

**Тывинский Государственный Университет
Лаборатория «кочевых» цивилизаций**

Абаев Н.В.

**Цивилизационная геополитика
и этнокультурные традиции народов Центральной Азии и
Алтай-Байкальского региона
(Учебное пособие)**

КЫЗЫЛ-2006 г.

Печатается по решению учебно-методического совета
Тывинского государственного университета

УДК 2 (571.52) (07)
ББК 86.2 (2. РосТув)

Абаев Н.В. Цивилизационная геополитика и этнокультурные традиции народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона (Учебное пособие). – Кызыл. Изд.-во ТывГУ. 2006. – 100 с.

В учебном пособии «Цивилизационная геополитика и этнокультурные традиции народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона» рассматриваются вопросы влияния религиозно-культурных, этноконфессиональных традиций тюрко-монгольских народов на политическую культуру и цивилизационную геополитику, в целом на процессы этнокультурогенеза.

Пособие предназначено для студентов и преподавателей ТывГУ, изучающих курсы политологии, философии, этнологии, религиоведения, культурологии, краеведения и др.

Рецензенты:

Митупов К.Б.-М., д.и.н., профессор Бур.Гос. Университета

Тугужекова В.Н., д.и.н., профессор Хак.ГУ, директор ХакНИИЯЛИ

Фельдман В.Р., к.полит.н., доцент

Харунова М.М.-Б., к.и.н., заместитель директора по учебной работе Тывинского Республиканского лицея-интерната

© Абаев Н.В., 2006 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Пояснительная записка.	1-2
Предисловие.....	3-13
Введение.....	14-21
Глава 1. Историко-культурологические и этногеографические проблемы районирования Центральной Азии и Саяно-Алтая.....	22-46
Глава 2. Этнокультурные связи и взаимодействие тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Саяно-Алтая.....	46-59
Глава 3. Взаимосвязи и преемственность этнокультурных традиций скифо-ариев и тюрко-монголов	
Глава 4. Саяно-алтайские истоки этногонических и генеалогических мифов скифов и тюрко-монголов.....	85-105
Глава 5. Скифо-арийское наследие в этно-конфессиональных традициях народов Саяно-Алтая и Центральной Азии.....	105-127
Заключение	127-129
Литература	130-151

Пояснительная записка

Данное методическое пособие посвящено традициям цивилизационной геополитики тюрко-монгольских народов Алтай-Байкальского региона, включавшего в себя Горный Алтай, Туву, Хакасию, Горную Шорию, Монгольский Алтай и Северо-Западную часть Монголии, а также Западную Бурятию, и с глубокой древности представлявшего собой отдельную, относительно самостоятельную общность – цивилизационную, этнокультурную (культурно-историческую) и этногеографическую, которая, вместе с тем, входила в другую метакультурную и цивилизационную общность более высокого порядка – центрально-азиатскую.

В пособии ставится задача показать, что эта культурно-историческая общность сформировалась уже в скифское время и получила обобщенное (собирательное) метаэтническое наименование «страна Хор», «страна народов Хор», «Страна хоров» - «Хоорай», «Хонгорай», «Хорлог», «Алтай-Хонгорай», Урянхай и др. «Туранские» (т.е. тюрко-монгольские) преемники традиций цивилизационной геополитики ирано-язычных скифоариев не только сохранили осознание этой метаэтнической общности, а также и ее название, но и распространяли его на те части Евразии, где возникли и развивались различные этнополитические объединения ираноязычных и тюрко-монгольских народов, вышедших в разное время из данного региона (ср. Хорасан, Хорезм, Уш-Куррыкан и др.)

В данном методическом пособии впервые в отечественном востоковедении выявляются этнокультурные истоки традиций цивилизационной геополитики народов Алтай-Байкальского региона, рассматривается их взаимодействие с другими традициями политической культуры в «кочевых» цивилизациях центральной части Евразии, в том числе Центральной и Северо-Восточной Азии, Южной Сибири, Транс-Саянии и Транс-Байкалии.

Особое внимание в данном учебном пособии уделяется комплексному историко-культурологическому, религиоведческому и историко-этнологическому анализу конкретных механизмов взаимодействия религиозно-мифологического мировоззрения и других этноконфессиональных традиций с традициями цивилизационной

геополитики раннеевразийских кочевнических обществ восточных скифов, прототюрков и протомонголов.

Новизна подхода в пособии заключается также в том, что в нем учтены результаты последних археологических, палеографических, историко-этнографических и источниковедческих исследований по истории и культуре, религиозным верованиям и культам скифо-ариев и тюрко-монгольских народов центра Евразии. В частности, для прояснения некоторых сложных и дискуссионных вопросов привлекаются источники на китайском и монгольском языках.

Учебное пособие предназначено не только для студентов ТывГУ, изучающих курсы по истории и философии религии, политологии, культурологии, краеведению, отечественной и всеобщей истории, но и для аспирантов, а также преподавателей, сдающих экзамен кандидатского минимума по философии. Пособие содержит методические указания и список рекомендованной литературы, как отечественной, так и зарубежной, и источников по проблемам влияния религии на цивилизационную геополитику, а также в целом на политическую культуру и другие этнополитические, этнокультурные традиции народов Алтай-Байкальского региона.

Предисловие

Процессы интеграции, глобализации и универсализации стали самой ярко выраженной тенденцией современности, охватывая практически все сферы жизнедеятельности человека: культуру, идеологию, политику, экономику и т.д. Пожалуй, наиболее отчетливое выражение эти процессы нашли в стремлении к экономической интеграции различных стран и регионов, расширению экономического сотрудничества между ними как на двусторонней, так и международной основе.

Однако усиление интеграционных тенденций в сфере экономики далеко не всегда сопровождается одинаковым сближением в сфере духовной культуры, что проявляется, в частности, в наличии самых разных, нередко прямо противоположных векторов в развитии этнокультурных и этнополитических процессов, что порождает весьма противоречивые тенденции в динамике изменения стратегических приоритетов различных стран, оказывая влияние и на геополитическую, геоэкономическую ситуацию в разных регионах.

Так, в связи с известными событиями и, можно даже сказать, катаклизмами глобального характера (развал Советского Союза, этнические и этноконфессиональные конфликты, гражданские войны и т.д.) в последние годы на территориях бывших союзных и автономных республик бывшего СССР и даже различных регионов России резко усилились центробежные процессы, стремление всемерно дистанцироваться от бывшей «метрополии», найти новых партнеров и стратегических союзников. Парадоксальность ситуации заключается в том, что стремясь к разрыву или ослаблению взаимосвязей с Россией в то же самое время они ищут и находят таких «новых» партнеров, которые имели с ними давние, традиционные культурно-исторические связи, в какой-то мере ослабленные в период вхождения в состав Российской империи и фактические оборванные во времена сталинизма.

«Новые» связи и взаимоотношения, таким образом, чаще всего строятся на путях восстановления традиционных этнокультурных и цивилизационных взаимосвязей: страны Прибалтики стали естественно

тянуться к ЕС и Атлантическому сообществу, причем наличие общей цивилизационной платформы, как нам кажется, играет здесь определяющую роль; тюрко-язычные республики и регионы все больше тяготеют к такой региональной супердержаве, как Турция, ираноязычные этносы – к Ирану; исламские народы Северного Кавказа – к странам ближневосточного мусульманского региона и т.д. При этом неоднозначность, глубокая внутренняя противоречивость указанных тенденций и векторов развития геополитической ситуации усиливается и осложняется тем, что их национально-государственные экономические интересы зачастую не совпадают с интересами этноконфессиональными и этнополитическими, причем последние могут совершенно не совпадать друг с другом. Наиболее яркие примеры в этом ряду – тяготение Молдовы к этногенетически и конфессионально родственной Румынии не обусловлено соображениями экономической целесообразности, а, скажем, «заигрывания» Грузии с тюркоязычной Турцией и фундаменталистским Ираном вряд ли отвечают ее национальным интересам. Самое опасное в этих геополитических играх для национальных интересов России в том, что ее связи с указанными регионами носят столь же традиционный характер и их разрушение не выгодно ни самой России ни указанным регионам.

Важно подчеркнуть, что само по себе такое стремление – осознанное или не очень – возродить не просто политические, экономические, культурные и другие связи, но и в какой-то мере восстановить глубинную общность цивилизационных культур, автоматически переводит изучение традиций цивилизационной геополитики, сформировавшихся в определенных культурно-исторических регионах под влиянием специфических этнокультур и целых цивилизаций, из сферы историософского дискурса в предмет исследования современной полиологии, одновременно превращая анализ традиционной политической культуры народа и этносов, а также этнокультурных общностей более высокого порядка (суперэтносов, историко-этнографических областей, ареалов, регионов и т.д.) в актуальнейшую проблему прикладной и неотложной этнологии и геополитики.

С точки зрения геостратегических интересов России в таком огромном суперрегионе Северо-Восточной Азии, в который исторически входят страны Центральной Азии, в том числе Тува и Бурятия, особого внимания требует то обстоятельство, что сама Россия, представляющая собой не только

сверхдержаву, но и особую цивилизационную культуру, в значительной степени складывалась и развивалась под влиянием политических традиций суперэтнических, мульткультурных империй, возникавших именно в этом регионе – Гуннской державы, тюркских каганатов, империи Чингис-хана и др., а начиная с конца 14 в. перенимает их геостратегическом пространстве. Хотя, как видим, эта роль заметно ослабевает, правомерно поставит вопрос о выработке такой геополитической стратегии Новой России, которая бы учла как промахи периода последних лет, так и позитивный опыт длительного, многовекового взаимодействия народов России в рамках единого духовно-культурного, цивилизационного и геополитического пространства.

Общеизвестно, что систему коллективной безопасности планетарного масштаба необходимо строить на разных уровнях – этническом, национально-государственном, региональном, глобальном. В тех же измерениях должна осознаваться и коллективная ответственность за исторические судьбы этносов, как больших, так и относительно «малых», причем общечеловеческие и цивилизационные ценности не должны противоречить насущным задачам всемерного развития отдельных этнокультурных общностей, сколь бы не соизмеримыми их параметры не казались.

Ввиду этого рассмотрение проблем цивилизационной геополитики, традиционной для тех или иных стран и регионов, приобретает исключительно важное научное и практическое значение. В интересующем нас аспекте особую актуальность имеет всестороннее изучение этих проблем на материале специфического культурно-исторического региона Центральной Азии, в который входит и Бурятия в ее современном геополитическом статусе и с которым была тесно связана большая часть Азиатской России. В этой связи весьма полезен тысячелетний опыт взаимодействия и существования разновеликих этнокультурных общностей в регионе Центральной Азии и сопредельных ареалах Сибири, Дальнего Востока и т.д., характерной особенностью социальной организации которых во все исторические периоды было достаточно гармоничное взаимодействие микро- и макросоциальных общностей, когда, скажем, клановые и родовые структуры сосуществовали с мировыми империями, как бы дополняя друг друга. Не в том ли одна из важнейших причин краха советской империи, что она разрушила традиции взаимодействия этнических и суперэтнических подразделений с надэтническими государственными структурами и

институтами, тогда как Российское государство относилось к ним с гораздо большим уважением?

Сохранение многообразия (этнического, культурного) в стремлении к единству – вот, пожалуй, главный императив традиций государствообразования в данном регионе, и представляется, что под влиянием самобытной «кочевнической» (пастушеской) центральноазиатской цивилизации эта парадигма стала главенствующей и на большей части Евразии, на которой сложилась Россия как евроазиатская держава. Сейчас, в период сложения новой России, предпринимаются попытки (как это было неоднократно в прошлом) отбросить свое восточно-евразийское наследие, забыть часть своих центрально-азиатских истоков, что, как думается, неизбежно приведет к дальнейшему ослаблению влияния в Северо-Восточной Азии, составляющую главную цивилизационную платформу так называемого Азиатско-Тихоокеанского региона. Эту роль займут другие страны, в том числе те, которые тоже являются наследниками Центрально-Азиатского суперэтнуса, особенно – туранские народы (см.: Абаев, 1987).

Так, далеко не случайно, что именно лидеры Казахстана явно перехватывают стратегическую инициативу в деле реинтеграции бывшего СССР на основе евразийской общности. То же самое пытаются сделать лидеры других «среднеазиатских» республик (особенно – Узбекистана), неожиданно для всего мира объявивших себя «Центральной Азией», «центральноазиатским регионом». С точки зрения цивилизационной геополитики «старой» (т.е. исконной) Центральной Азии эти претензии выглядят не столь уж обосновательными ввиду отсутствия ясного представления об этом у российских лидеров, с одной стороны, и руководителей Бурятии, Тувы, Монголии и других исторически принадлежавших данному региону этнокультурных общностей.

Очень поучителен в этом смысле пример стран «Азиатско-Тихоокеанического» региона, которые стремятся к экономической интеграции, противопоставляя даже «свой» регион другим, но не имеют четкого представления о его границах, о количестве входящего в него стран и, самое главное о том, что же все-таки объединяет эти страны в некую наднациональную общность. В результате получается, что в отличие от Атлантического сообщества, под которым лежат реальные и очень мощные цивилизационные основы, АТР, по мнению многих ученых (см., например: Арин, 1998), превращается в очередной пропагандистский миф. Во избежание

подобных ошибок хотя бы в более или менее четком районировании различных культурно-исторических регионов, не говоря уже о решении геостратегических проблем, необходимо прежде всего иметь ввиду, что традиционные этнокультурные взаимосвязи и геополитические структуры в различных регионах сложились задолго до колониальной экспансии западных держав и превращения западноевропейской цивилизации в «мировую», универсальную, или, точнее, претендующую на эту роль.

Одним из важнейших следствий научно-технической революции, с которой начался новый, современный цивилизационный этап развития человечества, является то, что западно-европейская цивилизация, вплоть до Нового времени развивавшаяся как региональная вариация мировой культуры, стал приобретать все более универсально-глобалистский, планетарный, «вселенский» характер, во все возрастающей степени навязывая другим цивилизационным культурам свои алгоритмы общественно-экономического развития, свои парадигмы и стиль мышления, свою ментальность и т.п. Эти претензии на универсализм нашли вполне реальное подтверждение в колониальной экспансии западных держав, сопровождавшихся широкой экспансией западной культуры и идеологии, в том числе таких идеологических систем, как буржуазный позитивизм, марксизм, фашизм и т.д., одинаково претендующих на вселенский характер и универсальность.

Осенью 1942 года в разгар Второй Мировой войны в Северной Атлантике на борту военного корабля состоялось встреча руководителей двух держав, участников антигитлеровской коалиции, – Президента Соединенных Штатов Америки Франклина Д. Рузвельта и Премьер-министра Соединенного Королевства Великобритании и Северной Ирландии Уинстона Ч. Черчилля. Сама обстановка – борьба против фашизма, исход которой в то время был не ясен не только всему человечеству, но даже и самым прозорливым лидерам Великих держав, породила момент истины – возможность формулирования таких концепций строительства мира, которые впредь не могли бы допустить нового испытания судьбы человечества – Всеобщей Мировой войны, способной ликвидировать жизнь на Земле.

С тех пор прошло более полувека, в течении которого земляне успели пережить Великую Победу во Второй Мировой войне против фашизма и такой реликт идеологического противостояния народов в течении последнего тысячелетия – феномен «Холодной войны», отравляющий отношения между

странами и государствами в течении послевоенного полувека из-за попытки атлантических держав пересмотреть итоги Великой Победы, достигнута Евразийским (Российским) народом в Великой Отечественной войне.

Хочется подчеркнуть тот неоспоримый исторический факт, почему такой феномен, названный «Холодной войной», как ни парадоксально, имел тысячелетнюю историю и политический контекст – длительное противостояние народов и стран в Старом Свете, что становление, развитие и строительство одного государства на двух континентах почти одновременно (понятно, что по историческим масштабам) было воспринято остальными державами Восточного полушария планеты как глобальный вызов сообществу наций и как запредельная экспансия одного государства на исторической арене. К сожалению, Великая Победа, достигнутая именно многонациональным российским народом в Великой Отечественной войне, приобретая с самого начала ее планетарный, глобальный характер и интернационализировавшая все социальные, экономические, политические и иные проблемы человечества (такова была суть Второй Мировой войны, явившейся одновременно Великой Отечественной Войной для всех народов, проживавших в Евразийской супердержаве без исключения) вызывала по парадоксальным историческим причинам (корни которых уходят в далекое прошлое человечества) чувство агрессивной зависти, ксенофобии, взрыв троглодитского консерватизма и вспышку недовольства ко вчерашнему союзнику и соратнику по антигитлеровской коалиции со стороны тех наций, которые стремились по политическим и сверхдержавным претензиям, если не присвоить, то хотя бы пересмотреть, ревизовать определенные моменты и аспекты итогов Второй Мировой войны.

Вторая Мировая война по своим глобальным масштабам, охватившим большинство стран мира, в силу своих планетарных и политико-экономических последствий, почти автоматически придала державам-победительницам статус супердержав. Однако экзамен на право ношения такого звания государствам предстояло сдавать, по цивилизованным нормам, в течении послевоенного 50-летия (как минимального исторического временного интервала). Атлантическая Хартия, сформулированная в 1942 году на борту военного корабля в холодные осенние дни, проецировала иной характер сдачи исторических и цивилизационных экзаменов, когда основные фигуры новой послевоенной мировой политики должны были (и так получилось на самом деле) военно-политический способ регулирования

международных отношений, принятый и практикуемый в годы совместной борьбы против врага, экстраполировать и на период истории, начинающийся после достижения общей победы. Хотим мы это признавать или отрицать, но факт остается фактом, что атлантические державы, движимые как узко национальными интересами, так чувством зависти к Великой Победе, достигнутой многонациональным российским народом ценою в 27 млн. (по официальным данным 1995 года) человеческих жизней, решили сделать ставку в противоборстве со своим вчерашним союзником – полиэтническим супергосударством – СССР на такой универсальный, но и самый сложный исторический цивилизационный экзамен – на ЭКОНОМИКУ. Сразу же отметим, что атлантические державы, что называется, знали на что шли – на беспроигрышную лотерею судьбы, ибо уже в послевоенный период, но особенно в годы Второй Мировой войны резко обозначались новые тенденции в мировой науке и технике – революция или прорыв в самых фундаментальных направлениях развития человеческого познания. Поэтому, как нам представляется, атлантические державы сделали историческую рокировку – заменили главного союзника во Второй Мировой войне – СССР (или Советскую Россию) на безличное, овеществленное знание, называемое научно-техническим прогрессом, в развитии которого вклад евразийской державы весьма значителен.

Расчет оказался правильным – главный победитель Второй Мировой войны – СССР, понесший самую большую потерю в гигантской схватке, длившейся почти полторы тысячи дней, хотя поднял перчатку, брошенную атлантическими державами, но сочетать военно-политическую борьбу с бывшими союзниками с созданием послевоенной мощной экономики, адекватной эпохе научно-технической революции, не смог, и евразийская супердержава распалась.

Мы здесь не даем оценку судьбе российского государства вообще и так называемого научного коммунизма, а особенности, но хочется подчеркнуть тот факт, что руководство СССР не сумело раскрыть сущность Атлантического Хартии, разработанной конкурирующей цивилизацией с дальним прицелом на послевоенное устройство международных отношений с определенной коррекцией итогов Второй Мировой войны. Более того, мы не видим злого умысла в поведении руководителей атлантических держав как в годы войны, так и в послевоенное пятидесятилетие, ибо они сумели везде в годы тяжелых испытаний человечества в годы общей борьбы против

фашизма уловить в исходе войны совершенно новое явление – переход мировой политики от стратегии наций на самоопределение к борьбе за права человека, ведь предтечи коммунистов – социал-демократы тогда в XIX веке и в начале XX века, первыми в истории человечества в большую политику внести новую стратегию – борьба за право наций на самоопределение. К сожалению, коммунисты, ведя жестокую борьбу за интересы народов, не сумели понять новый виток в эволюции общемировой цивилизации, почему-то начавшийся в годы Второй Мировой войны (война, принявшая общепланетарный масштаб, как ни парадоксально, породила проблему прав человека, ибо жизнь последнего, отданная за свободу, рефлексировала на панораму политики новую парадигму – права человека).

Поэтому Атлантическая Хартия, сформулированная на самом драматическом и трагическом этапе Второй Мировой войны, не только уловила тенденции Общемировой, но и региональных цивилизаций – прежде всего трансформацию прав наций на самоопределение в новую парадигму общемировой и региональной цивилизации – борьба за права и свободу человека. Те региональные цивилизации, прежде всего Западноевропейская, правильно, а главное во-время уловившие смысл и цели борьбы против фашизма вообще и тоталитаризма в особенности, вышли из войны возмужавшими и укрепившимися таким образом, что политические и экономические силы, да и вся атлантическая элита не могли не использовать потенциал, порожденный Великой Победой в свою пользу и в своих интересах. Причем атлантическая элита, начавшаяся формироваться еще в годы второй Мировой войны, используя лучшие достижения англо-саксонской правовой системы, основная идея которой – абсолютизация права и свободы человека, закрепила в новом общемировом политическом документе – Уставе Объединенных наций – в качестве международных категорий и понятий основные ценности и наработки Западно-Европейской цивилизации, тем самым создавая благоприятные условия и возможности для политической борьбы в период послевоенной сложной обстановки в разгар так называемой «Холодной войны» против «Московского феномена» (СССР).

К сожалению для россиян, руководство СССР, догматически толкуя устаревшие положения марксизма-ленинизма, не развивая его теоретические основы, в политической борьбе, развернувшейся в послевоенном мире, руководствовался в международных делах наработками и задачами

романской (или франко-германской) правовой системы, основная идея которой, как известно, абсолютизация государства, ибо она была и остается исторической наследницей, даже прямой, так называемой Древнеримской правовой системы, создававшейся в недрах классического рабовладельческого государства.

Все это создало невероятно сложную обстановку на Фронте политической борьбы, развернувшейся между бывшими союзниками по 'антигитлеровской коалиции. СССР по указанным выше причинам, а также из-за гигантских потерь, понесенных в Великой Отечественной войне за свободу и независимость против фашизма, не смог сочетать жестокую политическую борьбу, называемую «Холодной войной», с созданием в стране высокоэффективной и открытой экономики, способной на конкурентную борьбу на международной арене с экономиками других региональных цивилизаций. К тому же Евразийская цивилизация, создавшая свое материальное производство по методу натурально-распределительного способа хозяйствования в противовес товарно-денежному методу, утвердившемуся в Западно-Европейской цивилизации, не смогла к тому же абсорбировать, использовать и интегрировать достижения культуры и национальные наработки многочисленных этносов, оказавшихся волею судьбы в составе СССР.

Теперь, когда после «Холодной войны» страна, расположенная на двух континентах, даже после распада политического супергиганта – СССР, сохраняющая, как нам представляется, основной и генетический 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 Евразийском державы, тем не менее наводит на некоторые выводы и соображения, способные 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 приобрести планетарную черту или облик, должна не только вбирать, соединять в себе все достижения 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 политической цивилизации (как итоги тысячелетней социальной и политической эволюции двухконтинентальной державы), становится возможным перевести на язык международного права основные ценности и вехи российской полиэтнической истории в виде Евразийской Хартии, представляющей интеллектуальную и политическую альтернативную конкуренцию Атлантической Хартии, способной 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 (т.е. 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 такой вектор в геополитике 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 и является Тува. Поэтому принятие Евразийской Хартии отвечает

жизненным интересам и Тувы и Бурятии и других сопредельных регионов, связанных давним единством культурно-исторических, а нередко и этнических истоков, причем большая часть этих этнокультурных общностей сформировалось в глубокой древности на территории Российской империи как наследницы империи Чингис-хана, а затем и Золотой Орды.

Введение

Выделение Алтай-Байкальского региона, как относительно самостоятельной цивилизационной и культурно-исторической общности, и определение его этногеографических границ, хотя бы в первом приближении, является исключительно важной и актуальной задачей, приобретающей в настоящее время особую актуальность в связи с дискуссиями о том, где находится настоящий геополитический и этнокультурный центр Внутренней Азии, который разные исследователи располагают в разных местах – в Монголии, в Тибете, в Восточном Туркестане (современный Синьцзян-Уйгурский Автономный район КНР), в Маньчжурии (Северо-Восток Китая) и даже в бывшей Средней Азии, неожиданно объявившей себя «центральной».

Все эти попытки определить истинный центр Внутренней (Средней) Азии были несомненно обусловлены реальными историческими процессами, в результате которых этот центр действительно постоянно смещался (и смещается) под влиянием тех или иных факторов (климатических, этнокультурных, геополитических, этнополитических, культурно-религиозных). В силу разных объективных и субъективных причин происходило и изменение границ различных культурно-исторических регионов и ареалов, тяготеющих к тем или иным центрам политического, военного или культурного влияния.

Именно поэтому историки, политологи и культурологи до сих пор спорят о границах Центральной Азии, называя ее то «Внутренней», то «Средней» Азией. Однако при этом нередко игнорируется историческая роль довольно обширного региона, охватывающего всю северную часть «старой» (т.е. традиционной) Центральной Азии в современном понимании (т.е. Север и Северо-Запад Монголии, Бурятии, северную часть современного Синьцзяна и Притяньшанье) и практически всю Южную Сибирь от Алтая до Байкала (а в некоторые эпохи и далее на Восток через Маньчжурию вплоть до Корейского полуострова). Общность этого региона проявляется по многим параметрам: природно-климатическим, этногеографическим культурно-религиозным, антропологическим, генетическим, лингвистическим и пр.

Одним из важнейших факторов, определявших этнокультурное единство этого региона, бесспорно, можно считать общую цивилизационную геополитику, строившуюся на представлениях о единой Прародине, или исторической родине в Горном Алтае или в Саянах, а также общей генеалогии (реальной или мифической) своих правителей, или даже целых родо-племенных объединений, общих особенностях политической культуры и этноэкологических традиций, единой суперэтнической, имперской государственности, охватывающей, как правило, большие территории со сходными природно-климатическими условиями и близкими в этнокультурном и цивилизационном отношении этносами и этническими группами, о необходимости защищать свои этнополитические и геостратегические интересы и бороться против агрессии могущественных земледельческих соседей и т.д. Разумеется, эти представления и идеи зачастую мифологизировались, но в реальной практике взаимоотношений с более оседлыми и «развитыми» в культурном отношении соседями, которые считали всех «кочевников» центральной и восточной части Евразии «дикими варварами», их геополитическая стратегия носила вполне рациональный и продуманный характер и нередко превосходила цивилизационную геополитику соседних стран «по фактическому результату», особенно – в военно-политической сфере и практической дипломатии.

Среди наиболее выдающихся предводителей и государственных деятелей центральноазиатских номадов проявилось и вполне осознанное стремление к систематическому и глубокому изучению геополитической стратегии более «развитых» (главным образом в философском, теоретико-методологическом плане) народов, в частности китайцев. Так, основатель Великой Монгольской империи Чингисхан и один из основателей Маньчжурской империи Цин – Нурхади не только сами хорошо знали стратегию и тактику китайской армии, изложенные еще глубокой древности в одноименных трактатах о военном искусстве Суньцзы и Уцзы, но и призывали своих потомков и последователей вообще глубоко и основательно изучать военно-политические и социально-философские труды древних китайских мыслителей, в которых они излагали свои принципы управления государством и обществом, в том числе принципы взаимоотношений с «варварами» и теоретические основы традиционной китайской геополитики.

В западной части Евразии (т.е. в западно-европейской культурной традиции), как отметил К.С.Гаджиев, идеи, которые в наше время принято

причислять к геополитическим, в тех или иных формах, по-видимому, возникли одновременно с феноменом государственной экспансии и имперского государства. В современном понимании они сформулировались и получили популярность на рубеже XIX и XX вв. Возникновение именно в тот период геополитических идей и самой геополитики как самостоятельной области исследования международных отношений и мирового сообщества было вызвано целым комплексом факторов. Это, во-первых, наметившиеся к тому времени тенденции к постепенному формированию глобального рынка, уплотнению ойкумены и «закрытию» мирового пространства. Во-вторых, замедление (не в малой степени в силу этого закрытия) европейской, чисто-пространственно-территориальной экспансии вследствие завершения фактического передела мира и ужесточение борьбы за передел уже поделенного мира. В третьих, перенесение в результате этих процессов неустойчивого баланса между европейскими державами на другие континенты «закрывшегося» мира. В четвертых, образно говоря, история начинала переставать быть историей одной только Европы или Запада, она превращалась уже в действительно всемирную историю. В пятых, в силу только что названных факторов именно тогда начали разрабатываться теоретические основы силовой политики на международной арене, послужившие в дальнейшем краеугольным камнем политического реализма (Гаджиев К.С. «Введение в геополитику». М., 1998, с. 9-10).

Необходимо, по мнению Гаджиева, учесть так же и то, что геополитические идеи и сама геополитика возникли и развивались в общем русле эволюции научной мысли того периода. В целом она представляла собой не что иное, как перенесение на сферу международных отношений господствовавших в тот период как в естественных, так и социальных и гуманитарных науках идей и концепций, а именно детерминизма (в его географическом варианте), строгих естественно-исторических законов, социал-дарвинизма, органицизма и т.д. (см.: Гаджиев, там же).

