, но в реальной практике порождает либо кастовую систему (в более статичных и замкнутых оседлых дериватах кочевых обществ, как это произошло в Древней Индии после «арийского завоевания»), либо "кочевые" империи открытого типа в центре Евразии, допускавшие самые разнообразные формы самоорганизации и

саморегуляции на разных уровнях социального организма (Абаев, Фельдман, 2005).

Возвращаясь к проблеме образования государственности в «кочевой» цивилизации Центральной Азии, мы еще раз подчеркиваем, что данный процесс носил сугубо синэргетический характер и его определяла именно **самоорганизация**, а не нечто привнесенное извне и искусственное (т.е., это был естественный процесс самоорганизации, зародившийся в недрах самой системы). Государственность в «кочевых» обществах народов Центральной Азии явилась не какой-то искусственно созданной организацией (здесь мы абстрагируемся от ее конкретно-исторических форм, связанных с влияниями харизматических личностей, или с некоторыми заимствованиями от более «развитых» соседей, как правило, не очень существенными), но возникла естественно-необходимым образом как выражение потребности общества уменьшить энтропию в процессе своего **саморазвития**, **самодвижения** (т.е. эволюции) и создать необходимые условия реализации жизненно важных целей человеческой деятельности и т.д.

В связи с этим следует особо подчеркнуть, что те исследователи, которые отрицают существование в кочевническом обществе государственности (особенно – на ранних этапах развития «кочевой цивилизации»), не вполне осознают универсальный характер стремления человеческих обществ к созданию таких механизмов социального управления на определенных этапах своего естественного развития и самодвижения к более упорядоченным формам саморегуляции. Война как форма кооперативной активности и «подражание» более «развитым» оседлым соседям тоже играли свою роль в политических процессах в центре Азии и Евразии, но здесь следует также принимать во внимание и важность социокультурных, религиозно-мифологических, мировоззренческих предпосылок данного процесса (Фельдман, 2006).

То же самое относится и к тем исследователям, которые не усматривают в тэнгрианстве сколь-нибудь развитой метафизики. Как известно, к «метафизическим проблемам» в философии со времен Аристотеля относят различные онтологические и экзистенциально значимые для человека неопределенности. В разные времена к ним относили и проблему цели и смысла человеческой жизни, и проблему первооснов сущего, и феномен трансформации первоначального хаоса в относительно гармонический космос.

В настоящее время одной из актуальных метафизических проблем, которая может совершенно однозначно отвергаться современными формами позитивизма, является проблема самоорганизации материи и духа. Дело заключается в том, что мы не можем достаточно вразумительно объяснить причины самодвижения идеального и материального ко все более сложным формам собственной организации, внутрисистемной устойчивости и стремления к дальнейшему движению и пересечению границ своей качественной определенности.

Но, как бы то ни было, мы видим на всех уровнях материи и духа эту интенциональность и можем предложить модель теоретического осмысления этих процессов. Иначе говоря, здесь присутствует не та спекулятивность мышления, которая совершенно абстрагируется от эмпиричности, но, напротив, опираясь на факты, выстраивает конструкции и реконструкции того, что есть или того, что было.

Метафизика тэнгрианства как раз и является такой формой теоретического осмысления (как направленного в прошлое сущего, так и бытийности, стремящейся к своей жизни в настоящем), которая, на наш взгляд, несет в себе достаточно мощный потенциал этнокультурной и религиозной регенерации в Алтай-Байкальском регионе России, связанный с утратой или

ослаблением в последние годы, с одной стороны, многих традиционных для России-Евразии духовных ценностей, а с другой стороны - с естественным стремлением тюрко-монгольских народов обрести цель и смысл своего бытия именно в настоящем, опираясь на евразийские (а значит и «кочевнические» тэнгрианские) ценности более или менее отдаленного прошлого (Фельдман, Абаев, 2005).

Эти народы не только стремятся создавать и совершенствовать механизмы саморегуляции, обеспечивающие их бытие в своей качественной определенности, но и обеспечивать самые разнообразные перспективы своей самоусложняющейся будущности, что, в частности, проявляется и в возрастающем интересе к духовно-культурному наследию как тэнгрианской, так и буддийской цивилизации, которая сформировалась в Центральной Азии в процессе распространения буддизма махаяны сначала в Бактрии и Согдиане, затем в Тибете и Уйгуристане, а затем и у монголов.

Однако, что касается буддизма, здесь следует особо оговориться, что реально в Центральной Азии наибольшее распространение получил не «чистый» индийский буддизм, а продукт его синтеза с автохтонными верованиями и культурами, в том числе и в первую очередь с тэнгрианством. Поэтому к центрально-азиатскому «номадизму» добуддийского периода вполне применим термин «тэнгрианская цивилизация», а периода господства во Внутренней Азии тибетского буддизма махаяны в традиции школы Гелугпа – терминологическое словосочетание «буддийско-тэнгрианская кочевническая цивилизация».

Сколь бы громоздким оно не казалось, это словосочетание представляется более точным, чем просто «кочевая» цивилизация, тем более, что евразийское пастушество, как явствует из вышеизложенного, представлял собой скорее духовно-культурный феномен, нежели какой-то конкретный тип хозяйственной деятельности; думается, что с такой интерпретацией этого

термина в некоторой степени совпадает и наше понимание «евразийской цивилизации», как синтеза различных этнокультурных и этноконфессиональных традиций Востока и Запада.

В виду этого особенно актуальными становятся такие характерные черты тэнгрианско-буддийской цивилизации, как толерантность к иным культурно-религиозным традициям и экологичность, что было обусловлено как особым универсализмом и космизмом тэнгрианской философии, так и сугубо миролюбивым характером религиозно-философского учения Будды, позволившего радикально смягчить пресловутую пассионарность и воинственность монголов (Абаев, 2009).

Что касается роли социальной самоорганизации в геополитике современности, то она нам представляется фундаментально значимой, поскольку относится в первую очередь к области решения глобальных проблем современности. Кооперативная активность стран с различными цивилизационными основами, но имеющая общие мотивы, т.е. мотивы, стоящие выше более или менее острых противоречий, связанных с прошлым опытом общения, с разным видением перспектив социального развития, вполне может сдвинуть с мертвой точки решение проблем, экзистенциально значимых для человечества.

К ним мы относим не только проблему международного терроризма, но и противоречивые продукты глобализации, нравственного здоровья людей, а также проблему формирования новой экологической этики и культуры, основанных на этноэкологических традициях кочевничества, которое, как мы думаем, в первую очередь представляет собой духовно-культурный и религиозный феномен, вполне вписывающийся в тенденции космического универсализма и духовной свободы, характерные для современной мировой культуры.

Но особенно важно отметить, что тэнгрианство, лежащее в основе духовной культуры «кочевой»

цивилизации, вполне отвечает всем наиболее острым вызовам современности, поскольку идея самоорганизации и саморегуляции была в нем наиболее фундаментальным, центральным принципом, достаточно ярко выраженным в идее саморегулирующейся (и организующей) силы «Вечного Синего Неба». В буддизме же, как известно, методы саморегуляции играли особенно важную роль, что привело к формированию в рамках всей буддийской цивилизации особой культуры психической деятельности, которой я посвятил ряд работ, поэтому не буду останавливаться на этом более подробно.

Своего решения требует также комплексная задача сравнительного анализа различных культурно-исторических, локальных и региональных вариаций тэнгрианства как мировой религии. В частности, очень актуальной до сих пор остается проблема соотношения общего и особенного в таких основных этнокультурных вариациях центрально-евразийского тэнгрианства, как «Ак-Чаян» («Белая Вера») и «бурханизм», тюрко-монгольское «учение о Небе» и «шаманство», тибетский *бон* и пресловутая «религия ариев», а также вопросы сравнительно-сопоставительного исследования с целью выявления тэнгрианских компонентов в китайском даосизме, японском синтоизме, взаимодействия и взаимовлияния тэнгрианства и буддизма с другими культурно-религиозными традициями.

Очевидно, что для решения этих комплексных проблем необходимы совместные кооперативные усилия многих ученых, специалистов в разных областях гуманитарного знания (и не только гуманитарного). Одной из основных задач данного этапа исследований должно стать изучение проблемы межконфессиональной толерантности, что является крайне важным для современного полиэтничного общества России, которая по своей геополитической роли в Центральной и Северо-Восточной Азии по существу является прямой наследницей евразийской империи Чингис-Хана, на чем

настаивали еще первые российские «евразийцы» и о чем так убедительно говорит самый известный «евразийский» геополитик А.Г.Дугин.

Поэтому комплексное исследование культурно-исторического наследия «кочевой» цивилизации позволяет выявить и российские приоритеты в геополитическом пространстве Евразии, особенно - в прилегающих регионах Юго-Восточного и Восточного Приграничья Азиатской России, что тоже приобретает остроактуальное значение в виду последних событий в Южной Осетии. В соответствии с традициями цивилизационной геополитики центрально-евразийского кочевничества – это прежде всего обеспечение безопасности всего геополитического и историко-культурного пространства Евразии, что тем самым позволяет обеспечить также и национальную безопасность в отдельных конкретных этнокультурных регионах, в частности безопасность относительно «малочисленных» коренных этносов и «малых» этнических групп.

Глава 2. Экологические культы в тибетском буддизме махаяны и тэнгрианские этноэкологические традиции

2.1. Тибетский буддизм махаяны в Центральной Азии

Одной из специфических особенностей культурно-исторического наследия и этногеографического положения Тувы является ее принадлежность к огромному миру буддийской культуры и одновременно тесные этнокультурные связи с монгольскими народами, а также с Тибетом и другими странами Центральной и Северо-Восточной Азии, где получила широкое распространение северная ветвь буддизма **махаяны** –

«Великой Колесницы» Учения Будды. Тува является единственным тюрко-язычным регионом Азиатской России, в котором наряду с тэнгрианством и «шаманизмом» получила распространение своеобразная тибетская форма **махаяны**, называемая также «северным буддизмом» (в отличие от «южного» буддизма **тхеравады**, который, как утверждают махаянисты, является более «ранней», или, иначе, «хинаянской» формой буддизма).

Махаяна (букв. «Большая Колесница», «Великая Колесница», «Широкий путь спасения» в отличие от «хинаяны», или «раннего буддизма», который в полемических целях трактуется махаянистами как «узкий путь спасения») является особым направлением в буддийском учении. Считается, что **махаяна** выросла из раннего буддизма, представляя собой его полемическое отрицание, но, как считает Н.А. Канаева, между этими двумя направлениями в мировом буддизме «четкой разграничительной линии никогда не существовало», и учение раннего буддизма, сохранившееся как в самой **тхераваде**, так и в более поздней **махаяне**, уже содержало все основополагающие концепции, которые затем получили дальнейшее развитие в буддизме **махаяны** [Канаева, с. 178].

Как известно, именно тибетская культурно-историческая вариация буддизма **махаяны** в традиции школы **Гелугпа**, основанной выдающимся религиозным деятелем, ученым, проповедником и реформатором - **Чже Цзонхава Лобзанг-дракпа** (1357-1419), является одной из традиционных конфессий Республики Тыва.

Тибетская традиция провозглашает **Чже Цзонхаву** «вторым Буддой после Шакьямуни», а по масштабам религиозной деятельности Цонкапа, по мнению некоторых его биографов, даже превосходит самого основателя буддизма. В 25 лет он получил духовное звание **гелюна**. При этом по легенде ему выдали желтый головной убор. По другой легенде, с венка, которого коснулся святой, опали все цветы, кроме желтых. Так желтый цвет начал

символизировать рождение нового особого направления северной **махаяны** (школы «желтошапочников»). Первоначально **Цзонхава** называл свою общину и школу «новой **кадампой**».

Кадампа, основанная **Атишей** (982-1054), провозгласила примат дисциплины и этики. Школа не сохранилась в качестве самостоятельной, прежде всего потому, что большинство ее последователей были йогинами-отшельниками и не строили монастырей, однако она глубоко повлияла на другие школы: в особенности **Гелугпа**, называющую себя «новый кадам». Позже «новая Кадампа» Цзонхавы стала господствующим направлением всего последующего и современного тибетского буддизма, получил широко известное название «Гелугпа», т.е. «школа добродетели», а также **шасэр** - «желтые шапки».

Главный труд Цзонхавы - «Ламрим чен-по» (Великий путь по ступеням мудрости или Этапы пути к Пробуждению). Цзонхава разделяет на 3 категории всех людей по степени их мудрости и настойчивости в стремлении добиться состояния Будды. Люди со средними способностями занимаются Хинаяной. Это медленный путь восхождения к духовности. Ученики, обладающие высшими способностями, практикуют **махаяну**, более «быстрый» путь морально-психического самосовершенствования. Но лучше избрать Срединный путь, сочетая «хинаяну» и махаяну. **Ламрим** стал опорным документом, сочинением всего последующего тибетского буддизма-махаяны в традиции школы Гелугпа, которая, таким образом, практически вобрала в себя учения и практику всех других школ, систематизировав и обобщив их.

Легенда приписывает Цзонхаве пророчество, согласно которому два его любимых ученика будут постоянно перевоплощаться в **двух высших иерархов тибетской буддийской церкви**. Одно из этих воплощений (эманаций), получившее титул **Далай-лама** (является монгольским переводом тибетского термина **чжамцо-**

лама, имеющим то же значение), другое – **панчен римпоче** (букв. тиб. слова панчэн римпоче означают «великое сокровище учения»; в просторечии **таши-лама**). Первый Далай-лама – **Гэндун-дуб** (1391-1474 г.г.), ученик и родственник Цзонхавы. Далай-ламы стали высшими духовными правителями Тибета, а начиная с великого Далай-ламы V полностью сосредоточили в своих руках государственную власть.

Согласно религиозной традиции, другой любимый ученик ламы Цзонхавы - **Кайдуп Гэлэг-балсанбо** (1385-1438) положил начало второй линии особо чтимых в буддизме «перерожденцев» - **панчен-лам** (эманаций, земных воплощений **Будды Амитабхи**). Как отмечает Калу Римпоче, всего в тибетском буддизме махаяны сосуществовали 8 главных линий, хотя на сегодняшний день сохранились только 4 основных школы: **Сакьяпа**, **Гелугпа**, **Ньингмапа** и **Кагьюпа**. В каждой из них, посредством преемственности ученых-лам и Достигших Просветления Будды йогингов передается неискаженное слово самого Будды Шакьямуни. Йогин – это последователь махаяны, практикующий **Тантры** эзотерических текстов Будды, которые почитаются даже выше **сутр** [Калу Римпоче, 2004].

Линия **Далай-лам** продолжается непрерывно вплоть до нынешнего держателя этого титула Его Святейшества Далай-Ламы XIV Тэнзина Гьяцо, восходит к Гэндуну Другпа (1357-1419), одному из ближайших учеников **Чже Цзонхавы**, родоначальника школы **Гелугпа**. Продолжателем линии преемственности **Другпа** был Сенам Гьяцо, который получил от монгольского императора Алтан-хана впервые титул «Тале-лама», т.е. **Далай-лама**, что означает «океан мудрости». Внук Алтан-хана стал Далай-ламой IV, его наследник остался известен в истории как «Великий Пятый Далай-лама».

Далай-ламы утвердились как носители верховной власти в Тибете благодаря помощи монголов; именно Далай-лама V в основном объединил и организовал весь

Тибет; он же был зачинателем строительства дворца Потала в Лхасе. Далай-ламы являются эманациями **Авалокитешвары** (Ченрези), Будды сострадания, покровителя и защитника Тибета.

Линия последовательности **Кармапы** составляют сердцевину линии **Карма-Кагью**. Верховные иерархи **Кармапы** были духовными наставниками китайских императоров. Линия **Кармапа** продолжалась непрерывно до 17 в. **Кармапой 16-м** был Р. Дордже (1924-1982). В силу своей известности он был широко признан иерархом всей школы **Кагьюпа** в целом. Кармапа 17-ый возведен на трон в 1992 г. в монастыре Цюрпхю в Тибете. Кармапа означает «пускающий в ход пробужденную деятельность». Кармапы признаются эманациями Авалокитешвары (Ченрези), Будды сострадания.

Ньингмапа - «древняя школа», наследница первого распространения буддизма в Тибете, развилась с 8 в. **Сакьяпа** - одна из 4-х основных школ тибетской традиции, основанная К.Гьелпо (1034- 1102). Отличающее ее наставление называется **Ламдре** - «путь и плод». Человеку нужно ввериться какой-то определенной традиции, именно в ней получить подробные наставления и быть подготовленным к ее главным практикам. Все множество наставлений Будды сводится к трем способам продвижения по пути преобразования своего Ума в пробужденный ум, они называются **хинаяна**, **махаяна** и **ваджраяна**.

«Низшие» философские школы хинаяны – **вайбхашика** и **саутрантика**, потому что они не утверждают «пустотность» всех «вещей и явлений». «**Пустота**» (шунья) – это тот факт, что «явления» (феноменальный мир) и «я» лишены независимого истинного бытия. К **махаяне** относятся также философские школы – **читтаматра** и **мадхьямака**. В махаяне имеется два вербальных аспекта: **сутра**, в которой основное внимание уделяется «обширным» (т.е.

популярным) учениям, и **мантра**, уделяющая особое внимание «глубоким» учениям.

Изучить и понять наставления Будды трудно, но, к счастью, ламы по преемственности передают нам их сущность. Духовная практика **махаяны**, полученная от ламы-наставника и учителя, заключается в том, чтобы превзойти аффективные состояния сознания, выработать спокойно-сосредоточенное отношение ко всему, в том числе ко всем «живым существам», исполненное любви и сострадания. Практику **ваджраяны** легко понять превратно, поэтому она опасна для простых верующих и является «тайным наставлением», передаваемым только устно, от Учителя к ученику, когда настает подходящий момент. Учитель - духовный наставник, высокообразованный ученый-лама, а «коренной» **гуру** – это личный духовный учитель (тув. лама-башкы) конкретного ученика.

Устные наставления линии преемственности в отличие от традиции теоретического обучения сжаты и полны смысла, поэтому их всегда можно держать в уме, к тому же они осуществимы на практике и точны, а потому являются действенным средством преобразования ума. Лама-преемник линии передачи Гелугпа, Сакьяпа и т.д. вобрал в себя духовное воздействие ее практик, он совершает уполномочивающие инициации, благодаря которым созревает наша **карма** и различные струи в потоке нашего сознания, дает нам передачи текстов и связанные с текстами устные инструкции.

Начало проникновения буддизма в форме так называемого «ламаизма», т.е. тибетского буддизма — **махаяны**, в Туву относят к XIII веку, как свидетельствуют археологически выявленные, относящиеся к тому времени буддийские памятники. Однако буддизм утратил здесь свое первоначальное влияние и новая волна его распространения относится к концу XVI — началу XVII века, когда в государстве Алтын-Ханов он становится официальной религией [Абаев, Хертек, Хомушку, 1999].

Догматы и каноны «ламаизма» (мы сознательно закавычиваем этот, в сущности, неправильное название, поскольку, в действительности, речь идет об одной из североазиатских ветвей школы тибетского буддизма **махаяны** «Гелугпа» - «Желтошапочная школа», называвшаяся также в народе «желтой верой», но никак не «ламаизмом») были труднодоступны для простого, народа и поэтому ламы использовали многое из тэнгрианских и «шаманских» обрядов и местных культов, особенно – из национальной религии алтайцев, хакасов и тувинцев «Ак Чаян» («Белая Вера»), или, иначе, «Бурган Чаян» (тув. «Божественный Путь»), модифицируя их сообразно с духом проповедуемой ими религии.

Как сообщают исторические источники, к началу 20 века тувинское общество в основном приняло буддизм **махаяны** в его тибетском культурно-историческом варианте, традиционно называемом в Туве «Желтой Верой» (тув. **сарыг-шажын**). По данным русских властей, уже к концу 1916 г. «в Урянхайском крае имелось около 10 тыс. буддийских лам» /Дацышен, Ондар, 2003, с.83/. Сравнительно быстрому и «безболезненному» внедрению буддизма в странах Центральной Азии, в том числе в Туве, где в тот период доминировала «кочевая» цивилизация, как известно, способствовало то, что особенно важное значение в религиозной практике школы Гелугпа заняла «Йога Ламы», т.е. культ духовного наставника и учителя, который несет полную моральную ответственность за весь процесс нравственно-психологического развития своего ученика, а потому достоин благоговейного почитания со стороны своих последователей, для которых он является главным объектом религиозного культа (в некотором смысле более важным, чем даже сам Будда Шакьямуни, поскольку именно «коренной гуру», т.е. непосредственный учитель-наставник, лично отвечает за карму своего ученика) /Мендиярова, Тапышпан, Абаев, 2009/.

Важная часть миссии духовного мастера и учителя-наставника в тибетском буддизме махаяны была обусловлена тем, что именно он передавал своему ученику слова самого исторического Будды Шакьямуни («сутры»), которые были зафиксированы письменно его первыми учениками и до сих пор сохраняются в тибетской традиции в составе 108-томного свода под названием «Кангьюр», что значит «перевод слов Будды».

В дополнение к «Кангьюру», который является главным источником этой духовной традиции, имеются многочисленные комментарии к **сутрам** и трактаты, составленные ведущими учеными и адептами буддизма для разъяснения наставлений самого Будды («шастры»). Этот свод священных текстов называется «Тенгьюр», что означает «перевод комментариев». Кроме «Кангьюра» и «Тенгьюра» имеются тысячи томов творений тибетских ученых и монахов, которые известны как «Сумбум».

Учение **сутр** подразделяется на три собрания: «виная», или дисциплинарный свод; **сутры** в собственном смысле слова, т.е. собрание проповедей самого Будды; «Абхи-Дхарма», или собрание философских, метафизических текстов об «истинной реальности» и «трансцендентальной мудрости»; поучения **тантры** (слово «тантра» означает «преемственность») составляют **ваджраяну** и дают «противоядия» от 21000 видов комбинаций всех трех главных «духовных ядов», т.е. морально-психической «омраченностей».

Тибетские учителя-наставники отмечают: «Изучить все эти, столь различные, наставления было бы трудной задачей, но, к счастью, **ламы** по преемственности передают нам их сущность, притом - в доступной для понимания форме прямых инструкций» /Калу Ринпоче. «Просветленный разум», 2004. с.15/. Однако наиболее важная часть миссии учителя наставника в передаче Учения Будды заключается в том, что мастер-наставник передает ученику не только (и не столько) священные

тексты, но и тот непосредственный психологический опыт «просветления», который когда-то переживал сам Будда.

Все наставления Будды дошли до нас не только в письменном виде, т.е. в виде текстов, но так же и благодаря их реализации в сознании лам посредством непрерывной передачи Учения от Учителя к ученику вплоть до сегодняшнего дня. Иначе говоря, фактически передается не только внешняя форма Учения Будды (его слова), но, что самое главное, передается сам его «дух», заключенный в непередаваемых словами психических состояниях просветленного сознания («сознания Будды»), лишеного всяких форм «омраченности».

Учение Будды передается из поколения в поколение, иногда меняя свою вербальную форму в зависимости от внешних обстоятельств (например, из-за необходимости учитывать особенности времени, места, а также индивидуального морально-психологического состояния ученика, специфические особенности этнокультурных традиций, с которыми сталкивается мастер-наставник, проповедующий «слова Будды»), но не меняя свою истинную сущность. Как утверждают современные тибетские ламы, ныне, как и прежде, есть наставники, достигшие полной реализации этого Учения, поэтому различные стороны их достижений дошли до наших дней в полной сохранности; они, таким образом, вполне нам доступны как в теории, так и на практике /см.: Калу Римпоче. «Просветленный разум», 2004./.

Важную роль в успешном внедрении махаяны в культуру психической деятельности народов Центральной Азии и в их этноэкологические традиции, а также экологические культы, сыграло то, что «не-насилие», т.е. принцип «не причинения зла насилием» (санскр. **ахимса**), и «терпение» (**кшанти**), как нравственно-психологическая основа толерантности, т.е. «терпимости», в том числе и веротерпимости, являются основополагающими принципами буддийской философии, этики, религиозной практики, культуры психической деятельности и

политической культуры. Именно эти принципы сыграли решающую роль в ослаблении межэтнической напряженности в Туве в начале 90-х годов. Как известно, в самый разгар межэтнических конфликтов, в сентябре 1992 г. состоялся первый в истории современного тувинского буддизма официальный визит Верховного иерарха школы Гелугпа, Его Святейшества Далай-ламы 14-го в Туву.

Во время этого визита Далай-лама 14-й настоятельно призвал верующих тувинцев прекратить беспорядки и насилие по отношению к русскоязычному населению республики, восстановить мир и согласие между разными народами многонациональной Тувы на основе фундаментальных принципов Учения Будды – милосердия и сострадания ко всем «живым существам», «не-насилия», толерантности и веротерпимости.

Все это свидетельствует о том, что буддизм и в дальнейшем может сыграть важную роль в сохранении стабильных межконфессиональных и межэтнических отношений в республике, а также в формировании более гармонично развитой личности, основополагающим качеством которой является толерантность, что соответствует Российской Конституции и Законодательству о религиозных объединениях.

Учитывая позитивную роль религиозных конфессий в борьбе против экстремизма и международного терроризма, в августе 2001г. Постановлением Правительства РФ утверждена Федеральная целевая Программа «Формирование установок толерантного сознания и профилактики экстремизма в Российском обществе» (2001-2005). Минобразование страны выступает исполнителем по 40 из 52 конкретных позиций этой Программы /см.: «Этнокультурные образовательные потребности...», 2004. с.87/.

Ввиду этого становится также актуальной задача внедрения наиболее ценных достижений буддийских методов морально-психологического воспитания, буддийской экологической этики и культуры психической

деятельности, а также некоторых элементов этно-педагогического наследия буддизма в массовой культурно-просветительной работе и в системе дошкольного, школьного и вузовского образования. В настоящее время в школах Тувы учителя сильно озабочены низким уровнем воспитания детей, отсутствием у них элементарных норм политкорректности и простейших представлений о религиозной политике в стране, об особенностях этноконфессиональной ситуации в республике и т.д.

Поэтому в Туве был создан научный проект республиканской экспериментальной площадки «Формирование высокоинтеллектуальной и толерантной личности в профильной гимназии», в ходе реализации которого с 01.01.2004 г. по 31.12.2007 г. было разработано содержание современной многопрофильной гимназии № 9, г. Кызыла РТ. «Цель проекта: создание правовых, экономических, гигиенических и организационных условий для системного совершенствования содержания образования многопрофильной гимназии и формирования социально зрелого, высоконравственного, толерантного, культурного выпускника, способного мудро рассуждать и творчески создавать для общества» /Домур-оол, Сагды, Артемьева, 2005, с. 149; см. также: Мендиярова, Абаев, Тапышпан, 2009/.

Первичные представления человека о добре и зле, о том, что можно и что нельзя, формируются в раннем возрасте, в семье и школе. Поэтому очень правильно, что данная программа по сути своей ориентирована на формирование у школьников устойчивой ориентации на ненасилие и терпимость, на восприятие мира и укрепление сотворчества и добрых отношений между людьми (Мендиярова, Абаев, Тапышпан, 2009).

Еще лучше было бы, если старшекласники познакомились с проблемой «терпения» в буддийском учении и вообще узнали о тех положениях буддизма махаяны, которые связаны с воспитанием толерантности.

Узнали бы, что национальное своеобразие тувинского буддизма сложилось в 19 в., что традиционно Тува ориентировалась на тибетский буддизм и, следовательно, на более тесные связи с Далай-Ламой и Монголией. А в период ТНР с принятием новой тувинской письменности на основе латинизированного алфавита монастырская система образования была ликвидирована. Религия как хранительница этических нормативов общества была отодвинута на задний план.

Основатель тибетской школы Гелугпа - лама **Чже Цзонхава** (1357-1419) разработал детальные методы формирования нравственности человека путем осознания фундаментальных законов бытия и духовного «просветления» на основе «Сутры памятования о /трех/ драгоценностях» выдающегося буддийского философа и учителя-наставника Атиши /см.: Чже Цонкапа. «Большое руководство...»/. Главный труд Чже Цзонхавы «Ламрим чен-по» («Великий путь по ступеням мудрости или Этапы пути к Пробуждению») стал основным трактатом, каноническим текстом всего последующего буддизма махаяны в традиции школы Гелугпа, в том числе и в Туве, в котором подробнейшим образом описывается весь многоступенчатый путь духовного развития личности вплоть до достижения окончательного «Пробуждения», «Просветления».

В этом трактате Чже Цзонхава разъясняет те «переступающие пределы» достоинства бодхисаттвы, которые называются **парамитами** («совершенство», «добродетель»; санскр. букв. «переправа», «средство спасения») /Чже Цонкапа. Указ. соч. – Т. 3/. К основным «совершенным добродетелям», с помощью которых буддийские адепты овладевают практическими методами морального и психического самосовершенствования, позволяющими достичь освобождения от брэнного мира «смертей-и-рождений» (т.е. мира сансары), в буддизме махаяны относят «шесть парамит» - ступеней, которые должен пройти адепт, чтобы достичь состояния

бодхисаттвы: милостыня (дана), обеты (шила), терпение (кшанти), старание (вирья), медитация (дхьяна) и мудрость (праджня); в некоторых буддийских школах добавляют еще 4 **парамиты**: «помощь другим» (упая), «глубокое желание давать просветление другим» (пранидхана), совершенствование «десяти сил» (бала), а также применение «трансцендентального знания» (джняна) /Канаева, 1992/.

Говоря о парамите «терпения», Чже Цзонхава обращает внимание адептов на то, как начать ее освоение, которое способствует созреванию «качеств Будды», т.е. «просветленного сознания», аналогичного состоянию сознания бодхисаттвы – идеального типа личности в буддизме махаяны - у себя самого. Описывая различные разновидности «терпения» и методы его культивации с помощью духовной практики, Чже Цзонхава раскрывает сущность «терпения» и его связи с другими парамитами. Так, например, он отмечает, что ученик, который становится на путь «просветления», должен выработать в себе твердую и непоколебимую «устремленность» совершенствовать свою «интуитивную мудрость» и сострадание ко всем «живым существам», чтобы стать подобным бодхисаттве, который отказывается от личного спасения и «вечного блаженства» **нирваны** для того, чтобы помогать другим существам тоже обрести «Просветление Будды» (подробнее см.: Т. Даржаа).

Чже Цзонхава писал: «Основой Пути Большой Колесницы (т.е. махаяны) является сострадание. Полноценность человека выражается способностью развития в своем сознании сострадания к другим существам. Рождение полноценности ведет к зарождению благополучия для других. Рождение радения о благополучии других является состраданием» / см. «Богд Зонхв»/. В связи с этим Т. Даржаа отмечает, что «если культивирование любви является зерном человеколюбия, то сострадание – это признак доброты души, создающего

блага, оказывающего помощь человеку» /Чже Цонкапа, с.182/.

Детально рассматривая путь достижения такого рода «устремленности» в традиции школы Гелугпа, ламы-наставники отмечают, что на первой ступени совершенствования ученик осознает «душу, погрязшую в неведении греховных деяний», что порождает желание осмысления законов бытия и необходимости достижения «благополучия другим» /Дж. Тинлей, с.157/. Вторая ступень рождает способность осознания «неблагих» деяний, нарушений принятых норм нравственного поведения, а также преодоление чувства ошибок и потерь, в результате чего наступает очищение сознания. На третьей ступени «просветления» наступает овладение способностями, погашающими «неведение», страсть, алчность, возникает желание «благодетельства».

На четвертой ступени рождается желание помогать всем, кто расстался с «неведением», страстью, алчностью. На пятой ступени рождается способность «терпимости» к «десяти грехам» других людей, и путем «точного мыслительного деяния» и мудрости приходит осознание сущности явлений. На седьмой ступени рождается способность преодоления любых препятствий, сознание движется к дальнейшему просветлению. На восьмой ступени знания адепты обретают способность достижения «интуитивной мудрости» посредством отказа от гнева, злопамятства, обмана, мошенничества, бесстыдства и благодушного отношения ко всем другим «морально-психическим омраченностям». На девятой ступени появляется сострадание ко всем живым и рождается желание окончательного просветления; в это время мудрость углубляется, нравственность совершенствуется /Т. Даржаа, с. 185-186/.

Согласно Учению Будды в традиции школы Гелугпа «терпение возникает по мере того, как вы развиваете силу ума», когда «вы не разрешаете своему уму приходить в волнение; терпение - это состояние

самоконтроля» /Канаева, 1992/. Выделяются следующие виды «терпения»: 1) сохранение спокойствия сознания и «непоколебимости», когда кто-то причиняет вам вред; 2) сохранение «непоколебимости» в трудных ситуациях повседневной жизни: ум не впадает в волнение, когда сталкиваетесь с проблемами; 3) «терпение», выражающееся во вдохновенной практике Учения-Дхармы, т.е. Учения Будды.

По мнению лам-наставников, у каждого вида есть факторы, препятствующие развитию «терпения». В первом случае - это гнев, направленный против других людей. Во втором случае - это разочарование, уныние (вплоть до самоубийства), препятствующие порождению мужества. В третьем случае - это отсутствие реальных достижений после длительной практики Дхармы. Причины, вызывающие гнев и ненависть, это - неисполнение желаемого и горестные переживания, когда мы несчастны и не удовлетворены чем-либо, поэтому мы легко раздражаемся, а это ведет к возникновению ненависти и гнева.

Шантидева пояснял, что для тех, кто упражняется в «терпении», очень важно предотвращать возникновение «несчастливого», депрессивного состояния психики и сознания, которое готово возникнуть. «Терпение» - это также сила ума, поэтому важно думать о преимуществах «терпения» и о недостатках гнева. Преимущества «терпения»: 1) «терпение» - это сила, гарантирующая на 100% достижение результата, о чем бы ни шла речь; 2) «терпение» будет постоянно охранять нас - это лучший «телохранитель» нашего ума; 3) с точки зрения закона **кармы**, если вы терпеливы, то это зарождает причины для того, чтобы родиться в следующих жизнях с привлекательной внешностью и совершенными органами чувств. Основное преимущество «терпения» заключается в том, что оно поможет нам достичь желаемых результатов (Мендиярова, Абаев, Тапышпан, 2009).

Недостатки гнева: сжигает очень много позитивной кармы, сжигает наше счастье. Каким образом можно развивать «терпение»? Когда возникает страдание, то полезно думать, что это - хорошо, что на меня не свалилась более тяжелая проблема, ибо страдание возникает из-за **сансары**. Иначе говоря, переживаемое страдание поддерживает в нас «памятование» о природе **сансары**. Страдание освобождает нас от гордыни и высокомерия, делает смиренными. Оно дает шанс развить силу ума. Размышляя таким образом о положительных качествах временного страдания, переживаемое нами страдание трансформируется в духовный путь, и ум делается сильнее. Страдание подобно тренеру. Подобное восприятие собственных страданий очень полезно. Когда мы признаем такой образ мышления правильным, то постепенно будем приближаться к нему и в конце-концов это станет нашим собственным мировоззрением. Вместо того, чтобы изменить внешние условия, нужно изменить свой ум; и где бы мы ни оказались, не будем иметь проблем.

Усвоив подобный образ мышления, адепты смогут стать терпеливыми, и их не будут отвлекать мирские страдания и проблемы. Лама Цзонхава в «Песни внутреннего опыта» говорит, что «терпение» есть избранное украшение для тех, кто измучен страстями, что оно подобно парящей в высоте неба птице Гаруда, победительнице «змеи ненависти»; это крепкая броня против оружия ранящих слов. Признав это, мастера-наставники Дхармы многообразными способами вооружаются панцирем высшего «терпения». Как отмечает Дж. Тинлей, практика «терпения» была обоснована и подробно объяснен Шантидевой с помощью четырех ясных умозаключений, выводимых в результате медитации, и с помощью определенных наставлений о том, как и почему нужно практиковать «терпение» во всех жизненных обстоятельствах (Геше Джампа Тинлей, 2000, с.161).