Поскольку в «кочевых» цивилизациях Центральной Азии и Саяно-Алтая государственность с самого начала приобрела надэтнический, конфедеративный или имперский характер, то осознание своих геополитических интересов именно на общей цивилизационной основе, порождающее стремление к выработке своей собственной геополитической стратегии, возникает у первых кочевников центра Евразии на самых ранних этапах этнокультурогенеза еще в период перехода от первобытно-общинного

строю к полиэтническим конфедерациям различных племен и этнических групп, объединенных достаточно жесткими формами централизованной государственности, подкрепляемых традициями сакральной географии, обязательным элементом которой были представления о едином центре мироздания, который идентичен местоположению центральной власти Верховного правителя (царя, кагана) и геополитическому центру не только всей империи, но и всей Вселенной. Еще «отец истории» Геродот отмечал, что у самых ранних «кочевников» Евразии – скифов, сарматов, массантов, древних иранцев и др. – были широко распространены представления о том, что то место, где находится их столица (или ставка императора) и есть сакральный центр Универсума, который может перемещаться вместе со ставкой Верховного Правителя. Одним из вероятных источников этих представлений является саяно-алтайский культ священных гор, наделяющих правителя особой харизматической силой и одновременно являющихся аллоэлементами Мировой Горы (ср. общий скифо-арийский и тюрко-монгольский архетип «Царь-Гора»).

Интересно, что Геродот высказал и некоторые другие идеи, которые впоследствии стали одной из основ теории географического детерминизма, предопределившей особенности традиционной геополитики в странах Запада (подробнее см. Гаджиев, там же). Географический детерминизм основывается на признании того, что именно географический фактор, т.е. месторасположение страны, ее природно-климатические условия, близость или отдаленность от морей и океанов и другие параметры определяют основные направления общественно-исторического развития того или иного народа, его характер, поведение на международно-политической арене и т.д. Другими словами, географическая среда рассматривается в качестве решающего фактора социально-экономического, политического и культурного развития народов. Мысль о том, что общественно-исторические явления определяются условиями среды, составляет стержневой элемент материалистического понимания истории. В данном контексте географический детерминизм является частью этого философского направления. Идеи об обусловленности жизни людей и обществ географической средой высказывали еще древние мыслители, такие как Демокрит, Страбон, Полибий и прежде всего – Геродот. Подобные идеи выдвигались средневековыми китайскими, тибетскими и арабскими мыслителями (например, Ибн Хальдуном).

Вместе с тем, именно Геродотом впервые была высказана культурно-историческая (цивилизационная) концепция, которая не противопоставляла Европу Азии, утверждая, что каждая культурная область имеет свой путь развития и, следовательно, нельзя говорить об «осталости» или «застойности» неевропейских народов, а можно отметить их своеобразие. Кстати, Геродот впервые в античной историографии обосновал также теорию «азиатского» (южно-сибирского и центральноазиатского) происхождения причерноморских скифов, которая в последнее время стала предметом жесточенных дискуссий, особенно обострившихся в связи с сенсационными находками и тувинском кургане «Аржан-2» и проблемой «алтайской принцессы».

В последние годы в западной и отечественной политологии развернулись дискуссии относительно характера конфликтов и войн в современном многополярном мире. Наибольшую популярность «и, вместе с тем наиболее сильную и в основном справедливую критику» получила концепция, выдвинутая известным американским политологом Самуэлем Хантингтоном в нашедшей статью «Столкновение цивилизаций» (1993г), лейтмотивом которой стал тезис о том, что если 20-е столетие являлось веком столкновения идеологий, то 21-е столетие станет веком войны цивилизаций или религий. В 1996г. С. Хантингтон опубликовал довольно объемную книгу «Столкновение цивилизаций и перестройка мирового порядка», которая явилась попыткой привести дополнительные факты и аргументы, подтверждающие основные положения статьи, и придать им, по словам К.С.Гаджиева, академический лоск» (Гаджиев, там же, с.387).

Если следовать цивилизационной геополитике, выдвинутой и обоснованной в этой нашедшей книге С.Хантингтона, то ряд тюрко-монгольских этнокультурных ареалов Центральной Азии, как «старой», так и «новой» (под последней подразумевается так наз. Средняя Азия, начавшая именовать себя «Центральной» с 1991 года), а также Саяно-Алтая, оказываются в лимитрофной зоне основных «цивилизационных платформ» (т.е. на «варварской периферии» в традиционной китайской и античной, древнегреческой и римской, политологической и культурологической терминологии), находящейся на линии «цивилизационного разлома», по которому пройдут фронты будущих локальных, глобальных и региональных конфликтов между разными цивилизациями, или, иначе говоря, в сущности уже начавшаяся «война миров». Огромная «дуга нестабильности»,

напряженности, больших и малых межэтнических и конфессиональных конфликтов, приобретшая явную форму сравнительно недавно и протянувшаяся от тюрко-мусульманских республик бывшего СССР на западе до Восточного Туркестана (Синьцзяна) и Тибета, входящих в КНР (не исключено, что к ним в большей или меньшей степени могут присоединиться «внутренняя Монголия» и Маньчжурия), казалось бы, подтверждают правомерность такого подхода (см. Абаев Н.В. Ранние формы религии и этнокультурогенез тюрко-монгольских народов. Кызыл, 2005).

В работе «Столкновение цивилизаций» С.Хантингтон утверждает, что в настоящее время международная система, прежде делившаяся на три главных блока – советский, американский и «третьего мира» – сегодня перестраивается и превращается в новую систему, состоящую из восьми главных цивилизаций: западной, японской, конфуцианской, хинди, исламской, славяно-православной, латиноамериканской и, вероятно африканской.

«Цивилизация» в терминологии Хантингтона (так же как и у О.Шпенглера и А.Тойнби) означает наиболее широкую практическую основу приобщения людей к культуре, что происходит помимо их сознания. Культура, а не класс, не идеология и даже не национальность будут отличать состояющиеся силовые блоки в будущем. Каждый блок стремится к более крупному цивилизационному «сознанию», что приведет к «цивилизационным разломам», конфликтам и нестабильности. По словам Хантингтона, различия не обязательно должны вызвать конфликт, на цивилизации будут сталкиваться, потому что они воплощают несовместимые политические и нравственные ценности – например, западные идеи индивидуализма и демократии противоречат убеждениям большинства незападных цивилизаций. Как отмечают Ричард Рубинштейн и Чарли Крокер, складывается впечатление, что Хантингтон неправильно понимает процессы изменения культуры и формирования ценностей. Он, видимо, вообще не знает о том, что, как говорит антрополог Нигель Харрис в книге «Вера в обществе», «культура – это не какая-то внешняя смиренная рубашка, это многослойная одежда, и отдельные ее слои человек может сбросить и сбрасывает, если они начинают мешать движению» (цит. по: Хомушку О.М. «Религия в культуре народов Саяно-Алтая». М., 2005, с. 14-17).

Российские востоковеды и политологи выявили в концепции Хантингтона ряд неточностей, справедливо критикуя ее автора за излишнюю генерализацию, схематизацию и недооценку особого характера этнокультурных взаимосвязей России с тюрко-монгольскими, «туранскими» народами центральноазиатского и саяно-алтайского происхождения. В связи с этим следует особо подчеркнуть, что, с нашей точки зрения, несомненно то, что современный мир вступает в новую стадию своего развития, тем не менее при сохранении основных «цивилизационных платформ» в Российско-Евразийском пространстве и соответствующим им межцивилизационным отношениям, поэтому делать акцент на «столкновении» цивилизаций вряд ли правомерно. Важным фактором предотвращения подобной «войны миров» может и должен стать развитие межрелигиозного диалога на равноправной и взаимоуважительной основе, как это уже происходит в современной России (подробнее см.: Хомушку, 2005; Абаев, 2005).

При такой постановке вопроса важную роль может сыграть именно Россия благодаря ее особому геополитическому положению. Очевидно то, что, сложившись как межцивилизационный, метакультурный и полиэтничный феномен, Россия-Евразия, начиная еще со скифской и гуннской эпохи, проявлялась как на микро-, так и макросоциальном уровнях, поэтому ее роль и место в евразийской общности на протяжении длительных периодов истории ни в коем случае нельзя трактовать как взаимоотношения по модели «цивилизационный центр – варварская периферия», сложившиеся в глубокой древности в Средиземноморье, на Ближнем и Дальнем Востоке. Скорее наоборот, принципиально отличаясь от геополитических доктрин «Римварвары», «Византия – варвары» и «Китай – варвары», концепция взаимодействия Древней Руси, а затем России с восточными народами основывалось на парадигме, предполагающей равноправное партнерство генетически и культурно-типологически близких этнокультурных общностей, что проявлялось, в частности, в неодинаковой интерпретации геополитической доктрины «Москва – третий Рим» по отношению к странам Запада, с одной стороны, «туранским» народам – с другой.

В виду этого одной из остроактуальных становится в настоящее время проблема развития и взаимодействия культур и религий разных народов и этносов, особенно в контексте регионального развития, а также и в геополитическом контексте всего цивилизационно-культурного и этнополитического пространства России-Евразии. При этом особенно важное

значение приобретает всестороннее, комплексное изучение историко-генетических, этнокультурных и религиозно-мифологических истоков традиций цивилизационной геополитики, выработанных в недрах «кочевых» цивилизаций Центральной и Северо-Восточной Азии, в том числе в Алтай-Байкальском регионе.

Глава 1. Историко-культурологические и этногеографические проблемы районирования Центральной Азии и Саяно-Алтая

Процессы взаимодействия различных этнокультурных общностей в разных частях центрально-азиатского культурно-исторического региона стали вызывать в последнее время все возрастающий интерес не только историков-востоковедов, но и политологов, культурологов, этнологов, а также политиков, публицистов, политических обозревателей и вообще широкой публики в разных странах в связи с дискуссиями вокруг «евразийского соблазна» и проблемы определения истоков «русской идеи», обсуждением работ Л.Н. Гумилева, на которые идеи «евразийства» оказали сильное влияние, спорами о вкладе тех или иных народов бывшего СССР в формирование общего духовно-культурного и информационного пространства и т.д.

Тем более, что сложная этнополитическая ситуация, сложившаяся в восточных и особенно – в тюрко-монгольских регионах России (Калмыкия, Хакасия, Тыва, Бурятия, Якутия и др.) и очень неоднозначные геополитические, геоэкономические сдвиги и процессы, ведущие к смещению центров мировой цивилизации в страны АТР, возникновению многополярной структуры взаимоотношений между глобальными центрами силы и влияния «Восток-Запад», «Север-Юг», неоднозначные и монговекторные тенденции глобализации внешнеэкономических, международнополитических отношений настоятельно требуют адекватного анализа и освещения роли как сравнительно «больших» («великих»), так и относительно «малых», «малочисленных этносов» во всемирно-историческом процессе, в цивилизационной геополитике, в этно- и культурогенезе различных регионов Евразии, особенно – ее центральной части.

Большую актуальность изучение этих вопросов на историческом материале развития этнокультурной ситуации на западных окраинах Центральной Азии (т.е. восточных и юго-восточных границах древней и раннесредневековой Руси) приобретает ввиду необходимости выработки, уточнения и коррекции, а также дальнейшей детализации геополитической стратегии России по отношению к различным странам обширного Азиатско-тихоокеанского региона, в частности к бывшим республикам так называемой

«Средней Азии», а также и Республики Тыва, которая имеет тесные этнокультурные и религиозные связи как с народами Центральной Азии (монголы, буряты, хакасы, алтайцы, тибетцы и др.), так и с тюрко-язычным, тунгусо-маньжурскими, угро-финскими и другими народами Азиатской России.

Учитывая социально-экономические, политические, этнокультурные катаклизмы и процессы последних лет, связанные с развалом СССР и резким изменением геополитической ситуации в Центральной и Северо-Восточной Азии. Особую актуальность и большое научно-практическое значение приобретает изучение роли тюрко-монгольских народов Сибири и Центральной Азии, их места во времени и пространстве для того, чтобы выработать адекватную стратегию и тактику их выживания и саморазвития в очень непростой переходный период, который по праву можно назвать очередным цивилизационным изломом, сопоставимым, разве что, с ВОСР и последовавшей за ней гражданской войной, которая для России, в свою очередь, сопоставима с двумя прошлыми мировыми войнами вместе взятыми. Современные тенденции в Азии и мире, в частности крах коммунистической системы, означали завершение «холодной войны», которая продолжалась сорок лет после конца Второй Мировой Войны. Завершение «холодной войны» подразумевал также конец разделения мира на две части: коммунистический и «свободный» мир. Однако это не положило конец другим разделам и переразделам мира, в основе которых лежат военные, экономические и религиозные интересы отдельно взятых государств. Не будет преувеличением сказать, что фундаментальные перемены, произошедшие в Восточной Европе и Евразии заложили пороховую бочку под всю систему геополитической стабильности в мире. Хотя все еще трудно определить новые сферы влияния с точностью, некоторые из тенденций в мировой геополитике уже прослеживаются с явной определенностью: это, прежде всего, резко возросший интерес Атлантических стран к Центральной Азии, которая, с точки зрения геополитической теории «евразийцев», считалась центром всей Евразии. В значительной мере это так же обусловлено, как нам кажется, тем, что геополитические концепции давно уже стали важнейшими факторами современной политики, поскольку они строятся на общих принципах, позволяющих легко проанализировать ситуацию любой отдельной страны и любого отдельного региона.

Начиная с времен Пржевальского, термин «Центральная Азия» имел обыкновение включать в себя Туву, Монголию, Хинган, Тибет и Афганистан, расположенные в глубине Российской Империи от остальной части континентальной Азии, эта обширная область была названа «Средней Азией». Если в Англии и других Европейских странах, вся континентальная Азия называлась «Центральная Азия», то в России, термин «Средняя Азия» означал территории, ей подвластные, и «Центральная Азия» – то, что империи не принадлежало. Сейчас стало общепринятым включать в состав Центральной Азии Внутреннюю и Внешнюю Монголию, Тибет и Хинган; центрально-азиатские республики бывшего СССР, Саяно-Алтай и за отдельным исключением территории Афганистана, Азербайджана, Курдистана, Северного Ирана и Непала. А тот факт, что территории населенные кавказцами традиционно были исключены из границ данного региона, сейчас бурно оспаривается в литературе. В США и сейчас на специальных закрытых парламентских слушаниях приглашенные эксперты объясняют членам конгресса, что Центральная Азия – это не только республики Средней Азии бывшего СССР.

По-нашему убеждению, подобные взгляды и концепции имеют право на существование лишь с «политической» точки зрения, но с «географической», равно как во всех других случаях они не выдерживают критики. Попытки подменить понятия, включить в один регион страны и народы различные по своей природе, истории, культуре приводят лишь к путанице на бытовом уровне, а на глобальном – к грубым стратегическим просчетам.

Во время военных завоеваний Александра Македонского, Чингис-хана и Тамерлана, Центральная Азия была важнейшим политическим и стратегическим районом Евразии. Однако, в течение прошлых двух столетий, ее роль значительно снизилась. Только сегодня мы видим как значимость этого региона возрастает с новой силой. На пространствах Евразии возникают ныне два новых геополитических региона: один — по южному и юго-восточному периметру России с включением среднеазиатских и некоторых закавказских государств, другой – по юго-западному и западному периметру. Усилия России – преемника СССР, направленные на восстановление былого влияния входят в явное противоречие с интересами Европы, Японии, США и исламского мира. Все это в совокупности ведет к

возникновению новой геополитической ситуации, где небольшим регионам, таким как Тува, отводится далеко не последняя роль.

Вследствие развала Советского Союза, Россия оказалась «задвинутой» в глубь евразийского континента, отброшенной к тем рубежам, которые она занимала несколько столетий назад. Ослабление России активизировало и внешние силы, стремящиеся, пользуясь обстановкой, поправить за ее счет собственное геополитическое положение. Возникнет реальная опасность того, что на геополитическом разбалансированном пространстве Евразии может быть создан прецедент, который послужит предлогом к повсеместному территориальному переделу мира, его ресурсов, стратегических рубежей. Данный процесс может начаться в так называемых «буферных», «пограничных» зонах к которым и относится Тува и Саяно–Алтай. Издревле эта территория являлась тем местом, где возникали и умирали государства кочевых этносов, откуда шли пути их миграции в Европу и остальные части Азии. В силу своего уникального географического положения Саяно-Алтай был постоянным местом споров между кочевыми империями, от его стабильности во многом зависела политическая стабильность и спокойствие и окружающих этот регион соседей – России, Китая и Монголии. Не следует забывать о том, что великие завоевания Чингис-хана начались именно с покорения монголами восставшего племени тумат в 1207 г., а поспешность в решении «Урянхайского» вопроса царским правительством в начале 19 в. могла спровоцировать Китай на военный конфликт с Россией – не менее кровавый и жестокий, а может и даже более чем это было в русско-японской войне.

Геополитика в том виде, в котором она существует сегодня – наука безусловно светская, «профаническая», секуляризованная, но, быть может, именно она среди всех остальных современных наук сохранила в себе наибольшую связь с традиционными науками. Рене Генон говорил, что современная химия является результатом десакрализации традиционной науки – алхимии, а современная физика – магии. Точно так же можно сказать, что современная геополитика есть продукт секуляризации (т.е. десакрализации) другой традиционной науки – сакральной географии. Но поскольку геополитика занимает особое место среди современных наук, и ее часто причисляют к «псевдонаукам», то ее профанизация не является столь же совершенной и необратимой, как в случае химии или физики. Связи сакральной географией видны здесь довольно отчетливо. Поэтому можно

сказать, что геополитика занимает промежуточное положение между традиционной наукой (сакральной географией) и наукой профанической. (см.: Дугин А. «Основы геополитики». М, 2000). Одним из важнейших понятий современной западной геополитики является «Heartland» – «Сердце Земли», введенное сэром Хэлфордом Дж. Макиндером (1861 – 1947), который считается основоположником всей атлантической геополитики, лежащей в основе военно-политической стратегии блока НАТО (Гаджиев, 1998).

Дж. Макиндер утверждал, что для Государства самым выгодным географическим положением было бы срединное, центральное положение. «Центральность» – понятие относительное, и в каждом конкретном географическом контексте она может варьироваться. Но с планетарной точки зрения, в центре мира лежит Евразийский континент, а в его центре – «сердце мира» или «heartland». Heartland это сосредоточие континентальных масс Евразии наиболее благоприятный географический плацдарм для контроля надо всем миром. Heartland является ключевой территорией в более общем контексте в пределах Мирового Острова World Island), в который Макиндер включает три континента: Азию, Африку и Европу (см.: Колмаков, 2006).

Таким образом, Макиндер иерархизирует планетарное пространство через систему концентрических кругов, в самом центре, которой находится «географическая ось истории» или «осевой ареал» (pivot area). Это геополитическое понятие географически тождественно России. Та же «осевая» реальность называется «земля сердцевины». Далее идет внутренний или окраинный полумесяц (inner or marginal crescent). Это пояс, совпадающий с береговыми пространствами евразийского континента. Согласно Макиндеру, «внутренний полумесяц» представляет собой зону наиболее интенсивного развития цивилизации. Это соответствует исторической гипотезе о том, что цивилизация возникла изначально на берегах рек или морей, согласно так наз. «потамической теории» (подробнее см.: Гаджиев, 1998).

Необходимо отметить, что последняя теория является существенным моментом всех геополитических конструкций. Пресечение водного и сухопутного пространств является ключевым фактором истории народов и государств. Эта тема в дальнейшем специально будет развита у Шмитта и Спикмэна, однако, первым вывел эту геополитическую формулу именно Макиндер. Далее идет более внешний круг: «внешний или островной

полумесяц» (outer or insular crescent). Это зона целиком внешняя (географически и культурно) относительно материковой массы Мирового Острова (World Island).

Дж. Макиндер считает, что весь ход истории детерминирован следующими процессами. Из центра heartland на его периферию оказывается постоянное давление так называемых «разбойников суши». Особенно ярко и наглядно это отразилось в монгольских завоеваниях, но им предшествовали скифы, гунны, аланы и т.д. Цивилизации, проистекающие из «географической оси истории», из самых внутренних пространств heartland имеют, по мнению Макиндера, «авторитарный» «иерархический», «недемократический» и «неторговый характер». В древнем мире он воплощен в обществе, подобном дорийской Спарте или Древнему Риму. Извне, из регионов «островного полумесяца», на Мировой Остров осуществляется давление так называемых «разбойников моря» или «островных жителей». Это колониальные экспедиции проистекающие из внеевропейского центра, стремящиеся уравновесить сухопутные импульсы, проистекающие из внутренних пределов континента. Для цивилизации «внешнего полумесяца» характерны «торговый» характер и «демократические формы» политики. В древности таким характером отличались Афинское государство или Карфаген (Колмаков, 2006).

Между этими двумя полярными цивилизационно-географическими импульсами находится зона «внутреннего полумесяца», которая, будучи двойственной и постоянно испытывая на себя противоположные культурные влияния, была наиболее подвижной и стала благодаря этому местом приоритетного развития цивилизации. История, по Макиндеру, географически вращается вокруг континентальной оси. Это история яснее всего ощущается именно в пространстве «внутреннего полумесяца», тогда как в heartland царит «застывший» архаизм, а во «внешнем полумесяце» некий цивилизационный хаос.

Следовательно, мировая история пронизана постоянными диалектическими столкновениями между «сушей» и «морем». Две доминирующие фигуры, моряк и всадник, викинг и монгол, находятся в постоянном движении, в которое их приводит неисчерпаемая динамика. В силу этих причин существует необходимость для морских народов и окраинных земель постоянно сдерживать обитателей «срединной земли». Но самый главный теоретический вывод заключается в том, что мировая история

создавалась и будет создаваться народами Центральной Азии, а в свою очередь зона кочевых цивилизаций и есть «географическая ось истории», становой «хребет» огромного Евразийского материка. Центральная Азия, будучи евразийским «Сердцем Земли» представляет из себя объект соперничества между Россией и Великобританией, которые были соответственно сухопутной и морской державами.

Этот тезис стал отправной точкой в дальнейшем развитии геополитических взглядов, как в самой Великобритании, так и за ее пределами. «Еретические» по тому времени взгляды Макиндера вступали в явное противоречие с общепризнанными взглядами А. Т. Мэхана, отстаивавшего превосходство морских держав над сухопутными (см. Колмаков, 2006). О том, что же тогда побудило великого ученого прийти к выводам, далеко опередившим свое время, в чем он оказался прав и в чем он заблуждался, верный, на наш взгляд, ответ дает тувинский исследователь А.Г. Колмаков, справедливо отмечая, что для правильного ответа на эти и другие вопросы сначала следует взглянуть на конкретные исторические условия, в которых Макиндер разрабатывал свою теорию (Колмаков, там же).

Великобритания в начале XX века еще представляла собой крупную и доминирующую морскую державу с огромными колониальными владениями. Однако Британская империя шла к своему медленному закату. Рост национально-освободительного движения в британской жемчужине – Индии заметно подрывал господство Великобритании на морях. Макиндер пишет: «Актуальный баланс политической силы в данное время, конечно, представляет с одной стороны, продукт географических условий, как экономической, так и стратегической, а с другой – соответствующего числа, зрелости, оснащения, и организации конкурирующих народов». Великобритания уже не могла быть царицей морей, т.к. на смену ей постепенно приходили США. Учитывая этот факт, Макиндер обратился к собственной стране с предупреждением. Он был глубоко убежден в том, что развитие сухопутных войск, имевших тогда место, представляет значительную угрозу морским державам как никогда большую, чем это было на протяжении всей истории их противостояния. Это объясняется тем огромным потенциалом, которым обладают государства, расположенные на Евразийском континенте. Это было время, когда усовершенствованная транспортная система и новые виды вооружений подразумевали, что

государства вне географической области, затронутые Европейской системой баланса сил, стали частью государственной системы. Ярким примером этого могла быть Россия – завершалось строительство грандиозного проекта – Транссибирской железной дороги. Нигде развитие железных дорог не имело такого эффекта, сказал Макиндер, как в центральных и удаленных частях Евро-Азии. Огромная Евразийская держава готовилась к войне с Японией – «разбойником моря» в результате которой Россия, обладающая огромными людскими и природными ресурсами, потерпела сокрушительное поражение.

Таким образом, Макиндер попытался привлечь политическое внимание к удаленным районам Центральной Азии во время, когда большинство Европейских государств было заинтересовано в приобретении новых колоний в Африке и Юго-Восточной Азии. Европейские государственные деятели не были чрезмерно заинтересованы в возможных «осевых ареалах». Лишь по прошествии века развитые капиталистические страны стали проводить широкомасштабные военные операции и наращивать свое военное присутствие в Афганистане и соседних регионах Центральной Азии, подтверждая правильность высказанных им идей (подробнее см.: Колмаков А.Г., 2006).

Если появление его теории можно с определенной долей уверенности объяснить происходящими радикальными изменениями в развитии наземных видов транспорта, технологии вооружений и отчасти академической модой на малоизведанные районы планеты в начале 20 века, то *что* побудило его провозгласить степные районы Центральной Азии *«сердцем»* мира и *«географической осью истории»* всей человеческой цивилизации?

В этой связи Макиндер выдвигает несколько аргументов. Во-первых, он пересматривает устоявшийся европоцентристский взгляд на мировую историю с точки зрения географических представлений. Он просит своих коллег «взглянуть на Европу и европейскую историю как на явления, подчиненные Азии и ее истории, ибо европейская цивилизация является в весьма большой степени результатом вековой борьбы против азиатских вторжений. Большая часть современной истории может быть написана как комментарий на изменения, прямо или косвенно явившиеся последствием тех рейдов». Крестовые походы на Восток интерпретировались Макиндером как ответная реакция на давление, оказываемое на нее из самого центра Азии. На протяжении веков, как только климатические условия степи менялись в сторону аридизации, кочевые народы переходили к завоеваниям

соседних народов и государств. По мнению ученого, кочевые народы Центральной Азии не имели выходов к морям; их доступ к всемирным океанам был блокирован другими странами или реками, замерзавшими на долгие зимние месяцы. Отсюда Макиндер приходит к выводу, что в силу вышеизложенных обстоятельств кочевые народы продолжают свое влияние на народы прибрежной полосы как они это делали на протяжении столетий. Тем самым, он предложил коррелировать географические и исторические концепции с учетом адаптации человека к изменяющимся условиям окружающей среды.

Если первый тезис относительно значительного влияния азиатских вторжений на ход европейской истории можно оставить без изменений, то вопрос об основных причинах миграций и завоевательных походов кочевников можно отнести в разряд дискуссионных. За двухтысячелетний период можно выделить три периода усыхания степей, каждый раз сопровождавшийся выселением кочевников на окраины и за пределы Великой степи. Но, как отмечает известный русский исследователь кочевых народов Евразии Л. Н. Гумилев, «эти переселения не носили характера завоеваний. Кочевники передвигались небольшими группами и не ставили себе иных целей, как удовлетворения жажды своих животных и собственного голода». Недостаток пастбищных угодий, вызванный прогрессивным гипотетическим усыханием Центральной Азии, неоднократно выдвигался в качестве основной причины и монгольских завоеваний 12-13 вв. Однако, как показывают исследования климатологов, данный период характеризуется не усыханием, а наоборот – кульминацией увлажнения данного региона. Завоевание выхода к морям и покорение только жителей прибрежной зоны никогда не было самоцелью для кочевых народов Азии. Предсмертное завещание Чингис-хана своим наследникам дойти до «последнего моря» означало лишь рубеж, до которого должны быть раздвинуты границы великой монгольской империи. Замерзающие реки в зимний период не были непреодолимой преградой в продвижении кочевников. Во время Западного похода хана Батыя на Северо-восточную Русь зимой 1237г. именно замершие русла рек позволили завоевателям беспрепятственно пройти значительные расстояния и подвергнуть разорению целый ряд русских городов в феврале 1238 г.

Второй главный аргумент, который определяет Центральную Азию как «осевой ареал Срединной земли» заключается, по мнению Макиндера, в

уникальных физико-географических особенностях данного региона. Прежде всего, это особенность речных систем Евразии. «На большей части севера и центра эти реки были практически бесполезны для целей человеческого общения с внешним миром. Волга, Оке, Яксарт текут в соленые озера; Обь, Енисей и Лена в холодный северный океан. В этих же районах есть много, хотя и меньших, но также значительных рек, таких как Тарим», которая опять-таки не впадает в Океан. Это обстоятельство приводит к ученого к выводу, что вся Центральная Азия представляет собой в целом степную местность, представляющую обширные, хотя и зачастую скудные, пастбища, где не так уж и мало питаемых реками оазисов. «Другими словами, в этом большом ареале мы имеем все условия для поддержки редкого, но в совокупности весьма значительного населения кочевников, передвигающихся на лошадях и верблюдах». Тем самым он ставит в прямую зависимость развитие кочевого хозяйства от наличия и степени разветвленности речных систем. Являясь почетным членом британского географического общества, он при этом, почему-то забывает о характере циклонической деятельности на территории Евразии, особенностях орографии и связанных с ними процессами распределения осадков. С точки зрения географии XIX века Великая степь – сравнительно однородный по своим географическим характеристикам регион. Западная часть Великой степи (Казахстан, степи Причерноморья) являла собой лишь продолжение восточной степи (Внутренней Азии), т.к. за основу брался только характер поверхности Земли, без учета особенностей циркуляции атмосферы и распределения радиационного баланса. Таким образом, недостаток информации и слабая изученность Центральной Азии часто приводили западных исследователей к ошибочным выводам и суждениям.