Для тибетских буддистов 2005 год был ознаменован 70-летием их духовного лидера Его Святейшества Далай-Ламы 14-й Тензина Гьятцо. Народ Тувы тоже отметил эту знаменательную дату, искренне выражая благодарность своему Учителю. В этом отразилась еще одна характерная особенность религиозной практики школы Гелугпа – культ Учителя-наставника, предполагающий благоговейное, почтительное отношение не только к своему непосредственному духовному наставнику, но и к Учителю и к проповедуемому им Учению, а также к священным текстам.

Почитание своего учителя было обусловлено тем, что особенно важное значение в религиозной практике школы Гелугпа заняла «Йога Ламы», т.е. культ духовного наставника и учителя, который несет полную моральную ответственность за весь процесс нравственно-психологического развития своего ученика, а потому достоин благоговейного почитания со стороны своих последователей, для которых он является главным объектом религиозного культа (в некотором смысле более важным, чем даже сам Будда Шакьямуни, поскольку именно «коренной гуру», т.е. непосредственный учитель-наставник, лично отвечает за карму своего ученика).

Учитель в традиции школы Гелугпа это – не только духовный наставник, но и высокообразованный ученый. Устные наставления Ваджраяны передаются от Будды Ваджрадхары в непрерывающейся линии преемственности от Учителя к ученику и в отличие от традиции теоретического обучения они сжаты и полны смысла, поэтому их всегда можно держать в уме, к тому же они осуществимы на практике и точны, а потому являются действенным средством преобразования ума. Эти драгоценные наставления ныне стали доступными в Туве благодаря подвижнической деятельности Его Святейшества Богдо-Гэгэна IX, досточтимого Джампа Тинлея и досточтимого Шивалха Ринпоче. В результате образовался постоянный контингент слушателей

буддийской философии, ведущий определенную просветительскую работу по проблемам духовности, нравственности среди населения.

Во всех поучениях Будды адептам предлагается путь к Пробуждению, т.е. просветлению всех аспектов своего сознания и избавлению от иллюзий, неведения и страстей, ими порождаемых. Фактически эти поучения – лекарство от трех главнейших духовных ядов: алчности, ненависти и неведения, а также и от всех производных эмоционально-психических «омраченностей». Ни в одной сутре или шастре даже нет намека на то, что кто-либо обрел состояние Будды без Учителя. В равной степени можно и самому убедиться в том, что никто и никогда не породил в себе в одиночку, сугубо лично и только одними своими усилиями качества, свойственные уровням и этапам Пути Просветления Будды.

Важная роль Учителя-наставника на начальных этапах обучения обуславливается прежде всего тем, что ученики нуждаются в ком-то, кто бы направлял их на верный Путь, обучал их и вел вперед, указывая опасности на этом Пути Просветления и давая адекватные методы морально-психического совершенствования. Наставник – «вожатый» на духовном пути, т.е. не «руководитель» в привычном смысле слова и не личность, оказывающая на ученика свое влияние, а «внешний» мастер-наставник, главная задача которого – пробудить в ученике своего собственного Будду, своего «внутреннего» наставника и учителя.

Довольно сложно было бы очертить его роль, пользуясь «мирскими» примерами. Как говорят тибетские ламы, можно было бы считать его духовным «родителем», который одновременно является и матерью, и отцом. Это человек, который помогает ученикам и направляет их на духовном уровне, как наши родители воспитали нас на уровне мирском. Они научили нас, что можно делать, а что нельзя, как поступать хорошо, а какие действия совершать опасно или вообще нельзя совершать. Подобно этому лама

учит нас на духовном уровне, указывая что есть «благотворно» и «неблаготворно», что есть «положительно» и что – «отрицательно». Таким образом он может направлять нас и вести к духовной зрелости подобно тому, как, следуя советам своих родителей, мы познаем себя и окружающий мир, становясь более зрелой личностью.

Точно так же, внимая советам своих духовных «родителей», мы можем постепенно культивировать добродетель, отказаться от негативного мышления, углубить нашу внутреннюю зрелость и мудрость, духовно раскрыться для самореализации. Поэтому, как мы высоко ценим доброту наших физических родителей, так и необходимо, чтобы ученики, чувствуя доброту своего ламы-наставника, испытывали по отношению к нему подобную же признательность.

Тем не менее, здесь есть разница в уровнях духовного развития. Наши родители воспитали нас, дали нам многое и научили тому, что есть благо в этой жизни, а теперь «духовный родитель» учит нас тому, что есть благо одновременно и для нынешней жизни, и для всех грядущих существований вплоть до окончательного Просветления и Пробуждения. Поэтому и благодарность, которую мы испытываем по отношению к нашим родителям, должна соответственно умножиться, когда речь идет о «духовном родителе».

Другое различие связано с любовью, как побудительным мотивом, действующим в родителях и в ламе. Мирские родители любят своих детей, но, в общем-то, эта их любовь адресуется только детям и ограничивается ими, тогда как у ламы его любовь и сострадание распространяются на всех «живых существ». Еще одно важное различие касается методов духовного воздействия. Наши родители помогали нам и творили для нас всяческое благо, но их доброжелательность и опека не имеют прямой связи с передачей духовного опыта, обусловленного Пробуждением, которое в тибетской

традиции связана с Буддой Ваджрадхарой, т.е. снаивысшим духовным достижением, которое находится в непрерывной линии передачи Учения.

В этой традиции лама есть носитель и выразитель наставлений и их реализации, он передает последователям буддизма Учение, полезное для их Ума, благодаря чему они могут воспринимать духовное воздействие всех Будд. Другое основополагающее различие связано с постижением Учения и его практическими достижениями: то чему научили нас родители, помогает нам реализоваться в этом мире и добиться положения в обществе, заработать деньги и т.д. А посредством отношений, поддерживаемых с учителем-наставником, адепты могут осуществить нечто бесконечно более важное и глубокое, ибо эти отношения способны пробудить их для духовной реализации, т.е. для просветленного состояния Будды, что бесценно и для этой жизни, и для иных существований, и для нас самих, и для всех существ. Поэтому деятельности ламы присуща способность порождать «свершения», т.к. он – «канал», передатчик, посредством которого эти способности и добродетели могут, передаваясь, дойти до нас и помочь нам на самом глубоком уровне.

Качества Учителя-наставника таковы: он должен завершить все упражнения для ума, должен владеть многими устными наставлениями, должен обладать обширными знаниями и опытом в религиозной практике, особенно в практике медитации. Он должен обладать устойчивостью ума и владеть методами, позволяющими изменять сознания других. Он должен обладать высокими умственными способностями

На уровне «хинаяны», т.е. «малой колесницы», мы уважаем наставника и весьма благодарны ему за доброту, с которой он дает нам Дхарму, учение Будды. В махаяне, т.е. «большой колесницы» или «широком Пути Спасения» связь с духовным учителем становится теснее, а потому он называется «духовный друг», т.е. советчик на внутреннем

уровне. Наконец, в ваджраяне, т.е. эзотерической части Учения махаяны, духовному другу-наставнику придается ещё большее значение. На этом уровне он воспринимается как истинный **лама**, коренной гуру, который и приводит ученика к Истинному Просветлению и Пробуждению. Для практикующего ваджраяну **лама** имеет исключительную важность, поскольку своими качествами он равен Будде, но больше, чем другие проявления Будды, заслуживает почитания за сострадание и доброту, с которой он передает ученикам свои наставления. Именно эта сущностная связь является основой и предпосылкой передачи духовного опыта и руководства на самом глубинном уровне сознания и психики, т.е. на уровне ваджраяны.

Таким образом, буддийское учение махаяны и ваджраяны в традиции тибетской школы Гелугпа представляет собой не только систему теоретических религиозно-философских и этических знаний, но и содержит в себе систему практических психотехнических упражнений, которые легли в основу буддийской культуры психической деятельности, базирующейся на своеобразной системе **психогоники**, главной целью которой является обучение определенным психическим состояниям и способностям, имеющим сотериологическое значение (Абаев Н.В. «Чань-буддизм...»). Изучение этих **психогонических** традиций и их применение в сфере современной этнопедагогики несомненно окажет позитивное влияние на процессы духовно-культурного возрождения буддийских этносов России и выработки у подрастающего поколения таких позитивных морально-психологических качеств, как толерантность, «не-насилие», экологичность и др., которые могут содействовать преодолению негативных последствий глобализации и вестернизации (Мендиярова, Абаев, Тапышпан, 2009).

Уважительное отношение учеников к своему Учителю и духовному наставнику, характерное для традиционного тувинского общества и присущее всей

буддийской цивилизации, может быть использовано для противодействия культурно-образовательной экспансии как западных стран, так и наших непосредственных восточно-азиатских соседей, издревле рассматривавших все «кочевые» народы как главный объект культурной экспансии.

Известно, что толерантность, веротерпимость и уважительное отношение к другим конфессиям и этнокультурным традициям является важнейшим элементом складывающейся веками российско-евразийской политической культуры, а также менталитета всех российских этносов. Собственно говоря, толерантность стала основополагающей «евразийской ценностью», без которой Россия вообще не могла состояться как особый межкультурный и межцивилизационный феномен (или, точнее, как вполне самостоятельная, самодостаточная «цивилизационная платформа», основу которой составил многовековой синтез различных этнокультур Востока и Запада, в результате которого сложилась особая «евразийская» цивилизация, вобравшая в себя достижения многих цивилизационных культур).

Вместе с тем, «не-насилие», т.е. принцип «не причинения зла насилием» (санскр. **ахимса**), и «терпение» (**кшанти**), как нравственно-психологическая основа толерантности, т.е. «терпимости», в том числе и веротерпимости, являются также основополагающими принципами буддийской философии, этики, религиозной практики, культуры психической деятельности и политической культуры. Именно эти принципы сыграли решающую роль в ослаблении межэтнической напряженности в Туве в начале 90-х годов. Как известно, в самый разгар межэтнических конфликтов, в сентябре 1992 г. состоялся первый в истории современного тувинского буддизма официальный визит Верховного иерарха школы Гелугпа, Его Святейшества Далай-ламы 14-го в Туву.

Во время этого визита Далай-лама 14-й настоятельно призвал верующих тувинцев прекратить беспорядки и насилие по отношению к русскоязычному населению республики, восстановить мир и согласие между разными народами многонациональной Тувы на основе фундаментальных принципов Учения Будды – милосердия и сострадания ко всем «живым существам», «не-насилия», толерантности и веротерпимости.

Вообще визит Его Святейшества сыграл важную роль в преодолении экстремистских и сепаратистских настроений среди тувинцев и в возрождении «более чистого» тибетского буддизма в республике. Было подписано соглашение о сотрудничестве в области религии и культуры между правительством республики и администрацией Далай-Ламы, буддисты Тувы стали восстанавливать традиционные связи с тибетскими ламами, живущими в изгнании в Индии, на территории республики стали постоянно проживать тибетские учителя-наставники и проповедники. Но, как отметила М.В. Монгуш, предсказать на фоне происходящих событий «появится ли новый вариант тувинского буддизма или же возродится традиция Гелугпа в чистом виде», пока еще сложно /М.В. Монгуш, 2001, с. 136/.

В настоящее время Геше Джампа Тинлей, лама-преемник линии передачи традиции школы Гелугпа, посещающий сегодня Туву, вобрав в себя духовное воздействие ее практик, совершает санкционирующие инициации, «благодаря которым созревает наша карма и различные струи в потоке нашего сознания, дает нам передачи текстов и связанные с текстами устные инструкции» /Калу Римпоче, с. 188/. Его жизнь и проповедническая деятельность в Туве и в России в целом является блестящим примером «бодхисаттвинского служения» на благо духовного просвещения верующих-буддистов, что также является убедительным подтверждением жизненности буддийских идей толерантности и «терпимости».

Все это свидетельствует о том, что буддизм и в дальнейшем может сыграть важную роль в сохранении стабильных межконфессиональных и межэтнических отношений в республике, а также в формировании более духовной, гармонично развитой личности, основополагающим качеством которой является толерантность, что соответствует Российской Конституции и законодательству о религиозных объединениях.

Учитывая позитивную роль религиозных конфессий в борьбе против экстремизма и международного терроризма, в августе 2001 г. Постановлением Правительства РФ утверждена Федеральная целевая Программа «Формирование установок толерантного сознания и профилактики экстремизма в Российском обществе» (2001-2005). Минобразование страны выступает исполнителем по 40 из 52 конкретных позиций этой Программы» /Мендиярова, Абаев, Тапышпан, 2009/.

Ввиду этого становится также актуальной задача внедрения наиболее ценных достижений буддийских методов морально-психологического воспитания, буддийской экологической этики и культуры психической деятельности, а также некоторых элементов этнопедагогического наследия буддизма в массовой культурно-просветительной работе и в системе дошкольного, школьного и вузовского образования. В настоящее время в школах Тувы учителя сильно озабочены низким уровнем воспитания детей, отсутствием у них элементарных норм политкорректности и простейших представлений о религиозной политике в стране, об особенностях этноконфессиональной ситуации в республике и т.д.

Первичные представления человека о добре и зле, о том, что можно и что нельзя, формируются в раннем возрасте, в семье и школе. Поэтому очень правильно, что данная программа по сути своей ориентирована на формирование у школьников устойчивой ориентации на

ненасилие и терпимость, на восприятие мира и укрепление сотворчества и добрых отношений между представителями разных конфессий. В связи с этим возрастает и роль культурологии как общеобразовательной дисциплины, дающей основные знания о разных культурах и цивилизациях, сформировавшихся под влиянием разных религиозных учений.

При этом необходимо учитывать особый вклад культурологии в понятийное содержание «гражданственности» в нашей российско-евразийской цивилизации. В культурологии, где понятие «гражданская культура» определяется как «непрерывный, передаваемый из поколения в поколение и развивающийся опыт гражданской жизни», гражданственность рассматривается как исторически сложившаяся система гражданских духовно-нравственных ценностей, в соответствии с которыми формируется образ жизни, гражданское законодательство и осуществляется социальная регуляция отношений между гражданами, гражданским обществом и государством (А.П. Крившенко, О.И. Волжина).

Гражданская культура духовно развитой личности предполагает наращивание граждански ориентированного культурного слоя в виде культурного продукта и трансляцию этого материала последующим поколениям, что определяет содержания процесса воспитания гражданственности, основанной на уважительном отношении не только к своим собственным духовно-культурным и цивилизационным ценностям, но и к общеевразийским ценностям, которые практически совпадают с так называемыми «общечеловеческими» гуманистическими ценностями.

В связи с этим важно также отметить, что буддизм, оказавший мощное влияние на духовно-культурные традиции «кочевой» цивилизации Центральной Азии, вполне отвечает всем наиболее острым вызовам современности, поскольку идея самоорганизации и саморегуляции, лежащая в основе современных

представлений о гражданском демократическом обществе, может быть вполне адаптирована к буддийскому принципу моральной ответственности за все свои деяния по отношению к другим «живым существам».

Вместе с тем, в буддизме, как известно, принципы саморегуляции и самодисциплины играли настолько важную роль, что в рамках всей буддийской цивилизации сформировалась особая культура психической деятельности, имеющая важное практическое значение для формирования «евразийских» ценностей.

Так, в современных условиях сохраняют свое практическое значение прежде всего сами методы духовной медитации, психической саморегуляции и психотренинга, выработанные в этнопедагогических традициях народов Центральной и Северо-Восточной Азии в процессе взаимодействия буддизма махаяны с культурой психической деятельности этих народов. Эти методы не только повышали уровень саморегулятивности представителей традиционных обществ «кочевников», но и вырабатывали такие морально-психологические качества, повышающие эффективность всякой социально-практической деятельности, как, например:

1) Чувство нераздельного единства человека и природы, распространение принципа моральной (кармической) ответственности за все содеянное человеком на всех «живых существ» без исключения, на всю «живую» природу. В некоторых школах буддизма «махаяны» вообще нет деления на «живую» и «не-живую» природу, поскольку вся она одухотворена и заслуживает «спасения».

2) Любая практическая деятельность рассматривается как форма йоги, т.е. как метод морально-психологического совершенствования (самосовершенствования). Отсюда полная погруженность в сам процесс деятельности, которая тем самым как бы одухотворяется и лишается морально-психологическая «омраченности», обусловленной привязанностью к своему

индивидуальному «Я» и к конечным результатам своего труда.

3) Разумный баланс между индивидуализмом и коллективизмом, принцип «срединного Пути» между всеми крайностями («золотая середина»).

4) Единство теории и практики, знания и действия. Отсутствие противоречия или разрыва между этими оппозициями.

5) Уважение к рациональному знанию и, вместе с тем, опора на интуитивную мудрость, интуитивное «схватывание» ситуации во всей ее противоречивой целостности.

6) Использование в деловой культуре и вообще во всей практической деятельности различных прогностических систем (например, так называемых «стратагем» в странах Восточной Азии).

7) Творческий подход к решению любой ситуационной задачи: Любое действие совершается в порыве творческого «озарения» (инсайта) и вдохновения.

8) Достижение спокойствия ума и адекватности восприятия, концентрация сознания на решение конкретных текущих задач, сохранение этих качеств в гуще самой активной жизнедеятельности (например, в процессе занятия боевыми единоборствами).

9) Отсутствие «центрированности» на своем собственном индивидуальном «Я», адекватность и гибкость реакции на стрессогенные средовые воздействия, острота и свежесть восприятия.

Таким образом, для «буддийских республик» России (Тува, Бурятия, Калмыкия) важное значение приобретает возрождение этнопедагогических традиций тибетского буддизма махаяны школы Гелугпа, который со времен императрицы Елизаветы Петровны является официально признанной российской конфессией (17 в.), а в современной России, согласно Конституции РФ и «Закону о конфессиях и религиозной деятельности» получил

статус «традиционной конфессии», наряду с такими мировыми религиями, как христианство и ислам.