Далее в своей работе Макиндер определяет внешние границы «осевого ареала» или «Хартленда». По не совсем нам понятной причине, в границы осевого ареала – Центральной Азии включаются совершенно отличные по своим физико-географическим характеристикам территории. «Понятие Евро-Азии подразумевает под собой протяженные земли, опоясанные льдом на севере, пронизанные повсюду реками и насчитывающие по площади 21 000 000 квадратных миль, т.е. более чем в три раза превышающие Северную Америку и более чем в два раза территорию Европы. Однако у нее нет удовлетворительных водных путей, ведущих в океан, хотя с другой стороны, за исключением субарктических

лесов, она в целом пригодна для передвижения всякого рода кочевников.» На карте выделенная территория соответствует Западно-Сибирской и Восточно-Сибирской равнинам, территориям Казахстана, Монголии, Приамурья и поясу гор Южной Сибири. Не совсем ясно утверждение Макиндера относительно отсутствия на этой территории судоходных путей, ведь именно здесь находятся самые полноводные и длинные реки Евразии – Енисей, Обь и Лена с их многочисленными притоками, несущими свои воды в Северо-Ледовитый океан. Если по замыслу Макиндера «осевой ареал» в границах должен соответствовать зонам недоступными для морских держав и не имеющим выходов к океанам-то более всего той роли отвечает территория Центральной Азии. Гораздо в меньшей степени относится к бессрочному ареалу обозначение им на карте территории Западной и Восточной Сибири. Решение проблемы, по справедливому мнению А.Г. Колмакова, заключается в более четком определении наземных границ рассматриваемой территории (Колмаков, 2006).

В общепринятом узко географическом смысле, учитывающим и современные административные единицы, Центральная Азия – это территория, изолированная горами от всех морей и океанов, расположенная в глубине материка, недоступная для влажных воздушных течений, чем и объясняется ее резко континентальный климат. Это довольно обширный регион от Алтая на западе до Хингана на востоке, и от Саян на севере и до Тибетского нагорья на юге, включающая в себя пустыню Гоби, Кашгарскую и Джунгарскую котловину, отделенные Тянь-Шанем от Средней Азии. Ныне – это политические границы МНР и часть КНР (автономные районы Тибетской, Синьцзян-Уйгурской и Внутренняя Монголия).

Таким образом, если иметь в виду прежде всего его географическое положение, природно-климатические условия и исходность из современных геополитических реалий, то также центральную и северно-восточную часть Азии, одновременно представляя собой северо-западную часть Азиатско-Тихоокеанического суперрегиона, границы которого, впрочем, до сих пор точно не определены и представляются размытым (см.: Арин, 1997; Абаев, Балданов, 1998). При всей не точности термина «Центральная Азия» он все же кажется более предпочтительным со всех точек зрения, т.к. отражает не только географическое понятие, но и такие этногеографические, как «историко-культурную область», «регион» или «ареал». В этногеографии «историко-культурные области» – это теории, на которых локализованные в

пространстве и во времени группы народов выработали в процессе длительного взаимодействия общие особенности материальной, а в известной степени и духовной культуры. Такие области возникают в процессе социально-экономического и культурного взаимодействия и развития конкретных этносов, не только родственных, но и различающихся по языку, расовому составу и по уровню культурного развития.

Именно такой историко-культурной областью можно было бы назвать Центральную Азию, но употреблении этого термина сразу же возникают ассоциации с современным административным делением, к тому же понятие «область» уже, чем «регион» (хоть и шире, чем «ареал»), поэтому мы считаем необходимым принять в данном случае именно терминологическое сочетание «культурно-исторический регион» (КИР). Это понятие более удобно еще потому, что позволяет выделить этнокультурные общности более высокого порядка («суперрегион», «цивилизация», «мегацивилизация» и др.), с одной стороны, а с другой – подразделить его на месте крупные общности и с более тесными этнокультурными связями («область», «ареал», «этнос», «субэтнос», «суперэтнос» и т.д.)

В то же время в самом термине КИР содержится возможность акцентуации на цивилизационном подходе, предполагающем необходимость комплексного анализа, интегрирующего методы различных дисциплин и учитывающего всю совокупность факторов, образующих общность такого порядка – этнографические, духовно-культурные и этноконфессиональные, геоэкономические и др. Еще одно преимущество этого понятия в том, что оно позволяет более четко разграничить Центральную от Восточной и других аналогичных по значимости регионов, вводя многофакторную систему критериев, не сводимую ни к одному из отдельно взятых факторов.

Однако во всех этих спорах и дискуссиях авторы разного рода историко-культурологических или политологических концепций нередко не показывают на конкретном материале, как реально протекали процессы взаимодействия этнических культур, какой конкретный вклад эти процессы внесли а развитие духовной культуры тех или других этносов и более крупных этнокультурных общностей, чем именно они отличались в разных частях центрально-азиатского культурного мира. При этом некоторые участники дискуссий вообще оперируют не научными методами конкретно-исторического, этнологического и историко-политологического анализа, а, скорее, мифологизированными и политическими ангажированными догмами

и доктринами, искусственно подгоняя под них конкретные материалы и навязывая представителям традиционных культур собственные парадигмы мышления. Именно в следствии такого мифологизаторства и переноса на периоды древности и средневековья современных стереотипов общественного сознания происходит вольная или невольная модернизация и идеализация (особенно это характерно для самих «евразийцев» и Л.Н. Гумилева) некоторых этнокультурных процессов или отдельных исторических личностей. Так, например, в общественном сознании современных бурят-монголов, развивающих пан монгольские идеологемы и мифологемы, Чингисхан, который бесспорно был величайшим политическим деятелем и гениальным полководцем, помимо этого представляется как выдающийся философ средневековья, что несомненно является результатом некоторой модернизации и идеализации его имиджа (см.: Урбанаева, 1992).

Предки тувинцев, сыгравшие, по нашему глубокому убеждению, ключевую роль в формировании центрально-евразийской цивилизации. осознанно или неосознанно характеризуются (в духе великодержавной китайской, иранской и др. историографических традиции) либо как «варвары», несущие только разрушения, либо, в лучшем случае, как пассивные объекты «завоевательных походов» более развитых и сильных соседей (но никак не активные субъекты культурно-исторического процесса), впадавшие после этих походов и катаклизмов в полное безвременье, в «спячку» и превратившие свою историческую и этническую прародину в «тупики мировой цивилизации».

Между тем, даже в сравнительно позднюю монгольскую эпоху, когда и политическая культура, и в целом вся цивилизационная культура кочевых народов давно уже сложились, достигнув очень высокого уровня развития, прототувинцы сыграли исключительно важную роль в культурогенезе монгольского суперэтнуса, в том числе и непосредственно в строительстве «Хамаг Монгол Улс», величайшей номадической мировой державы, которая, по мнению многих историков, предопределила дальнейшее развитие Евразии (России, как великой Евразийской державы – это уж точно). А если взять «догуннскую» и «послегуннскую» эпохи, то, поскольку сюнну являются прямыми предками современных тувинцев, якутов, хакасов и др., эти методологические просчеты кажутся особенно недопустимыми и непростительными. Как сюнну (хунну) могли «завоевать» Туву, когда это была не только прародина ведущих, коренных тувинских родов (даже сам

этноним–политоним «ху» – куу(лар), «куу» – половцы, «хун шубуун» – тотемный предок хорибурят и др. этносов – указывает на это), но и один из ключевых центров этно- и культурогенеза так называемых «северных варваров», т.е. огромной группы этносов, сыгравших выдающуюся роль в мировой истории??!! Или, скажем, «дун-ху», который, скорее всего восходит к древнейшим этнонимам «донгак», дун-гу-цзы, Тунка; «ооржак» – это вовсе не «о-гузы», как иногда утверждается, тем более – не «воров нет», а скорее – «ой-гуры» (т.е. «лесные хоры» – уйгуры).

К тому же зачастую нечетко определяются границы центральноазиатского культурно–исторического региона, причем не учитывается, что в разное время в него входили разные этносы и, более того, «в последние годы все реже встречается в научной литературе понятие Центральная Азия» (Решетов, 1992, с. 147). С другой стороны, некоторые лидеры бывших среднеазиатских республик после известных событий 1991 г., приведших к развалу СССР, неожиданно стали называть свой регион «Центральной Азией», что дало основание некоторым российским политологам говорить о возникновении «новой» Центральной Азии, перехватывающей стратегическую инициативу у «старой», традиционной буддийской, под консолидирующим и активизирующим этнополитические процессы влиянием панисламизма и пантюркизма (см.: Цымбурский, 1997). Особенно спорным и неясным является вопрос о Казахстане и «Средней Азии», которые то безоговорочно причисляют к «старой», традиционной Центральной Азии даже в ее современном виде, т.е. без учета радикальных изменений в этноконфессиональной ситуации, произошедших с приходом ислама, то отдалают от соседнего Казахстана, близкого не только в конфессиональном, но и этнокультурном отношении, то выделяют обе этнокультурные общности в самостоятельную ИЭО. Хотя применения конкретно-исторического подхода и более полный учет роли этноконфессиональных факторов в формировании различных КИР позволяет точнее определить степень их близости к регионам Центральной и Передней Азии в разные исторические эпохи, а анализ их положения после распространения ислама и вплоть до наших дней.

Если за основу районирования брать сугубо геоэкономический подход, то можно определить, что Восточная Азия – это земледельческий регион с муссонным, умеренным на севере и мягким на юге климатом, оконтуренный на западе меридиональной полосой горных хребтов, идущих от р. Амур до

южной излучены р. Хуанхэ (горы Большой Хинган и Тайсиншань). Далее на юге граница Восточной Азии идет примерно по восточной долготе до р. Янцзы. Еще южнее следует говорить уже о границе не между Восточной и Центральной Азией, а между Южной и Юго-Восточной Азией (Бутин, 1994, стр.4), которая, в свою очередь, является маргинальной зоной (или субрегионом), занимающей промежуточное положение между суперрегионами Южной (Индия, Шри Ланка, Пакистан, Бангладеш) и Восточной Азией. Таким образом, в Восточную Азию входят следующие историко-географические области: Маньчжурия, Приморье, Восточный Китай, Корейский полуостров, Японский архипелаг и архипелаг Рюкю. Отсюда видно, что большая часть Китая вся Монголия относятся не к Восточной Азии, а к Центральной, поэтому в целом указанный субконтинент следует называть Центральной и Восточной Азией (см.: Страны-народы: Восточная и Центральная Азия. М., 1982).

Разграничение культурно-исторических регионов Центральной и Восточной Азии имеет первоочередное значение в нашем анализе, поскольку эти два суперрегиона евразийского суперконтинента издревле служат естественно-географической базой для геополитического противостояния двух разных цивилизаций – земледельческой и кочевой – с разными культурно–хозяйственными типами и различными этнокультурными субстратами. Если первый тип хозяйственной деятельности человека явился экономической основой для формирования и развития протокитайской (ханьской) и далее – восточно-азиатской метаэтнической культурно-исторической общности, то второй – так называемый «туранский» (т.е. «алтайской» в языковом отношении, прототюрско-монгольской и тунгусо-маньчжурской) этнокультурной и цивилизационной общностью.

Именно противоборство этих двух типов хозяйств составляют сущность экономического и общественного развития всей восточной части Евразии. Однако при этом следует иметь в виду, что географическая среда. В том числе ее основные составляющие – не оставались неизменными на протяжении всей эпохи антропогена. Неоднократно происходили такие климатические катаклизмы, которые полностью меняли природные ландшафты и, следовательно, среду обитания человека. Не говоря уже о таких глобальных изменениях как наступление или регрессии ледников, даже региональные изменения климата приводили к серьезным сдвигам в жизни человеческого общества. Так, считается, что в период климатического

оптимума в Восточной Азии (Китае) – 8-5 тыс. лет назад северная граница возможной культивации риса располагалась на 5 градусов севернее нынешней, т.е. ареал возможного возделывания этой культуры охватывал современную зону произрастания пшеницы. Важно также иметь в виду, что вместе с климатом меняются и почвы. Почвы и климат во многом влияют на технологию и технику земледелия, т.е. по природным условиям – климату, рельефу и основным типам сельского хозяйства – земледелию и скотоводству – Восточная Азия отчетливо делится на две части – восточную и западную. Восточная часть – это область муссонов и абсолютным преобладанием ирригационного и заливного земледелия. Западная часть – территория с засушливым, а иногда и пустынным климатом, с традиционным преобладанием животноводства – и отгонного и кочевого. Земледелие преимущественно орошаемое. Строго говоря, в западной части во все исторические эпохи преобладал центрально-азиатский тип хозяйства, лишь для восточной части все время бы характерен восточно-азиатский тип хозяйства (преобладание ирригационного земледелия).

Если же иметь в виду так же этнокультурные связи между тюркскими, протомонгольскими и тунгусо-маньчжурскими народами, то при комплексном ретроспективном анализе из понятия «Восточная Азия» следует исключить всю историко-этнографическую Маньчжурию (т.е. кит. «Дун-бэй» – «Северо-восток»), включая Ляодунский п-ов, а также российский Дальний Восток (особенно – Приморье). Некоторые российские этнографы и историки рассматривают этот этнокультурный ареал как самостоятельную историко-этнографическую область (ИЭО), представляющую собой промежуточную зону между суперрегионами Центральной и Восточной Азии (см., напр.: Решетов, 1989).

Находя такой подход правильным с историко-этнографической точки зрения, следует добавить, что в свете нашей концепции цивилизационной геополитики указанной субрегион необходимо рассматривать как одну из составных частей центрально-евразийской цивилизации, ее органичный составной элемент, который в течении длительного времени исторического периода играл роль одного из самых восточных форпостов центральноазиатской кочевой цивилизационной культуры (например, в период господства в Северо-Восточной Азии династии Тоба-Вэй, империи киданей, чжурчженьской империи Цзинь, маньчжурской империи Цинь). Вместе с тем, в историко-цивилизационном отношении (т.е. в смысле

преемственности традиций политической культуры, языковых, религиозных и других этнокультурных связей) представляя собой неотъемлемую составную часть единого суперрегиона сформировавшуюся в процессе экспансии представителей центрально-евразийской цивилизации на Восток-скифов, хунну-кюнне, древних тюрков, протомонголов и др., этот субрегион или этнокультурный ареал действительно является промежуточным, пограничным (маргинальным) по отношению как к своей материнской цивилизационной культуре (т.е. Центральной Азии и Саяно-Алтаю), так и геополитическому, цивилизационно-культурному центру восточно-азиатского суперрегиона – Китаю, а также к культуре таежных охотников и рыболовов Приамурья и Приморья.

Промежуточное, переходное положение этого субрегиона или ИЭО проявляется, в частности, в том, что в доминировавшем в нем хозяйственно-культурном типе (ХКТ) земледелие издревле играло более значительную роль, чем у сопредельных протомонгольских народов, что приводило к более быстрой ассимиляции и интеграции с китайским суперэтносом таких крупных суперэтносов, как чжуржени, маньжуры и др. Одновременно у этих народов Дальнего Востока проявилась очень устойчивая и глубокая историческая память об этнокультурных связях не только с алтайской языковой общностью, но и с древнейшими ираноязычными («арийскими») субстратом и даже праборейской суперсемьей, что проявляется, например, в таких важнейших терминах этнической культуры с тунгусо-маньжурских народов, как, например, «ша-ман», «маньчжур», имеющих обще-евразийскую корневую основу «ман» (ср. праиндоевропейские термины «Ману», «манн», «мания», «манас», «mano», «шаман» и др.). Интересы в этом отношении и параллели эвенкийского термина «буга» (мир, вселенная), обозначающего одновременно тотемное божество (дикий бык, марал), миры шаманской мифологии и господствующие в них божества, с центрально-евразийскими «бага» (ср. древнеиранское «Бага» и санскрипское Бхагван), «бага-тур» (ср. восточн.сл. «Бог», «буй-тур»).

В связи с проблемами этно- и культурогенеза тюрко-язычных народов Саяно-Алтая особый интерес представляет то, что «Тур» является одновременно именем мифологического правопорядка тюрков, вошедшим в качестве корневой основы во многие этнонимы «Та-Тар», «тар-тар», возм. «тур-тур» или «тур-дар», «та-дар») и (или) политонимы, например,

важнейшие геополитическое понятие – «Туран», а также топонимы Туран в Саянах и прилегающих к ним ареалах Тыва, Хакасии, Бурятии и Монголии.

Таким образом, в действительности, если даже за основу комплексного районирования взять сугубо геоэкономический подход, то в Центральную Азию следует включить не только весь Западный (особенно – северо-западный) и Северный Китай, но и его центральную часть во главе столичной провинции Чжили. Более того, нужно иметь в виду, что Пекин стал столицей Китая по историческим меркам сравнительно недавно, о чем свидетельствует само название – «Северная столица», и сто исторические центры китайской цивилизации располагались южнее. Нельзя забывать и об еще более ранних этнокультурных связях корейцев и японцев, проявившихся, в частности, в этнониме-политониме Коре (Когуре), в их неоспоримой принадлежности к алтайской семье, архаических этноконфессиональных традициях (например, культур священных гор).

Пространство Центральной Азии определяется по-разному в настоящее время как в отечественной, так и зарубежной литературе. Н.М. Пржевальский, например, очерчивал его «от Каспия до Большого Хингана и от границ сибирской тайги до Гималайских гор». В принципе определение Пржевальского, поддержанное авторитетами его великих современников-географов – К. Риттера и Ф. Ратцеля – верно и до сего времени. Центральная Азия – это область в центре великого Евразийского материка, не имеющая стоков в океаны. Рихтгофен, в своем труде о Китае, предложил новое, значительно более точное определение. Положив в основание научно-геологические принципы и указывая на характерную особенность этой части Азии – господство замкнутых бассейнов, высохших или высыхающих и не имеющих стока к океану он, под именем Центральной Азии, понимает «...пространство от Тибета на Юге до Алтая на Севере, от Памира на Западе до Хингана на Востоке».

Соответственно своему положению, Центральная Азия включает в себя наиболее высокие горные системы планеты и в целом является плоскогорьем, но при этом в ней же расположены и глубочайшие впадины: Каспийская и Турфанская (контрасты характерны для Центральной Азии во всех географических аспектах). Для Центральной Азии типична меридиональная зональность основных типов ландшафтов: к югу от границ сибирской тайги лежит полоса лесостепей, южнее – полоса степей, переходящая в полосу полупустынь, затем полоса глинистых пустынь, полоса песчаных пустынь и

граница Центральной Азии – сплошная стена высоких горных хребтов: Эльбрус, Гиндукуш, Тянь-Шань, Наньшань, протянувшаяся от Каспия до долины Хуанхэ. Отсюда же и глубокая континентальность климата. Большая часть территории относится к области внутреннего стока, образуя ряд замкнутых бассейнов, а наиболее засушливые районы практически лишены поверхностных водотоков. Сток в океаны имеют только окраины Центральной Азии, в горах которых берут начало большие реки Азии: Хуанхэ, Енисей, Инд, Иртыш и др. Однако вопреки представлениям Макиндера о Великой степи как о почти безводном пространстве – там располагается много озер. Только на территории современной Республики Тыва находится более 80 больших и малых пресных озер, 34 группы минеральных источников и 11 солено-грязевых. По запасам гидроресурсов Тыва во много раз превосходит аналогичные запасы Волжского бассейна. Все вышесказанное позволяет нам очертить границы региона с высокой степенью определенности.

Восточная часть этой огромной области от Каспийского моря на Западе до границы с Китаем на Востоке и от Арало-Иртышского водораздела на Севере до границы с Ираном и Афганистаном на Юге принадлежит *Средней Азии*. В настоящее время ей соответствуют территории Туркменистана, Узбекистана, Таджикистана, Киргизии и части Казахстана. Горные же хребты Алтая, Саура, Тарбагатая, Восточного Казахстана, Западного и Восточного Саяна разделяют Среднюю Азию и *Внутреннюю Азию*. В ее пределах находятся Восточный Туркестан, Тыва, Монголия, Кашгария, Джунгария, Тибетское нагорье и Внутренняя Монголия. Географический центр всей Азии находится в Республике Тыва, о чем свидетельствует каменный обелиск на берегу реки Енисей в г. Кызыле.

Подобное разделение в нашем анализе проведено совершенно не случайно. До сих пор в западной географической литературе отсутствует четкое разделение понятий «Средняя Азия» и «Центральная Азия». Широко употребляемый на Западе термин Внутренняя Азия (Inner Asia) более «размыт» и носит неопределенно «широкий» характер, чем «Центральная Азия», поскольку включает в себя такие резко отличающиеся в этнокультурном смысле страны, как Афганистан, Иран, больше тяготеющие к Передней Азии и не совсем точно характеризует положение Тибета, Южной Сибири. «Внутренняя Азия» – термин, широко используемый Л.Н.

Гумилевым для определения «Восточной» части Великой степи, называя последнюю «географической зоной», что на наш взгляд глубоко ошибочно.

Разграничение культурно-исторических регионов Центральной и Восточной Азии имеет первоочередное значение в нашем анализе, поскольку эти два суперрегиона Евразии издревле служат естественно-географической основой для формирования этносов и суперэтносов, различных типов хозяйства, религий, а сегодня и геополитических устремлений. В настоящее время стало общепринятым относить в политическом плане к Центральной Азии центрально-азиатские республики бывшего СССР, Южный Казахстан, Восточный Туркестан (Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР), Афганский Туркестан (часть территории Афганистана к северу от Гиндукуша), Хорасан (северо-восточная часть территории Ирана) и северную часть территории Пакистана и за отдельным исключением территории Азербайджана, Курдистана, Северного Ирана и Непала. Подобная ситуация во многом сложилась из-за того, что среднеазиатские республики бывшего СССР в 1991 г. решили отказаться от самоназвания «Средняя Азия» и «присвоили» себе название «центрально-азиатские», тем самым дав понять всему миру что геополитический центр Азии находится именно здесь.

В этой связи возникает вопрос относительно места и роли России в центрально-азиатском регионе и мире в целом. В своей работе Макиндер пишет: «Россия заменяет Монгольскую империю. Ее давление на Финляндию, Скандинавию, Польшу, Турцию, Персию, Индию и Китай заменило собой исходившие из одного центра набеги степняков. В этом мире она занимает центральное стратегическое положение... Окончательное развитие ее мобильности, связанное с железными дорогами, является лишь вопросом времени». Таким образом, уже в 1904 Макиндер рассматривал Россию как правопреемницу «осевого ареала» (т.е. Центральной Азии), которая продолжит свое влияние на окружающие ее страны и народы. Позднее, в работе «Демократические идеалы и реальность» (1919) он значительно расширил этот регион, включив в него Дальний Восток и часть Восточной Европы и переименовав его в «Хартленд» (Срединная Земля). Чтобы подчеркнуть значимость России (Хартленда) им вводится «геополитический императив» согласно которому «тот, кто правит Восточной Европой – командует Срединной землей, кто правит Срединной землей – командует Мировым Островом, а кто правит Мировым Островом – тот управляет всем миром». Поэтому, как утверждал Макиндер, для

предотвращения следующей мировой войны необходимо создать блок независимых стран, расположенных между Германией и Россией, для сохранения баланса сил на евразийском континенте. Понятие Хартленда и сейчас является основной идеологемой геополитики. Отцы евразийской школы геополитики – Петр Савицкий, Георгий Вернадский также считали, что Россия стала Россией в современном понимании тогда, когда овладела наследием владыки Великой Степи – Чингис-хана. Неоевразийцы полагают, что дело именно так и обстояло, с существенной поправкой – Россия не просто очередной захватчик Степи, она вернулась в утраченную Ариану-Ваэдждо, древнее наследие и родину арийских народов.

В настоящее время, в активной стадии находятся процессы трансформации Центральной Азии из периферийного региона в регион, в котором все настойчивее пересекаются интересы ряда крупных держав и других секторов международной жизни. Находясь в «сердце» континента, Центральная Азия является своеобразными «вратами» в ряду стратегически важных регионов Евразии. Ныне Кавказ и Центральная Азия превращаются в «евразийские Балканы» – очаг столкновения глобальных интересов США, Китая, Турции и других стран. Европейские Балканы в прошлом – очаг и детонатор двух мировых войн. Теперь пороховая бочка геополитической конфронтации заложена к западу и востоку от Каспия – в кольце ядерных держав и блоков, в эпицентре многообразных конфликтов. Одним из важных факторов, влияющих на процессы в Центральной Азии, как уже было отмечено выше, остается внешнеполитическая активность ведущих мировых региональных держав. Дальнейшее усиление стратегического соперничества, элементы которого уже проявляются сегодня в центрально – азиатском регионе, рождает новые противоречия, но уже не на идеологической, а на геополитической и экономической основах. Кроме того, по целому ряду оценок, имеются серьезные основания считать вероятным возможность региона контролировать центральную часть Евразии в геополитическом плане, ресурсный потенциал и транспортные связи – в геоэкономическом. Среди мировых региональных держав, оказывающих существенное воздействие на формирование геополитической ситуации в Центральной Азии, особо выделяются Россия, Соединенные Штаты Америки, Китайская Народная Республика, также Турция, Иран, Пакистан, Индия, государства Европы.

В свою очередь, Россия еще не имела возможности выработать новую полноценную стратегию в Центральной Азии. Москва следует в большей степени советским стереотипам, оставаясь поглощенной своими внутренними проблемами. Поведение Российской Федерации в регионе характеризуется элементом противоречивости, приоритетом кратковременных интересов над долгосрочными. По многочисленным оценкам, в том числе мнению известного французского эксперта проблем Центральной Азии Оливье Ру, российское влияние в регионе имеет тенденцию к уменьшению. Стремление России играть особую роль в отношениях со странами региона, в том числе как гаранта стабильности и безопасности, продолжает идти в разрезе с тенденцией ослабления российского влияния в Центральной Азии. Безоглядно поддержав США в их действиях после 11 сентября, Россия позволила им создать военные базы и аэродромы в республиках Средней Азии. Сейчас США устанавливают контроль над запасами нефти и газа, маршрутами их транспортировки и формируют во всей Евразии новую, выгодную для себя геополитическую ситуацию, создавая угрозу Китаю, Ирану и самой Российской Федерации. Закрепившись в среднеазиатских республиках, США продолжают свою экспансию дальше на Восток – территории Западной и Восточной Сибири с целью получения доступа к еще более обширным запасам минеральных ресурсов. Здесь мы также вынуждены констатировать грубейшие просчеты российского руководства в оценке геополитической ситуации – ликвидация стратегической военной базы Камрань в Юго-Восточной Азии тому яркое подтверждение. Заметно усилившаяся в последнее время активная экономическая деятельность США, Китая и Южной Кореи в Монголии не может не вызывать опасений. В своей работе Макиндер вовсе не исключает замены контроля России над «осевым ареалом» любым другим государством – при этом это не приведет к сокращению стратегической значимости этой территории.

На современном этапе стратегически важным для России остается необходимость противодействия исламскому фактору и международному терроризму. Создание российской военной базы на территории Таджикистана уже однозначно свидетельствует о выборе данного государства в качестве страны для представления российских геополитических интересов в регионе и вокруг него, но этого пока не достаточно. Кроме того, Россия продолжает демонстрировать

заинтересованность в транспортировке энергоресурсов региона. Для нее, как и для других стран, участвующих в освоении нефтегазовых месторождений, строительстве, эксплуатации трубопроводов, транспортировки энергоресурсов является не столь экономическим, сколько политическим вопросом, в первую очередь через призму обеспечения эффективного контроля над развитием ситуации в регионе. Сложность социально-политической, экономической ситуации в настоящее время отвлекает Москву от формирования новой стратегии развития отношений с государствами региона, где стержневым моментом, по многим оценкам, могло бы стать именно взаимовыгодное экономическое сотрудничество. Рост понимания российской политической, экономической элитой, наличия новых реалий в регионе, координальности произошедших здесь изменений, стремление максимально дистанцироваться от элементов имперского подхода, безусловно, будет продолжать оставаться мощным стабилизирующим фактором геополитической обстановки в Центральной Азии. Только Россия может выступать от имени Хартленда с полным геополитическим основанием. Только ее стратегические интересы не просто близки к интересам евразийского континента, но строго тождественны им.

Таким образом, если иметь в виду всю совокупность этнических и культурных связей, а также данные об исторической географии и исторических судьбах народов Центральной Азии и Южной Сибири, то эти территории (ареалы) можно свести в понятие единого историко-культурного региона, который справедливо именуют центральноазиатским. При современном историко-этнографическом районировании и этого исторически сложившегося региона выделяют алтае-саянскую и восточносибирскую «области», включая их в громадную сибирскую «супрепровинцию» (Бромлей, 1981, с. 45-63; Чебоксаров, Чебоксарова, 1985, с. 222-228).