2. 2. Экологическая культура в тибетском буддизме махаяны

Наряду с архаичными традиционными верованиями, культами и обрядами народов Центральной Азии, тэнгрианством и «шаманизмом», мощное влияние на развитие экологической культуры в период средневековья в этом регионе оказал буддизм, постепенно распространившийся от Индии и Тибета до юга Сибири, где обитали тувинцы и буряты. При этом исключительно важную роль в распространении буддизма махаяны и буддийских экологических традиций во всех ареалах центрально-азиатского региона сыграл Тибет, который в древности и средневековье в целом оказывал огромное воздействие на духовную культуру народов Центральной Азии, что было обусловлено своеобразием формирования и развития самой тибетской культуры, испытавшей длительное влияние как тэнгрианства в форме национальной религии тибетцев бон, сложившейся на основе синтеза автохтонных верований и культов тибетцев с «религией ариев», пришедших с запада из мифической страны Шаншунг, так и буддизма махаяны.

Тибетская культура сложилась как синтез культурных традиций народов Тибета, Индии, Китая, Персии, Непала и других стран, в том числе северной «страны Удияны» (по нашему мнению, **Одуген-Тайга**), из которой, согласно средневековым тибетским преданиям, пришла махаянская школа **Нигмапа**. Следует особо подчеркнуть воздействие буддизма **махаяны** с его специфическим отношением к миру и взглядом на место человека в мире на формирование оригинальной тибетской культуры. Мировоззренческие концепции той формы буддизма, которая распространялась в Тибете, оказали

решающее влияние на весь образ жизни тибетцев, а также различных этносов и этнических групп в Монголии, Туве, Алтае и Бурятии, и на их мироощущение. Поэтому для того, чтобы понять характер взаимоотношений народов Центральной Азии, исповедующих буддизм, с миром «живых существ» и с окружающим их миром Природы, необходимо понять те основы их мировоззрения и мироощущения, которыми определяются эти отношения.

Вслед за распространением основных «ламаистских» представлений, морально-этических норм и правил начинается внешне трудно фиксируемый «стихийный» процесс сближения религиозных систем, который на самом деле являлся частью махаянской «стратегии поглощения» местных культов. Результатом его является переосмысление некоторых добуддийских «шаманских» и тэнгрианских культов, и соединение их с буддийскими культами. Так, например, **оваа** стало поклонением не только «ламаистских» божеств, домашние **ээрены**-идолы стали изготавливаться не только шаманом, но и ламой. Произошли определенные модификации и с культом огня, ритуал «кормления» хозяина огня (брызгание жидкости — чаем, молоком, аракой) совершается теперь не только на огонь, но и на статуэтку Будды, если таковая была [Монгуш, 1979].

В случае с тэнгрианством произошла полная или частичная контаминация, т.е. слияние, взаимопереплетение двух равноправных систем, в результате чего образовался довольно целостный синкретический религиозный комплекс, который можно назвать «бурхан-буддизмом» («бурханизм» + буддизм махаяны). Здесь следует особо подчеркнуть, что имело место именно взаимопроникновение, а не ассимиляция, и поглощение одной системы, причем гораздо более развитой (т.е. буддизма махаяны), другой, менее развитой, «примитивной» (т.е. тэнгрианство). При этом необходимо иметь в виду, что эти две системы были не только одинаково древними и по-своему развитыми, но и в

историко-генетическом, этнокультурном отношении взаимосвязанными, поскольку они имели одинаковые этноконфессиональные корни, практически один и тот же «арийский» этнокультурный субстрат в случае с буддизмом — это северо-индийские ираноязычные арии (недаром первая проповедь исторического Будды Шакьямуни называлась "четыре арийские истины"), а в случае с центральноазиатско-саяноалтайским «бурханизмом» — восточноевразийские ираноязычные арийские племена саки, массагеты, азы и др.), принявшие активное участие в этно- и культурогенезе древних тувинцев и многих других народов Центральной и Северо-Восточной Азии [Абаев, 2000].

Благодаря столь тесной контаминации с традиционными верованиями и культами тувинцев и бурят-монголов, буддизм махаяны за сравнительно короткий исторический период превращается в подлинно народную религию, которая со времен так органично переплелась с народной культурой, со всеми этноконфессиональными традициями, что воистину стал живой душой народной культуры, одним из ее главных структурообразующих функциональных элементов. Если народную культуру сравнить с живым человеческим организмом, то эту религию можно назвать его сердцем и мозгом одновременно.

Особенно заметной такая неразделенность и внутренняя непротиворечивость, целостная интегральность проявляется именно в буддийских этноконфессиональных традициях. Например, в восточно-азиатских странах буддийское философско-психологическое понятие «синь» можно (и нужно) одновременно интерпретировать и как «дух», «душа», и как «сознание», «мысль», во все не потому, что в буддизме плохо разработан категориальный аппарат, а именно в силу принципиальных соображений, по которым в большинстве случаев эти феномены психической деятельности разделять нельзя. То же самое относится к столь резко разделяемым и

противопоставляемым в западноевропейской культуре понятиям «идеальное - материя» и т.д.

Поэтому-то применительно к буддизму нередко встречаются взаимоисключающие понятия и определения — «наука», «религия», «научная религия», «субъективный идеализм», «объективный идеализм», «пантеизм» и др. Хотя к буддийской философии применимы, к каких-то конкретных случаях, все эти дефиниции, следует признать, что главным элементом буддийского комплекса все же является именно религия, причем как в самом широком понимании этого термина, так и в узкоспециальном. В культурно-историческом регионе Центральной Азии интегративные функции буддизма проявились с особой силой из-за более высокой, по сравнению с некоторыми другими культурами, степени религиозности населения в кочевых цивилизациях (ср. роль ислама в арабско-мусульманской культуре), которая была отмечена многими исследователями именно в данном регионе [см. Л.Л.Абаева, Н.Л.Жуковская, М.В.Монгуш, О.М.Хомушку]. При этом консолидирующие и интегративные функции, как показали наши наблюдения, отчетливо проявились не только на уровне локальных этноконфессиональных традиций, имеющих общие историко-генетические корни (например, Бурятия и Монголия), но и на метакультурном метаэтническом уровне, т.е. в целом на уровне данной центрально-евразийской буддийской цивилизации, всыпавшей в этом регионе интенсивные контакты с другими этноконфессиональными традициями.

В буддизме по проблеме взаимодействия «человек и природа» были разработаны оригинальные, универсальные методологические подходы, основанные на иных временно-пространственных параметрах и отсутствии или преодолении дуализма. Именно поэтому буддизм оказал сильное влияние на формирование экологической культуры тувинцев и бурят, и во многом, формирование новой экологической культуры, в частности входящей в

более общую этнокультуру, совпадают с приходом развитой религии.

Что касается бурят-монголов важными являются хронологические рамки XVIII - нач. XX вв., когда в связи с вхождением в состав России буряты вступают в решающую фазу этногенеза, когда идет процесс объединения разрозненных племен. Кроме того, нельзя не учитывать тот факт, что буддизм пришел в Бурятию из идентичного с ним тибето-монгольского мира, а затем буряты из центральноазиатского пространства перешли в российское, что неизбежно привело к некоторому изменению стереотипов поведения.

Дальнейшее изучение роли мировых религий (буддизм, христианство, ислам), а также архаических верований и культов на этнополитические и этнокультурные процессы в регионе показало мощное и длительное влияние тибетского ареала на духовную культуру монгольских, тюркских и тунгусо-маньчжурских народов Центральной Азии, начиная с древнейших времен и вплоть до настоящего времени. Распространение архаичных верований и культов тибетцев, их взаимодействие с автохтонными культурами других народов (культ гор, вод, неба, земли и т.д.) способствовало формированию единой духовно-культурной метаэтнической общности на всем пространстве региона Центральной Азии еще в добуддийский период (Жуковская, 1977).

В средневековье особенно важную роль в формировании этой общности сыграл тибетский буддизм («ламаизм»), который интенсивно ассимилировал автохтонные культы, но, тем не менее, сохранял определенную этнокультурную специфику локальных и ареальных вариаций центрально-азиатского культурно-исторического региона. В буддийский период (средние века, Новое и Новейшее время) выделяются три наиболее крупные этнокультурные ареалы, входящие в центрально-азиатскую общность: тибетский, монгольский и тюрко-

язычный, между которыми шла постоянная борьба за гегемонию, выражавшаяся нередко в борьбе за автокефальный статус той или иной церковной организации.

Так, внутри монголоязычного ареала начиная с XVIII в. выделяется бурятский, который, во-первых, добивается автономии и автокефального статуса от тибетских и монгольских центров, во-вторых, стремится к доминированию среди российских буддистов. В тюркоязычном культурном ареале, который в сущности можно назвать также тувинско-алтайским бурхан-буддийским (или буддийско-бурханистским), основой этноконфессионального ядра все же служит не чисто философский буддизм махаяны, а сугубо национальный синкретический комплекс.

В странах Запада дискуссия о влиянии культурно-религиозных норм на взаимодействие человека и природы приобрела особую остроту в 60-70 годы. Так, сравнивая отношение к природе в христианстве и восточных учениях, американский эколог Л.Уайт в своей нашумевшей статье "Исторические корни экологического кризиса" категорически заявил: "Христианство в абсолютном контрасте к античному язычеству и азиатским религиям не только утвердило дуализм человека и природы, но также объявило, что именно по воле бога человек эксплуатирует природу в своих интересах" (цит. по: Аве, 1978, р.165-172). Хотя эта точка зрения вызвала неоднозначную реакцию, Уайт не был одинок в своих рассуждениях. Появились работы, доказывающие, что именно христианство, его позиции по отношению человека к природе привели западный мир к экологическому кризису (см.: Абаев, 1981).

Многие исследователи связывают современную экологическую ситуацию с западными моральными и метафизическими парадигмами, провозглашавшими непонимание сущности природы, исключая ее из сферы действия моральной оценки, основанной на иудейско-христианской позиции, которая утверждает, что бог создал

природу, а человека он создал по своему подобию и тем самым обособил его от природы. Бог предоставил человеку управление природным миром, заповедовал ему размножаться и покорять природу. "Человек - венец и царь природы", а неразумные существа являются лишь средством поддержания жизни наделенного разумом человека. В силу этого западная концепция "человек - царь природы" расценивается как неадекватная и несоответствующая для успешного разрешения экологических коллизий современности.

Христианская мораль действительно ставит во главу угла всего человека, не останавливаясь особо на отношениях с природой и делая основной упор на отношениях человека к человеку, на моральных принципах взаимоотношений в человеческом обществе. Буддизм же, как и все древневосточные учения, рассматривает человека как микрокосм, частицу Вселенной, ее микромодель, а отсюда взаимозависимое отношение людей и окружающего мира. И действительно, западноевропейская цивилизация, вооруженная христианскими принципами подчинения природы и всего живого человеку, пришла к тому, что имеется сегодня - к экологической катастрофе, с которым связан и моральный кризис в западной культуре.

В этих условиях некоторые западные философы, разочаровавшись в этических учениях Запада, касающихся отношений "человек - природа", решили обратиться на Восток, ища альтернативные подходы к решению этой проблемы. Не случайно, что один из известнейших футурологов современности, член Римского клуба Д.Медоуз, развивая идеи А.Тойнби о конвергенции христианства в направлении восточных религиозных систем, утверждает, что фундаментом новых ценностных систем, в рамках которых будет решаться глобальная экологическая проблема, должно быть вытекающее из восточного монизма понимание единства человеческого и космического начал. В основе "идеологии возвращения" лежат различные варианты обращения западных

философов к "восточной мудрости", сформировавшей "неантропоцентрическую культуру Востока", противопоставляющую "интуитивно-бессознательное" отношение человека к природе в противоположность рационализму Запада. Однако следует отметить, что в развитии любой культуры можно обнаружить тип мышления, воплощенный в религиозно-нравственных, этических, философских и других формах, ориентированных на природу, как на высшую ценность. Единство внешней и внутренней природы характерно для каждой культуры на определенном этапе развития (Абаев, Фельдман, 2007).

В связи с этим особый интерес западных экологов вызывает культурно-историческое наследие буддизма, который, благодаря специфике трактовки человека и его места в мире, пользуется устойчивой репутацией самой гуманной в истории человечества религии, так как провозглашает принципы моральной ответственности человека за все свои деяния и необходимость сострадательного отношения к любому живому существу без исключения. Известно, что все религиозно-философские учения Древней Индии, на основе которых возник буддизм, включали в себя этическое регулирование взаимоотношений человека и окружающей среды, мира других "живых существ", связанных с человеком единым и всеобщим законом "воздаяния" за все деяния (карма). Уже со времен Ригvedы подчеркивалась нравственная ответственность человека как субъекта действия и принципиальная необратимость последствий его поступков в соответствии с универсальным космическим законом кармы, которому подчиняется не только человек, но и все "живые существа", весь мир, в том числе и природа, причем как "живая", так и "неживая" с европейской точки зрения природа.

Таким образом, этическая концепция Ригvedы вытекала из ее космологии, которая, по справедливому замечанию А.И.Вязниковцева, представляет собой

древнейший вариант "космизма" в истории человеческой культуры ("Экологические традиции...", 1992, с.71). Основооплагающим понятием в космологии Ригvedы служила рита, или закон упорядоченности Вселенной, космический закон, который, с одной стороны, управляет движением светил, а с другой стороны, регулирует события и состояния человеческой жизни - рождения и смерти, счастья и несчастья. Отсюда вытекало "тождество нравственной идеи с абсолютными и наиболее всеобщими законами развития и существования мира" (Бонгард-Левин, 1980, с.39-40).

В качестве регулятора процессов, происходящих в человеческом обществе, рита превращается в дхарму, или закон, по преимуществу этический, ритуальное и практическое осуществление которого в повседневной жизни обеспечивает благоприятные условия для духовного совершенствования человека, ибо порождает соответствующую цепь положительных следствий. Не согласующиеся с дхармой поступки негативно сказываются на дальнейшей судьбе человека. Согласно принципу кармического воздаяния, человек становится добродетельным не через пожертвования, а благодаря своим добрым деяниям, в том числе и по отношению к другим живым существам. Как пишет С.Радхакришнан: "Страдание - расплата за грехи. Несомненно, что такая идея представляет собой важный стимул для добродетельного поведения" (Радхакришнан, 1956, с.205). Так реализуется безличный вселенский закон кармы, или закон деяния и его последствия, которому подчинялись, согласно Ригvedе, и боги, и люди. Действие этого закона также вытекало из фундаментального принципа тождества физической и этической основ мироздания.

В дальнейшем, с возникновением буддизма, зародившегося на почве индийского универсализма и выросшего до уровня единственной в своем роде мировой религиозной системы, подобные идеи, отражающие вселенско-ценностный подход к жизни, получили широкое

распространение в странах Востока (см.: "Экологические традиции...").

Согласно буддийской философии, преклонение перед природой, как перед воплощением божественных сил, исключает идею господства над ней и тем более, ее преобразование. В христианстве же человек находится как бы между двумя мирами: сверхприродным-божественным и сотворенным богом. Человек сопричастен природе, но в то же время выше ее - он ее господин. Подобное утверждение обусловило относительную безболезненность восприятия идей преобразования природы, предлагавшихся идеологизированной наукой того времени и в нашей стране, послужив, среди многих других факторов, причиной ухудшения экологической обстановки. Но на основе признания и познания коренных причин экологического кризиса в последние годы резко возрос интерес к буддийскому религиозно-философскому учению, предлагавшему иные формы взаимоотношения человека и природы (Аве, 1978).

В буддийской философии необходимость достижения человеком гармоничного единства бытия, не расколотого на оппозиции, обуславливалась тем, что дихотомия "природного" и "культурного" начал рассматривалась как частный случай бинарного расчленения мира, искусственного разделения и противопоставления выделяемых частей друг другу и всему природному целому. Как и в случаях с другими оппозициями, основной причиной такого расчленения и противопоставления является "изначальное неведение", порождающее эмоциональную, психическую "омраченность", которая, в свою очередь, порождает все другие "заблуждения", вызывающие неудовлетворенность и страдание (см.: Абаева, Абаев, 1984).

Основным признаком "неведения" является, согласно буддийскому учению о религиозном спасении (сотерология), представление о собственном "Я" как о независимой реальности, неизбежно приводящее к

противопоставлению этого "Я" всему тому, что является "не-Я", т.е. всему окружающему человека миру явлений, а также некоторым феноменам его собственной психики. Именно это индивидуальное "Я", воспринимаемое человеком как субъект познания и деятельности и в качестве такового воспринимающего весь окружающий мир как объект (или сумму объектов), создает, по мнению буддистов, дихотомическую модель субъектно-объектных отношений человека и природы, ибо если не будет субъекта как отдельного и тождественного самому себе образования, то соответственно не будет и противостоящего ему объекта: ""Два" (т.е. двойственность) существует потому, что есть "одно"... (поскольку) "объект" есть "объект" для "субъекта", а "субъект" есть "субъект" для "объекта"... и все формы двойственности являются помрачением сознания. Они подобны воздушным видениям... миражу..." (цит. по: Watts, 1957, p.296-297).

Такой подход в восприятии субъекта (человека) и объекта (другого человека или природы), познающего и познаваемого, творящего и творимого, показывает взаимообусловленность, взаимозависимость и относительность соотношения "природного" и "культурного" в буддийской экологической культуре, основанной на идее гармоничного единства субъектно-объектных отношений.

Как отмечал известный бурятский буддист и ученый-буддолог Б.Д.Дандарон, "утверждение о несуществовании индивидуального "Я" действительно занимает в буддийской философии одно из центральных мест. Признание существования индивидуального "Я" буддисты связывают непосредственно с неведением (авидья). Из этого неведения и возникает понятия существования индивидуальности, которая, увлекаясь бытием, будучи всецело охвачена вихрем жизни, создает привязанность к существованию. Для того, чтобы твердо встать на путь спасения, буддист должен подавить в себе привязанность к иллюзорному бытию, а это можно сделать

лишь в том случае, если индивид подлинно познал нереальность существования индивидуального "Я" (Дандарон, 1996, с.26).