Несколько корректируя «евразийскую» теорию, мы уже неоднократно отмечали, что Тува и Центральная Азия – в целом, в течении многих столетий были не просто географическим Центром Азии, но и ее геополитическим центром, а также «Сердцем Земли», т.е. всего Евразийского суперконтинента (Абаев, Харнахоев; Абаев, Калмыков, 2001). При этом следует особо подчеркнуть, что представления о Туве и Саяно-Алтае в целом, как о центре Евразии, являются вполне традиционными, т.е. лежащими в основе традиций религиозной геополитики и сакральной этногеографии народов центральной части евразийского геополитического

пространства, в частности на представлении о том, что на территории Горного Алтая и Тувы находятся важнейшие биоэнергоинформационные центры (чакры) Матери-Земли, что населяющие эту территорию этносы являются «центральными» («хор», «кол», «гол») и т.д. (см., например: Абаев, 2001 ; Абаев, Хертек, 1998 ; Абаев, Колмаков, 1999; Абаев, Хертек, 2000; Колдар, Колмаков, 2002). Вместе с тем подход, предложенный одним из самых известных «евразийцев» современности Л.Н. Гумилевым для объяснения «подъемов» и «падений» кочевых этносов – аридизация климата, гетерохронность увлажнения, «пассионарные взрывы» на наш взгляд, не позволяет в полной мере дать полную и ясную картину изменений в хозяйственно-культурной жизни кочевых обществ. Более того, понятие «пассионарные взгляды» вообще выходит за пределы вертификации, поэтому в методическом плане лучше в дальнейшем пользоваться более традиционными понятиями – «харизма» и «сакральная вертикаль». Последнее понятие, кстати, вполне легитимно вошло в современную политологию и геополитику. Отдавая приоритет, в основном, внешним (климатическим) факторам Л.Н. Гумилев тем самым сужает те объективные, субъективные факторы, влиявшие на развитие кочевых обществ в пространстве и времени. Так, говоря о ландшафте (Гумилев часто называет его «вмещающим») следует помнить, что это, прежде всего, сложная системная структура, которая определяется взаимодействием слагающих его компонентов (геологического фундамента, воздушных масс и пр.), а с другой – входящих в него морфологических единиц. Связи между компонентами и морфологическими частями ландшафта выражаются в обмене веществом и энергией. И, что самое главное, ландшафт – это саморегулирующая система. Необратимые смены ландшафтов происходят как под воздействием внешних факторов (на что правильно указывал Гумилев), так и в силу внутренних причин, противоречивым взаимодействием слагающих его компонентов (подробнее см.: Абаев, Колмаков, 2001).

Не желая подвергаться обвинениям в «географическом детерминизме», Л.Н. Гумилев не рассматривает прямое влияние географической Среды на индивида и в целом на общество хотя, как мы знаем, человек это еще и природное физическое тело, подвергающееся воздействию вышеуказанных факторов, которые также могут привести к необратимым изменениям в организме. В качестве примера можно привести гравитационные и магнитные поля, тепловые и радиоактивные свойства местности химической

состав воды и т.д. Л.Н. Гумилев лишь устанавливает обусловленность хозяйственной деятельности человека природными условиями региона (ландшафта), тем самым сужая весь спектр связей «этнос – ландшафт».

К серьезному упущению выдающегося исследователя в контексте районирования «месторазвитий» народов евразийского континента, следует отнести исключение именно территории Алтая-Саян – этногенетического центра, прародины целого ряда национальных и мировых религий, многих этносов и суперэтносов – тюркского, монгольского, «арийского», славянского и др. распространенная в прошлом веке гипотеза о приходе славян из Азии ныне отвергнута большинством ученого мира, что наш взгляд является преждевременным. Так, к примеру, представители старых русских сект – хлысты, духоборы, молокане сохранили в своих учениях и обрядах немало свидетельств о своей духовной прародине, которые в полной мере соотносятся с миром древних «ариев». В «Велесовой Книге», повествующей о философско-религиозных взглядах славян с арийской прародины, т.е. Алтая-Саян. Археологические исследования, проведенные Н. Польских на Алтае в 1993 г., уже заставляют по новому взглянуть на древнейшую историю народов, населявших этот регион.

Таким образом, если мы хотим составить представление об этносе, следует провести этнографические исследования ландшафтной Среды, т.к. неповторимое ее сочетание определяет своеобразие того или иного этноса – поведенческое, культурное и др. Поэтому точное районирование ландшафт являются наиважнейшими и первоочередными отправными точками в изучении природных и этнических процессов кочевых народов Центральной Азии. В виду того исключительно важную роль приобретает также и изучение научного и культурного наследия «евразийства» с особым акцентом на его центрально-азиатской геополитике.

Глава 2. Этнокультурные связи и взаимодействие тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Саяно-Алтая

Проблемы этнокультурного взаимодействия тюрко-монгольских народов центра Евразии приобретает большую значимость и в связи с необходимостью более точного определения роли и места Тувы как в формировании центральноазиатской, так и евразийской общности, а также

разработки собственной исторически, культурологически, этнологически и политологически обоснованной стратегии развития самой республики и стратегии ее внешне-политической деятельности в геополитической структуре взаимоотношений в Центральной, Северо-Восточной, Южной и Юго-Восточной Азии, в частности во взаимоотношениях России с родственной в этнокультурном отношении Монголией, «духовной родиной» всех буддистов – Индией и с Китаем, народы которого имеют с Тувой многочисленные этнокультурные и культурно-религиозные связи, которые корнями уходят в глубь веков, чуть ли не в каменный век.

Поэтому для комплексного анализа этих проблем необходимо особо оговорить диахронный аспект исследования. Если будем рассматривать центральноазиатский регион в исторической динамике, то он представляет собой область вековых и тысячелетних взаимодействий этносов и этнических общностей от Хингана до Алтая и Восточного Тянь-Шаня и от Байкала и Саяно-Алтая до Хуанхэ и Наньшаня. Байкальский и Саяно-Алтайский районы юга Сибири и географически, и исторически являются в то же время составной частью северной окраины центрально-азиатского историко-культурного региона, который, учитывая вышеизложенное, точнее было бы называть «суперрегионом».

Целостный, системный обзор истории этой территории в этнологическом и историко-культурном отношении требует привлечения разнообразия источников – исторических, археологических, этнографических, лингвистических, фольклорных и др. Но не ставя такой сверхзадачи в настоящей работе, попытаемся все же взглянуть в глубь этногенеза монгольских и тюркских народов, сопоставляя пока лишь некоторые предварительно осмысленные нами археологические, фольклорные и письменные источники. Такой экскурс уводит нас в эпоху раннего металла, в бронзовый век, к этнокультурным процессам, представленным крупными археологическими комплексами вышеобозначенной территории.

Чем дальше в прошлое мы всматриваемся, чем более крупными (длительными) отрезками времени и геополитическими измерениями при этом оперируем, тем яснее становятся перспективы изменения (или, наоборот, сохранения) геостратегических приоритетов во внешней политике Тувы как составной части России. Если проанализировать основные тенденции в смещении полюсов силы и влияния в Евразии с точки зрения

центральноазиатского культурно-исторического региона Тувы, а также как ее составных частей, то мы видим постоянное давление, нередко переходящее в прямую агрессию, со стороны великого восточноазиатского соседа – Китая. Правда, конфликты инициировались с обеих сторон, и причины их были весьма разнообразные (различия в культурно-хозяйственных типах, торговых интересах, основных парадигмах культурного мышления и менталитета и т.д.), но наиболее долговременной, устойчивой тенденцией все же было мощное давление с Востока и Юго-Востока и даже сравнительно кратковременные успехи в наступлении на Китай (конечно, если опять ж мыслить не пятилетками, а несколькими столетиями, по меньшей мере) различных народов Центральной и Северо-Восточной Азии (гуннов, тюрков, киданей, чжурчженей, маньчжуров и др.) неизменно завершались восстановлением «status quo», либо в результате военного реванша, либо ассимиляцией своих победителей.

С конца XVI века аналогичное давление на народы Центральной Азии и Сибири начинает с Запада оказывать Россия, и эти народы оказываются как бы между «молотом и наковальней», т.к. в данный период резко усиливается и традиционное давление дальневосточной цивилизации, которой удалось взять очередной реванш после монгольских завоеваний во многом благодаря тому, что маньчжуры, будучи потомками разгромленных Чингисханом чжурчженей сумели соединить в единой маньчжуро-китайской государственности (т.е. империи Цин) мощь двух разных ранее конфликтовавших этнокультурных общностей (вспомним постоянные войны китайцев с мохэссцами, бохайцами, чжурчжэнями, и др. тунгусо-маньчжурскими народами), которые одновременно находились также и в перманентном конфликте с центральноазиатскими кочевниками. Однако в экспансии с Запада можно выявить ряд существенных отличительных черт, и прежде всего – то, что она сопровождалась и более равноправным взаимодействием, причем движение России на Восток не было односторонним не только в смысле обоюдности в процессе взаимовлияния культур, но и в сугубо военно-политическом аспекте это тоже было как бы «ответным ходом» в многовековой партии «соперничества- взаимодействия» не непримиримых врагов, а скорее равноправных партнеров сложной, драматической, остросюжетной игры. Еще точнее было бы сравнить это со спаррингом в восточных единоборствах (китайских «у-шу», например, или японских «будзюцу», где не ставится задача полностью уничтожить

противника и где побеждает в конечном итоге, как известно, отнюдь не грубая физическая сила, какой бы превосходящей она ни была.

К тому же, если учитывать чисто количественные временные параметры, то это движение было коротким историческим эпизодом по сравнению с предшествующим гораздо более длительным потоком из Центральной Азии в западном и юго-западном направлении (вспомним тех же гуннов, аваров, печенегов, хазаров, половцев, болгар и многих других тюркских, финно-угорских и монгольских народов, из которых калмыки, например, появились в Восточной Европе по историческим меркам совсем недавно). Да и в сугубо военном аспекте проблемы взаимодействия культур в данном регионе следует напомнить, что Сибирь и так наз. «Среднюю Азию» (в культурно-историческом отношении она, в сущности, является западной частью центральноазиатского региона, заметно ослабившей духовно-культурные связи с ним только после ее более или менее насильственной исламизации, которая резко сблизила ее с мусульманской арабо-персидской цивилизацией стран т.н. «Передней Азии или, иначе, Ближнего Востока») кроме мощного исламизированного арабо-персидского иранского пласта следует отметить и сильное влияние иудейско-христианской культуры и некоторых других доисламских культурных субстратов, весьма сложных по своему составу и генетическим истокам (эллинистический, хеттский, мидийский, древнеегипетский, шумерийский, финикийский, урартийский, ассиро-вавилонский и др.) начали покорять русские казаки, которых в историко-культурном плане явились наследниками многих воинских традиций кочевых народов Центральной Азии и Южной Сибири, начиная от оружия и военной тактики, организации войска, воинских званий, элементов одежды и других внешних атрибутов принадлежности к этому сословию или, точнее, особой этнокультурной группе российского суперэтноса вплоть до некоторых важных аспектов духовной культуры менталитета (недаром говорят, что казак - это не только воинское сословие или звание, но и определенный образ жизни и мышления, а также определенное состояние души).

Иначе говоря, казачество стало таковым только после того, как оно переняло многие культурные традиции народов Центральной Азии, в том числе лучшие традиции воинского искусства, модели определенного типа социальной организации, многие характеристики, и будучи весьма способными учениками и наследниками традиций степного рыцарства в

военном искусстве, во многом превзошли своих учителей, после чего и стали побеждать их на поле брани. Насколько нам известно, все попытки китайцев создать аналогичные воинские соединения из представителей кочевых народов или ханьцев для охраны своих границ увенчались лишь временными и частичными успехами (например, разгромом гуннской державы), не приведя, во всяком случае, к образованию целой этнокультурной группы со своей собственной социальной и военной организацией, своими традициями и т.д., подобной украинским и русским казакам. Главной причиной тому явилась не неспособность ханьцев освоить искусство джигитовки или неспособность вообще к выживанию в экстремальных условиях жизнедеятельности (т.е. адаптации к суровым природно-климатическим условиям, трудностям полукочевой жизни и т.д.), а фундаментальные парадигмы политической и духовной культуры в целом, согласно которым все народы, сколь бы ни высок был их культурный уровень, не усвоившие традиционные китайские ценности, нормы и принципы культурного поведения (по преимуществу – конфуцианские), считались «варварами» и степень их «цивилизованности», «культурности» («вэнь») прямо корреспондировала с уровнем овладения премудростями конфуцианского канона и т.н. «правилами ли» (т.е. нормами этикета правилами нравственного и культурного поведения).

В основы этой культурологической и этнологической парадигмы, предопределившей и фундаментальные принципы политической культуры издревле была заложена четкая схема «Китай – варвары», в соответствии с которой «варварами» надлежало считать все народы, не подчинившиеся «гуманной» и «цивилизующей», «культуризирующей» («культуртрегерской», в европейской терминологии) власти китайского императора, пусть даже он принадлежит «варварской династии», а лучшим способом «добровольно-принудительной» культуризации, в понимании фактически управляющих страной при любой династии любого происхождения (ханьского или «варварского») конфуцианских ученых бюрократов (кит. шэньши), было «усмирять варваров руками варваров», «обуздывать свирепых и необузданных руками столь же свирепых и необузданных», «цивилизовать диких военной силой таких же диких народов».

По этой схеме все окружающие Китай народы и этнические группы четко подразделялись на «северных», «западных», «южных» и «восточных варваров» независимо от их этнического происхождения и реальных

этнокультурных связей и в весьма слабой зависимости от их уровня духовно-культурного развития. При этом ученые-конфуцианцы, которые как правило, были достаточно квалифицированными политологами (разумеется, в рамках сугубо конфуцианской политической культуры), а нередко – и неплохими этнологами, старались вложить в китайские иероглифы, передающие звучания тех или иных этнонимов, (т.е. служившие транскрипцией) зачастую очень неточной, т.к. эти иероглифы отражали фонетические особенности разговорного китайского языка именно той эпохи и именно в том диалектном варианте, который считался в данное время «нормативным», «литературным» как можно более обидный или даже оскорбительный смысл. Так, например, один из наиболее употребительных в китайской исторической литературе этнонимов «хунну» (сюнну, тув.хуннэ), обозначавший гуннов, буквально означает «рабы из северных варваров», а иероглифы «мэн-гу» (монгол, Монголия) можно примерно перевести «издревле известные своей свирепостью и необузданностью», «издревле прославленные как дикие, свирепые и необузданные», в чем явно просматривается злонамеренная идеолого-культурологическая и политологическая диверсия (см.: Далай, 1992).

Такая же парадигма заставляла ученых-конфуцианцев рассматривать буддизм, ставший неотъемлемым составным элементом традиционной китайской культуры, как «варварское учение», и в своих этнически чистых соотечественников третировать как «полуварваров». Впрочем вполне ортодоксальные китайские буддисты, достаточно хорошо разбирающиеся в доктринальных тонкостях своего учения и истории его возникновения и распространения в других странах Востока, в том числе Китае (хоть и истинные буддисты, но китайцы!!), называли основателя школы чань, одной из самых влиятельных в средневековом Китае буддийского миссионера из Индии Бодхидхарму (кит. Дамо: яп. Дарума) «бородатым варваром». О глубокой укорененности китаецентристской геополитической модели, по которой, скажем родину величайшей мировой религии буддизма населяли «западные варвары», а на Юге Китая жили «южные варвары», свидетельствует также известная чаньская притча об основоположнике Южной ветви школы чань /яп. дзен/ Хуйнэне: когда его в буддийском монастыре настоятель спросил: «Откуда ты родом», Хуйнэн ответил: «Я из Цзиннани» /местность к югу от Янцзы/. Чаньский учитель-наставник тогда сказал: «Раз из Цзиннани, значит варвар» – на что Хуйнэн справедливо

возразил: «Истинная природа всех людей едина и она ничем не отличается от природы Будды» («Сутра Хуйнэна», см. Абаев, 1991).

Даже корейцы и японцы, а также вьетнамцы, не только освоившие лучшие достижения китайской цивилизации (начиная от высших форм духовной культуры и государственности, включая государственную идеологию конфуцианство, вплоть до медицины, «военно-прикладных искусств» кухни, «чайной церемонии», искусства аранжировки цветов и других прикладных искусств), но и в некоторых сферах культуры превзошли своих учителей и в многих столетий развивались в основном русле так наз. «конфуцианской», «иероглифической» или «дальневосточной» цивилизации, безусловно причислялись к разряду «варваров» /первые – «восточных», вторые – «южных»/. Если следовать этой логике, то Чингис-хан, мудрый и дальновидный политик, гениальный полководец и талантливый администратор уже в силу своего происхождения автоматически становился «варваром в квадрате» или даже «в кубе» /т.е., во-первых, этнически – «северный варвар», во-вторых, вождь этих самых «варваров», в-третьих, главарь «особо опасных и диких монголов, издревле известных своей свирепостью»/, хотя он будучи человеком малообразованным, отличался особой любознательностью и интересовался, в частности, даосской философией и метафизикой, вел длительные философские беседы с одним из известных даосских учителей-наставников и несмотря на свою огромную занятость военными и государственными делами во время хорезмийского похода послав за ним специальную миссию в провинцию Шаньдун, столь далекую от Средней Азии, где он в это время находился со своими войсками, и, более того, сам читал в оригинале даосские трактаты. Это означает, что, как убедительно доказал китайский ученый Цзян Чуань на последнем «Всемирном конгрессе монголоведов», он наверняка умел читать по-китайски, хотя, скорее всего, и не писал (см.: Цзян Чуань, 1998). Вероятно, он понимал и разговорный китайский язык, т.к. просил, по свидетельству Цзян Чуаня, прокомментировать не очень понятные ему места из даосского Канона («Даоцзан»). Видимо, он понимал и уйгурскую письменность, т.к. именно по рекомендации Чингис-хана она была введена в монгольском государстве как государственная.

Таким же дикарем представлялся с точки зрения этой модели, и мудрый советник Чингисхана – Елюй Чуцай, киданин по происхождению, т.е. тоже «северный варвар», хотя он посоветовал своему властителю не

уничтожать китайцев, т.к. не с кого будет больше собирать налоги, и вообще ему принадлежит очень уместное замечание, что «Поднебесную можно завоевать сидя на коне, но нельзя ею править в этом положении», т.е. нужно усердно учиться у китайцев науке управления государством, в которой последние весьма преуспели. Как известно, Чингис-хан и его преемники извлекли много полезных уроков из поучений Елюй Чуцая, причем интересно, что они перенимали интересный исторический опыт отнюдь не бездумно, т.е. не слепо копировали чужой опыт, но отбирали самое необходимое и полезное, учитывая и наличие китайской геополитической доктрины, согласно которой в центре вселенной находилось «Срединное государство» (т.е. Китай), окруженное «варварскими», дикими и полудикими этносами, а отношения с ними должны строиться по жесткой модели «Центр-периферия» и конечная цель культуризирующего воздействия цивилизованного центра на дикую и полудикую периферию - полная китаизация (конфуцианизация) всей ойкумены (т.е., чем дальше «варвары» находятся от центра, тем меньше у них конфуцианской культуры и, стало быть, тем они «дичее», но в перспективе, самой близкой или очень отдаленной, все они рано или поздно будут культуризованы, если не добровольно, то, тем хуже для них, с помощью «гуманной силы»).

Так, монголы стали использовать уйгурскую письменность, в свою очередь, пришедшую в Уйгуристан с далекого Запада (как известно, она была создана на основе финикийского письма), а позднее приняли буддизм не китайский, т.е. китаизированный, а тибетский, хотя буддизм в Китае начал распространяться задолго до появления монголов на исторической арене (I век до нашей эры). И «Великая Яса» Чингисхана была создана не на базисе конфуцианства, но на мощном фундаменте собственного, центральноазиатского культурно-исторического опыта, в частности, на нормах обычного права кочевых народов. Тибетцы, кстати, в аналогичной ситуации выбора тоже предпочли индийскую фонетическую систему письма китайской иероглифической, хотя тибетский язык гораздо ближе к китайскому (многие лингвисты даже относят оба языка к единой сино-тибетской семье), чем к тюркским, Тунгусо-маньчжурским и монгольским языкам, принадлежащим к алтайской семье, и по этническому происхождению некоторые имена, вошедшие в состав тибетского этноса, тесно связаны с этническими группами, принявшими участие в формировании ханьской суперэтнической общности (см.: Васильев Л.С.,

1987). Точно так же в выборе между индийской и китайской культурно-историческими вариациями буддизма махаяны тибетцы безоговорочно предпочли именно индийскую, ярким свидетельством чего явился знаменитый диспут индийца Камалашилы и китайскую чань-буддиста Хэшана в Лхасе, в результатах которого решающую роль сыграли не столько красноречие, владение логикой и знание тонкостей махаянской философии индийского монаха, сколько явная недоброжелательность тибетцев к китайскому буддисту (подробнее о диспуте и его последствиях см.: Demieville, 1961).

Позднее именно адаптированную к религиозным, социально-культурным, экологическим и другим традициям тибетцев культурно-историческую вариацию махаянского буддизма избрали монголы, тувинцы, буряты, часть эвенков и маньчжуров (существует даже версия, что сам этноним «маньчжур» связан с именем буддийским бодхисаттвой Маньчжуши и другие этносы и этнические группы Центральной и Северо-восточной Азии, увидев в ней эффективный противовес культурной экспансии со стороны Китая, опасность которой, как мы видим, прекрасно осознавали не только монголы, тибетцы, уйгуры, тувинцы и многие другие народы Центральноазиатского региона, но и тунгусо-маньчжурские народы, населявшие Северо-Восточную часть современного Китая и Север современной Кореи. Еще одним ярким свидетельством тому, что в подобных ситуациях выбора культурной ориентации указанные народы действовали совершенно сознательно (Ср. аналогичную ситуацию, в которой русские выбрали не ислам, не западный католицизм (хотя в конфессиональном отношении и географически католические страны находились не дальше Византии, Греции, Болгарии и других православных стран, чем скажем, мусульманские страны), не иудаизм, который исповедовали соседние хазары, а именно восточное христианство, возникшее, сформировавшееся и получившее дальнейшее развитие в восточной части Римской империи, которая в этнокультурном отношении была ближе России), свидетельствует письмо основателя Маньчжурского государства (т.е. империи Цин) Нурхаци, монгольскому хану Лигдану, которому маньчжурский правитель предлагал военный союз против минского Китая, мотивируя его необходимость общностью образа жизни, обычаев и других культурных традиций, причем Нурхаци делает очень тонкие наблюдения и замечания культуролого-политологического и этнологического характера: «Хотя Мины (т.е. китайцы

– Н. А.) и Чаосянь (т.е. корейцы) по языку различны, но одежда и социальное устройство у них одинаковые. Оба государства выше всего ставят единомыслие друг с другом. Мы тоже, хоть и различаемся по языку, по одежде и социальному строю одинаковы. Мины – наши смертельные враги... они глубоко ненавистны нам обоим («Да Цин Тайцзу Гао Хуанди щилу» [«Правдивые записи о правлении высокого первопредка – императора Великой династии Цин»]. Сер. «Сы Бу бэй яо». Токио, 1937 г. цз.7, л. 36. См. также: «Мин Ши» [«История династии Мин»], цз.327, стр. 17-176; И.С. Ермаченко. Завоевание Чахарского ханства маньчжурами в 30-х годах 17 века в. «Вопросы истории и историографии Китая». М., 1968, с. 111-137).

Интересно, что позднее, когда Цины все же захватили Китай в значительной степени благодаря военной поддержке южных монголов и, как следовало ожидать, подверглись интенсивной и быстрой ассимиляции (в конечном итоге они полностью растворились в огромном ханьском суперэтносе, тогда как даже монголы, тоже правившие в Китае в эпоху Юань, избежали этого, причем не последнюю роль в этом сыграли заветы Чингис-хана свято беречь и хранить свои традиции), ослабление военной мощи, в частности, упадок воинской доблести, боевого духа, степени владения военно-прикладными искусствами (наездничество, стрельба из лука, фехтование и др.) маньчжуров они объясняли именно влиянием китайской культуры и особенно усердным изучением классической конфуцианской литературы (см.: П. Кафаров). А ведь о том же, т.е. об утрате самобытности и этнокультурной идентичности, упадке военной мощи и ослаблении военного духа в результате освоения элементов китайской культуры, говорили еще 2 тысячи лет назад хуннам высокопоставленные перебежчики-ханьцы, хорошо знавшие коварные, далеко идущие стратегические замыслы своих правителей. Так, в 174 г. до н.э. император Сяо-вэнь насильно отправил к хуннскому шаньюю евнуха Гунхан Юэ сопровождать отданную тому в жены принцессу, и евнух незамедлительно перешел на сторону кочевников (В.С. Таскин. Скотоводство у сянну по китайским источникам. «Вопросы истории и историографии Китая». М., 1968, с. 24-25) В тот период династия Хань проводила по отношению к хуннам политику «задабривания» (т.е. из-за своей военной слабости временно сменила «кнут» на китайские «пряники», не забывая о планах через принцесс и сопровождавшую их челядь, китайских вельмож, а также с помощью богатых подарков, изнутри разложить хуннскую державу подобно

«червью, изнутри поедаящему плод»), а потому к кочевникам широким потоком шли шелка, вино, зерно и китайские лакомства (т.е. пряники в буквальном смысле). Чжунхан Юэ, прекрасно понимавший опасность происходящих перемен в образе жизни хуннов, всячески убеждал шаньюя не забывать степные традиции и обычаи, отказываться от китайской одежды из шелка и других китайских (ср. с «данайскими») даров, а «получая ханьские съестные продукты, выбрасывать их, показывая тем самым, что они не так удобны и вкусны, как молоко и сыр» [см.: Сыма Цянь. «Исторические записки»]. Кстати, одиночные и групповые побеги в степи Центральной Азии из «Срединного государства» и переход ханьцев на номадический образ жизни подобно тому, как русские крестьяне и другой вольнолюбивый люд уходил на Дон к казакам, были в древности и средневековье не столь уж редким явлением (см.: А.Н. Бернштам. «Очерк истории гуннов». Л. 1951), несмотря на все тяготы и опасности такой жизни, разительные отличия в условиях жизнедеятельности, различные, препятствия, чинимые китайскими властями на пути перебежчиков (такой преградой являлась прежде всего «Великая китайская Стена», кит. «Ваньли Чанчэн», что буквально означает «Стена в 10 тысяч ли»), которая была возведена не только (а может быть и не столько) против «северных варваров», для которых она, как показывает история, была не таким уж непреодолимым препятствием, но и для удержания собственных граждан от того, чтобы они не разбежались по всей «Великой Стене» от еще более невыносимых тягот, преследований и гнета тоталитарных режимов, которые периодически устанавливались в «Поднебесной». По-видимому, наличие столь мощной преграды обусловило также то, что в Китае большее распространение, чем на Руси и в Украине, получило такое своеобразное явление, как военно-религиозные тайные общества, которое можно рассматривать как «внутреннее казачество», представляющее собой реальную альтернативу «внешнему» или пограничному казачеству ввиду крайне ограниченной возможности примкнуть к последнему из-за веками вдалбливаемых официальной пропагандой предрассудков против «варваров» и т.д. В эпоху Тан, в период наивысшего могущества Китая, в среде китайской знати, включая членов императорской фамилии, была даже мода на некоторые атрибуты кочевой жизни, в том числе на лихую конноспортивную игру поло и юрты, которые использовались как летние домики или дачи, говоря современным языком.

Вообще, необходимо отметить, что этот период отличался необыкновенной терпимостью ко всему «варварскому».

В целом же характер и механизмы взаимодействия кочевых народов Центральной Азии со странами восточноазиатского региона и прежде всего с Китаем носили достаточно конфликтный характер. Следует отметить, что, примерно усвоив уроки своих «старших братьев» - китайцев и испытывая некоторую дискриминацию с их стороны ввиду своего «варварского» происхождения, корейцы и японцы проводили аналогичную ассимиляторскую политику по отношению к своим собственным «варварам», т.е. «малым народностям» внутри страны и «меньшим» соседям за ее пределами (вспомним, например, о судьбе айну и рюкюсцев в Японии или тот факт, что, например, столица нынешней Северной Кореи, когда-то была пограничной заставой, форпостом в наступлении на тунгусо-маньчжурские народы, которые либо оттеснялись все дальше на север, либо уничтожались, либо подвергались насильственной «культуризации», т.е. кореизации). О том, что Пхеньян был дальним форпостом на «последней границе» того времени свидетельствует само название города, которое китайскими иероглифами передавалось (Пинань), что примерно означает «усмиренный».