В буддийской сотерологии человек рассматривался не как особое, стоящее над природой существо, а прежде всего, как "представитель одного из "разрядов" всей совокупности "живых существ", вся жизнь которой, как и переход из одного состояния в другое, обусловлена действием общего для всех принципа "кармической ответственности". В этико-психологическом плане единственным отличием человека от других существ, как считали буддисты, является то, что он единственный способен был осознать эту ответственность и реализовать в себе потенцию Будды, достигая высшего состояния "освобождения" от кармического "воздаяния" или "возмездия". Иначе говоря человек - это не "царь природы", навязывающий ей свою волю, а одно из бесчисленных "живых существ", правда, существо особое - в том смысле, что оно одно обладает способностью к "просветлению" уже в данном состоянии.

Пришедший на смену тэнгрианству и «шаманизму» буддизм (а точнее - его северная ветвь тибетско-монгольской махаяны), утверждал в Центральной Азии так называемый обет бодхисаттвы, согласно которому "спасение" от страданий возможно только в том случае, когда "все деревья и травы и поля" обретут "буддовость", реализуя изначально заложенную в них потенцию к достижению просветленного состояния сознания, отождествляемого с состоянием Будды. Таким образом, человеческие страдания в мире "смертей и рождении" представлялись неизбежными до тех пор, пока человек не преодолеет свой эгоцентризм и не поможет другим живым существам обрести состояние Будды (см.: Абаев, 1983).

В процессе распространения в регионе Центральной Азии и Южной Сибири буддизм сумел привлечь на свою сторону бурят-шаманистов еще и тем, что его каноны не отрицали их главных богов и духов, а "обратили" их в свою

веру. Почитание божеств - покровителей местности и связанный с ним культ природы, характерный и для синкретической системы тибетского буддизма махаяны в традиции школы Гелугпа, называемой в западной литературе "ламаизмом", преломлялся и переосмыслялся в соответствии с религиозно-философскими и морально-этическими принципами буддизма, хотя сквозь новое качество просматривалась все же их архаическая реликтовая основа. Богиня-мать Этуген, как и у монголов, была представлена в бурятском буддизме в образе богини Лхамо (санскр. Шри Дэви). Духи - "хозяева" местности также получили мощный анимистический пласт в тибетском и бурят-монгольском буддизме, причем многим языческим божествам и духам были даны буддийские имена и, соответственно, им были приписаны буддийские легенды, суть которых сводится к следующему: в такой-то стране в такое-то время такой-то крупный ламаистский деятель (чаще всего - великий йогин тантрист Падмасамбхава, получивший известность как укротитель демонов) встретил данного "хозяина" и укротил его, обратив в буддийскую веру.

Многие буддийские обряды, связанные с почитанием природы, были также заимствованы у «шаманизма». Так, женский образ культа Земли контаминировал с женскими образами буддийского пантеона (богини Лхамо, Харити, Васудхара и др.). Животные были поставлены рядом с антропоморфными божествами, которых Н.Л.Жуковская, рассматривая их роли и места в ламаистской системе, разделяет на 3 группы:

1) Герои буддийских дидактических сочинений играют роль земных воплощений Будды.

2) Спутники, зооморфные помощники буддийских божеств. 3) Символы различных человеческих качеств (Жуковская, 1977). Получил дальнейшее развитие и культ деревьев, которые считались жилищами духов-хозяев, символами развития жизни, а также культы "неживых", с

западной точки зрения, объектов и явлений природы, например - культ камней. В тибетских медицинских источниках, среди многих причин болезней, названы и такие, как оскорбление духов воды, земли, дерева, камня, домашнего очага (Абаев, Жамбалдагбаев, 1990).

Буддизм вынужден был также сохранить очень популярный архаический культ **обо** (тув. **оваа**), который был включен в буддийскую систему, но теперь вместо шаманских призываний при исполнении обрядов стали читаться буддийские молитвы, а имена хозяев местности заменялись именами героев буддийских легенд и мифов. Как и в добуддийский период, культ гор и камней сочетался в ламаистском культе **обо** с архаическим культом деревьев. При ламаистских обрядах деревья играли важную роль древнего символа "Мирового дерева", как и "Мировая гора", соединяющего различные миры (Жуковская Н.Л.).

Преобразуется и внешний вид архаической модели Мировой горы – **обо-оваа**, на которой появились «ламаистские» иконы (иногда даже застекленные) с изображением не только "хозяев" местности, но и чисто буддийских божеств. Классические ламаистские **обо**, которые воздвигали все крупные буддийские монастыри на месте прежних языческих святынь, имели уже не 1, а 13 куч камней, воспроизводивших Вселенную в соответствии с канонами буддийской космологии. Центр круга символизировал мифическую гору Шумеру (бур.-монг. Сумбэр-уула) - центр буддийского мироздания. Раз в год, обычно в то же время, что и в добуддийский период, на обо совершались молитвенные собрания с жертвоприношениями, на которых ламы высокого ранга вели службу. Затем у подножия горы начиналось народное гуляние (бур.-монг. найр) со скачками, традиционной борьбой, стрельбой из лука (см.: Абаева, 1986, с.122 и далее).

Вместе с тем, в буддизме пассивное и суеверное поклонение людей перед стихийными силами природы,

характерное для предшествующих этапов развития экологической культуры, было трансформировано в философско-этические воззрения, в нормы моральной ответственности человека по отношению ко всем живым существам. Так, в статьях религиозного уложения "Арбан буяны цааз" ("Закон о десяти /белых/ добродетелях"), обнародованного в Монголии в 1577 г. после принятия Алтан ханом Гуметским буддизма школы Гелугпа в качестве официальной религии в своем государстве и заключения договора с Далай-ламой 3-им Содном Джамцо о союзе "патрона-милостынедателя" в лице самого Алтан хана и религиозного иерарха в лице Далай-ламы, категорически запрещается убийство коней и верблюдов для совершения похоронных обрядов (ст.1), запрещаются вообще все кровавые жертвоприношения шаманским онгонам (ст.5), а новым последователям "желтошапочной" школы строжайше предписывается "сжечь в огне изображения онгонов"(ст.5, 7), "заменить онгонов статуями 6-ти рукою /буддийского/ божества Махакалы и приносить жертву молочными продуктами, а не мясом и кровью" (Buddhism in Mongolia, 1981).

Таким образом, в Бурятии, которая в то время являлась составной частью монгольского мира, как и в других странах Центральной Азии, кровавые жертвоприношения были заменены бескровными. Убийство скота ради жертвоприношений стало считаться грехом, порожденным "первобытным" невежеством. Известно, что ширетуй Агинского дацана знаменитый бурятский лама Данжинов, живший на рубеже XIX-XX вв., проводил большую пропагандистскую кампанию против забоя скота для свадеб, пиров, обрядов, угощения ламам и т.д., утверждая, что хотя все это совершается из добрых побуждений, фактически убийства сводят на нет все ожидаемое благо.

Утвердившийся буддизм изменил не только религиозную культуру, но и серьезно повлиял на социальные отношения в обществе, что нашло отражение,

например, на отношении людей к различным профессиям, которые различались по принципу гуманности. Поэтому охота, рыболовство, по религиозным мотивам, считались занятиями грешными. Вместе с тем, для того, чтобы представители этих профессии, вынужденные совершать убийство других живых существ из-за необходимости выживания человека, как вида, в экстремальных природно-климатических условиях Центральной Азии и Сибири, могли все же заниматься своим делом, не ухудшая свою карму, они должны были, как и в добуддийский период, совершать специальные религиозные обряды умилоствления божеств - хозяев местности и прежде всего - Хозяина Тайги (Баян Хангай), а также совершать буддийские обряды (см.: Абаева, 1986; Жамбалова, 1991).

Таким образом, буддизм признавал допустимость совершения неблагих, греховных, с точки зрения буддийской этики, деяний, если они направлены на поддержание жизнедеятельности других людей, а в конечном итоге - на продолжение человеческого рода. При этом последователи буддизма махаяны, получившего распространение в странах Центральной Азии, старались избегать крайностей бережного отношения ко всему живому (когда, скажем, аскет умирает с голода, чтобы не нарушить принцип "ненасилия") и придерживались принципа "срединного пути", по мере возможности стараясь максимально щадить природу и в тоже время вынужденно признавая тот неопровержимый факт, что человек не может прожить, не убивая и не поедая "живые существа". Пища животного происхождения рассматривалась не как объект чревоугодия, а как "лекарство", крайне необходимое для поддержания жизни буддийских адептов в более суровых, чем в Индии, климатических условиях. Природа, во всех отношениях, рассматривалась буддистами, как равноправный партнер в определенной системе взаимоотношений, а это означало, что и она должна в случае необходимости жертвовать собой ради человека. А человек, обладая развитым

чувством ответственности за все живое и осознанием своей взаимосвязанности с природным целым, должен был понимать, что, нанося урон природе, он ранит самого себя, и если он все-таки наносил ей какой-то ущерб, то только исходя из общих интересов космической эволюции всего сущего к более совершенным формам.

Главным критерием допустимости насилия над природой в процессе взаимодействия с нею служило отсутствие личных мотивации, личной заинтересованности в результатах практической деятельности, которая могла нанести вред живым существам. Например, если человеком, которому в процессе трудовой деятельности приходилось ненароком уничтожать живые существа, двигали не эгоистические интересы, а чувство жалости и сострадания ко всем другим живым существам, в данный момент остро нуждающимся в результатах его труда. Но, подчеркнем еще раз, только в случае крайней необходимости и исходя из объективных, а не субъективных потребностей. Во всех остальных случаях буддисты стремились по возможности сохранять и беречь природные ресурсы, не уничтожая и не растрачивая их без особой нужды, даже они если имеются в изобилии, и вообще проявляли очень уважительное, бережное и заботливое отношение к природе. Допустимость определенного насилия над другими существами обуславливалась, таким образом, необходимостью конечного спасения всех живых существ, всей природы и всего мироздания от мучительного круговорота "смертей - и - рождений" в мире сансары. Это идея была заложена в так называемом обете бодхисаттвы, который должен был принимать каждый махаянист, обязующийся направлять свою деятельность на благо всех живых существ без исключения, без какого-либо деления на "достойных" и на "недостойных" спасения. Объектом его бодхисаттвинской деятельности становилась вся полнота, вся совокупность живых существ, что предполагает необходимость постоянно заботиться и об их физическом выживании. При

этом для обеспечения выживания всей полноты живых существ зачастую применялись непропорциональные для осуществления этой задачи, не рациональные с европейской точки зрения, "избыточные" усилия, которые нельзя объяснить никакими экономическими причинами - строительство грандиозных культовых сооружений, почитание особо оберегаемых "священных мест", на которых была запрещена вообще всякая практическая деятельность человека и т.д.

Примером такого рода неэквивалентного и "избыточного" труда, обусловленного влиянием религиозных традиций, может служить строительство ступ (бур.-монг. субурган), широко распространенных в буддийском мире и символизирующих дхармакаю - дхармовое тело Будды. В архитектуре ступ были отражены основные закономерности мироустройства в буддийском понимании, и в процессе их строительства, являющегося по существу ритуалом, достигается реальная гармонизация элементов-дхарм (махабут - земли, воды, огня, ветра, пространства и других элементов). Такая гармонизация является основной задачей, которая решается строительством ступ. Вместе с тем имеется рациональное обоснование строительства - поскольку в символике ступы в наглядной форме отражены закономерности мироздания, она самим фактом своего существования обращала внимание людей на эти закономерности, вызывая к ним интерес и подталкивая к их изучению. Таким образом она воспитывала сознание людей и заставляла их на рациональном уровне стремиться строить свою деятельность в соответствии с этими закономерностями, не нарушая природный баланс (см.: "Экологические традиции...", 1992, с.105).

Необходимо отметить, что для буддийской культуры вообще нехарактерна "экономия" умственного и физического труда, так как главная задача этой культурно-религиозной традиции - выработка особого состояния сознания, в котором происходит полная гармонизация

субъектно-объектных отношений посредством максимальной концентрации психофизических усилий на объекте познания или деятельности. Именно через избыточные, чрезмерные, на взгляд внешнего наблюдателя, усилия происходит прорыв за пределы субъектно-объектных отношений, постигается "запредельная" интуитивная мудрость, открывающая адепту полную и абсолютную гармонию мира.

С обычной точки зрения затраты на строительство ступы - как материальные, так и "живого", личного труда - кажутся непропорционально большими, поскольку этот избыточный труд решал свою основную задачу гармонизации мира и выхода за рамки объектно-субъектных отношений через ритуал, скрытый от внешнего, со стороны взгляда. Но при этом происходила гармонизация не только внешних элементов, изменялось и сознание самих строителей: через жертву "таковости", каковой являлось строительство, оно соприкасалось с избыточностью, что приводило к его глубинному структурному изменению. Что касается экологических проблем, то в буддийской культуре существовало понимание необходимости избыточного труда для их решения (как и для решения всех других проблем, возникавших во взаимоотношениях индивида с миром).

Основной причиной, по которой эти проблемы возникали, являлось то, что индивид, решая свои частные задачи повышения степени или уровня личной выживаемости, применяет для этих целей парциальные, частные методы и технологии, а потому уходит от целостности. Так, решая частные хозяйственные задачи, человек вызывает нарушения природного, естественного баланса, что в случаях, когда воздействия человека на природу превышают ее способность к самовосстановлению, приводит к таким изменениям в природной среде, последствия которых не поддаются в полной мере рациональному (в рамках принципа эквивалентности) прогнозированию.

2.3. Взаимодействие буддизма махаяны с тэнгрианским культом священных гор

Выявляя архаические истоки «ламаистского» культа **оваа**, историко-генетически связанного с культом священных гор тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Алтае-Байкальского региона (бур.- монг. **обо**), многие исследователи (К.М. Герасимова, Н.Л. Жуковская, В.П. Дьяконова и др), обращали внимание прежде всего на «шаманскую» составляющую этого культа, игнорируя его явную тэнгрианскую космологическую основу, которая четко прослеживается в космогонических, этногонических и генеалогических мифах сибирских скифо-ариев, религия которых была тесно связана с тэнгрианской религией прототюрков и древних монголов. Как мы уже отмечали, эти две этноконфессиональные традиции – «религия **ариев**» и тюрко-монгольское тэнгрианство – в сущности, первоначально представляли собой две различные локально-региональные этнокультурные (культурно-исторические) вариации единой **арийско-туранской** «небесно-солнечной» религии, сформировавшейся именно в горно-таежной зоне Южной Сибири и Приуралья на основе космологической системы аборигенных этносов, в которой культ гор играл исключительно важное место [Абаев Н.В., 2009].

Но французский исследователь Ж.-П. Ру, впервые выделивший «тенгризм» как особую духовно-религиозную традицию и отделивший ее от «шаманизма», якобы господствовавшего у тюрко-монгольских народов в добуддийский и доисламский периоды, утверждал, что почитание Неба (Тенгри) было лишь «культом повелителя», что оно было характерно для высших аристократических кругов кочевников, верховные правители которых считали свою власть ниспосланной Небом, а в среде простого народа этот культ, возможно, не

был распространен, хотя автор допускал также, что сведения о нем из народной среды не могли попасть в письменные царские источники [Ру Ж.-П., р. 7, 21]. Так, например, Жан-Поль Ру отмечая, что идеологической основой всех «степных империй» была тэнгрианская религия, писал: «Это была сильная идея тюрков и монголов, повторяемая в течении двух тысяч лет от древних гуннов (т.е. **хунну**) до оттоманских турок: «Как на небе есть только один Бог, то и на земле может быть только один правитель»... Это будет стоить дорого. Целое поколение будет принесено в жертву. Но результат оправдает приложенные усилия, если больше не будет войн» [Ру Ж.-П., р. 242].

В связи с этим В. П. Дьяконова отмечала: «Однако не совсем ясно, почему в столь короткий срок, т. е. с конца XIX в., когда сведения о молении небу у тувинцев попали в этнографическую литературу, даже память о нем не сохранилась в среде современного старшего поколения тувинцев. Видимо, утрата этого культа может быть объяснена тем обстоятельством, что на религиозное мировоззрение тувинцев за это время большое влияние оказывали другие религиозные системы, принесшие в их культовую практику ряд иных религиозных объектов, непосредственно связанных с небом в значении божества. Так, небо в повседневных обращениях тувинцев выступает уже в форме *кудай ерше* — «помогай бог», где *кудай* является олицетворением неба-божества. Иногда небо — это просто бурхан или курбусту-хан (или Ловун-Курбусту-хан). В то же время народная память при всей сложной трансформации и заметном синкретизме данного явления очень фрагментарно сохранила и те древние представления, связанные с культом неба (*тенгри* или *тэр*), которые вошли в культовую практику тувинских шаманов» [Дьяконова, с.177-178].

Вместе с тем, Л.П. Потапов, впервые в отечественной науке поддержавший концепцию Ж.-П. Ру о «тенгризме» как о самостоятельной религиозной традиции

тюрко-монгольских народов, принципиально отличавшейся от первобытного «шаманства», писал: «Культ Неба был распространен у ряда кочевых народов Центральной Азии, таких как хунну (сюнну), ухуань, сяньби, гаогуй и других, еще до возникновения государства древних тюрков. Поскольку в составе упомянутых кочевых народов часто выступали (в различных комбинациях) один и те же этнические элементы, естественно, в их религиозных верованиях и обрядах было много общего, ставшего традицией, воспринятой и древними тюрками от своих этнических предков или предшественников, в свою очередь передавших ее последующим поколениям различных групп кочевников и конечно, своим потомкам, вошедшим в новые этнические общности и комбинации. Если судить даже по отрывочным свидетельствам древних письменных источников, культ Неба в среде указанных народов нес в себе ряд устойчивых специфических черт, нашедших отражение у древних тюрков и частично сохранившихся у саяно-алтайских народов вплоть до наших дней» [Потапов, с. 51-52].