Таким образом, отношения тюрко-монгольских «кочевников» с китайцами и их дальневосточными вассалами существенно отличались от взаимоотношений с народами, жившими на Западе, а также и на Юге, т.е. в южной части Центральной Азии и в самой Южной Азии. Помимо уйгурской письменности, пришедшей из Восточного Средиземноморья, т.е. с далекого Юго-Запада, тюркские и монгольские народы, например, испытали влияние манихейской ветви восточного христианства; из Индии одновременно по двум путям - через Тибет и страны «Средней Азии» (Бактрия, Согдиана), т.е. с Юга и с Запада, они восприняли буддизм, вместе с которым получили распространение и другие достижения индийской цивилизации - литература, астрономия, медицина и т.д.; в буддийский период в Тибете господствовала религия бон, пришедшая с Запада (скорее всего, из Ирана, а может и с Севера) и, в свою очередь, оказавшая сильное влияние на «шаманизм» народов Центральной Азии, Сибири и Дальнего Востока (так, например, монголо-бурятский термин «боо», означающий «шаман», возможно, генетически связан с тибетским «бон» и с древнекитайским «ву» - шаманка, а само тунгусо-маньчжурское слово «шаман», по-видимому, восходят к санскритскому «шраман»).

Более того, одно из верховных божеств (!!) «шаманского» пантеона тюркских и монгольских народов Корбустан (тув. Курбусту; бур.-монг. Хормуста-Тэнгри) происходит, как считают многие ученые, от древнеиранского зороастрийского божества Ахура Мазда (греч. Ормузд), что говорит о весьма тесных взаимосвязях народов Передней Восточной Европы с центральноазиатским регионом, причем обмен культурными ценностями был взаимообразным, т.е., иными словами, происходил равноправный диалог разных культур. Ранее мы даже высказали предположение, что наиболее древней исторической родиной «религии ариев», в том числе скифо-ариев, является Южная Сибирь (Урало-Алтайская и Алтай-Байкальская зона), и эта гипотеза находит в последнее время все большее подтверждение в материалах археологических исследований (подробнее см.: Абаев, 2006; Абаев, Фельдман, 2006). Соответственно, и верховные божества как восточных, так и западных «ариев» могут оказаться заимствованиями из архаических религиозных верований автохтонных этносов Алтай-Байкальского региона.

О возможности экстраполяции подобной этно-культурной ситуации, характеризуемой вполне равноправным взаимодействием, на северную часть циркумпонтийской зоны (т.е. в Юго-Восточной Европе) в периоды раннего средневековья, когда происходило активное взаимодействие преимущественно тюркских народов «Дикого Поля» с оседлыми славянскими этносами, в свое время писал еще Гумилев Л.Н., несколько идеализируя характер этих взаимоотношений. Однако, указывая на более сложные взаимосвязи разных этнокультурных общностей, в частности, на ожесточенные столкновения между кочевниками и славянскими племенами, В.Я. Петрухин, вместе с тем, тоже отмечает процесс «сложения общих черт в системе культурных ценностей» в эпоху Великого Переселения народов (5-6 века до нашей эры), причем этот процесс усиливался в более поздние периоды (см.: В.Я. Петрухин. Славяне и кочевники в раннем средневековье: к проблеме этнокультурного синтеза. «Вестник Евразии», 2 /3/, М., 1996, с.51 и далее). В этой связи следует особо отметить проникновение в данный регион из Восточного Средиземноморья архаических верований и культов, мифологических представлений и развитых религиозно-философских систем (таких, например, как манихейство). Дуалистическое учение манихеев сформировалось в 3 веке до нашей эры на основе синтеза древнеиранской национальной религии, называемой «маздаизмом» потому, что ее верховным

божеством был Ахура (Агура) Мазда (иначе эту религию называют «зороастризм» по имени ее основателя, пророка Заратустры, жившего в 6 веке до нашей эры и получившего известность в греческой форме передачи его имени – Зороастр), с иудео-христианскими представлениями, а затем по Великому Шелковому пути распространялось во многих странах Центральной и Восточной Азии вплоть до Китая, оказав мощное влияние на тайные религиозные общества и «еретические секты», а также на несторианство. Христианская секта несториан возникла в 5 веке до нашей эры, подвергшись жестоким преследованиям за свои «еретические» воззрения, основанные на древнеиранском дуализме и тоже получила позднее распространение на огромных пространствах Великой Степи, в том числе у тюркских и монгольских народов Центральной Азии.

Таким образом, этнокультурные связи и взаимодействия играли очень важную роль в развитии народов Центральной-Азии и Саяно-Алтая в древности и средневековье, причем роль движущей силы зачастую играли этноконфессиональные факторы, в особенности – взаимодействие и взаимовлияние различных религиозно-мифологических традиций. Эволюционное развитие, прогресс во всех областях духовной культуры был обусловлен в первую очередь взаимовлиянием различных религиозных верований и культов при высокой степени устойчивости и непрерывной преемственности, сохраняющейся в течение многих столетий, собственных, автохтонных этноконфессиональных традиций. В результате столь тесных этноконфессиональных контактов в регионе Саяно-Алтая произошла «встреча» генетически разнородных и по своему характеру первоначально резко отличающихся друг от друга культурно-религиозных традиций (переднеазиатских, индийских, т.е. южно-азиатских, дальневосточных, южно-сибирских и палеоазиатских, восточноевропейских и др.), а затем диалогическое взаимодействие и взаимовлияние, что завершилось их очень органичным синтезом, который представлял собой вместе с тем качественно новый, более высокий уровень развития духовной культуры и вообще всей социокультурной, интерэтнической и метакультурной, по самой своей сути, общности, т.е. всего культурно-исторического региона.

Глава 3. Взаимосвязи и преемственность этнокультурных традиций скифо-ариев и тюрко-монголов

Рассматривая роль мифологии в этнокультурных и этносоциальных процессах, следует иметь в виду, что у народов Саяно-Алтая и Центральной Азии микросоциальные этнические подразделения (род, клан, племя и др.) всегда сосуществовали с макросоциальными суперэтническими общностями (государство, империя), долго сохраняя свою идентичность именно благодаря пресловутой «племенной идеологии». Важную роль при этом играли генеалогические мифы, предания, сказания, легенды и т.д., которые отражают реальную этническую историю, сколь бы фантастическими они не казались. Так, мифы и сказания об Амыр-Сане, Шуну, Ойрот-Хане у алтайцев, Бокту-Кирише у тувинцев, например, отражают, во-первых, реальный процесс этногенеза первых от конкретных людей (или этносоциальной группы), а во-вторых – традиционные занятия охотой, звероловством.

Социально-политическая линия развития, как у монгольских, так и у родственных тюркских народов, идет, естественно, от малых этнических групп к суперэтническим державам (гуннская, различные тюркские каганаты, империя Чингисхана и т.д.), отражаясь в титулатуре светских правителей и др.: буха (буга) – бек (бег) – багатур (баатор) – тегин – хан – каган – Гэсэр – кесарь – царь и т.п. В культурно-историческом ареале Саяно-Алтая интегративные функции тэнгрианства и Ак Чаян, а позднее – буддизма проявились с особой силой, при этом консолидирующие и интегративные функции отчетливо проявились не только на уровне локальных этноконфессиональных традиций, имеющих общие историко-генетические корни (например, Горный Алтай, Тува, Бурятия, Монголия), но и на метакультурном и метаэтническом уровне, т.е. в целом на уровне единой центрально-евразийской тэнгрианско-буддийской цивилизации, вступавшей в этом регионе в интенсивные контакты и взаимодействия с другими этноконфессиональными традициями.

В связи с этим исключительно важное значение имеет изучение мифологии скифов, загадочного народа, объединившего множество этносов и этнических групп центра Евразии и создавшего одно из самых ранних кочевнических государств. При этом особый интерес представляет сравнительный анализ религиозно-мифологических представлений западных, причерноморских и восточных, центрально-азиатских и саяно-алтайских скифов, которые сыграли решающую роль в этногенезе алтайцев, хакасов, тувинцев, шорцев, бурят-монголов и др.

Религиозно-мифологические представления западных скифов, ирано язычного народа, населявшего в первом тысячелетии до нашей эры степи Северного Причерноморья, известны крайне фрагментарно. Вследствие этого одни исследователи отрицают существование у скифов развитой мифологии (М.И. Артамонов, Л.А. Ельницкий), другие же, несмотря на скудость данных, видят в скифской мифологии сравнительно развитую стройную систему, поддающуюся изучению (В.И. Абаев, Ж. Дюмезиль, Д.С. Раевский, Б.М. Граков, Э.А. Грантовский и др.). Однако характер источников допускает восстановление лишь сугубо статичной картины. В скифской мифологии, в первую очередь, выявляются черты значительного сходства с мифологией древнеиранских и (шире) индоиранских народов. Видимо, основной арсенал сюжетов и образов восходит к периоду индоиранского единства, а также, как мы убедимся из нижеследующего, к периодам ирано-туранского и самого первоначального общеевразийского единства. Наиболее вероятно, что складывание скифской мифологии завершилось в первые века первого тысячелетия до нашей эры, в ходе слияния этнических групп, пришедших в Причерноморье с востока, и местного населения – киммерийцев, которые, наиболее вероятно, тоже были преимущественно ираноязычны, но включали в себя значительные фракийские и, возможно, славянские элементы (Раевский Д.С., 1982, 64-80).

Сами скифы, судя по всему, тоже были этнически неоднородны, в сущности, представляя собой типичный для центральной части Евразии того времени военно-политический союз многих племен и родов, говоривших на разных языках (или диалектах одного

протоязыка), но при безусловном доминировании одной ираноязычной этнической группы, названной Геродотом «скифами царскими». В свое время еще Ф.Г. Мищенко усматривал в геродотовом обозначении «скиф» политоним, а не этноним, и выделял в составе скифских племен «арийский» (оседлые скифы-земледельцы) и урало-алтайский (скифы-кочевники) элементы.

Исследования В.И. Абаева принесли новые доказательства ираноязычности этнического ядра у скифов и связи скифской мифологии с иранской и осетинской (Абаев В.И., 1949), и в настоящее время среди российских ученых по этому вопросу не возникает серьезных сомнений. Тем не менее, ираноязычность правящих родов вовсе не исключает мнение большинства исследователей о том, что Северное Причерноморье в тот период населял конгломерат разноэтнических племен, возглавленный «скифами царскими», и что понятие «скиф» имело собирательный смысл, представляя собой политический термин, обозначающий военный союз как этнически родственных или близких племен, так и разнообразные иноэтнические элементы (Нейхардт А.А., 1982).

Нам представляется более обоснованной точка зрения, согласно которой весь древнекочевнический массив, начиная со скифо-сарматской эпохи, был изначально представлен как иранским, так и древнетюркским этническими компонентами, причем их вес в разных регионах и в разное время варьировался (Акишев К.А., Кушаев Г.А., 1963.; Исмагилов Р.Б., 1993). К этому в целом справедливому мнению следует добавить, что в этногенезе как тюркских, так и ираноязычных народов с самого начала важную роль сыграли угро-финские и протомонгольские этносы, которые были субстратными и у скифов, и у хунну (сюнну), объединивших к концу I тысячелетия до н.э. большую часть кочевых племен Центральной Азии (вероятно, в состав сюнну мог войти местный ираноязычный компонент). Генетическое родство сюнну и древних тюрков представлено в работах В.В. Бартольда, С.Г. Кляшторного, Л.Л. Викторовой, В.С. Таскина и других авторов. Этническая и политическая история прототюрков тесно связана с древнемонгольскими племенами – сяньби, ухуань, жуаньжуань и др. Это нашло отражение и на культурном уровне, в том числе на общности мотивов и сюжетов

этногонических преданий (Коновалов П.Б., 1993, 5-29). З.К. Габуев отмечает также имевшую место при этом непрерывность процессов этнических миксаций, происходивших в политической среде номадов с глубокой древности. Показателями таких процессов, прежде всего, являются антропологические данные, а так же различные аналогии в материальных и духовной культурах тех или иных народов (Габуев З.К., 2002, 5).

Свидетельства, оставленные Геродотом относительно религии и мифологии скифов, их божеств и религиозных обрядов, весьма ограничены, но, по мнению большинства ученых, до сих пор остаются самым надежным источником по ключевым проблемам этнической культуры скифов, их социальной организации, этно- и культурогенезу. Наиболее важным источником по объему сведений и по степени их достоверности является IV книга «Истории» Геродота (Геродот. История в 9 кн.), где приведены данные о структуре скифского пантеона (Геродот. IV; 59) и рассказаны две версии так называемой легенды о происхождении скифов (Геродот. IV; 5-10) – единственного скифского мифа, дошедшего до нас в более или менее развернутом виде. Еще одна редакция того же мифа сохранена Диодором Сицилийским (II;43), а фрагменты, восходящие к несохранившимся его пересказам и содержащие моменты, не отраженные в других версиях, имеются в поэме «Аргонавтика» римского поэта первого века Валерия Флакка и в греческой надписи, место находки которой неизвестно (Inscriptiones Graesae XIV, №1293, строки 94-97). Отдельные фрагменты скифских мифов встречаются так же в сочинениях Страбона, Плиния старшего, Элиана и др. Методика использования иконографических материалов для реконструкции скифской мифологии остается дискуссионной. Одни исследователи видят в зооморфных образах, преобладающих в скифском искусстве, изображение богов, имеющих облик, другие трактуют их как символы богов, не связанные с представлением об их внешности, третьи полагают, что семантика скифского звериного стиля связана с магией и не имеет прямого отношения к содержанию мифов и к составу пантеона. Более важны антропоморфные изображения, в том числе многофигурные сюжетные композиции

греческой работы; содержание некоторых из них прямо перекликается с известными фрагментами скифских мифов.

Вот что сообщает Геродот о скифских богах: «Богов они умилостивляют только таких: больше всего Гестию, кроме того Зевса и Гею, полагая, что Гея – жена Зевса, после них – Аполлона и Афродиту Уранию и еще Геракла и Ареса. Этих богов почитают все скифы. Скифы же, которых называют царскими, приносят жертвы так же Посейдону. Гестия у скифов называется Табити, Зевс вполне правильно, по моему мнению, зовется Папай, Гея - Апи, Аполлон – Гойтосир, Афродита Урания – Аргимпаса, Посейдон – Тагимасад. Они не воздвигают ни изображений, ни алтарей, ни храмов никому из богов, кроме Ареса. Ему же они воздвигают» (Геродот, IV, 59, 1-2). И хотя его сообщения достаточно кратки, по справедливому замечанию М.И. Артамонова, изучение скифской религии все же находится в значительно лучшем состоянии по сравнению с религиями других культур, носители которых не знали письменности (Артамонов М.И., 1961).

В состав пантеона, по данным Геродота, входило семь божеств, что отражало древнеиранскую традицию. На высшей ступени иерархии находится Табити, на средней – Папай и Апи, на низшей – Ойтосир (Гойтосир), Аргимпаса (Артимпаса) и два божества, скифские имена которых Геродотом не названы. Все эти боги отождествлены у Геродота соответственно с Гестией, Зевсом и Геей, Аполлоном, Афродитой Уранией, Гераклом и Аресом. По Геродоту, самое могущественное и многочисленное из скифских племен – так называемые «скифы царские» - поклонялось и Посейдону, который у них именовался Тагимасад (Тамимасад).

Табити рассматривается рядом исследователей (М.И. Артамонов, С.А. Жебелев и др.) как женское божество домашнего очага. Однако ее можно трактовать и как божество огня во всех его проявлениях, а ее главенство в скифской мифологии – как отражение индоиранской традиции поклонения огню как высшему началу. Теоним Табити восходит к индоиранскому «тап»- «жар, тепло» (ср. индубуддийский «тапас») и сохранился в языке современных тункинских бурят – хонгодоров в форме «тээби», с которой обращались к пожилой уважаемой женщине, а так же в имени

сказочной героини Тебек Ногон Абаха, семантика образа которой, как считает Н.Б. Дашиева, связана с древней богиней солнца (Дашиева Н.Б., У.-У., 2001, 184-186). К этому следует добавить, что в самом этнониме «хонгодор», связанном с названием древнемонгольского племени хунгират (кунгират), имевшем угро-финское происхождение (от «хунгар», где « - ат» - показатель множественности), отчетливо прослеживается тюркский корень «хюн» - солнце (здесь « - дор» восходит к общетюркскому « - дар», « - тар», тоже показывающее множественное число, но уже в тюркских языках), входивший и в метаэнтоним «хунну» - «солнечный» [народ], «люди солнечной страны» (ср. бур.-монг. «хун» - «человек»; «хун-шуубун» - «лебедь-птица», прародительница хори-бурят).

В связи с этим следует отметить, что лебедь у многих индоевропейских и тюрко-монгольских народов является символом Солнца и тесно связан с солярным культом, а так же с получением «солнечной харизмы», дающей право на овладение символами царской власти (Раевский Д.С., 1977, 188). Как считает Д.С. Раевский, эти мифологемы восходят к древнему индоиранскому мифу и связанному с ним ритуалу «священного бракосочетания» царя с «солнечной девой» - богиней Огня и Солнца – Табити у скифов (миф о Таргитае), с дочерью Солнца Тапати у индоариев (сюжет о «сакральном браке» царя Самварана), Арцихус («божественный свет») в нартовском сюжете о браке героя Созырыко (Раевский Д.С., 1977, 81-118; 12, 126).

У скифов существовало представление о множественной природе Табити или о многих ее воплощениях: высшей клятвой у них была клятва «царскими Гестиями» (Геродот, 68). Табити именовалась «царицей скифов» (Геродот, 127), но происхождение и значение этого титула исследователи трактуют по-разному. «Несомненна, однако, тесная связь этого божества с сакральным институтом царской власти», - пишет Д.С. Раевский. Считается, что Табити изображена на золотых бляшках кургана Чертомлык (рядом с богиней – алтарь с горящим огнем и скиф с сосудом в руке) и на некоторых памятниках.

В сочетании с археологическими памятниками (которые, правда, различными исследователями толкуются не всегда однозначно) для ученых представляется возможность с большей или меньшей

степенью достоверности восстановить и идентифицировать пантеон скифских божеств. С.А.Жебелев (Жебелев С.А., 1953), рассматривая этот вопрос в статье «Геродот и скифские божества», высказал чрезвычайно скептическое отношение к точности звучания переданных Геродотом скифских слов вообще и имен в частности. Он исходил не только из тех соображений, что передача звуков даже знакомого, но чужого языка (а Геродот, несомненно, скифского языка не знал) обычно бывает крайне несовершенной, но так же из того, что «осведомителями» Геродота о скифских божествах и их функциях могли быть либо ольвийские греки, либо проживающие в Ольвии скифы, владевшие греческим языком настолько, что они умели объяснить все, что касалось их религии. Наконец, замечает С.А. Жебелев, «допустимо и то, что Геродот объяснялся со скифами посредством переводчиков-греков» (Жебелев С.А., 1953).

Несомненно, что Геродот, кем бы ни были его осведомители, только от них мог получить сведения об именах скифских богов, о той иерархической лестнице, которая существовала в скифском пантеоне, о функциях каждого из божеств и даже об обрядах, присущих скифским культам. Но сопоставление скифских богов с греческими, как полагает С.А. Жебелев, принадлежит самому Геродоту, который должен был дать осмысление «природе» скифских божеств, прежде всего потому, что писал не для скифов, а для эллинов, и желал «дать им рассказ не только занимательный, но и понятный» (Жебелев С.А., 1953). Прием сопоставления чужеземных богов с греческими для Геродота как автора весьма характерен (например, в его рассказе о египетском путешествии, где он главным образом руководствовался сходством функций того или иного божества или сходством названий). «Судя по всему, в отношении к божествам скифским он прибегнул к такому же приему», - отмечает А.А. Нейхардт (Нейхардт А.А., 1982).

В записанной Геродотом легенде о происхождении скифов и царской власти в Скифии говорится о том, что у первого жителя Скифии Таргитая «... родились три сына: Липоксай, Арпоксай, и младший Колоксай. При них упали де с неба на скифскую землю золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Старший из братьев, первым увидев эти предметы, подошел ближе, желая взять, но при

его приближении золото воспламенилось. Подошел второй, но с золотом повторилось то же самое. Таким образом, золото, воспламеняясь, не допускало их к себе, но с приближением третьего брата, самого младшего, горение прекратилось, и он отнес к себе золото. Старшие братья, поняв значение этого чуда, передали младшему все царство. И вот то Липоксая произошли те скифы, которые носят название рода авхатов, от среднего брата Арпоксая – те, которые называются катиарами и траспиями, а от младшего брата, - царские (скифы), называемые наралатами; общее же названия всех их – сколоты, по имени одного их царя; скифами называли их эллины» (Геродот. История.). Д.С. Раевский считает, что в этой легенде, представляющей собой этнологический миф с космологическим смыслом, фигурируют божества среднего и низшего уровня.

У скифов Причерноморья рожденный от такого союза персонаж, носящий в сохранившихся версиях мифа имена Таргитай, Геракл или Скиф, тождественен, скорее всего, Гераклу, включенному Геродотом в скифский пантеон. Рассказ о его приходе в Скифию, заменяющий в некоторых редакциях повествование о его рождении, трактуется как отражение в мифе факта участия в скифском этногенезе пришлого компонента (Граков Б.Н., 1988). Существенно, однако, что мотив прихода представлен в наиболее эллинизированных версиях, где скифский персонаж отождествлен с греческим героем и где события скифского мифа включены в контекст биографии последнего. В таких условиях логика повествования требовало замены мотива рождения мотивом прихода извне.

В богине можно узнать супругу скифского Геракла, какой ее описывает вторая геродотова версия генеалогического мифа. По данным геродотовой и эпиграфической версий, супруга героя – порождение водной стихии (дочь Аракса), связана с землей (обитает в пещере) и имеет полузмеиный облик. Ее характеристика, таким образом, тождественна предыдущему поколению скифской мифологической генеалогии. Скорее всего, в обеих (матери и супруги Таргитая-Геракла) выступает одна и та же богиня. Видимо, в скифском мифе имелся плохо понятый античными авторами, но присущий мифологии мотив инцеста первого человека с собственной

матерью, богиней земли (схема полностью тождественна скифской схеме зороастрийского мифа о Гайомарте и его матери Спандармат).

В мифологии многих народов Евразии в результате такого «священного брака» (или инцеста) герой и получает солнечную (небесную) харизму, которой должен обладать легитимный носитель царской власти и которая в индо-арабской традиции обозначалась «ума»- «свет, сияние, блеск, величие», а в древнеиранской – «хварна» («фарна»), трактуемая как солнечное, сияющее начало, материальная эманация божественного огня, и характеризуемая как божественная сущность, приносящая богатство, власть и могущество (Васильков Я.В., 1988, 83-119). Небесная «фарна» - «хварна» является так же символом державной власти, имеющим зооморфное или орнитоморфное (в виде птицы) воплощения (Топоров В.Н., 1994, 557-558). И «хварна – харизма» и «ума», с одной стороны связаны с иранским «һума», обозначающим птицу – обительницу Мирового Дерева, которая, по мнению Д.С. Дугарова, была тотемом индоиранских племен, а с другой – с древнетюркской богиней плодородия и деторождения, которая представлялась саяно-алтайским тюркам в виде огромной птицы – Умай (Дугаров Д.С., 1998, 61-82).

В связи с этим большой интерес представляет реконструированный Д.С. Дугаровым синкретический образ бурятской мифологии «загалмай» - солнечного оленя – лебедя (Дугаров Д.С., 1998, 61-83), в названии которого выделяется «май» - усеченная форма «умай», и который, по Т.Д. Скрынниковой, может обозначать солнечную харизму (Скрынникова Т.Д., 2002, 188). Известно, что изображение мифологического « оленя Золотые рога», несущего в своих рогах солнце, было широко распространено по всему скифскому миру. В индийском эпосе «Ума – сверкающая (сиятельная)» тоже выступает одной из «чудесных» невест, дарительниц царских инсигний. Герой встречает ее во время охоты на берегу «лотосового озера», как и прародитель хори-бурят Хореодой-мерген (Байкал или мифологический Сайдамтын нуур), и сочетается с ней, становясь царем. Объектом охоты в индийском эпосе, как и в бурят-монгольском, выступает олень, который приводит его к «лотосовому» водоему, где он находит царские символы и/или

чудесную супругу-дарительницу «царственности» (Васильков Я.В., 1988, 83-118).

Исследования Ц.Б.Цыдендамбаева и Д.С. Дугарова показали, что бурятский миф о Хун-шубуун («Солнечная лебедь-птица») и Хореодой-мергене был унаследован хондогорами и хоринцами от древних и средневековых тюркоязычных народов Центральной Азии и Южной Сибири. Так, упоминание в одном из его вариантов имени жены Хоридоя (Хобоши хатун) связывается с тюркским (якутским) «куба» (лебедь), а через него-с образом супруги верховного божества якутов Ар-тойона - Хубай-хатун, представлявшейся в облике лебедя (Хертек Л.К., Улан-Удэ, 2002, 220). Конечный элемент «ши», по мнению Ц.Б.Цыдендамбаева (Цыдендамбаев Ц.Б., 1972, 224), является суффиксом, образующим женское имя, или, как считал Ц. Жамцарано, производным от бурят-монгольского «эжии» - «мать».

В этой связи Е.В. Павлов отмечает, что в собственно хоринских источниках прародительница хори-бурят именуется Будан-хатун, но именно так звали и супругу тероморфного (в образе синего/небесного быка) прародителя булагатов Буха-нойона, замещающим символом которого в обрядовых текстах является «умай» - «чрево, женский детородный орган» (Павлов Е.В., 2002, 23). При этом бурятское «буха» он возводит, как и тюркское «кун» - «солнце», от которого произошло бурятское «хон/хун» (лебедь), к индоиранской основе, не учитывая, что «буха» имеет более древний саяно-алтайский (тюркский и дотюркский) вариант «Буга», обозначавший в языках народов Сибири дикого (т.е. недоместечированного) быка-олени (марала, изюбра), который считался тотемным предком многих этносов, в том числе бурят (от «буура» - лось). Кстати, название самого племени булагатов скорее всего восходит к тувинскому «булан» - «лосиха», что тоже вполне логично, если учесть имя общей саяно-алтайской прародительницы тюрко-монголов – Алан-Хо (по нашей реконструкции, «мать - оленуха» + «лебедь-куу»), или прародительница царского рода «монголов Чингисхана» - *Гоо-Марал* («лебедь-куу» + «маралица»), на которой женился мифический предок рода Борджигин *Бортэ-Чино* («Серый Волк»).

Относительно тюркского «кун» (солнце) Е.В. Павлов, ссылаясь на В.В. Иванова, тоже подчеркивает индоевропейское

происхождение образа, так как «сам он в древнетюркском языке является заимствованным из тохарского» (Павлов Е.В., 2002, с.61). В.В. Иванов действительно связывает его с прототохарским *Käun* (тох. А *kom*, тох. В *kaum*) – «солнце». исследователь так же соотносит древнетюркское *Kün täŋri* – «солнце – бог» с парными образованиями их тохарских текстов *Käun-ñäkte, kom-nikte*, сложившимся посредством сложения слова «солнце» и второго элемента *ñkät\ñäkt* – «бог». По его мнению, во второй половине I тысячелетия до н.э., если не раньше, тохарские религиозные представления, связанные с почитанием Солнца и Луны, оказали влияние на древних тюрков (Иванов В.В., 1991, с.21).

Однако тохары сами имели протоуральские корни, в частности этнические связи с древнейшим тюрко-монгольским племенем урянхов (урянкат), одним из ответвлений которых являются даугары (дауры), а другим – предки современных тувинцев – туха (тоба). Название «дагур», скорее всего, восходит к прототюркскому «таг+Ур», т.е. «горные урянхи» или «большие урянхи», что указывает на их прародину – Саяно-Алтай. «Тохар» же можно этнологизировать как «горный козел», «козерог» (архар; тэхэ) или «горный олень» (таг+хор), а так же «горный козел+олень» (тэх; тув.тэ+хор). А тюркское кюн/хюн, помимо тохарского, может вполне уложиться в первый элемент угро-финского названия Урало-Алтая «Хун+горай» (Хунгария) – «Страна солнечных оленей», от которого, собственно, и происходят названия «хунгират» и «хонгодор», а так же метаэнтоним «хор», как собирательное название тюрко-монголов Саяно-Алтая. Что касается двойного тохарского «ком-никтэ» в сопоставлении с парным древнетюркским «кюн-тенгри», то они могут иметь самостоятельные истоки, уходящие в Протоуралию. Во всяком случае, связь *тенгри* (тув.дээр) с ханты-мансийским богом Хонт-торумом трудно оспорить, как и связь скифского Таргитая с прииндоевропейским Туром/Тором. Ввиду этого, кстати, представляется совершенно правомерным отождествление Геродотом Папая, прародителя скифов, с Зевсом, имя которого тоже восходит к богу-быку (от греч. Таурус, то есть Тур), особенно – если учесть, что полное имя бурятского бога-быка – *Буха-нойон-баабай*, где «баабай» в тюрко-монгольских

языках означает «дед, отец, предок, прародитель», т.е. то же самое, что «папа».