Вслед за Ж.-П. Ру в этот «обширный обзор» почитания Неба (Тэнгри) у монгольских и тюркских народов Л.П. Потапов включал и «культ Тэнгри сибирских татар (существовавший параллельно с культом Худай, Тейри – тюрков Северного Кавказа и др.» (Потапов, указ. соч., с.51) и писал: «В таких культах видное место занимало поклонение либо непосредственно Небу как божеству высшего ранга, либо его персонифицированному аналогу вроде Ульгения у алтайцев. Это открывает возможность рассмотреть данный культ у саяно-алтайских народов в свете древнетюркских верований и обрядов, связанных с Небом как верховным вселенским божеством, и выявить в нем те или иные общие черты, свойственные религиям древних тюрков» [Потапов, с.50].

При этом Л.П. Потапов отмечал сугубо родоплеменной характер культа священных гор **ыдык-даг**

у тувинцев, подчеркивая, что почитание таких гор было устойчивым и распространенным в среде рядовых тувинцев, особенно женщин, постоянно обращавшихся к ним с простыми ежедневными просьбами и угощавших их молоком или чаем и кусочком пищи. Женщины делали это после каждого доения скота, брызгая молоком в сторону почитаемых гор с целью обеспечить хорошие удои, благополучие в семье. Например, не в столь уж отдаленном прошлом во многих семьях южных тувинцев, относящих себя к родоплеменной группе **кыргыс**, перед каждой едой бросали кусочки пищи или брызгали чаем в сторону своих родовых гор. Охотники же тувинцы во время промысла зверя ежедневно обращались к горам или хозяевам гор, расположенных в районе охоты, испрашивая хорошей добычи. Такие индивидуальные моления, без обращения к шаману, были весьма обычны.

Исследователям описаны и горные моления, устраиваемые на высоких горах, отнюдь не родовых, с участием «шаманов» и даже лам [Потапов, с. 213-214]. У хакасского племени бельтиров культ священных гор, носивший, по мнению Л.П. Потапова, «ярко выраженный родовой характер», был тесно связан с культом Неба и назывался «тигир тайых» [там же, с. 57].

Таким образом, у исследователей наметилось явное противоречие между родоплеменным характером культа гор и надэтническим, государственным характером культа Неба, неразрывно связанного с почитанием верховного правителя как «сына Неба», а также между сугубо тэнгрианскими культами и «народными», которые причислялись к «шаманским», независимо от того, кто именно исполнял эти культы, т.е. кто выполнял роль «жреца» этой религии.

Но никакого противоречия не будет, если тэнгрианскую религию рассматривать не как бессистемный набор родовых, племенных, семейных культов, а как стройную целостную мировоззренческую, религиозно-философскую, космологическую, метафизическую,

этическую и ритуально-практическую систему, в которой каждый элемент органично встроен в общесистемный комплекс и образует органичное структурно-функциональное единство, т.е. представляет собой сложную, многоуровневую самоорганизующуюся систему. Поэтому и культ гор, и культ Неба, и культ Земли-Воды (др.-тюрк. **Йер-Су**; тув. Чер-Суг) необходимо рассматривать в неразрывной связи друг с другом и с общекосмологической системой «трех уровней (сфер) мироздания», или, иначе, «трех миров», т.е. трехчленной структурой космического миропорядка, включающей в себя и Небо как безграничное, беспредельное пустотное пространство: «верхний мир», «средний мир» и «нижний мир».

С этой точки зрения более правомерным представляется подход Л. Л. Абаевой, которая рассматривает любую родовую гору бурят-монголов как «Мировую Гору», выполняющую роль универсального медиатора, соединяющего все три сферы мироздания (аналогичные медиативные функции выполняет и «Мировое Дерево» со всеми его аллоэлементами-заменителями), хотя она отнюдь не отрицает связь культа священных гор с другими родоплеменными культурами и его роль как важнейшего маркера родовой территории [Абаева, 2002, р.282-304; , с. 43-58].

С другой стороны - священная гора тюрко-монгольских народов воплощает в себе «средний мир», представляющий собой место обитания «живых существ» и духов этой сферы мироздания, где сама гора является жилищем духов «среднего мира», а территория вокруг нее сакральным «экодомом» конкретных родов и племен [Абаева, 1992, с. 16-21]. В то же время именно на гору спускаются духи «верхнего мира» - **тэнгрии**-небожители, **хаты**, **буумалы** и др., которые выполняют функции мифологических культурных героев и становятся прародителями тех или иных аристократических родов, в частности «царских» (каганских, ханских), а также

воинских и жреческих родов, которые образуют так называемую древнеарийскую триальную этносоциальную организацию [Абаев Н.В., 2009].

Как уже отмечал Н.В. Абаев, связь космологической системы «трех миров» с триальной организацией древних ариев, в том числе сибирских скифов (точнее, племен **сака**), подтверждается генеалогическими мифами скифо-сакских племен, связанными и с генеалогическими преданиями и легендами как прототюрков, так и прамонголов [Абаев Н.В., 2005]. Согласно скифо-сакской мифологии, первым царем Скифии стал Колоксай - младший из 3 сыновей предводителя скифов Таргитая, брат Липоксая и Арпоксая, прародитель рода **паралатов** (Herodot, IV, 5-7). Это имя трактуется как «Солнце-царь», что в контексте имен других братьев приобретает космологическое звучание и позволяет видеть Колоксае воплощение верхней зоны мироздания («Мифология», с.293).

Единственный из трех братьев сумел овладеть упавшими с неба золотыми воспламеняющимися предметами с неба: плугом и ярмом, секирой и чашей, олицетворяющими три сословно-кастовые группы скифского общества (рядовых общинников, воинов и жрецов), вследствие чего стал первым скифским царем. Разделил Скифию между своими сыновьями на три царства, в крупнейшем из которых сохраняется почитаемая золотые реликвии у Валерия Флакка (VI, 638-640) имеется глухое отражение мотива сражения Колоксай с его братом Арпоксаем (Апром) и гибель Колоксай. Ведущий происхождение от Колоксай род паралатов (соответствует др. иранск. «предустановленные, поставленные впереди») занимал высшее положение в трехчленной структуре скифского общества (цари и военная аристократия); в скифской цветовой символике им соответствует огненно-красные атрибуты Колоксай, описанные Валерием Флакком (VI, 48-61).

В малоизвестной поэме римского поэта Валерия Флакка «Агронавтика» в качестве одного из персонажей действует скифский военный вождь Колакс (тот же Колоксай). А на щитах отряда Колоксая сверкают оттенки красного – огни, блистающие молнии, золотисто-красные крылья. Между тем, как уже было установлено Ж.Дюмезилем, символическим цветом варны воинов был красный или золотисто-красный цвет огня. Это дает веское основание полагать, что Колосай, младший брат, ставший царем, был кшатрием, т.е. воином (ср. тюрк.-монг. Хор-огуз—Ухэрогур, Укорогуз, Кыргыз).

Что же касается старшего брата Липоксая, предка рода авхатов, то его варновая принадлежность также выявляется при внимательном чтении поэмы В.Флакка. При этом Э.А.Грантовский обратил внимание на другого вождя скифов, седоволосого Афха (ср. бурят.-монг. Абга – дед, прадед, дядя). Он носит у римского поэта носит сложный головной убор, в точности соответствующий головным убором жрецов у древних иранских народов. И сед он тоже не случайно. «По индоиранской традиции, - писал Э.А.Грантовский, - основатель и бог военной касты рождался с волосами и бородой указанных оттенков красного цвета. Соответственно Авх, очевидно, основатель греческой касты, от рождения имел белые волосы». Белый цвет у всех индоевропейских народов был цветом варны жрецов. Авх, или Липоксай, таким образом, брахман, а на долю среднего брата Арпоксая остается производство материальных благ, и он, стало быть вайшья, т.е. «труженник» (соответствует понятию «арат» в кочевническом обществе).

Арпоксай, в скифской мифологии средний из трех сыновей Таргитая, брат Липоксая и Колоксая, прародитель скифского рода катиаров и траспиев (Herodot, 5-7). Это имя трактуется как «владыка глубин», что в контексте имен других братьев приобретает космологическое звучание и позволяет видеть в Арпоксае, воплощение нижней зоны мироздания. У Валерия Флакка (VI, 638-640) сохранилось

указание на существование в скифском мифе мотива сражения между Арпоксаем (Апром) и Колоксаем. При социальном толковании природы членения скифского общества на возводимые к Апроксаю и его братьям роды, по мнению некоторых ученых в потомках Апроксая следует видеть рядовых общинников, что подтверждается положительным толкованием их названием: «катиары и траспии» -«земледельцы и коневоды» (Д.С.Раевский, «Мифология» с.63)

Особый интерес для выявления этногенетических источников истоков древних тувинцев и их связей с древними монголами представляет самый старший брат, прародитель скифского рода авхатов, выполнявших жреческие функции (т.е. брахмана, «шамана», «кама»). Согласно скифской мифологии, блестяще реконструированный В.И.Абаевым, после неудачной попытки овладеть упавшими с неба золотыми священными предметами, Липоксай (Рипоксай) уступил владычество над Скифией младшему брату Колоксаю, который, судя по всему, фактически стал правителем лишь западной части скифской державы, т.е. Северным Причерноморьем (ср. греч. Название этой страны Таврия – «страна быков», что равнозначно самозванию Осетия – «страна народа быков», т.е. осетинов, или иначе аланов, которые считаются самыми прямыми потомками причерноморских скифов, но которые до своего пришествия на Северный Кавказ и в Восточную Европу жили в Центральной Азии, в том числе в Саяно-Алтае).

Какой же частью империи правил сам Липоксай и откуда, собственно говоря, пришли причерноморские скифы, саки, аланы (осетины) и другие воинственные «кочевники» арии? На этот вопрос дает ответ само имя старшего брата, однокоренное название с названием мифических Рипейских (Рифейских) гор, якобы расположенных у северных (точнее, северо-восточных) пределов обитаемой земли, т.е. Гипербореи, где по данным Геревота и других античных авторов, жили «люди с

песьюми головами и оленьими ногами» (ср. зимний наряд тувинцев - тоджинцев). В древнерусской религиозно-мифологической традиции Рипейские горы ассоциировались то с Карпатами, то с Уральским хребтом или Алтаем, а в античной и Западноевропейской – с Альпами, Кавказом и Гепербореей, которая, якобы, находилась на севере, северо-востоке от основной части скифской империи, т.е. значительно восточнее и (или) севернее Уральских гор и Алтая. А это как раз приходится на Саяны, особенно – Восточных Саян и Тоджу, а так же Запад этнической Бурятии и Северо-Запада Монголии (т.е. на историческую родину протомонголов, по версии Н.В.Абаева).

Помимо этого, имя Липоксай трактуется как «гора-царь», что в контексте имен других братьев приобретает космологическое звучание и позволяет видеть в нем воплощение средней зоны космоса (Д.С.Раевский, там же с.319). Однако, под «средней зоной» мироздания может подразумеваться и «средняя земля» (ср. «чжун-го» - «Среднее Государство», т.е. Китай), «Центральная Земля», «Центр Азии», где под «Азией» могла подразумеваться центральная часть Евразии, населенная асами (асами-ясами-осетинами), произошедшими от центральноазиатских тюрков-огузов (ср. «ксай»--«огуз»--«окс» --«аз»--«ос»). На этногенетические связи племени авхатов Липоксая, с тюрко-монгольскими народами Центральной Азии указывают также и историко-лингвистические исследования в области индоевропейского, алтайского и протоуральского, а также ностратического языкознания.

Еще одна связь тэнгрианства с самой древней "авраамической" религией - иудаизмом - прослеживается в генеалогических мифах скифов, явно сложившихся еще сибирский период их обитания (т.е. до "броска" в Причерноморье) и связанных с древнейшими генеалогическими легендами и преданиями иранцев, тюрков и монголов. Согласно этой генеалогии, одним из

трех предков скифов был мифический "царь Глубин" Арпоксай (Апроксай), который в тюркской мифологии фигурирует под именем Али-Арсалан, а в монгольской - Ариг-Буга ("Ар-Бог"). "Царь Глубин" означает, что первоначально он был "водным" Змеем-Драконом, который впоследствии "поднялся" в своем статусе до "Небесного" Огнедышащего Змея-Дракона, приобретя функции Громовержца (Хайракан) и, вместе с тем, сохраняя функции Мирового Змея (монг. Аварга-Могэ; тув. Амырга-Чылан, Амырга-Моос).

Другой вариант его имени - Апроксай связан с названием финно-угорского племени "авар" (др. русск. "обр"), тюрко-монгольским "двойником" которого было название группы племен "жужань", которое китайцы интерпретировали как "жуань-жуань" - "червяк ползучий", "змея". Различные варианты этого наименования, во-первых, указывает на Урало-Алтайскую зону, а точнее - на Протоуралию, как на наиболее вероятную, с нашей точки зрения, прародину "ариев" в широком смысле, т.е. всех индоевропейцев и тюрко-монголов, а также угрофиннов ("туранцев") - само название "Сибирь", геополитическое название "Ибир-Шибир", этнонимы "авар"- "абар"- "обры"- "баргут"- "бараан"- "меркит"- "савыр"- "сабир"- "мордва" и т.д.

Во-вторых, среди многих этнонимов, эпонимов и топонимов этого ряда прослеживается явное указание на горы и горно-таежную местность, находящуюся к северу от Великой Степи (т.е., опять же, на Урал - Алтай - Саяны): "Сумеру" (монг. "Сумбер"; ср. "Симбирск"), г. Борус в Хакасии (ср. русск. "хвойный лес" - бор; ностратич. "берги" - "высокий", откуда в герм. берг-"гора"), Пермь ("Парма" - "Барма"), Гиперборея (от Борей, бог северного ветра у древних греков), русское "север" (похожее в литовском "Siaure" - "север"), "северяне" - одно из древнеславянских племен (ср. бур.-монг. "ар" - "северный") и др.

В третьих, в этом ряду следует упомянуть названия, либо непосредственно или косвенно связанные с этнонимами семитских народов ("араб" - "арап", "еврей", "ибри"- архаические этнонимы евреев, "Авраам"- "Абрам", "гебры", "сабры"), либо содержащие указания на Переднюю Азию (Ближний Восток), где возникли "авраамические" религии: "сумер" - этноним шумеров, "субар" - этноним родственного хурритам народа, жившего в 3-2 тыс. до н.э. в Северной Месопотамии, "Субарту" - аккадское название Северной Месопотамии, распространенное у фракийцев имя Спартак (см.: А. Голан, с. 96); к этому же ряду можно отнести "ибер" - древнее название жителей Пиренейского полуострова, "имер"- топоним и этноним на Кавказе, который в древности, как и Пиренеи, тоже иногда назывался Иберией, Хиберния - древнее название Ирландии (А.Голан, там же).

Все вышеизложенное еще раз подтверждает высказанное ранее Н.В. Абаевым предположение, что Евразийская «кочевая» цивилизация первоначально возникла в горно-таежной, лесостепной зоне Южного Приуралья, Алтае-Байкальского региона и Северо-Западной Монголии. При этом важную роль в переходе «арийско-туранской» этнокультурной общности к цивилизации вообще и к «кочевой» цивилизации – в особенности – сыграла так называемая «религия ариев» и родственная ей религия тюрко-монголов – тэнгрианство, в которой наряду с культом Неба особенно важное место занимал культ священных гор, что в известной мере было обусловлено горным ландшафтом исторической родины тэнгрианских народов, которую, таким образом, можно рассматривать и как прародину самого тэнгрианства.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, в этнокультурных традициях тувинцев, алтайцев, хакасов, бурят и других народов

сохранились древнейшие пласты, которые составляют основу традиционного мировоззрения народов Саяно-Алтая. Эти пласты верований и культов, лежащих в основе этноконфессиональных традиций народов Саяно-Алтая и Центральной Азии, которые можно определить и как «национальную религию», подобную зороастризму у иранцев, тибетскому бон, японскому синтоизму, китайскому даосизму и т.д., в значительной степени связаны со скифо-арийским наследием и с национальными, государственными религиями тюрко-монголов – тэнгрианство и «Ак Чаян» (бурханизм). А самые архаические пласты этногенетически и этнокультурно связаны с палеоазиатскими народами Южной Сибири, но не с тунгусским шаманством.

Наоборот, можно предположить, что предки тунгусо-маньчжурских народов, в глубокой древности проживавшие в Восточном Саяне, испытали влияние скифо-арийской религии прототюрков и протомонголов, а затем ушли в Забайкалье и на Дальний Восток, где на них оказали влияние тихоокеанские «шаманистические» этносы, а также южные китайцы, у которых в древности тоже было «шаманство», в результате чего и сформировался тунгусо-маньчжурский «шаманизм», распространенный в основном в Северо-Восточной Азии, но оказавший определенное влияние и на религиозные верования и культы народов Центральной Азии.

Выявляя очень ранние и тесные связи этой религии с национальной государственностью древних тюрков и монголов, мы должны отметить, что тэнгрианство постепенно приобрело неформализованный статус главной оставляющей религиозно-мировоззренческой основы кочевнических цивилизаций Саяно-Алтая и Центральной Азии. По своей сущности оно являлось монотеистской религией тюрко-монгольских народов, которая в своем структурно-генетическом бытии прошла через две фазы диалектического отрицания: сначала отрицанию были

подвергнуты собственные элементы политеизма, а затем и собственный монотеизм.

Действительно, сопоставляя «шаманизм» с «тэнгрианством» можно сделать вывод о его значительных различиях, как высокоразвитой религии тюрко-монгольских народов в добуддийский период их исторического прошлого, и «шаманизма», до сих пор не имеющего шансов выйти на статус «религии», поскольку для «тэнгрианства» характерна функциональная негэтропийность, без каких-либо оговорок, в то время как «шаманизм» характеризуется диалектическим единством негэтропийности и энтропийности в области практической самореализации, что и делает проблематичным его выход на более высокий уровень религиозно-мировоззренческой системности.

Народная религия тувинцев до нашего времени дошла в виде весьма сложного комплекса разноуровневых в этнокультурном плане пластов верований и культов скифо-арийского, тюрко-монгольского, угро-финского и древнейшего автохтонного (палеоазиатского) происхождения. Тем не менее, в этой очень сложной комплексной системе достаточно четко прослеживаются элементы первоначальной скифо-арийской религии, известной в литературе под названием «религия ариев». Обобщая результаты различных исследований в области религиозных верований народов и этносов, причисляемых к так называемой «арийской» группе (скифы, сарматы, массагеты, согдийцы, древние иранцы, осетины и др.), мы можем выделить следующие наиболее характерные элементы этой религии:

- культ чистоты, как физической, так и духовно-нравственной; отсюда и важность очищения огнем, белой пищей, священной водой, артышом, огнепоклонничество, тесно связанное с солнцепоклонничеством;
- культ Неба–Солнца, выступающего как активное начало в священной брачной паре «Небо - Отец» и

«Земля - Мать». В данном случае Небо может символизироваться образами обожествленных тотемных предков: олень, бык, волк, лось, горный козел, медведь, а также священные птицы: утка, лебедь, орел и т.д.

- трехчленная структура мира, связанная с триальной этносоциальной организацией и генеалогией трех скифских (они же – тюрко-монгольские) царей.

В народной религии тувинцев обнаруживаются такие верования и культы, связанные с древнескифскими культурами, как, например:

- Культ священных гор, связанный с древнеарийским культом горы Сумеру, которая считалась их прародиной и с названием которой этимологически связано название Саянских гор и этноним соян.

- Культ домашнего очага, связанный с общеарийским культом Богини огня, домашнего очага и Земли. С культом огня связан также обряд углехождения, который сейчас является эзотерическим и не имеет широкого распространения. Обычно углехождение проводят «шаманы» небесного происхождения, родившиеся в год стихии огня.

- Культ героев, связанный с культом предков. В этом культе отразились идеалы вечной борьбы сил добра против сил зла, света против тьмы. Вечная борьба со всяким злом и несправедливостью выразилась также в обожествлении и почитании героев эпических произведений.

Триальная организация древних скифо-ариев Саяно-Алтая, таким образом, объединяла предков древних скифов-саков и тувинцев, алтайцев, хакасов, якутов, бурят и монголов. Поэтому традиционные религиозные верования, сложившиеся непосредственно на территории Саяно-Алтая, представляли собой сложную многоуровневую систему религиозных воззрений, культов и обрядов, которые имели множество региональных,

этнолокальных и других различий, но были генетически и функционально между собой связаны.

Термин, отражающий идею не персонифицированного всемогущего Бога, как средоточия абсолютного разума (мудрости), силы, власти и милосердия (великодушия), одновременно сохранял этимологические связи самого слова «бог» (тэнгри) с архаическими представлениями о тотемных божествах животного происхождения и их медиативных (опосредующих) функциях. В известных древнетюркских описаниях Верховного Бога Тэнгри-Хана (Хан-Тэнгри) подчеркивается его амбивалентность и поливалентность, указывающая на его функции универсального медиатора («посредника») и довольно отчетливо прослеживается в его облике одновременно драконоподобного и человекообразного существа, у которого голова горного козла, но с бычьими рогами и шеей волка или медведя (вместе с тем, имеющим рыбий хвост).

Распространение тибетского буддизма на территории Саяно-Алтая привело к появлению еще более сложных форм религиозного синкретизма в результате взаимодействия с традиционными верованиями народов Саяно-Алтая, а также с такими же ранними, архаичными верованиями и культами самих тибетцев, ассимилированными в культовой системе тибетского буддизма махаяны еще до его проникновения в Монголию, Туву, Бурятию и Горный Алтай. Однако, как мы попытались показать, этнокультурные связи между тюрко-монгольскими этносами Саяно-Алтая и тибетцами, а также тибетоязычными тангутами сложились еще раньше, в периоды миграций прототюрков и протомонголов в районы Амдо, Кукунора и Верховьев Хуанхэ, которые находятся в промежуточной зоне между собственно Тибетом, Северо-Западным Китаем и Восточным Туркестаном.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. – Т. I. - М.-Л., 1949.
- Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: Наука, 1989. –327 с.
- Абаев В.И. «Шаман сильнее воина». //Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
- «Абай Гэсэр». / Вступит. статья, пер. и коммент. А. И. Уланова. - Улан-Удэ, 1960.
- Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. - Новосибирск: Наука, 1989. - 271 с.
- Абаев Н. В. Основы психологической и биоэнергетической саморегуляции в национальной религии тувинцев Ак Чаян (Белая Вера) или Бурган Чаян //Ср.-ист. и типологич. изучение языков и культур. Преп. нац. языков. Мат. межд. конф. XXII Дульзонские чтения. Ч. II. – Томск: Изд-во ТГПУ, 2000.
- Абаев Н. В. Буддизм в этнокультурной истории тувинцев. Методическое пособие. - Кызыл: Издательский Дом «Вести», 2000.
- Абаев Н.В. Ранние формы религии и этнокультурогенез тюрко-монгольских народов. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2005. 126 с.
- Абаев Н.В. Небесный Змей-Дракон в воинских культах тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Г.Н.Потанин и народы Алтае-Саянского Горного региона: через поколения в будущее. — Горно-Алтайск: Изд-во Ин-та алтаистики, 2005.
- Абаев Н.В. Цивилизационная геополитика народов Алтай-Байкальского региона и Центральной Азии. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2007.
- Абаев Н.В. Генезис монгольской государственности в свете теории самоорганизации и тэнгрианской философии. // Их Хуралд оролцогсдын анхааралд: Энэхуу эмхэтгэлд Олон Улсын Монголч Эрдэмтний 9 Их Хурлын илтгэлүүдийн 276 товчлолыг оруулав. Харин хугацаандаа ируулээгүй товчлолыг энэхуу эмхэтгэлд хэвлуулж чадсангүй. Улан-Баатор, 2006. - С.1- 2.

Абаев Н.В. «Тэнгрианство» и «Ак Чаян» как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии. // Доклады 8-го международного конгресса монголоведов. – 5-11 авг., 2002. – Том 15 (36). – Улан-Баатар: Международная Асс. Монгол. иссл., 2004. – С. 226 - 237.

Абаев Н.В. Буддизм в Туве: история, основы учения и культура. Учебно-методическое пособие. – Кызыл, 2007.

Абаев Н.В. Буддизм и христианство в историко-культурном пространстве России-Евразии.// «Знание. Понимание. Умение». М., 2007, с. 87-94.

Abaev N.V. History of Penetration of Lamaism in Buryatia: the Buddhist Conquest of Trans-Baikal. // "Buddhist for peace". - Ulan-Bator, 1989.

Abaev N.V. Shamanistic elements in Buryatian Lamaism. // «The International Conference on Shamanism». - Seoul (Korea), 1991.

Abaev N.V. Nomadic civilizations of Central Asia and modern geopolitics. // Международный ежегодник монголоведных исследований. Специальный выпуск докладов 9-го Междун. Конгресса монголоведов. - Улан-Баатар, 2006. - р. 393- 398.

Абаев Н. В. Тюрко-монгольские народы Саяно-Алтая и Центральной Азии в геополитическом пространстве России – Евразии и перспективы развития российско-евразийской цивилизации // Социальные процессы в современной Западной Сибири. Сборник научных статей. Горно-Алтайск, 2001, с. 7-11.

Абаев Н. В. Экологическая культура народов Центральной Азии и буддизм // 250-летие официального признания буддизма в России (Тезисы докладов научной конференции). Улан-Уде, 1991.

Абаев Н. В. Экологическая культура в восточных единоборствах: традиции и современность.//Актуальные проблемы развития физической культуры и спорта в современных условиях. Ч. 2.. Улан-Удэ, 1995.

Abaev N.V., Abaeva L.L., Badmazhapov Ts.B. et al. // “Buddhism in Buryatia”. – Ulan-Ude: Buryat State University Press, 1996. - 71 p.

Абаев Н. В., Жамбалдагбаев Н. Ц. Тибетская медицина // Азия и Африка сегодня. № 4 М., 1990.

Абаев Н.В., Фельдман В.Р. Этноконфессиональные традиции и экологическая культура народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона. Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2007. - 115 с.

Абаев Т.Н. Формирование политической культуры монгольских народов. //Международный ежегодник монголоведных исследований. Специальный выпуск докладов 9-го Междун. Конгресса монголоведов. - Улан-Баатар, 2006. - С.352 - 363.

Абаев Н. В., Фельдман В. Р., Хертек Л. К. Семейно-родовые отношения как форма самоорганизации в кочевой цивилизации // Социальные процессы в современной Западной Сибири (Сборник

научных статей). – Горно-Алтайск, РИО «Универ-Принт», 2001, с.226-229.

Абаев Н.В., Б.Д. Дондоков. Буддизм, христианство и национальная идея бурят: «Евразийские» аспекты. //Этносоциальные процессы в Сибири. Тематический сборник. - Вып. 5. - Новосибирск: 2003. -С. 30-34;

Абаев Н.В., Колмаков А.Г. Роль ислама и буддизма в развитии геополитической ситуации в Центральной Азии. //Социальные процессы в современной Западной Сибири. Сборник научных статей. Горно-Алтайск, 2004. - С. 14-15.

Абаев Н.В., Харнахоев В.Х. Центральная Азия – колыбель Евразийской цивилизации. //Россия и Восток: взгляд из Сибири в конце столетия: Материалы и тезисы докладов к Международной научно-практической конференции: Иркутск, 24-27 мая 2000г.: В 2т./ под ред. В.И. Дятлова и В.П. Олтаржевского. – Иркутск: Издательство «Оттиск», 2000. – Т.2. С. 4-9.

Абаев Н.В., Фельдман В.Р. Тэнгрианство как цивилизационная основа номадической государственности. //Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных трудов – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2006. – С. 133-136.

Абаев Н. В., Фельдман В. Р., Хертек Л. К. «Тэнгрианство» и «Ак-Чаян» как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных статей. – Горно-Алтайск, РИО «Универ-Принт», 2002, с. 10-18.

Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм бурят М., 1992.-144с.

Абаев Н.В., Асоян Ю.А. Культурные традиции народов Востока и современное экологическое сознание. // "Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. - Улан-Удэ, 1988.

Абаев Н.В., Герасимова К.М., Железнов А.И. и др. Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. - Новосибирск: "Наука", 1992.

Абаев Н.В., Жамбалдагбаев Н.Ц. Тибетская медицина. "Азия и Африка сегодня". М. 1990, N4.

Абаев Н. В., Топчина А. П., Хертек Л. К. Буддизм и экологическая культура народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Кадын, 2002, № 1, с. 7-15.

Абаева Л. Л. Культ Далха у селенгинских бурят. // Рериховские чтения – 3. Новосибирск, 1986.

Абаева Л. Л. Традиционные обряды предбайкальских родов селенгинских бурят // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986.

Абаева Л. Л. Кузнечный культ у монголоязычных народов // V Международный конгресс монголоведов. Ч. 3. Улан-Удэ, 1984.

Абаева Л. Л., Абаев Н. В. Этноэкологические традиции и культура народов Центральной Азии // Международная научная конференция «Интеллигенция: проблемы гуманизма, народа и власти». Ч. 3. Улан-Удэ, 1984.

Абаева Л. Л. Модернистские тенденции в современном буддизме (сравнительный анализ) // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1998, с. 80-95.

Абаев Н. В., Хертек Л. К., Хомушку О. М. О роли религии в этнокультурной истории народов Центральной Азии и некоторых проблемах духовно-культурного возрождения Тувы // Круг знания. Вып. 2. – Кызыл, 1999, с. 26-32.

Абаев Н. В., Хертек Л. К. Историческая память тувинцев в этнонимах и ойконимах // Башкы, 1999, № 5-6, с.71-72.

Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. - М., 1992.-144с.

Abaeva L. L. The cosmological and cosmogenetical myths of the Mongols. // Доклады 8-го международного конгресса монголоведов. – 5-11 авг., 2002. – Том 15 (36). - Улан- Баатар: Международная Асс. Монгол. иссл., 2004. – р. 282-313.

Абаева Л.Л., Андросов В.П., Жуковская Н.Л. и др. «Буддизм: Словарь». – Под общ. ред. Жуковской Н.Л. и др. – М.: «Республика», 1992. - 287 с.

Abe M. Man and Nature in Christianity and Buddhism. // "Man and Nature". - Calcutta etc.: Oxford Univ. Press, 1978.

Абдирахманов А. Этнотопонимика Казахстана. – Алма-Ата, 1979.

Акишев К. А. Саки среднеазиатские и скифы европейские(общее и особенное в культуре) // Археологические исследования в Казахстане. – Алма-Ата, 1973.

Алексеев В. П., Гохман И. И., Тумэн Д. Краткий очерк палеоантропологии Центральной Азии (каменный век – эпоха раннего жеза) // Археология, этнография и антропология Монголии. – Новосибирск, 1978.

Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1980.

Алексеев Н. А. Роль традиционных верований в жизни коренных народов Сибири // По материалам Международного научного симпозиума «Центрально-Азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты». Улан-Удэ, 20-26 июня, 1996. – с. 139-140.

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1992. –239с.

Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1984. –233 с.

Аманжолов А. С. К этимологии древнетюркского СЫГУН «олень» // Сибирский тюркологический сборник. - Новосибирск, 1976.

Амар. А. Монголын товч туух. – Улаанбаатар, 1989.

Анжиганова Л. В. Ментальные основания этнической культуры. Абакан, 2000.

Анжиганова Л. В. Традиционное мировоззрение хакасов. – Абакан, 1997.

Анжиганова Л. В. Философия национального образования. - Абакан, 1997.

Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск, 1994.

Афоница В. Н. Глобальная экология и проблема культурной традиции // Взаимоотношение общества и природы. М., 1986.

Аракчаа Л. К. Экологические традиции тувинского народа и их ресурсосберегающее значение // Устойчивое развитие малых народов Центральной Азии и степные экосистемы. Труды V Убсунурского международного симпозиума. Кызыл, 27 мая – 3 августа 1997 г. Т. II. Кызыл – Москва, 1997, с. 271-274.

Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействия. М., 1989.

Аюпов Н. Г. ТЕНГРИАНСТВО КАК ОТКРЫТОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ. Дисс. на соискание уч. ст. д. филос. наук. Алматы, 2004.

Аюпов Нумет. О мировоззрении тюркских народов.// tengrianctvo.narod.ru/stat/mirov_turck.htm · 17 КБ **БЕЗНЕЦ ЮЛ** ижтимагый-саяси хэм мэдэни мэгърифэт гэжиге.

Аджи Мурат. Полынь половецкого поля. Москва. 1994. 350 с.

Аджи Мурат. Кипчаки. Древняя история тюрков и Великой Степи. 1996. – 176 с.

Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.; Л., 1950. – Т.1. – С. 356.

Басилов В. Н. Среднеазиатское шаманство // Доклады IX Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1973.

Берзин Э. Сивка-бурка, вещая Каурка, или Древняя Европа в зеркале мифов и сказок. «Знание-сила» Ноябрь 1986, с. 42-48

Бартаханова М.А. Буддизм и средневековая культура уйгуров //Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. –Т.2. – С.257-258.

Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов: научно-популярное издан., 2-е изд., доп. – Н. Челны. Аяз, 200, Казань, Слово, 2004. – 448 с.

Билэгт Л. Гипотеза о времени ухода монголов в Эргунэ-Кун // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993.

Билэгт Л. К вопросу о достоверности родословной Чингис-хана // Археологийн судлал. – Т. XV, f.1-11. – Улаанбаатар, 1995.

Билэгт Л. К вопросу уточнения местонахождения Эргунэ-куна // Туухийн судлал. - Т. XXVII-XXVIII, f. 9. – Улаанбаатар, 1995.

Бира Ш. Монгольская историография (XIII-XVII вв.). – М., 1978.

Богд Зонхов. «Их бодь морийн зэрэг». Б.м., б.г.

Боргояков М. И. Гунно-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // СТ. – 1976. - №3.

Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. - М. 1980.

Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. - М., 1985.

Боу М. У истоков будущего. // "Курьер ЮНЕСКО", 1983.

Брагинский И.С. Мифологический словарь. М., 1990.

Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М., 1981

Buddhism in Mongolia. - Ulan Bator:Gangdanthekchenling Mon.,1981.- 60 p.

Бурнаков В. А. Духи среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов.- Новосибирск, 2006, -197 с.

Валиханов Чокан. Избранные произведения, Алматы, - 1952, - 643 с.

Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. М., 1974. – 223 с.

Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961.

Вайнштейн С. И. Шаманы и шаманство // Атеистические чтения. Вып. 3. М., 1969, с. 31-42.

Вайнштейн С. И. Происхождение и историческая этнография тувинского народа. Автореф. дисс. на соиск. ст. докт. истор. наук. М., 1969.

Вайнштейн С. И. Шаманство и шаманизм // Советская историческая энциклопедия. Т. XVI. М., 1976.

Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. М., 1964. – 12 с.

Вайнштейн С. И. Памятники казылганской культуры // Тр. ТКАЭЭ. – Т. 2. – М.-Л., 1966.

Вайнштейн С. И., Липец Р. С. Проблемы взаимосвязи эпоса и народного изобразительного искусства кочевников Евразии («Джангар» и проблема эпического творчества тюрко-монгольских народов): Тез. докл. – Элиста, 1978.

Вайнштейн С. И., Москаленко Н.П. Тувинцы. // Тюркские народы Восточной Сибири. Отв. ред. Д. А. Функ, Н. А.Алексеев. – М.: «Наука», 2008. – с. 19-152.

Варенов А. В. Где проходила восточная граница расселения сюнну (к проблеме этнической атрибуции погребений) // Двадцать четвертая науч. Конф. «Общество и государство в Китае». Тез. докл. – Ч. 1. – М., 1993.