Этноним саян представляет собой «со-йон/чон» т.е. «народ со», который упоминается как владетельный дом «Со», обитавший от хуннов на севере и от которого произошли предки тюкусского дома (Бичурин Н.Я., 1950,с.221), отсюда название Саянских гор, как топоним, возникший из этнонима (Хертек Л. К.,с.2003), первоосновой этого этнонима является все тот же тотемный олень, возможно, в форме «суган» - «оленуха». С мифологическим образом священного Оленя-Первопредка связан так же бурят-монгольский «саган» - «белый», как этнополитический термин, обозначающий «белую кость», как признак аристократического рода (возможно, первоначально имевшее жреческое происхождение, поскольку тюркское слово «ак», обозначающее белый цвет, тоже связано с «сак (а)» и обозначает древнейший тувинский род Ак, имеющий угро-финские, самодийские корни).

Таким образом, сама постановка вопроса о том, чей род – «арийский» или автохтонный саяно-алтайский (тюркский, монгольский, угро-финский), является «более древним», представляется в данном случае неправомерным, поскольку этнокультурные корни всех этих народов восходят к такой ранней форме архаических верований и культов, как тотемизм. Иначе говоря, их этнообразующие (а в ряде случаев и государствообразующие) роды и племена имеют одинаково древние этнокультурные корни. Более правомерно говорить о том, где, в каком регионе происходили самые ранние этапы их этногенеза, то есть где находится их Прародина, и ответ на этот вопрос может быть достаточно определенным – это Урало-Алтайская зона и Саяны, включая Саяно-Минусинский край и Западную Бурятию (Восточный Саян), а так же Северо-Западную Монголию и Монгольский Алтай, поскольку, несмотря на то, что формирование современных этносов происходило в процессе постоянных этнических и культурных контактов и взаимодействий с соседними этносами на протяжении многих веков, именно в Туве, которая представляет собой естественный центр этого весьма обширного этнографического ареала, прослеживается вполне отчетливая «связующая нить», по очень точному выражению Л.К.

Хертек, между древними саками и современными насельниками Саяно-Алтая, где до настоящего времени сохранилась традиционная форма принадлежности к определенному роду – сеоку (букв. «кость»), причем свою генеалогию сеоки ведут по отцовской линии (Хертек Л.К., 2002, Улан-Удэ).

Древнейшие этнонимы, по мнению многих исследователей, в большинстве случаев произошли от имени божества-покровителя, тотема-первопредка. «Наименование многих родов (сеоков), - отмечает Л.К. Хертек, - так же восходит к наименованию тотема-первопредка, от кости которого произошел род. Именно по этой причине в традиционном обществе самоназвание рода сохраняется на протяжении многих веков. Это очень важный фактор, так как относится к самоназванию в традиционной культуре, где имена собственные играли исключительную роль, обусловленную магической ролью слова и сакральным характером имени, а прерывание рода до сих пор считается самым большим несчастьем. Связь с предками обеспечивали обряды и традиции. Это исключало возможность изменить самоназвание рода по чьей-либо воле. Именно это обеспечивало преемственность поколений внутри рода на протяжении многих веков» (Хертек Л.К., 2002, Томск).

Со скифо-арийским духовным наследием связано, прежде всего, основное призывание - восклицание (имени божества) в народной религии тувинцев и других народов Саяно-Алтая – «курай-курай!», в котором, несомненно, подразумевается имя общеарийского Верховного Бога Хормазда (тув. Курбусту). Считается, что название (имя) тюрко-монгольского бога Курбусту-Курбустан-Хормуст-Хормустан восходит к древнеиранскому *hormozd* > Ормозд – божеству добра дуалистической религии Древнего Ирана < Ахурамазда < авест. *Ahura mazdah* – «мудрый господин», «творец телесного мира» (И.М. Оранский. Введение в иранскую филологию. М., 1960, с.44).

Однако наши исследования показали, что у этого эпонима имеются и свои собственные саяно-алтайские и скифо-сибирские корни, восходящие к архаическим тотемным верованиям и солярному культу («олень-солнце»), с которым, в свою очередь было тесно связано монотеистическое понятие «небесного (солнечного) круга»

(*хор-кур*), как символа гармоничного единства универсума (космоса), обусловившего монотеистические тенденции древнейшего тюрко-монгольского тэнгрианства. Вполне закономерным, в связи с этим, представляется то, что в народной религии бурят-монголов наряду с призыванием «хурай!» использовалось восклицание «ай-хурры!», которое может быть интерпретировано как воспроизведение другого диалектного варианта имени Верховного бога скифо-арийских племен – *Ахура*.

В связи с тюрко-монгольскими и скифо-арийскими параллелями большой интерес представляет также другое очень популярное молитвенное восклицание народной религии тувинцев – «оршээ Хайракан!», в котором явно прослеживается другой эпитет общего ирано-тюрко-монгольского божества «Хайра», означающий «милосердный», «добрый» (отсюда глагол «любить», «жалеть» в тюрко-монгольских языках). Поэтому «Хайра-кан» в данном контексте можно перевести как «Господь Милосердный (Всемилолюбивый)», что является органическим дополнением к древнеиранскому эпитету «мазда» - «премудрый», который, видимо связан с древнетюркским «башкы» - «учитель», «наставник» (монг., бур. *бакши*).

Поскольку во всех архаических традициях настоящее имя бога вообще было запретным, то можно предположить, что само название «Ахура» тоже не было именем Верховного божества, но являлось его эпитетом, генетически связанным с морально-этническим понятием «Хайра», в результате чего сложилась более полная интерпретация этого эпонима – «Господь Премудрый и Милостивый».

Относительно «мудрости», «доброты», «силы», «могущества» и других положительных характеристик Верховного бога (т.е. «Всевышнего») в скифо-арийской традиции сложились также эпитеты «безграничное», «не имеющее пределов», «бесконечное», «вечное», которые в монгольском тэнгрианстве оформились в виде концепции «Вечного Синего Неба», как некоего абсолютного начала, не имеющего относительных характеристик.

Думается, что таким же эпитетом является тюрко-монгольское «имя» другого «двойника» Курбусту – *Ульгена*, который в народных верованиях тюркоязычных народов Саяно-Алтая, как и Хормуст-

тэнгри у бурят-монголов, почитался как верховное божество-демиург и громовержец, глава светлых небесных духов. В мифах алтайцев и шорцев Ульгень наделяется эпитетами «светлый», «белый светлейший государь», «молниеносец», «громовержец», «палящий», «двигающий Солнце и Луну», «синий», «богатый», «обильный» и т.д. (БЭС «Мифология». М., 1998, с.562). При этом Ульгень противопоставляется своему антиподу Эрлик-хану, который отождествляется с древнеиранским *Ариманом*, воплощением мирового зла, злым божеством зороастрийской религии.

Само название *Ульгень*, возможно, связано с монгольским *үлгэн*, которое этимологизируется как «широкий», «необъятный», «бесконечный» (см. И.А. Манжигеев). Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978, с.79), что и позволяет интерпретировать его как один из многих эпитетов Всевышнего. Вместе с тем, древнемонгольское слово «улгэн» может быть этимологически связано с понятием «улгый нютаг» - «прародина», «родная страна» (от «углый» - «колыбель» и «нютаг» - «родная земля», «родина-мать»). Как считает профессор Хасбаатор, слово «углый» произошло от глагола «вешать», «подвешивать» (бур.-монг. *улгэх*), поскольку общие предки тюрков и монголов *ойраты* – «лесные народы» - сначала подвешивали люльку с ребенком на дереве, чтобы ее не достали дикие звери.

Оба варианта этимологизации отнюдь не исключают друг друга, поскольку и люлька (колыбель) и Ульгень выполняют в мифологическом сознании посреднические функции, находясь в «подвешенном состоянии между Небом и Землей, жизнью и смертью, миром божественным (сакральным) и миром людей (профанным). При этом Ульгень, играющий роль универсального медиатора, воплощающего в себе идею космического единства всех противоположностей, передает часть своих посреднических функций своим сыновьям, культурным героям, небесным духам, которые отправляются на землю для борьбы с темными силами, жрецам-камам (тув. *хам*) и шаманам и т.д.

Так, по представлениям алтайцев, Ульгень-Курбустан добр и милостив, место его пребывания – высокие слои неба, охраняемые его приближенными (мужскими и женскими духами), которые

одновременно являются посредниками между Ульгеном и жрецами во время камлания. Он живет в заоблачном царстве далеко за луной, солнцем и звездами, в золотом дворце с золотыми воротами и золотым тронem. Он является творцом солнца, луны, звезд и радуги, управляет ими, а так же громом и молнией. Он отделен от земли многими слоями–ярусами, на которых живут его сыновья и дочери, духи которых являются покровителями различных родовых групп алтайцев (сеоки) [Н.А. Баскаков, Н.А. Яимова. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993, с.6-7].

Наряду с вышеизложенными интерпретациями мифологического образа Ульиня именно для тюркоязычных этнических групп Центральной Азии и Южной Сибири (а также якутов) возможна еще одна интерпретация, отнюдь не исключающая предыдущее: «Улинь» как производное от сложения «Улуу» - «Дракон» и «хан» - «божество», «хозяин», «военачальник», «предводитель», «правитель», «царь». Возможность такой интерпретации подтверждается наличием у якутов сходного образа Улуу–Тойона, где последний элемент имени является фонетическим вариантом известного бурят–монгольского политонима «Нойон» - «военачальник», «командир», «вождь», «начальник», (вероятно, оба варианта восходят к древнетюркскому *тегин* - «верховный правитель, Сын Неба», связанному с тотемом Тау–Текэ и с этнонимом тугю).

Кстати, именно тюркоязычные предки якутов *куррыканы* вместе с предками тувинцев и бурят – монголов еще в догунскую эпоху проникли из Саяно–Алтая глубоко в Тибет, где они оставили древние памятники рунической письменности и где, в свою очередь, подверглись интенсивному влиянию духовной культуры носителей тибето–бирманской (сино-тибетской) группы языков, из которой и заимствован термин «улуу» (ср. кит. *Лун*-«дракон»; тиб. *Лус*-«водные драконы»; бур-монг. *луу*). Представляется также весьма интересным, что у тибетоязычных народов был распространен синоним дракона-«другу» («громоподобный», «громовержец»), которым предки тибетоязычных *тугю* и монголоязычных *тогонов* (тугухуни), имея в виду, что огнедышащий змей-громовержец является одним из тотемных предков последних (индоевропейское

слово «дракон», видимо, связано с тибетским «другу»; ср. *Дракула*, которое может быть производным от «другу» + «улуу»).

Такая контаминация представляется еще более вероятной, если учесть, что популярное у народов Саяно-Алтайская изображения «тау-текэ» (горный козел), нередко сочетались с чертами драконоподобного существа (подробнее см. Абаев Н.В., «Религия...»), которое позднее стало называться «Тенри-Хан», «Тугарин Змей» или «Тугар-Хан», «Тугоркан» (в русских былинах, летописях, сказках). В последнем эпониме, явно связанным с этнонимами «Тохар» и «Тугю», прослеживаются также связи с самыми архаическими этнокультурами, религиозно-мифологическими традициями до тюркских народов Саяно-Алтая, которые, судя по всему, еще в глубокой древности были тесно связаны и с южными, (скорее всего, через древнейшее тюрко-монгольское население Андо и Кукупора, верховьев Хуанхэ, где протекали более поздние этапы этнокультурогенеза гуннов-хунну, тюрков-тугю и «монголов Чингисхана»).

Как показали исследования Л.К.Хертек, процесс формирования кочевых обществ начинается в Саяно-Алтае еще с эпохи бронзы в местах, где первоначально были динлины, а в последствии фиксируются тюркские племена. Данные археологии, антропологии и топонимики свидетельствуют о том, что, начиная, по меньшей мере, с эпохи неолита и вплоть до гуннского времени на территории Саяно-Алтая, Восточного Тянь-Шаня и Западной Монголии жили близкие по материальной и духовной культуре европеоидные индоираноязычные племена, тесно связанные с протоуральскими, угро-финскими и алтайскими этносами (Хертек Л.К. Томск, 2002).

Вместо с тем, если весь центральноазиатский регион в целом рассмотреть в исторической динамике, то он представляет собой огромную зону вековых и его тысячелетних взаимодействий этносов и этнических общностей от Хингана до Алтая и Восточного Тянь-Шаня и от Байкала и Саяно-Алтая до Хуанхэ и Тянь-Шаня. Саяно-Алтайский и Байкальский районы юга Сибири и географически является в то же время составной частью, «северной окраиной» центральноазиатского историко-культурного региона, который, учитывая вышеизложенное, точнее было бы называть

«суперегионом». Саян-Алтай и прилегающие ареалы Байкальского субрегиона (запад, северо-запад и юго-запад Бурятии, т.е. восточная часть Транс-Саянии) нельзя считать «окраиной» или «периферией» Центральной Азии уже хотя бы потому что именно здесь зародились оленеводство и коневодство как составные элементы комплексного охотничье-пастушеского хозяйства, т.е. как хозяйственно-культурные формы и типы «кочевой цивилизации», и именно здесь протекали самые ранние этапы от разных этнических групп которых и произошли тюрко-монгольские народы период создания «кочевых» евразийских империй.

Именно поэтому В Саяно-Алтае, в том же числе в Туве, сохранились прямые этногенетические связи современных тюркоязычных этносов со скифо-арийскими племенами саков и поэтому, как считает Л.К.Хертек, в то же время древние тюрки на территории Тувы имели заметную европеоидную примесь. Раннее А.Д. Грач (Грач А.Д. 1980) полагает, что население, оставившее памятники монгун-тайгинского типа (эпоха бронзы) и скифского племени Тувы, не исчезло бесследно – их потомки вошли в состав ряда тюркоязычных народов, в том числе и тувинцев. Это подтверждается исследованиями В.И. Богдановой (Богданова В.И., 1979), которые показали, что современное население юго-западной (Монгун-Тайга) и южной (Овюр) части Тувы антропологически характеризуются ослабленной выраженностью монголоидных особенностей, а также данными дерматоглифики, серологии и одонтологии.

На основании этого Л.К. Хертек делает вывод, что древние саки являются прямыми предками некоторых современных родов Саяно-Алтая и тех, кто исторически был связан с этим регионом в прошлом: тув. *саая* (стяжательная форма от *сагая*), хак. *сагай*, каз. *сакай*, кирг. *саяк*, алт. *урянх*, саяван, якут, саха и др. это предположение подтверждается данными топонимики – на территории юго-западной Тувы имеется река Саглы (берет начало в Западных Тану-Ола и населенный пункт в овюрском районе Тувы, где проживают представители тувинского рода саая, а так же сумон Сайгиль в Убса-Нурском аймаке Монголии. В этом гидрониме первая часть *саг*, мы

полагаем, восходит к иранскому названию оленя – тотема древних *саков*, а «-лы» является аффиксом обладания в тюркских языках.

В этом случае Саглы означает «имеющий оленей» (возможно - «местность, где проживают саки») [Хертек Л.К., Томск, 2002]. Автор подтверждает данное предположение подтверждается так же и тем, что в том же районе имеется село Хандагайты, что в переводе с монгольского означает «имеющий лосей». Монгольское название местности, видимо, не появилось случайно, а является калькированным переводом его прежнего названия (ср.др.-тюрк, сыгун «олень, марал-самец», тур. *şigin* «лань пятнистая, лось»). А.С. Аманжолов считает, что тюркское название оленя, марала восходит к общему корню, обозначающему оленя в ранней этнической традиции протюркских племен, и образовано от глагола сыты – (сыгу - . сугу -) «приносить в дар, дарить, угощать, потчевать», и первоначально имело значение «принесенное (то, что принесено) в дар, в жертву (божеству)», т.е. «жертвенное животное», «жертва» (Аманжолов А.С., 1976). Как известно, образ благородного оленя был центральной фигурой скифо-сибирского «звериного» стиля, и он, как полагает М.П. Грязнов, «создавался в восточной половине скифо-сибирского ареала вполне самостоятельно на основе местных давних художественных традиций. На востоке (Саяно-Алтай и дальше) он возник даже раньше и получил весьма широкое распространение (Грязнов М.П., 1978).

Все это позволяет уточнить этимологию самого этнонима «скиф» (а также связанных с ним эпонимом и политонимов). Представляет очевидным, что этот этноним, зафиксированный в трудах греческих авторов, является результатом стяжения первоначальной тюрко-монгольской формы «сака(ит)»-«скит» и одновременного перехода показателя множественности «-Т» в «Ф», что было характерно как для древнегреческого, так и старославянского языков. А то, что именно этноним «сак» стал основой для образования собирательского наименования «скиф» как этнополитонима, объясняется, видимо, тем, что именно Саяно-Алтайские саки образовали элитную этносоциальную группу «царских скифов» Геродота, как и род «волчьих чиков» (борджин от *бору чигийн*).

О существовании сакских племен в скифскую эпоху на территории Тувы пишет и Л.Р. Кызласов (Кызласов Л.Р., Советская археология, 1977, №2), отмечая, что «аржанская этническая группа была сакской по своему происхождению». Племена, жившие в Туве в скифское время, по мнению М.Х. Манай-оола, составили этническое ядро сложения и формирования тувинского народа. В последующие эпохи в китайских источниках упоминается племя секье в составе конфедерации теле, племя сакаит упоминается в монгольских источниках в этом же регионе, что свидетельствует о непрерывности проживания саков в Саяно-Алтае. Л.К. Хертек отмечает, что чики, упоминаемые в древнетюркских надписях как насельники Тувы, так же связаны с саками. В генеалогической легенде тюрков-тюгу говорится, что их предки «происходят из владетельного Дома Со, обитавшего от хуннов на север», и второй сын правителя Нишыбу, имевшего сверхъестественные способности наводить ветры и дожди, «царствовал между реками Афу и Гянь, под наименованием цигу», т.е. чик. Иероглифом «со» («сэ») китайцы обозначали саков, кочевавших во II тыс. до н.э. в Северном Китае. Можно полагать, что потомками (ответвлениями) древних саков являются следующие сеоки (роды) Саяно-Алтая: алт. чагат, где « - т» - показатель множественного числа, тув. чаг-тыва, салчак, ооржак (алт. урянх, орцог).

Это предложение подтверждается данными древнекитайских источников, которые приводит З.К. Габуев. Так, в «Бэй-ши» и «Чжоу-шу» сохранились две версии легенд, повествующих о происхождении древних тюрков. В одной из версий говорится о том, что предки тюрков вышли из некой страны (владения) Со или Сого, расположенной где-то на «на севера от сюнну» (китайское наименование гуннов). При этом Н.А. Аристов локализует «владение Со» в районах впадения реки Лобнор в Бию, на северных склонах Алтая (Аристов Н.А., 1897, с.279). Само выражение «на севере от сюнну», ставшее впоследствии стандартным, впервые было использовано Сыма Цянем (Шицзи) и Бань Гу (Ханьшу) для локализации нескольких племен, обитавших на севере от Китая, т.е. в районах Восточного Туркестана и Саяно-Алтая (Габуев З.К., с.23).

По другой версии, изложенной на тех же страницах, имеется в виду физический предок туцзюе (т.е. тугю), имя которого должно звучать в форме Сого, при этом второй иероглиф «го» в переводе с китайского означает «страна», «государство». Лю Маоцай считает государство Со древним названием страны, из которой происходило монголоязычное племя *сяньби*, так как племя *тоба* (*топа*), причисляемое к *сяньби*, китайцы называли Со-Лу, т.е. «варварами Со». Ю.А. Зуев высказал предположение, что подобная транскрипция в древнетюркских именах никогда не использовалась. Среднекитайское звучание иероглифа Со (SAK) ассоциируется с хорошо известным этнонимом *сак* (*saka*) (Зуев Ю.А., 1976, с.9).

Здесь следует добавить, что само корнеслово «со//са» (в данном случае в этнониме «сака» частица «к» // «ка» является лишь показателем субъекта действия в именительном падеже в индоевропейских и некоторых других языках; ср. кит. «гэ», «чжэ») в тюрко-монгольских языках могло иметь много других форм: *су//си(хи)//сэ//га//ха(хо)//ки(кя)* и т.д. Поэтому название племен *сяньби*, которые считаются протомонгольскими, можно вполне возвести к этнониму-топониму *соян*, т.е. «си+ян+би», где «си//хи//чси», явно связанное с «со», является восточно-азиатскими обозначением этнонима «татар» в китайской транскрипции, «ян» восходит к саяно-алтайской форме «йон//чон//зон», означающей «народ», а «би», означающее в монгольских языках «я», является усеченной формой от тюркского «бин//мен» (ср. индоевроп. «ман» - «человек», «Ману» - «первочеловек», «прародитель»; ср. также кит. «во» - «я», япон. «боку», «ватаси»).

Мы считаем, что этот же корень лежит в названии священной горы древних индо-ариев – «Сумеру», где «мер//Бер(г)//бор» означает «гора» (ср. бур.-монг. *боорь*), а также «медведь» («медведь-гора», ср. тув. Хайыракан) и в форме «мар» - марала (мар+ал//олень), которая тоже первоначально могла означать мифологему «олень-гора» (ср. Алтай = Ал+Тай//Тау – «гора», т.е. Оленья гора, Олень-гора). Форма «Са», как мы думаем, лежит в основе скифо-арийского этнонима «сабир//савыр», от которого и произошло слово *Сибирь* («бир» здесь является производной формой от «мер//бер»). Интересно, что монгольское произношение этого топонима «шибир» при переходе на

звательный падеж, которым часто оформлялись названия этносов (ср. сак – хак. *сагай*), может переходить в «шивэй», т.е. другое название сяньбийцев – соянов. Ввиду этого представляется совершенно правомерной идентификация названия священной родовой горы сяньбийцев *Дасяньбишань* с Саянами, которую сделал профессор Дю Че-хёк из Южной Кореи, исходя из того, что у скифо-сибирских народов было принято переносить названия священных гор со своей прародине, и эта традиция была характерна как для скифо-ариев, так и для древних индоиранцев.

Так, в Туве недалеко от села Саглы имеется гора Арзайты, название которой, как считает Л.К. Хертек, восходит к названию мифической горы в Авесте Хайра Барезайти (*Xara barezaiti*, т.е. «Высокая Хара» или Высокая Гора), занимавшей важное место в космогонии древних иранцев. В десяти километрах к востоку от горы Арзайты, в семи километрах к западу от села Саглы находится курган Улуг-Хорум (VIII-VII вв. до н.э.), который, по мнению А.Д. Грача, был «храмом солнца» (Грач А.Д., 1980). По внешнему виду каменная выкладка кургана напоминает солнце, распластанное на земле (внешнее кольцо имеет диаметр 66 м, от него отходит 32 луча). При сооружении кургана выбрана такая точка, из которой видна только вершина Арзайты. При этом точка захода солнца в дни равноденствия, если смотреть из центра кургана, приходится на вершину горы. Кроме того, «наблюдается так же приуроченность других точек к выступам или низинам окружающего Улуг-Хорум ландшафта, когда восходящее или заходящее солнце или луна как бы скользят по склонам гор», конструкция кургана похожа на конструкцию «царского» кургана Аржаан, который по мнению В.А. Семенова (Семенов В.Л., 1997), является воплощением общеиндоиранской модели мира, отражающей пространственно-временные параметры вселенной (Хертек Л.К., Томск, 2002).

По мнению Л.К. Хертек, гора Арзайты была частью всего комплекса Улуг-Хорум, что соответствует представлению древних иранцев о горе Хайра Барезайти как первозданной границы земли, священной обители богов-небожителей, куда попадают лишь величайшие из героев. Возможно, это было связано с представлениями о прародине, земле, где покоится прах предков.

Ороним Арзайты встречается и в тувинском фольклоре. Кроме того, С.М. Орус-оол (Орус-оол С.М., 1997) отмечает в тувинских героических сказаниях ороним *Болчайтылыг бора тей* (Серый холм Болчайты), который так же связан с Хайра Барезайти, но только через монголоязычный эпос (в калмыцком «Джангаре» встречается в форме Борзаатын, близкой к авестийской). Следует так же учесть то, что калмыки до XVII века жили сопредельной с Тувой Северо-Западной Монголии. К оронимам, связанным с религиозными верованиями ираноязычных народов, как считает Л.К. Хертек, относятся названия гор Тербис (в окрестностях вышеуказанного села Хандагайты), Хербис (к востоку от города Кызыла), которые, видимо, восходят к имени божества-громовника (неба, солнца) [Л.К. Хертек, Томск, 2002].

Что касается этнонима «динлин», который П.Б. Коновалов идентифицирует с «теле», то он в китайских источниках применялся по отношению к более поздним и самым дальним от Китая группам «варваров- ди». Так, покоренное хунну «владение Динлин» находилось на территории от Байкала до Енисея. Примечательно, что после покорения динлинов хуннами-хунну они называются поколением, или отраслью, хуннскими динлинами (Бичурин, т. 1, с.50). Однако О. Мэнчен-Хелфен вслед за Ван И-Вэем показал, что все сведения о динлинах охватывает период конца III в. до н.э. до III в н.э., территория, населения ими, простирается от Байкала до Оби или даже до Иртыша. Исследователи справедливо делят их на восточную и западную группы, причем первые некоторые ученые распространяют до низовьев р. Селенги и даже до г. Керулена (с ними Г.Н. Румянцев связывает культуру плиточных могил)[1962, с.95, с.102], а вторых до бассейна р. Или в Восточном Казахстане. В целом, по данным «Саньгочжи», можно получить представление не только о самых северных, но и более южных группах динлинов, занимавших степные пространства Монголии (Позднеев, 1899, с.8-12).

Название «дили» прилагалось к племенам, вытесненными китайцами на ближнюю к ним степную периферию по южную сторону Гоби. Много позже, в IV в н. э., они переместились на северную сторону «песчаной степи» и там приняли название

«гаогюй», а в Китае их называли гаогюйскими динлинами. Но иногда вместо гаогюй их называли чилэ, что на южном диалекте китайского языка звучит как «тйелэ» (отсюда-теле) [Бичурин, т. I, с.214]. В конце V в н. э. часть теле, они же – гаогюйские уйгуры (гуры), или Огузы (гузы), были вытеснены жуаньжуанями в Среднюю Азию (Бернштам, 1951, с.231).

Таким образом, раннесредневековые телесские племена оказываются прямыми потомками древних дили, сохранив даже свое имя с минимальными изменениями, и не случайно они были расселены, как и динлины в свое время, столь же широко по Центральной Азии. На заре своей истории, в III в. до н.э., телесцы жили в степи к западу от Ордоса, в конце IV в. н.э., они перекочевали на север, в Джунгарию, и распространились от Западной Монголии до Селенги, т.е. до Южного Забайкалья (Гумилев, 1967, с.13).

Согласно китайским источникам, предки гаогюйцев составляли двадцать родов. Их потомки хойху – уйгуры – при переходе на северную сторону Великой песчаной степи разделились на пятнадцать владетельных родов, занявших пространство от Тарбагайских гор до Аргуни (Бичурин, т. I, с.214-216). По данным «Суйшу» (VI-VII вв.), Дм. Позднеев (1899, с.37-47), утверждал, что телесские племена жили непрерывно цепью к востоку от западного моря Сихай до восточной части нагорья средней Азии (т.е. Центральной Азии), по числу родов они приближались к 8 тыс., и китайский текст не позволяет считать теле они ни собирательным, ни собственным именем одного племени. Можно сомневаться и принимать условно число родов (8 тыс.), но нет оснований отрицать историко-географическую преемственность между динлинами и теле (см.: П.Б. Коновалов).

Считается, что от смешения *динлинов* с переселившимся с юга *гяньгунями*, которые отождествляются с кыргызами, и произошли современные хакасы. Но отождествляются названий *гяньгунь* и *кыргыз* представляется неправомерным с лингвистической точки зрения, как и идентификация чигу//цигу//кику//кигу//кыргыз, поскольку древне-китайское «гянь» в данном случае гораздо ближе к обозначению прототибетских племен «кян» (цян//чан//сян), что соответствует теории их южного происхождения (возможно, от

тангутских дансянов), а «гунь» явно связано с названием гуннов-хунну. Думается, что название лингвистически связано с *хор~укэр//хэр//эхирит//кераит*, в первой части этнонима, тогда как вторая часть связана с *Огуз*, и в результате получается связанная, видимо, с именем легендарного скифского царя *Колаксяя*. С последним эпонимом связано также название предков саха-якутов «куррыксан», только в данном случае «ксай», означающее «царь» в языке скифо-ариев, передано в тюрко-монгольской форме *хан//кан//каган//* (т.е. хор-хан//гур-хан//хур-хан//хур-гэн//кур-хан//хайыракан//куррыкан). Кстати, предки якутов тоже побывали в Тибете (или на территориях между Тибетом и Китаем, где жили тибетоязычные *дансяны*, имевшие родственные связи как с гуннами-хунну, так и с сяньбийскими племенами *тоба* и *тогон* (тугухуни), от которых позднее и отпочковались тюрки-тугю, самые ранние этапы этногенеза которых связаны с саяно-алтайскими племенами *усуней* (тохары), *чиков* и *теле-уйгуров*, отождествляемых с *динлинами*. Поэтому *чики* всё же были связаны с енисейскими кыргызами, но на самой ранней стадии этногенеза, т.е. на своей Саяно-Алтайской прародине еще до того, как в составе гуннов-хунну ушли на юг, в предгорья Тибета, откуда они вернулись после разгрома империи Хунну китайцами и сяньбийцами.