Варенов А. В. Скифские памятники Алтая, Ордоса и происхождение сюннской культуры // Проблемы охраны, изучения и использования культурного наследия Алтая: Тез. конф. – Барнаул, 1995.

Варенов А. В. Древнее население Алтая и происхождение сюнну // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур: Тез. докл. междунар. конф. – Новосибирск, 1995.

Васильева Т. Б. Архетип младенца в бурятской мифологии // Россия и Восток: проблемы взаимодействия: тез. докл. III Междунар. конф. – Ч. 3. – Челябинск, 1995.

Викторова Л. Л. Ранние формы религии киданей // Бронзовый и железный век Сибири. – Новосибирск, 1984.

Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М., 1980.

Викторова Л. Л. Основные проблемы этногенеза монголов и состояние источников для их решения // Этнографийн судлал. – Т.Х, f. 1-9. – Улаанбаатар, 1987.

Владимирцов Б. Я. По поводу древнетюркского Otuken yis // Докл. АН СССР. - №7.

Винокурова У.А., Лапина З.Г., Шилин К.И. Жизнь - творенье человека. кн.1, М.:1995.

Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов: Монгольский кочевый феодализм. – Л., 1934.

Волков В. В. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. – Улан-Батор, 1967.

Волков В. В. Курганы афанасьевского типа в Монголии // Археологийн судлал. Т. IX. – Вып. 1-4. – Улан-Батор, 1980.

Волков В. В. Оленные камни Монголии. – Улан-Батор, 1981.

Габуев З.К. Этногенетические представления древних кочевников Великой степи: иранцы и тюрки. М., 2002.

Гадательная книга // Поэзия древних тюрков VI-XII вв. - М.: Раритет, 1993. - С. 79-100.

Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987.

Галданова Г. Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. Ламаизм в Бурятии. – Н-к, «Наука», 1983, -233 с.

Ганболд М. Одухотворение природы алтайскими урянхайцами. // Движение Ак Жанг (Белая Вера) – бурханизм: взгляд через столетие. Горно-Алтайск: Ин-т Алтаистики, 2004.

Герасимова К.М. О проблемах исследования традиционной культуры бурят. //Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. – Н-к: «Наука», 1980, с. 3-11.

Герасимова К.М. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам. // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. – Н-к: «Наука», 1980, с. 54-82.

Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. /Отв. ред. Абаев Н.В. – Н-к: «Наука», 1989, - 320 с.

Герасимова К.М. Буддизм и онтология традиционных верований. //Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. /Отв. ред. Н.В. Абаев. – Н-к: «Наука», 1990, с. 43-63.

Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступит. статья и коммент. С. А. Козина. - М.-Л., 1935.

Геше Джампа Тинлей. Бодхичитта и Шесть Парамит. - Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН. - 2000.

Голан А. Миф и символ. - М.: Руслит, 1993, - 372 с.

Грантовский Э.А. Индоиранские касты у скифов. - М., 1960.

Грантовский Э.А. О распространении иранских племен на территории Ирана. // История Иранского государства и культуры. - М., 1971.

Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. - М., 1970

Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. - М., 1992.

Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 2000.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. - М., 2002.

Далай Чулууны. Хамаг Монгол Улс. Тэргуун дэвтэр. Улаанбаатор, 1996, 29 - 36 - р. тал.

Даргын-оол (Ламажаа) Ч.К. Изменение ценностных ориентаций молодежи Тувы в постсоветский период. // Этносоциальные процессы в Сибири. 2004, № 6.

Даргын-оол (Ламажаа) Ч.К. К вопросу о периодизации истории Тувы. // Тюркология. 2003. - № 5 - 6.

Даржа В.К. Лошадь кочевника. Кызыл, 2003.

Даржа В.К. Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл, 2007, 256 с.

Даржа В.К. Мужские занятия тувинцев. Тувинское кн. изд-во. Кызыл, 2008.

Даржаа Т. Некоторые нравственные вопросы буддизма. // «Мункуевские чтения-2». – Часть 1. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2004.

Давыдов Ю.Н. Культура - природа - традиция. "Традиция в истории культуры". М., 1983.

Дандарон Б.Д. Буддийская теория отсутствия индивидуального "Я". "Буддизм". Санкт-Петербург, 1986.

Дандарон Б.Д. Теория шуны у махьямиков // Ступени (Философский журнал). - 1991. - N 1. - Ленинград.

Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. – Владивосток, 1992. – 179 с.

Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике / Дандарон Б.Д. – СПб.: Алетея, 1997. – 350 с.

Дандарон М.Б. Духовные практики в буддийской культуре (йога). // Наше наследие: формирование устойчивости модели развития народной художественной культуры в современном мире. Материалы VI международного научного симпозиума 23-26 июня 2008 г. г. Улан-Удэ-оз. Байкал. Байкальские встречи VI. – Улан-Удэ: Изд. полигр. компл. ФГОУ ВПО ВСГАКИ 2008.- с. 83-91.

Дацышен В.Г., Ондар Г.А. Саянский узел: Усинско-Урянхайский край и российско-тувинские отношения в 1911-1921 г.г.- Кызыл, 2003.- с.83.

Дерфер Г. О языке гуннов // Зарубежная тюркология. - М., 1986.

Домур-оол В.О., Сагды Ч.Т., Аремьева Н.В. Системная модернизация образования как условие формирования высокоинтеллектуальной и толерантной личности. // Образ жизни- фактор здоровья: Сборник научных статей по материалам научной конференции, 4 февраля 2005г./ Под ред. д.б.н. Сагды Ч.Т., к.б.н. Л.К. Будук-оол.-Кызыл.: Изд. ТывГУ, 2005.-с.149.

Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. - М., 1976.

Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев. // Памятники культуры народов Сибири и Севера. – Л: «Наука», 1977. – с. 172-216.

Жамбалдагбаев Н.Ц. Учение о психофизиологических типах людей в диагностике тибетской медицины. // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. / Отв. ред. Н.В. Абаев. – Н-к: «Наука», 1990, с. 201-208.

Жамбалова С.Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск, "Наука", 1991.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М. Наука, 1977.

Именохоев Н. В. Время массового распространения буддизма среди кочевников Севера Центральной Азии // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002.- С. 39.

Иллюстрированная история религий. в двух томах. Под редакцией проф. Д.П. Шантепи де ля Соссей. Издание второе. Российский фонд мира. Москва. 1899. Том 1. 411 с.

История Тувы: в 2т. – 2-е изд. – Н-к: Наука, 2001. – Т.1.

Оссон К. де. История монголов от Чингис-хана до Тамерлана / Пер. и предисл. Н. Козьмина. Иркутск. Т. 1, 1937.

Кабо Р.М. Очерки истории и экономики Тувы. Ч. 1: Дореволюционная Тува. М.; Л., 1934.

Калу Римпоче. Просветленный разум. - М.: 2004. - 294с.

Канаева Н.А. Парамита. // Абаева Л.Л., Жуковская Н.Л., Андросов В.П. и др. «Буддизм: Словарь». – М.: «Республика». 1992. – 287 с.

Караев О. Арабские и персидские источники IX-XII вв. о киргизах и Киргизии. – Фрунзе, 1968. – С.33-37.

Каржаубай С. Объединенный каганат тюрков в 745-760 годах. – Астана: «Фолиант», 2005.

Кенин-Лопсан М. Алгыши тувинских шаманов. – Кызыл: Новости Тувы, 1995. – 527 с.

Кенин-Лопсан М.Б. К вопросу о категориях тувинских шаманов // Сов. Этнография. – 1997. - № 4. – С. 92-95.

Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. – Кызыл: Новости увы, 1993. – 160 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – нач. XX в. – Новосибирск: Наука, Сиб. Отд., 1987. – 162 с.

Керимбаев Е.А. Отражение культа гор в оронимии Казахстана и народов Сибири. //Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Мат. межд. конф. XXIII «Дульзонские чтения». - Томск: ТГПУ, 2002. – Ч. 2. - с.152-155.

Кодар Ауэзхан. Культ Тенгри в системе религий раннего средневековья. / Сборник докладов Первой международной научной конференции «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов». Кыргызстан. Бишкек, ноябрь 2003, 122-125 с.

Кодар А. Тенгрианство в контексте монотеизма// Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение» - 2008/№1.

Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.

Кочетов А.Н. Ламаизм.- М.: - Наука, 1973.

Кляшторный С. Г. Древнетюркская цивилизация в свете древнейших тюркских текстов // Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке – III Всесоюз. конф. востоковедов «Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на востоке»: Тез. докл. – Душанбе, 1988.

Кляшторный С. Г. Проблемы ранней истории племен турк (ашина) // Новое в советской археологии. М., 1965.

Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. – 1977. – М., 1981.

Кляшторный С. Г. Древнетюркская цивилизация в свете древнейших тюркских текстов // Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке – III Всесоюз. конф. востоковедов «Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на востоке»: Тез. докл. – Душанбе, 1988.

Ксенофонов Г.В. Эллейада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М., 1997.

Кызласов Л.Р. Уюкский курган Аржан и вопрос о происхождении сакской культуры // Советская археология. 1977. № 2. С. 84.

Кызласов И. Л. Рунические письменности евразийских степей. М.: Восточная литература, 1994.

Ламажаа Ч.К. Тува между прошлым и будущим. – М.: Изд-во ООО НИПКЦ «Восход-А», 2008. - 500 с.

Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов. Новосибирск. 1984.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура, социальные функции. Новосибирск. 1987.

Мендиярова Г.С., Абаев Н. В., Тапышпан О. Д.,. Некоторые проблемы культурно-образовательной безопасности России и почитание учителя-наставника в тибетском буддизме. //Электронный журнал "Знание. Понимание. Умение" / №4 2009 – Культурология

Мижит Л.С. Триадиные образы в религиозно-мифологических представлениях тувинцев. //Ученые записки. Вып. XIX/Тув. ин-т гуманитар. исследований; - Кызыл, 2002 -с. 247-257.

Мижит Л.С. К вопросу об эпитафийной лирике древних тюрков. //Тезисы Международного симпозиума «Письменное наследие тюрков». – Кызыл: ТИГИ РТ 2003.-с. 85-87.

Мижит Э.Б. Традиционная космология как смыслополагающий стержень тувинской культуры. //Тезисы Международного симпозиума «Письменное наследие тюрков». – Кызыл: ТИГИ РТ 2003. - с. 103-105. Мифология. Большой энциклопедический словарь. Москва, 1998.- 736 с.

Монгуш А.Э. Влияние буддизма на духовную культуру тувинцев //Наше наследие: формирование устойчивости модели развития народной художественной культуры в современном мире. Материалы VI международного научного симпозиума 23-26 июня 2008 г. г. Улан-Удэ-оз. Байкал. Байкальские встречи VI. – Улан-Удэ: Изд. полигр. компл. ФГОУ ВПО ВСГАКИ 2008.- с. 74-82.

Монгуш М. В. Ламаизм в Туве. – Кызыл, 1992. – С. 115.

Монгуш М.В. История буддизма в Туве (2-я пол. 6-к.20в.).- Новосибир.:Наука,2001.-200с.

Нагаанбуу Н. Тройственная теория у монголов. //Мир Центральной Азии. Т.3. –Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002.

Неклюдов С. Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник. – 1977. – М., 1981.

Неклюдов С.И. Тенгри //Мифология. – М.: 1998. – с. 536.

Оле Нидал. Великая печать. Взгляд Махамудры. Буддизм Алмазного пути/ Лама Оле Нидал. СПб.: Алмаз. Путь, 2000.- 248 с.

Оссон К. де. История монголов от Чингис-хана до Тамерлана / Пер. и предисл. Н. Козьмина. Иркутск. Т. 1, 1937.

Огнева Е.Д. Тибетская мифология. "Мифы народов мира". т.2, М., 1982.

Омуралиев Чоюн. Основы тенгрианства и ареал его распространения. / Сборник докладов Первой международной научной конференции «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов». Кыргызстан. Бишкек, ноябрь 2003, 84-94 с.

Плебанек О.В. Синергетическая концепция культурогенеза //Наше наследие: формирование устойчивости модели развития народной художественной культуры в современном мире. Материалы VI международного научного симпозиума 23-26 июня 2008 г. г. Улан-Удэ-оз. Байкал. Байкальские встречи VI. – Улан-Удэ: Изд. полигр. компл. ФГОУ ВПО ВСГАКИ 2008.- с. 19-29.

Потанин Г.Н. Громовник по поверьям и сказаниям племени Южной Сибири и Северной Монголии. // Журнал министерства народного просвещения. Ч. ССХХ, январь, СПб., 1882.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4, СПб., 1883.

Потанин Г. Н. Ерке. Культ сына неба в северной Азии. Материалы к турко-монгольской мифологии. Томск, 1916.

Потапов Л. П. Некоторые данные о древнетюркском otukan // Советское востоковедение. – 1957. - №1.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Потапов Л. П. Тюркские народы Южной Сибири // История Сибири. – т. 1. – Л., 1968.

Потапов Л. П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972. – М., 1973. – с. 265-286.

Потапов Л. П. «Йер суб» в орхонских надписях // Советская тюркология. – 1979. - № 6.

Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978. - с. 58-64.

Поэзия древних тюрков (XVI - XII вв.). - М., 1993.

Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1956. – Т. 1.

Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - М., 1977.

Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I, кн. 2. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1946. - 340 с.

Ринчино Л.Л. О роли буддизма в этнокультурной истории бурят-монголов. "250-летие официального признания буддизма в России" (Тезисы докладов научной конференции). Улан-Удэ. 1991.

Родевич Н.В. Урянхайский край и его обитатели // Известия ИРГО. – СПб., 1912. – Т. XL VIII, вып.1-5. -с. 160.

Roux J.-P. Histoire de L' Empire mongol. – Fayard, 1993. - 317 p.

Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. – Л., 1984. – С. 89.

Сердобов Н.Л. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971.

Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингиз-хана. М., 1997.- 216с.

Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // ТС – 1971. – М., 1972.

Сухбаатар Г. Монгол Нирун улс. – Улаанбаатар, 1992.

Сыртыпова С.-Х. Д. Культовые памятники кочевников Трансбайкаля как исторический источник (буддийские книги и антропогеографические объекты). Автореф. Дисс. На соиск. Уч. Ст. д.ист.наук. - СПб., 2009. – 36 с.

Таскин В. С. Китайские источники о древних тюркских и монгольских племенах // П. И. Кафаров и его вклад в отечественное монголоведение. – Мат-лы конф. – Ч. 2. – М., 1979.

Таскин В. С. Значение китайских источников в изучении древней истории монголов // Мат-лы по истории древних кочевых народов группы дунху. – М., 1984.

Топоров В.Н. Йога // Философский словарь. – М., 1983. – с. 235-236.

Урбанаева И. С. Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты (Мат-лы междунар. науч. симпоз., 20-26 июня 1996 г., Улан-Удэ – оз. Байкал). Улан-Удэ, 1996.

Урбанаева И. С. Эзотерические смыслы учения о Тэнгэри и боо-мургэл // Современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997.

Урбанаева И. С., Урханова Р. А. Философия центральноазиатского шаманизма: эзотерический ключ к пониманию тэнгрианства // Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. Философия. Психология. М., 1996.

Федорова Е.В. Эпическое наследие как источник определения места и времени возникновения мировоззрения Тенгри. // Материалы Международной научно-практической конференции «Эпическое наследие – реликтовый дух Алтайских народов». Бишкек, 2007.

Фельдман В.Р. Кочевые цивилизации: критерии выделения и генетическая структура // В материалах научной конференции: «Этносоциальные процессы в Сибири». - Выпуск 5, Новосибирск, 2003.

Фельдман В. Р. Цивилизация: социально-философские теории, сущность, исторические формы. - Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2002.-51с.

Фельдман В.Р., Абаев Н.В. О роли самоорганизации в Евразийском кочевничестве в условиях современного цивилизационного транзита России. // Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных статей. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2008, с. 187-194.

Фельдман В. Р., Абаев Н. В., Хертек Л. К. «Тэнгрианство» и «Ак-Чаян» как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных статей. – Горно-Алтайск, РИО «Универ-Принт», 2002, с. 10-18

Харитонов М.А. Социокультурные аспекты зоморфной символики народов Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2001.

Хертек Л.К. О скифском наследии в тувинских онимах // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Мат. между. конф. XXIII «Дульзоновские чтения». Томск: ТГПУ, 2002.

Хомушку О.М. Религия в истории и культуре тувинцев. – М., 1998. – С.39.

Хомушку О.М. Религия в культуре народов Саяно-Алтая: Монография. – М.: Изд-во РАГС, 2005. -228 с.

Huntington S. P. Political Order in Changing Societies. New Haven: Yale University Press, 1968.

Худяков Ю.С. Дипломатия кочевников Центральной Азии. Новосибирск, 2003.

Цыбикдоржиев Д.В. Воинский культ Ажарая-Бухэ как отражение процессов этногенеза. // Монголоведческие исследования. Вып. 4, Улан-Удэ, 2003.

Цыбикдоржиев Д.В. Происхождение древнемонгольских воинских культов (по фольклорно-этнографическим материалам бурят). Улан-Удэ: Изд. БНЦ СО РАН, 2003. – 292 с.

Чагдуров С.Ш. Поэтика Гэсэриады. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 1993.

Чеснов Я.В. Тибето-бирманские мифы. "Мифы народов мира". т.2, М., 1982.

Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т.3. Этап духовного развития высшей личности. Пер. с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. - СПб.: Нартанг, 1997.-с/Х11.

Чжуд-ши. Канон тибетской медицины. / Пер. с тиб., предисл. Д.Б. Дашиева. М., 2001.

Шилин К.И. Путь в будущее. Экософы, экософия и живая логика будущего. Экософский словарь. М.:1994.

Шилин К.И. Будущее России и мира после цивилизации. М.:1994.

Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. 2-е испр. изд. Репринтное воспроизведение издания 1914 г. – 419 с.

Watts A. The Way of Zen. - N.Y.: Pantheon, 1957. – 397 P.