Не возражая в принципе против отождествления этнонимов «теле» - «динлин», можно предположить, что последний является китайской транскрипцией более поздней монгольской формы «тэнгриин» - «небесный [бык]», т.е. тотемное божество бычьей породы, причем domestцированной (ср. «Телец»), тогда как первый этноним представляет собой не изменённую скифо-арийскую (праиндоевропейскую) форму (теле), которая в Саяно-Алтая и Евразии вообще могла принимать форму (при переходе «л» в «р»), «Тере» (ср. оз. Тере-Холь в Туве, которое можно перевести как «Небесное Озеро», но Телецкое Озеро на Алтае, означающее то же самое), а также «тер», «тор» или «тюр». При такой интерпретации становится более понятной и эволюция индоевропейского «окс» («ос», «аз») в тюрко-монгольские «огуз», «укэр»// «ухэр», означающие того же самого тотемного предка, бога-предка.

Последние предположения о возможности перехода названия «аз» в «огуз» (а также в «огур») не противоречит и предположению о том, что этноним *аз* связан с эпонимом Ажи-Дахака и названием царского рода тюрко-монголов *Ашина*, поскольку предками древних тюрков китайские источники называли племена *усуней*, которые идентифицируются некоторыми современными исследователями с *тохарами*. Однако «усунь» в китайской транскрипции может быть обычным искажением тюрко-монгольского *Ашина* (возможно от *Аз//Ас//Аш//Аж + чино//чоно*), что подтверждается также данными этнографического характера.

Глава 4. Саяно-алтайские истоки этногонических и генеалогических мифов скифов и тюрко-монголов

В связи с вопросом об общей прародине скифо-ариев и тюрко-монголов (туранцев) большой интерес представляет мифологическая, «сакральная» «география» скифов а также их этногонические и генеалогические мифы, особенно если эти мифы сопоставлять с тюрко-монгольскими. Скифия, по Геродоту, имела форму правильного квадрата. Как отмечает Д.С. Раевский: «... квадрат есть одна из простейших реализаций идеи организованного, упорядоченного пространства» (Раевский Д.С., 1982, с.448). По-видимому, на представления причерноморских скифов о том, что территория их страны носит прямоугольную форму, наложились космологические представления народов Центральной, Восточной Азии и Южной Сибири о том, что Земля вообще представляет собой квадрат, который является наиболее общим символом Матери-Земли, а Небо – круг или полусфера. В Китае Храм Неба обычно имел форму круга, а Храм Земли – квадрата; круг и четырехугольник (квадрат) символизировали соответственно Небо и Землю. В традиции монгольской метаэтнической общности квадрат так же ассоциируется с Землей, правда связующим звеном между Небом и Землей выступает Гора (Абаева Л.Л., 1998, с.207; с.46-49). При захоронениях монгольские народы очерчивали место захоронения рогом антилопы в виде квадрата. Наиболее почитаемым местом, где

совершались различные жертвоприношения, ассоциированные с Землей, Водой, Благополучием находились на южном склоне Горы. Некоторые исследователи утверждают, что бытовая орнаментика, восходящая к неолиту и палеолиту, в Китае, Монголии, Бурятии, Туве и других регионах Центральной и Восточной Азии считают ромб мужским знаком, а круг – женским. А. Голан объясняет это кажущееся противоречие тем, что неолитический бог Земли считался богом Смерти, а так же тем, что умершие придаются земле (Голан А., 1993, с.86).

Прямоугольные знаки преобладают и в палеолитических петроглифах Монголии, обозначающих символ Земли. Так, Э.А. Новгородова, исследуя различные варианты захоронения на территории древней Монголии, отмечает, что большинство из них были прямоугольной формы, или, по крайней мере, представляли собой прямоугольную форму с закругленными краями. (Новгородова Э.А., 1989, с.239). Хотя считается, что традиционным архаичным верованиям и культам монгольских этнических общностей в большей степени характерно, бинарное миропонимание и мироощущение – Вечно Синее Небо (Хухэ Мунхэ Тэнгэри), Мать-Земля (Газар Дэлхий), Солнце-Луна, Правое-Левое, Белое-Черное, Мужское-Женское и т.д. (Абаева Л.Л., 2002, с.296), но в архаичных верованиях скифов, монгольских народов в целом и тюркоязычных этносов Саяно-Алтая все же доминировали, на наш взгляд, культы огня и священных гор, а этнокультурная парадигма Небо-Земля играла важную роль в их этноконфессиональной структуре. Земля в их пространственно-временной ориентации являлась сакральной территорией, *terra*, где можно устанавливать родовые и племенные маркеры, местом последнего пристанища (Алтан Улгы). Сходные представления были присущи и древнеиндийским и зороастрийским космологическим представлениям.

В связи с этим бурятская исследовательница Т.Д. Скрынникова отмечает: «Поскольку захоронения являлись в традиционной культуре не только местом, где все порождается (пуп Земли), там совершаются ежегодные ритуалы (Новый Год, включая и все обряды жизненного цикла: день рождения, свадьбы всех членов социума, всеобщие похороны и поминки), их квадратная или прямоугольная

форма позволяет предположить, что у племен, освоивших плиточные могилы, совершался обряд Земле, а не Небу. В этой связи можно вспомнить, что о жунах говорили, что это люди, «совершавшие жертвоприношения в поле» (Скрынникова Т.Д., 2002, с.67).

Племена жунов, между прочим, приняли непосредственное участие в этногенезе и тибетцев, монголов, бурят, тувинцев, алтайцев и других народов Центральной Азии и Саяно-Алтая, у которых культ Матери-Земли был издревле связан с культом Неба (Солнца), и утверждать, что в архаических верованиях жунов культ Земли верховенствовал над культом Неба-Солнца, видимо, не стоит. Видимо, более прав А. Голан, когда пишет, что «по древним космологиям большинства народов Небо и Земля представляют собой супружескую пару» (3, с.186), но именно у народов Сибири культ Неба был издревле связан с почитанием Солнца («небесный огонь» и «круг») и еще в доскифскую эпоху главенствовал в синкретической культовой системе Небо-Земля (Голан А., 1993, с.22-23). Знак земли в виде четырехугольника – один из немногих неолитических символов, сохранивших свою семантику в последующие эпохи, «изменились некоторые связанные с ним представления, а именно, изменился его «пол»... С эпохи неолита божество земли было мужским», - пишет А. Голан (Голан А., 1993, с.87).

Правда, Т.Д. Скрынникова признает наличие «божественной пары» Небо-Земля у древних насельников Центральной Азии, но локализирует этот культ только в восточноазиатской традиции, следуя классификации, сделанной Э.А. Новгородовой, утверждавшей, что эта традиция по материалам археологических раскопок этнически связана с монголоидными носителями культуры плиточных могил. В этом регионе, пишет Т.Д. Скрынникова, «культ неба появился только на рубеже II-I тыс. до н.э., соответственно, культ Земли долго был определяющим (Скрынникова Т.Д., 2002, с.65-66). А в западной части региона (включая юго-запад и запад Южной Сибири, то есть Саяно-Алтай) в соответствии с теорией Э.А. Новгородцевой автор выделяют культуру оленных камней, керексусов и курганов, сформированную под влиянием индоевропейцев (европеоидов), возможно, прежде всего, иранцев, побывавших в регионе, формирование тюрко- и монголоязычных этносов, пантеон которых, под влиянием

индоевропейской традиции, занимало божество-Солнце (или более поздний вариант – Громовержец), сопровождаемое парой божеств (правое-левое, доброе-злое), причем два различных культурных типа складывались и существовали с III тысячелетия до н.э. (Скрынникова Т.Д., 2002, с.65).

Но А. Голан справедливо отмечает: «У мифологов прошлого – начала нынешнего столетия (т.е. XIX-XX веков) сложилось убеждение о том, что индоевропейскому язычеству был свойственен культ Солнца, и что, более того, последний якобы имел универсальный характер. Этот вывод был сделан на ограниченном материале – на данных мифологии Греции и Ирана античного времени, что почитание солнца в древности не было всеобщим. Тем не менее, устаревшие понятия о «культе солнца» до сих пор котируются в качестве расхожей истины в среде исследователей, так или иначе сталкивающихся с вопросами мифологии и верования» (Голан А., 1993, с.28).

По поводу вероятной прародины этого культа А. Голан делает очень интересное и в целом верное, на наш взгляд, предположение: «Вообще культ солнца в полном смысле этих слов, т.е. поклонение солнцу как высшему божеству, существовало лишь в империи инков – Древнем Перу. Солнце как божество почиталось в древних цивилизациях Месоамерики, различными индейскими племенами, японцами, айну, монголами, многими этносами Восточной и Южной Сибири. Не отсюда ли, из регионов, находящихся за пределами расселения раннеземледельческих племен, распространились воззрения, подавившие неолитическую религию? Элементы почитания солнца обнаруживаются у народов, говорящих (или говоривших) на индоевропейских языках, но не у всех и не в равной мере». (Голан А., 1993).

К этому замечанию следует добавить, что последние этногенетические исследования некоторых ученых показали, что генетическая структура американских индейцев ближе всего именно к тюркским народам Сибири, а японские генетики давно уже доказали, что японцы и буряты тоже обладают сходной генетической структурой. Кроме того, следует отметить, что в этногенезе самих тюрков Саяно-Алтая важную роль, помимо упомянутых выше ЖУНОВ

(«горные жуны» китайских летописей), сыграли палеоазиатские и финно-угорские этносы (тоже европеоиды, но не индоевропейцы). Последние же вообще очень длительное время взаимодействовали с индоевропейцами еще до их исхода из Центральной Азии (то есть до переселения в Ирак, Индию и Европу), и не исключено, что именно финно-угры оказали сильное влияние на архаические верования индоевропейцев и сыграли не менее (если не более) важную роль в их этногенезе на начальных этапах (то есть в Протоуральский и Саяно-Алтайский периоды) чем те протоиндоевропейцы, которые никогда не жили в Центральной Азии и Саяно-Алтае.

Современные саяно-алтайские иргиты, вошедшие в состав тувинского, алтайского, башкирского, бурят-монгольского и других народов (причем известно, что в недалеком прошлом они были угроязычными, а в настоящее время, естественно, говорят на тюркских и монгольских языках), упоминается еще в «Скифских рассказах» Геродота. Если учесть что, согласно общепринятому мнению, протоиндоевропейцы жили в тесном контакте с финно-уграми еще на своей первой африканской прародине и пришли в северную часть Евразии вместе.

В данном случае следует согласиться с сопоставлениями Т.Д. Скрынниковой, которая вслед за В.Н. Топоровым обращает внимание на обозначение Солнца в иранских языках: «...хотанскосакское «Урмаудзе» - «солнце»; может быть сюда же и ваханское (y)ir – «солнце», а так же дардское уог – «солнце»; если с хотанскосакским «урмаудзе» мог быть связан теоним Умай, то другое иранское название Солнца uir/uog могло также повлиять на его обозначение у центрально-азиатских народов: «Яр» - в наименовании тибетской династии Ярлунг – «страна Солнца», что соответствует славянскому Яр – (ярый, Ярило), или Юор – в имени богини западно-бурятского пантеона Эхэ Юурэн – «Матушка Солнце» (Скрынникова., с.69), здесь нужно только уточнить, что «урмаудзе» ближе не к Умай, а к древнему тувинскому и алтайскому этнониму «уряанхай» (якут. ураанхай), который, кроме всего прочего, означает «светоносный», «солнечный», а также топониму Урал («Солнечный Олень»). Это подтверждается связью этнонима «уряанх» с древним названием Саяно-Алтая – Хоорай, Хонгорай (см. В.Я. Бутанаев), от которого и

происходит (в результате усечения с обеих сторон) этноним «урянх», в свою очередь связанный с собирательным названием тюрко-монголов Саяно-Алтая – «Хор», которое одновременно обозначает «небесный круг», «солнечный круг», и просто «круг» (ср. монг. курень; тув. «кур» - «пояс», «хоорай» - «город», «хурээ» - «храм»). Примечательно, что в Саяно-Алтае иргиты всегда соседствовали с урянхами, часто образуя военные и брачные союзы, из которых и вырастали «кочевнические» государства и «империи», в названии которых совсем не случайно фигурировало понятие «страна Солнца» (ср. осетинское название мифической страны Нартов; от монг. «нар» - «солнце», что тоже имеет соответствия в иранских языках). Поэтому получается, что сама по себе локализация культа Неба-Солнца в западной части Центральной Азии и Южной Сибири, может быть, в целом правильна, но с толь жестокое «закрепление» его генетических связей с индоевропейцами в корне неверно.

То же самое относится и к археологической культуре плиточных могил (с культом Земли), располагаемой вслед за Э. А. Новгородовой, Т.Д. Скрынниковой преимущественно в восточной части Центральной Азии. Дело в том, что в Саяно-Алтае можно обнаружить множество древних культовых сооружений прямоугольной конструкции (например, хорошо известные археологам «Све» - «шивээ» в форме «крепости или древнейшие каменные алтари, явно связанные с культом Неба, но представляющие собой прямоугольный «столб» - монг. «ширээ»), которые адекватны оленным камням и керексусам и расположены чаще всего черезполосно, но могут вообще сочетаться друг с другом в виде каменных мандал, в которых есть и круг и квадрат.

Подобные конструкции и изображение известны с неолита, и свидетельствуют о том, что неолитическая религия не «подавлялась» (по выражению А. Голана) другой, «солнечной», а как бы вбиралась в нее, образуя вполне жизнеспособный симбиоз культур таежных охотников со скотоводческими земледельческими культурами. Точно таким же путем протекали процессы этногенеза и государствообразования, когда таежные этносы вступали в равноправные союзы (брачные, военно-политические) с лесостепными, образуя ранние формы государственности.

При этом, конечно, имело место и насильственное включение тех или иных племен в такого рода конфедерации этносов и этнических групп. Но в любом случае в конечном итоге происходил синтез культур, более или менее равноправный, хотя могли существенно различаться акценты на том или ином культе практически у каждой этнической группы. Но здесь мы уже сталкиваемся со специфическим феноменом именно центральноазиатской кочевнической цивилизации, в которой фиксируется большая локальная этноконфессиональная вариативность общеэтнической традиции.

Вместе с тем, говоря об отношении создателей культуры плиточных могил к переиспользованию оленных камней, Т.Д. Скрынникова по материалам Э.А. Новгородовой пишет, что когда оленные камни врывались в землю верхней частью, это могло «символизировать уничтожение сакральности солнечной/огненной природы насельников- предшественников, заключенной в голове / вершине / на вершине» (Скрынникова Т.Д., 2002, с.67). Но такое могло иметь место и при насильственном захвате власти и свержении только одного правящего рода (а не при физическом уничтожении вообще всех предшественников), в результате чего низводились (свергались) именно его родовые покровители, причем это нередко сопровождалось символическим уничтожением имени (названия) этого рода-племени, которое чаще всего соответствовало названию тотемного предка его представителя. Однако в целом система культов подчиненного этноса или этнических групп оставалась не разрушенной. Об этом свидетельствует тот гораздо более распространенный факт, когда разноэтнические культуры просто наслаивались друг на друга или как бы органично дополняли друг друга.

Возвращаясь к вопросу о прародине причерноморских скифов, можно однозначно утверждать, что Геродот был глубоко прав, считая, что их предки пришли из Азии (Скрынникова Т.Д., 2002), причем возможно, что этнообразующими родами у них были восточные, т.е. Саяно-Алтайские саки, которые создали не только скифскую державу, но и ряд других раннегосударственных образований (например, Курыканский каганат, Хонгорай и т.д.). На ту часть Азии, в которой находилась эта прародина (т.е. Центральная

Азия) и из которой они вышли непосредственно перед броском в Причерноморье, указывает так же родственное чикам-сакам племя азов, жившее в самом центре азиатского континента – в Западной Туве, а затем, в процессе движения на запад, в южнорусские степи и на Северный Кавказ, ставшие этногенетическим ядром аланов-осетин.

На другую часть Центральной Азии указывает известный топоним, ставший названием древнего государства – Тибет, одновременно связанный с именем скифской богини Табити и с названием целого ряда саяно-алтайских племен, расселившихся по всей центральной части Евразии – туматы (ср. бур. хори-туматы), маады (ср: имя гуннского шаньюя – Модунь, от маадын; ср. также: мадьяр, от мн. числа маадыляр), тоба (от тув. тубас, т.е. туматы + азы, или возм. Туб + азы – «Центральные азы»), туфань, туха, тофа, тохар и др. Бурятские исследователи связывают Табити только с Умай, возводя последнюю к иранскому [Х]ума, но следует отметить, что, судя по всему, от Умай, видимо, произошла другая скифская богиня – Апи, а Табити является формой составного имени «Тобуу Авай», которое можно перевести «Мать-Гора-Земля», где «авай» (тув. «мать») соответствует Апи/Умай, а «Тобуу» (ср. известную тувинскую фамилию Товуу) явно связано со словами, обозначающими в тюрко-монгольских языках понятие «Гора-Земля» - тепе» (курган, холм), даба(н) – даваа (ср. имя одного из предков Чингисхана Добуу-Мерген) – «перевал», а также понятия «верх», «вершина»(ср. тюркское «тюбете», головной убор – «тюбетейка»; ср. также англ. «топ» - «верхний») и «центр» (тув. «топ»; бур.-монг. «туб»). Кстати, в финно-угорских языках «тива» (ср. современному Тыва) обозначает «горную местность, поросшую густым лесом» (т.е. тайгу), откуда, видимо, происходит самоназвание ныне тюркоязычных чувашей.

В связи с этим интересно также отметить, что названия тувинских племен маады и туматы первоначально обозначали один род и взаимозаменялись, поэтому имя другого гуннского шаньюя – Тумань, скорее всего восходит к «тумат» («-н» и «-т» часто заменяются) и являются этимологическим «дуплетом» имени Модунь (или оба имени восходят к двум подразделениям одной экзогамной

брачной пары). Все это еще раз подтверждает выводы последних лингвистических исследований о том, что основное ядро лексики прототюрков и протомонголов сложилось в горно-таежной местности, т.е. в Саяно-Алтае.

Это, в свою очередь, вновь актуализирует необходимость привлечения лингвистических исследований в области ностратической теории для изучения ранних этапов этногенеза не только тюрко-монгольских и финно-угорских народов, но и праиндоевропейцев с целью более точного определения их общей прародины. При этом новую, еще более острую актуальность приобретает и вопрос о роли и месте Протоуралии (в широком смысле, т.е. включая северо-западную часть Приуралья) в этнокультурных контактах между различными евразийскими этносами и суперэтносами и в формировании евразийской «кочевой» цивилизации.

Последние находки в кургане «Аржан-1», датируемые IX в. до н.э. (см. О.К. Шыырап, 2004), подтверждают точку зрения, которую ранее высказывал Л.Р. Кызласов (1979), о том, что археологический комплекс «Аржан» в Долине Царей следует датировать IX – VIII вв. до н.э. Как отмечает З.К. Габуев, проблема происхождения так называемой «скифской культуры» и ее носителей до сих пор остается дискуссионной (Габуев З.К., 2002, с.5) и недавно появились работы казахских археологов, в которых делается попытка «искусственного», по мнению автора, удревнения отдельных археологических комплексов скифской эпохи вывести скифов из Средней Азии (Р.Б. Исмагилов, Л.С. Марсадоллов).

Опровержение подобных концепций дано в исследовании Н.Л. Членовой «Центральная Азия и скифы» (на материале курганного комплекса Аржан). Путем скрупулезного анализа исследовательница пришла к выводу, что курган Аржан (Тыва) должен быть датирован VII – VI вв. до н.э., и выявила этнокультурную связь комплекса «Аржан» и его создателей с западными районами, т.е. со скифами Причерноморья. Подобную формулировку подверг критике В.И. Молодин, написавший рецензию на работу Н.Л. Членовой. В целом, соглашаясь с основными выводами автора, он предложил считать сходные культурные элементы «аржанцев» и скифов Причерноморья

«конвергентными проявлениями», напрямую не связанными друг с другом (Молодин В.И., 1998). Последняя гипотеза, при всей ее оригинальности, по мнению З.К. Габуева, достаточно уязвима, ибо конкретно не объясняет, каким образом на столь значительной территории в одно и то же время в среде различных племен внезапно появляется целый ряд схожих черт в культуре, в быту и в вооружении. К тому же она не учитывает значительное сходство антропологического типа степных кочевников «скифо-сарматской» эпохи (З.К. Габуев, 2002, с.6).

Однако, не вдаваясь подробно в дискуссию о датировке конкретных археологических памятников, следует еще раз подчеркнуть, что выявленные здесь параллели и взаимосвязи между религиозно-мифологическими представлениями скифов и тюрко-монголов явно указывают на общность их происхождения и на то, что их общая прародина находилась к востоку и северо-востоку от современной Средней Азии (т.е. северо-запад Центральной Азии и Южная Сибирь), где по Рашид-ад-Дину располагалась и мифологическая прародина татаро-монголов «Эргунэ-Кун». При этом самые начальные этапы этнокультурогенеза как восточных, так и западных скифов, судя по всему, связаны с периодом перехода таежных охотников к скотоводству и земледелию, т.е. соответствуют эпохе ирано-туранского единства, нашедшей наиболее яркое отражение в этногонических мифах тотемического происхождения. Что касается предполагаемого маршрута миграции «Центральная Азия – Причерноморье», то на него могли уйти отнюдь не столетия (и даже не десятилетия), а всего несколько недель.

Все вышеизложенное о Саяно-Алтайской Прародине «западных» (причерноморских) скифов подтверждается их легендарной родословной, которая, с одной стороны, соответствует этногоническим и генеалогическим мифам тюрко-монголов, а с другой – древнеславянской этногонии, в частности этногоническим мифам древнерусского племени полян. По генеалогическим легендам причерноморских скифов, записанным Геродотом, их первопредком был Таргитай, родивший трех сыновей, которые стали родоначальниками всего скифского народа: старший – Липоксай, средний – Арпоксай, младший – Колаксай.

Согласно древнеславянским легендам и мифам, восточные славяне (поляне) произошли от четырех прародителей: Кия, Щека, Хорива и их сестры Лыбедь. По древнемонгольским же источникам известно, что прародителем царского рода Чингисхана был Киян, то есть Кий, а мифический Щек соответствует названию древне тувинского рода чик. Хорив – это нечто иное, как собирательное наименование тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая – «хор». Лебедь, как известно, в переводе с древнеславянского языка – название известного центрально-азиатского рода кууларов (куулар – лебедь), которое восходит к их мифическому прародителю Куу (лебедь), который у славян и ряда других индоевропейских народов тоже является символом Солнца (Топоров, «Лебедь», с.40-41).

На языке древних гуннов, тюрков и монголов имя младшего брата звучало как Хунну-Хан (Солнечный Царь). По мнению большинства российских авторов, скифское имя Колаксай тоже следует переводить «Царь-Солнце», а по утверждению современного хакасского ученого В.Я. Бутанаева, древнее название Хакасии было «Хонгорай» или «Хоорай», что соответствует самоназванию древних тувинцев – «Урянхай», а также нашей реконструкции названия древне-кыргызского каганата – «Хор-Огуз» (Огус-хан – имя прародителя тюрков-огузов). «Огуз» и «Аксай» означали одно и то же – «бык», а «кол» и «хор» подразумевали знаменитого «Оленя – Золотые Рога» (см. Абаев Н.В., Хертек Л.К., 1999, с.71-72; см.также: Абаев Н.В., 2003).

Главным божеством мужского рода у скифа был владыка и одновременно первый верховный бог Папай, которого Геродот сближает с Зевсом. Среди скифских олимпийцев он занимает главное место, следом за Табити, наряду с Апи, богиней земли и супругой Папая. С точки зрения С. А. Жебелева, «Геродот не случайно отмечает, что по его (Геродота) мнению, совершенно правильно Папаям скифы называют своего Зевса, стоящего во главе прочих богов (кроме Табити)». Это имя ассоциировалось у Геродота с гомеровским *Uannaq* (Ил, V, 408; Од., VI, 57). Действительно, у Гомера Зевс именуется «отцом», а в своей «Теогонии» Гесиод именует его «отцом богов и людей». Кроме того, по мнению С. А. Жебелева, на сопоставление бога Папая с Зевсом Геродота могла

натолкнуть и передаваемая им легенда о Таргитае (IV, 5), своего рода скифском Адаме, которого в этом варианте легенды скифы называли сыном Зевса и дочери Борисфена, хотя сам Геродот относится к легенде с недоверием. «Непонятно только, - пишет А. С. Жебелев, - чему он не доверяет: тому ли, что Таргитой произошёл от Зевса и дочери Борисфена, или только тому, что матерью Таргитая была дочь Борисфена. Скорее- последнее!» (Жебелев, там же).

Что касается самого бога Папая, то сопоставление его с Зевсом, которое мы встречаем у Геродота, дало исследователям все основания считать его персонифицированным божеством Неба и Солнца, главой скифского пантеона (Жебелев, с.32), который соответствует другим верховным богам древних иранцев, индоариев и других индоевропейцев, а также бурят-монгольскому Буха-нойон-бабаю, который явно имеет более древние южно-сибирские корни (Абаев Н.В., 2004).

Согласно концепции Ж. Дюземилля, основные боги индоевропейского пантеона располагались на трех уровнях. На верхнем - всего два бога: Варуна и Митра, покровители культа, магии и законов. На земле им соответствовала варна брахманов. Кроме того, по Ж. Дюземиллю, эти два бога отражали на небе фигуру царя. Особенно Варуна, которого в Ригведе (древнейший сборник индийских гимнов в честь богов) часто называют царем. Это суровый бог, жестоко карающий грешников, и его все боятся. Митра же заведует в основном делами «этого», земного света, он расположен к людям (само имя Митра в переводе означает «друг» или «договор»), регулирует мирные отношения между людьми, он гарант всех клятв и договоров.

На среднем уровне - буйный Индра, бог физической силы и насилия. Во главе дружины юных воинов-марутов он мчится в сражение на колеснице, поражая противников своим чудесным боевым топором, который отождествляется с молнией. Поэтому Индру (как схожих с ним скандинавского Тора и славянского Перуна) почитали также и как бога грозы. На земле Индре соответствовала вторая группа – воины кшатрии.

На нижнем уровне индоевропейского пантеона находятся прежде всего два брата-близнеца (в Индии их называли Ашвинами -

«конными»). К ним обычно присоединяли и некоторых менее значительных богов. Вся эта группа заведовала плодородием (людей, животных, растений), а также здоровьем (Ашвинов славились и как врачи) и материальным богатством. На земле ей соответствовали производители материальных благ - вайшыи.

Но если вспомнить, что у Валерия Флакка Липоксай фигурирует под именем Авх, идентичным названию представителя возводимого к нему рода (т.е. авхатов), который при социальном толковании природы скифских родов в потомках Липоксая следует видеть представителей жреческой сословнокастовой группы, которая в Саяно-Алтае называлась «хам» (множественное число - «хат» «хада», монг. «гора»), то противоречия может и не быть, особенно учитывая, что «хатами», называли особую категорию духов, «хозяев гор», которые спустились с неба, т.е. имеют «небесное происхождение» и соответствующей божественной харизмой (именно эта идея выражена в названии «монгол», где корень «ман» означает «священное безумие», как знак особой харизмы, а «гол», кстати, тоже связано с этой генеалогической легендой, но уже с **Колаксаем - Колоксаем**).

Название «хам», в свою очередь, связано с известным термином политической культуры древних монголов «хан» - «каган» - «саган» («белый» от «сакийн», принадлежащий сакам, «сакский», т.е. «царский» и «священный», «сакральный», «белый» в смысле «благородный» и связанный с Белой верой – «Ак-Чаяан»). К тому же один из древнейших бурят-монгольских родов, явно имеющий Саяно-Алтайские корни, называется «ашебагат» («аша» + «абагат»), что ввиду вышеизложенного можно перевести как «внуки (потомки) старшего брата, (дяди)», «благородные потомки Авха».

С точки зрения центральноазиатской мифологии и генеалогии, если причерноморских скифов и других индоиранцев и праиндоевропейских ариев считать потомками прототюрков и протомонголов (т.е. «туранцев» Центральной Азии), ничего противоречивого и загадочного в скифской легенде о 3-х братьях нет: здесь в данном случае повторяется очень популярный в евразийской мифологии мотив борьбы первых царей с «шаманами – хамами», захватившими власть раньше царей (ханов) и, естественно, нежелавшими расставаться с нею. Поэтому «хамы», зачастую сами

сочинявшие генеалогические мифы, всячески подчеркивали свое старшинство и даже первородство, пытаясь тем самым противостоять реальной боевой силе и могуществу воинов-пастухов и их вождей, а затем и царей. И именно поэтому важным атрибутом Липоксая стали белые волосы, которые в скифской и вообще индоиранской символике ассоциировались с жрецами и Варуной, как верховным богом, правителем «западной» (белой) стороны (ср. понятие «ак сакал» «белобородый» - в традиционной культуре тюрков и сонм «белых», западных божеств в тенгрианском пантеоне, а также само понятие «Белая Вера» - «Ак-Чаян»); другой атрибут Липоксая - специфический головной убор, который носили древнеиранские жрецы и который до сих пор носят хакасские «хамы». Таким образом, вполне понятно, почему в одной версии «ахваты» трактуются как «благие», но согласно другой - как «сильные», причем это толкование базируется на иной этимологии одного и того же имени Авх (Д.С. Раевский).

Развивая положения Ж. Дюмезиля, Э.А. Грантовский попытался выяснить вопрос, какую именно социальную функцию символизировал каждый из сыновей Таргитая. Он, прежде всего, обратил внимание на одно непропорциональное исправление, которое уже много лет делали переводчики в этом рассказе Геродот. В дошедших до нас рукописях с текстом Геродота здесь говорится о паралатах не как-о «царских скифах», а как о «скифах - царях». В Индии сословие кшатриев имеет то же название «раджанья», раджи, цари.

Ж. Дюмезиль пришел к выводу, что в период, предшествующий распаду единого индоевропейского языка на отдельные языковые группы, у индоевропейцев существовал сложный, четко организованный пантеон. Входящие в него боги делились на три группы, каждая из которых была небесным отражением одной из групп социальных - жрецов, воинов и производителей материальных благ (скотоводов и земледельцев).

Следы этого древнего порядка лучше всего сохранились в современной Индии, где до сих пор, если не юридически, то в традиции, существует представление о разделении всего общества на четыре варны (слово «варна» означает цвет) - брахманов, кшатриев, вайшья и шудр. Члены первых трех варн назывались

также «дважды рожденными», так как в отличие от шудр в отрочестве или в юности проходили обряд посвящения в полноправные члены общества, то есть как бы рождались второй раз. Варна шудр образовалась в Индии уже после прихода в нее, во второй половине II тысячелетия до новой эры, так называемых «индоарийских» племен со своей прародины в Европе (или в Центральной Азии и Приуралье, т.е. между Европой и Азией, что наиболее вероятно).

Брахманы - это жрецы, кшатрии - воины, вайшьями сейчас называют купцов, но в древности, к варне вайшьев относились все свободные производители материальных благ, то есть основная масса народа. Сам термин «вайшья» происходит от слова «виш», родственного древнерусскому «весь» (вспомним выражение «грады и веси») - деревня, община.

Генеалогическая легенда скифов, таким образом, свидетельствует и о том, что у всех ираноязычных, тюрко-монгольских, угро-финских других народов Юго-Западной Сибири существовала единая социальная организация, которая в мировой скифологии, индологии и иранистике получила название «древнеарийская триальная организация». Она подразумевала четкое деление социальных функций между тремя правящими родами, произошедшими от вышеупомянутых сыновей первого скифа Таргитая, в основе имени которого лежит «тур» - «бык». В свою очередь, прародитель всех скифов произошел от верховного бога по имени Папай, что соответствует тюрко-монгольскому Бабай (дед, отец, прародитель). Он имел облик быка-производителя и, судя по всему, был общим тотемным предком и одновременно высшим божеством многих евразийских кочевых народов.

Соответственно, его потомки, основатели различных родоплеменных объединений, тоже содержали в своем имени название тотемных животных бычьей породы, что особенно характерно для первых кочевников-скотоводов центральной части Евразии, создавших евразийскую кочевую цивилизацию скифов, гуннов, тюрков и монголов. Поэтому, естественно, что в имени первого жителя Скифии Таргитая содержится слово «тур» - «бык». Скифия в переводе с древнегреческого - Таврия - страна быков. Да и само

название «тюрк» также восходит к обожествленному быку - туру.

Геродот совершенно правомерно, с нашей точки зрения; отождествлял Папая с Зевсом, который тоже был богом-быком. У западных бурят верховным богом до сих пор почитается Буха-Нойон-Баабай, который, кстати, считается реальным историческим лицом, жившим в эпоху Чингисхана. Естественно, злые духи тоже назывались именами предков враждебного племени. Например русские до сих пор детей пугают «бабаем», «бабайкой», «букой».

Триальная организация древних ариев Саяно-Алтая, таким образом объединяла предков древних скифов, тувинцев, алтайцев, хакасов, якутов, бурят и монголов. А имена следующих двух мифических братьев совершенно определенно указывают на географическое местоположение прародины этих народов, а также произошедших от них этносов и даже суперэтносов (скифов древних иранцев и др.)

Липоксай, судя по другому фонетическому варианту его имени – Рипоксай, жил в Рипейских горах, которые находились в так называемой Гиперборее. Липоксай если учесть латинское «люпус» - «волк», следуем переводить как «царь народа волков», ханом которых, по древнемонгольским генеалогическим легендам были предками древних монголов Борте-Чино (Серый волк). До того как завоевать современную Монголию и Бурятию, Борте-Чино «пересек большую пустыню и Небесное море (Тенгиз-Далай)». Бурятские ученые утверждают, что под Тенгиз-Далай подразумевается озеро Байкал, которое их предки называли морем. Но дело в том, что Байкал, во-первых, название тюркское и означает буквально «богатое озеро», во-вторых, до того как добраться до Прибайкалья, Борте-Чино обязательно должен был пересечь с юга на северо-восток Туву, на южной части которой находятся озеро Убса-Нур и впадающая в него река Тес-Хем.

В древности именно Убса-Нур и назывался Тенгиз-Далай, а впадающая в него река - Тенгиз-Хем. Поэтому Борте-Чино, конечно же, не «пересекал» Байкал, а, скорее всего, просто форсировал небольшую речку Тенгиз-Хем. После этого, согласно тем же легендам, он заключил брачный и военный союзы с древнейшими родами Саяно-Алтая и Тувы. Прежде всего, с родами скифского и

иранского происхождения, которые были потомками «царя волков» Липоксая. Что касается среднего брата Арпоксая, то он отождествляется в монгольской мифологии с одним из предков Чингисхана, которого звали Ариг-Буга (тув. Ары-Бог). Согласно древнеиранской мифологии, именно Арпоксай возглавил борьбу туранских племен против иранцев, когда произошел глобальный раскол земледельческой и кочевнической цивилизаций Евразии на «Иран» и «Туран». Средний брат жил фактически в той же Долине царей, откуда идет название Туран, и был он правителем тех самых чиков и азов, которые являются прямыми предками современных тувинцев. Обнаруженных во время последних раскопок в кургане Аржаан-2 военных вождей скифов, по-видимому, следует считать близкими родственниками или наследниками Арпоксая, который в период разделения древних ариев на иранцев и туранцев сделал территорию, прилегающую к Долине царей (современный город Туран в Туве), столицей своей империи.

В древнеславянской мифологии он соответствует Щеку - младшему брату Кия, основавшему город Киев. Таким образом, мифический предок Чингисхана - Кият Борджигин является одновременно легендарным «двойником» основателям «матери городов русских» - Киева. А самый младший брат Колоксай дал начало не только причерноморским скифам, но и так называемым хорам-урянкам, которые заселили всю восточную часть Великой Евразийской степи.

Выдающийся осетинский лингвист В.И. Абаев установил, что слово Арпоксай по-скифски означает «владыка глубин», а Колоксай - «владыка солнца» или «солнце - царь». Грантовский же расшифровал имя Липоксай как «владыка горы». «Горой» в индоевропейской мифологии обычно обозначали *среднюю зону* мироздания - между небом и землей. Следовательно, три сына Таргитая представляли собой не только три варны (касты), но и три зоны мироздания, с которыми были связаны три группы богов индоевропейского пантеона (см.: Абаев В.И., 1967).

Э.А. Грантовский считал, что его работа написана в поддержку теории Ж. Дюмезиля. Однако сам Дюмезиль вскоре выступил со статьей, опровергающей выводы Грантовского, снова и снова

продолжая настаивать, что Колоксай и паралаты, высшая варна Скифии, были брахманами, а у Грантовского получалось, что во главе общества стояли кшатрии. Это, помимо других доказательств, подтверждалось у него распределением между тремя братьями космических зон: высшая зона (небо) явно принадлежала царю - солнцу Колоксаю, а брахману Липоксаю - средняя (гора).

Тем не менее, работа Грантовского обнаружила еще одно противоречие в легенде. Власть здесь получает младший брат - кшатрий. Логично ожидать, что вся система при этом перевернется целиком и старший брат окажется на последнем месте, однако, он - на месте среднего. Почему в изначальном состоянии скифского мифа «производитель материальных благ» был вторым в иерархии и что вызвало его передвижку «в конец»?

У многих индоевропейских народов есть сказания, прославляющие младшего брата - воина. В частности, как выяснилось недавно, Геродот оборвал легенду о Колоксае на самом интересном месте. Продолжение этой легенды восстановил Д.С. Раевский. В книге «Очерки идеологии скифо-сакских племен» он по-новому подошел к истолкованию изображений на сосудах и других предметах из золота и серебра, найденных в скифских курганах. Обычно такие изображения считали сценами из скифского быта.

Д.С. Раевский начал свое исследование с куль-обского сосуда. На нем мы видим четыре сцены, которые действительно могут казаться вполне бытовыми. В первой - два скифа беседуют друг с другом. Вторая представляет скифа, натягивающего на лук тетиву. В третьей - опять двое скифов, один из которых щупает зуб во рту у другого. В последней же сцене скиф бинтует товарищу раненую ногу. Однако, как убедительно доказал Д.С. Раевский, скифское искусство еще не достигло стадии, когда в нем могли бы появиться именно бытовые изображения. Все сцены здесь иллюстрируют наиболее важные мифы и ритуалы.

Д.С. Раевский для решения проблемы воспользовался второй из приведенных Геродотом легенд о происхождении скифов. Суть ее в следующем. Геракл во время своих странствий посетил страну, которая впоследствии стала Скифией, и вступил там в брак с полуженщиной - полумзеей. От этого брака родилось трое

сыновей. Все эти сюжеты, как считает Д.С. Раевский, восходят к древнему индоиранскому мифу и связанному с ним ритуалу «священного бракосочетания» царя с «солнечной девой» - богиней Огня и Солнца - *Табити* у скифов (миф о Таргитае), с дочерью Солнца *Тапати* у индоариев (сюжет о «сакральном браке» царя *Самварана*, *Арцихус* («божественный свет») в нартовском сюжете о браке героя *Созырыко*. В свою очередь, семантическую близость этих сюжетов с бурятскими мифами и сказками отметила Н.Б. Дашиева.

Кстати, теоним Табити/Тапати (восходящий к термину **tap* - («жар, тепло») сохранился в бурятском языке у тункинских бурят (хонгодоров) В форме *(тээби*, с которым обращались к пожилой уважаемой женщине, а также в имени сказочной героини *Тэбэк Ногон Абака*, семантика образа которой, как считает Н.Б. Дашиева, связан с древней богиней Солнца.

Как известно, среди семи главных божеств скифского пантеона были три богини - Табити, Апи и Аргимпаса. М. И. Ростовцев, занимавшийся вопросами религии скифов главным образом в аспекте приобщения верующего к божеству или вручения ему царской власти выявил то обстоятельство, что культ наиболее почитаемого божества Табити (Гестия), стоящего главе скифского пантеона явно свидетельствует о некогда существовавшем в скифском обществе матриархате, реминисценцией которого и являлись три скифских богини. С. А. Жебелев также считает, что помещение Табити во главе скифского пантеона имеет существенное значение как бесспорное указание на существовавший некогда у скифов матриархат". В этом вопросе среди исследователей царит редкое в скифологии единодушие. Это специально отмечают и М. И. Артамонов, и В. И. Абаев, и В. Я. Граков.

Итак, на первом месте у скифов среди божеств стояла Табити (Гестия, Гостия), «царица скифов» (IV, 127, 4). Величайшей клятвой у скифов считалась клятва «царскими Гестиями» (IV, 68, 2). С.А. Жебелев высказывал недоумение в отношении множественного числа этих «Гистий», тем более, что, согласно сообщениям Геродота, никаких изображений богов скифы не воздвигали. С. А. Жебелев прямо говорит: «Истинная сущность Табити остается для меня неясной». Однако большинство исследователей видит в Табити

богиню очага, домашнего или же царского (отсюда и «священная клятва»).

Л. А. Ильницкий (1960, N 4, с.59) множественное число Гистий объясняет незавершенностью объединения множественных племенных и родовых покровительниц домашнего очага - Гестий. Д. С. Раевский (см: «Очерки идеологии скифосакских племен». М., 1977, с.107) полагает, что объяснение множественного числа царских Гестий следует искать в индийском материале, где покровитель стихии огня Агни воплощается не в едином огне, а в нескольких, связанных с трехчленным делением зон мироздания. Воплощением этих зон являются и три золотых предмета, упавшие с неба, согласно одной из скифских легенд, переданных Геродотом. Их свойство воспламеняться при приближении человека свидетельствует о связи с небесным огнем. Эти предметы были у скифов почитаемой святыней. Именно в них Д. С. Раевский и видит «царских Гестий», которыми клянутся скифы, приносящие нерушимую священную *клятву*.

С. А. Жебелев (указ, соч., с.33) высказывал предположение, что «царские Гести» могли представлять собой какие-то священные предметы, фетиши, имевшие отношение к царскому очагу; в числе их могла быть и золотая чаша, упавшая с неба при сыновьях первого человека на скифской земле - Таргитая.

М. И. Артамонов считает, что в образе богини Табити воплощалось представление не только о домашнем очаге и семейной или родовой общности, но и о единстве всего племени, единый культ которого связывался с царским домом (его очагом). Он подчеркивает, что именно этой связью с царским домом и следует объяснять представление о Табити - Гестий как о «царице скифов» и верховной богине всего скифского племени. В этом отношении она по своим функциям напоминала действительно древнегреческую богиню очага Гестию, которая, однако, была покровительницей очага и гражданской общины, и каждого дома в отдельности, но все же не занимала столь важного места в древнегреческой религии. М. И. Артамонов, понимая это, объясняет ведущую роль Табити примитивностью социальных отношений у скифов. В. И. Абаев сочетает Табити с древнеиранским словом, означающим «согревательница», безусловно связанным с огнем и очагом, которые

у древних являлись предметами священными или связанными с определенным божеством. С. С. Бессонова отмечает, что усиление культа богини Табити было связано вполне закономерно с формированием государственности в Скифии и усилением роли царя в качестве не только военного, но и сакрального главы объединенных под его властью скифских племен.

Глава 5. Скифо-арийское наследие в этно-конфессиональных традициях народов Саяно-Алтая и Центральной Азии

Последние исследования тувинских, хакасских и бурятских ученых (Абаев Н.В., Хертек Л.К., Майногашева Е.А. и др.) показали, что тюрко-монгольские народы Саяно-Алтая и Центра Азии является прямыми потомками первых самых ранних кочевников Евразии – так называемых «ариев», в частности и в особенности – восточных скифов. Наиболее прямые этнокультурные связи обнаруживаются между восточно-скифскими племенами чиков и азов с современными хакасами-сагайцами и западными тувинцами, еще в глубокой древности получившими обобщенное название «речные чики» (хем – чик).

Это название существовало и в тюркскую эпоху, а также в период создания монгольской империи. Так, например, при внуке Чингисхана Хубилай–хане упоминается особое административное подразделение «кемджиут», судя по всему представляющее собой этносоциальную группу древнетувинских племен скифского происхождения. По поводу этого этнополитонима существуют разные точки зрения, но нам представляется наиболее правильной этимологизация «речные чики», т.е. скифы, проживающие по течению р. Хемчик и р. Улуг-Хем (Абаев Н.В., Хертек Л.К.).

Более того, язык тюркских народов Саяно-Алтая формируется на базе восточно-иранских, скифо-арийских диалектов в результате исторической эволюции, а также взаимодействия и смещения с палеоазиатскими языками, под влиянием, более позднее время, пратюркских и монгольских языков. Что касается народной религии

современных тувинцев, то в ней прослеживаются явные следы древнейшей скифо-арийской религии, хотя нельзя, конечно исключать влияние тюрко-монгольского тэнгрианства, а также архаических верований самодийских, палеоазиатских народов, ошибочно называемых в современной литературе «шаманизмом».

Понятие «тэнгрианство» ввел в исследование тюрко-монгольских обществ средневековья Жан Поль Ру, чтобы, во-первых, отделить его от понятия «шаманизм» (или «шаманство»), которым многие исследователи пытались и до сих пор пытаются определить само явление, как то разграничить два разных явления религиозной культуры народов Саяно-Алтая и Центральной Азии. Во-вторых, при этом предпринимается попытка обозначений явно родственных и даже почти тождественных этноконфессиональных вариаций практически одной и той же религии, получившей в реальной религиозной практике различные названия – «Тэнгрийи Заяя» («Небесный Путь»), «Бурхан Заяя» («Божественный Путь»), «Ак Чаяан» («Белая Вера») и др. (см. Абаев, Фельдман, Хертек, 2000).

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 религизно-мировозренческой основы кочевнических цивилизаций Саяно-Алтая и Центральной Азии. (Абаев, Фельдман).

В современной российской исторической, историко-этнографической и религиоведческой литературе исследовано «тэнгрианство» как одно из основных структурных составляющих традиционного мировоззрения тюрко-монгольских народов посвящены труды П.А.Пичеева, Л.Л. Абаевой, И.С. Урбанаевой, Н.В.Абаева, Л.К. Хертек, В.Р. Фельдмана и др. П.А. Пичеев отмечает, что «тэнгрианство» в середине века являлось господствующей религией как тюркских обществах, так и у монголов. Пичеев П.А. отмечает так же дуальность системной организации «тэнгрианство» системообразующую роль, в котором играет понятие Тенгер (небо) Этуген (земля).

Как уже отмечали тувинские религиоведы, в данном случае дуализм нельзя абсолютизировать, поскольку, во-первых, он

относителен (т.е. «небо» и «земля») и противоположности дуально только относительно друг друга; вместе они образуют вполне гармоничную недуальную веру, у которых всегда есть третий гармонизирующий их, нейтральный и, вместе с тем амбивалентный «опосредующий» (медиальный, медиативный элемент, например, «человек птица», «шаман», «шаманский» посох или «мировое дерево», «мировая гора» и т.д. Во-вторых, этот относительный дуализм уже изначально носил как бы «снятый» характер, так как априори было известно, что Мать – Земля вообще не может существовать и функционировать без Небо – Отца, и только их совместная гармоничная деятельность порождает все сущее. (см.: Абаев, 2000).

Некоторые тувинские ученые считают, что тэнгрианство по своей сущности являлось монотеистической религией тюрко-монгольских народов, которые в своем структурно-генетическом бытии прошла через две фазы диалектического отрицания: с начало отрицанию были подвергнуты собственные элементы политеизма, а затем и собственный монотеизм. (Абаев, 2004).

Действительно, сопоставляя «шаманизм» с «тэнгрианством» можно сделать вывод о значительных различиях «тэнгрианства», как высокоразвитой религии тюрко-монгольских обществ в добуддийский период их исторического прошлого, и «шаманизма», «не имеющего шансов» выйти на статус «религии», поскольку для «тэнгрианства» характерно функциональное негатропийность, без каких либо оговорок, в то время как «шаманизм» характеризуется диалектическим единством негатропийности и эндропийности в области практической самореализации, что и делает проблематичным его выход на более высокий уровень и религиозно-мировоззренческой системности (Абаев, Хертек, 1998; Абаев, Л. Хертек, В.Хертек, 1999; Абаев, Фельдман, Хертек, 2000; Абаев, Л. Хертек, В. Хертек, 2000).

Что же касается именно народной религии тувинцев, то до нашего времени она 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 (см.

Хомушку О.М., 2005). Тем не менее, в этой очень сложной комплексной системе, как мы уже отмечали достаточно четко прослеживаются элементы первоначальной скифо-арийской религии, известной в литературе под названием «религия ариев» (Абаев Н.В., 2005; Абаев Н.В., Фельдман В.Р., 2006). Обобщая результаты различных исследований в области религиозных верований народов и этносов, причисляемых к так называемой «арийской» группе (скифы, сарматы, масанты, согдийцы, древние иранцы, осетины и др.), здесь мы можем выделить следующие наиболее характерные элементы этой религии:

- культ чистоты, как физической, так и духовно-нравственной; отсюда и важность очищение огнем, белой пищей, священной водой, артышом;
- культ Небо – Солнце, выступающего как активное начало в священной брачной паре «Небо – Отец» и «Земля – Мать» (см.: Хертек, Иркутск, 2002). 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.

В народной религии тувинцев мы можем обнаружить также верования и культы, связанные с древнескифскими культами, как:

- культ священных гор, связанный с древнеарийским культом горы Сумеру, которая считалась их прародиной.
- культ домашнего очага, связанный с общеарийским культом огня. С культом огня связан также обряд углехождения. Обряд углехождения является эзотерическим, и не имеет широкого распространения. Обычно углехождение проводят «шаманы» небесного происхождения, родившиеся в год стихия огня.
- культ героев связан с культом предков. В этом культе отразились идеалы вечной борьбы сил добра против сил зла, свет против тьмы. Вечная борьба со всяким злом и несправедливостью выразилось также в обожествлении и почитании героев этических произведений (Кезер-Чингис, Бокту-Кириш и др.).

Тувинцы называют Огонь «От – Чаякчы» – «Огонь – Творец», из чего следует, что Огонь является творцом Вселенной. Как отмечает Л.П. Потапов, священную стрелу «ыдык ок» каждая семья получила

от шамана по истечении трехлетнего срока супружеской жизни при молении огню «от дагыр» (Потапов, 1960, с.218). Таким образом именно божество Огня дает оплодотворяющее мужское начало семье. Кроме этого, с Огнем связано живительная сила рода, о чем свидетельствует выражение «одаа ошкен» - «потух очаг», означающее вымирание рода. Ни одно моление, ни один обряд не совершался без разжигания Огня. По утрам первым чаем хозяйка угощала сначала Огонь. Каждый год с выпадением первого снега в каждой семье проводился обряд от дагыр «жертвоприношение Огню». В связи обожествлением огня существовало очень много запретов, нельзя было даже наступать на потухшие угли костра: «ошкен дээш от орну баспас, олген дээш адыг бажы артавас» - «нельзя наступать на место, где горел огонь, даже он потух, нельзя перешагивать через голову медведя, даже если он умер».

Очаг находится в центре юрты, которая представлялась микрокосмосом, образом Вселенной, где поддерживался тот же порядок, царящий во всей Вселенной. Таким образом, храмом была сама юрта с очагом в центре и сама Вселенная с Солнцем в центре. Для усопших воздвигали храмы солнца, представляющие собой гигантские кольца со «спицами» - лучами, сложенными из камня, как, например, саглынский солнечный храм, курган Аржан и др., туда приходили молиться.

К божеству Солнцу обращались тувинцы с молитвенным призывом: «Курай! Курай! Курай!». С его именем или в атаку на врага: «Курай!» (перешедшее затем в «Ура!»). В данном случае в призываниях к божеству добавлено окончание звательного падежа, как, например, в словах авай (ава), ачай (ача) и др. Кроме этого, в этнониме урянхай содержится этот же корень (к)ур и тувинцев, в том числе алтайцы, киргизы, хакасы, называют свой народ «хоор чонум» («народ мой хоор»).

Как показали исследования Л.К. Хертек, в средневековых монгольских источниках Улуг-Хем называют Горлох (Очир, 1993, с.55), т.е. река, на которой проживают хоры – народ, поклоняющийся божеству Курбус. В теониме Курбус кур означает «солнце», бус «божество» (ср. старославянское бес - «божество», этот же корень в наименованиях духов албыс, шулбус). О связи корня «кур» с огнем и

солнцем свидетельствуют, например, Хур – в осетинском нартском эпосе божество, олицетворяющее Солнце, Хоры – славянский бог Солнце, Гор («небо», «высота») – в египетской мифологии связан с небом и солнцем, изображался в виде сокола или крылатого диска: Гермес – Гефест в греческой мифологии – бог огня и кузнечного дела; имя легендарного скифского царя Колокся означает «Солнце – царь» и т.д. Кроме этого, в шумерской мифологии Уту – бог Солнца. (Хертек, 2000, с.13).

В традиционном хозяйстве весь уклад и ритм жизни был подчинен космическому и циклическому закону. Торжество человека и природы особенно ярко проявляется в пространственно – временных характеристиках. В частности представления о том, что традиции и религия противоречат прогрессу, всему новому, которое вносится преимущественно Западной демократией. Да, оно отчасти верно относительно условий развития, созданных оседлыми нациями за последнее 200 – 250 лет. Когда же заходит речь о «кочевниках», мы часто слышим однобокие оценки, в частности о «кочевой» культуре и верованиях. Они очень часто бывают несправедливы, в них встречаются предвзятости в оценках.

В центре время стягивается, остаются только пространственные координаты центра: очаг, центральная столб жилища багана, Полярная звезда, Солнце, мировая гора Сумбер-Уула, на вершине которой находится молочное озеро Сут-Холь и т.д. В связи с этим, можно сопоставить тувинское название весны «час» с именем ведической богини восходящего солнца Ушас в образе юной девушки, так как в традиционных представлениях юность, утро и весна представляют собой явление одного порядка – знаменует собой начало жизни дня и года. Кроме этого, с зимнего солнцестояния 24 декабря продолжительность дня начинает нарастать и возникает представление о том, что в это время вновь рождается солнце после полугодовой фазы предыдущего убывания. Сюда же можно привести тувинское слово чаш, означающее «младенец» (Хертек, 2000). Обычно тувинские сказки начинаются с такого зачина: «Давным-давно это было, когда озеро Суть-Холь было еще лужицей, гора Сумбер-Уула – холмиком, рога быков и горных козлов упирались в небесную твердь так, что отламывались». Здесь отмечается то, что

Вселенная со временем расширилась из центра. Может быть, что здесь подразумевается то, что человек открывает для себя новые пространства, познает мир. Вместе с тем интересно отметить то, что на петроглифах бронзового века Тувы, Алтая и Монголии имеются изображения животных с символами солнца на голове и древние, ионийские копытели имели наверху в виде рогов барана. Создается впечатление, что эти животные подпирают своими рогами твердь небо. В юрте «небесный купол» подпирает центральный столб багана (см.: Хертек, там же).

Тувинское название ягненка хураган (бур. – монгол. Хурьган), можно сопоставить с выражением «агнец божий», а «аган» явно того же корня, что и латинское *agnos*, древнерусское агнец, означающие «овца, ягненок», метовское *ignis*, санскритское и хеттское *agnis* «огонь» (Голан, 1992, с.64) и в данном случае это название выражает связь ягненка с верховным божеством Курбус, которому он предназначался для жертвоприношения (Хертек, там же).

Все высшее изложенное соотносится и с погребальным обрядом, когда усопшего хоронили в кургане головой на запад, точно так же как он спал при жизни на северной стороне своей юрты. Именно к этой стороне относятся сон, смерть и зарождение новой жизни (подробнее см.: Хертек, 2000).

Триальная организация древних ариев Саяно-Алтая, таким образом, объединяла предков древних скифов-саков и тувинцев, алтайцев, хакасов, якутов, бурят и монголов. Археологические материалы раскопов палеолитических поселений Саяно-Алтая показали, что уже в древнейшую эпоху (возраст поселения Малая Сая 34 тыс. лет) существовало высокоразвитое религиозное мировоззрение. При этом необходимо учитывать, что в архаическом обществе религиозные представления выступают ведущей формой духовной культуры (Власов, 1999, с.21), и, как отметил Л.П. Потапов в отношении тюрков Саяно-Алтая, обряды «отмечались большой устойчивостью в отношении форм и религиозного содержания, сохранились в течении многих столетий и дошли до нас (у народов Саяно-Алтайского нагорья) в том виде, как это описано в отношении древних тюрков в китайских летописях (Потапов, 1960, с.220). поэтому можно выделить древнейшие пласты энеолитических и

космогонических представлений, отраженные в канонической форме и планировке жилища с четко выделенным центром, верованиях, обрядах, культовой символике, языке и т.д. Мир предков находился на западе, поэтому, как отмечает И.П. Лазаретов, у окуневцев именно «восточный сектор кургана, даже при большой насыщенности комплекса погребениями, практически всегда оставался свободным от захоронений (Лазаретов, 1997, с.38).

Важное значение понятия «хор» в национальной религии тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии, создавших кочевническую туранскую цивилизацию центра Евразии, проявилась уже в том, что оно стало не только одним из главных эпитетов её Верховного бога (тув. Курбусту; алт. Корбустан; бур.-монг. Хормуста; иранск. Хормазд), но и вошло во многие этнонимы этих народов: «уйгур» (хой - хор), «хоорай», «хонгорай» (по В.Я. Бутанаеву, древнее название Хакасии), бурятские племенные названия «хонгодор», «эхирит», «хори-бурят», «хоро-якуты», «куррыкан», «гуран», «урянхай», тибетский род Гар, тувинские роды Ооржак (от «ойхор» + «чик»), Кол, царский род Кыргыз (от «укэр» + «огуз») и др. Столь тесная связь теонимов и этнонимов свидетельствует также об очень глубокой архаичности последних и об их связях с самыми древними пластами религиозно-мифологической традиции, на основе которой и развивалась национальная религия тюрков Саяно-Алтая «Ак дзын» («бурханизм»), а затем бурят-монгольское «тэнгрианство» (т.е. «небесная», «божественная» религия), ставшая при Чингисхане государственной религией мировой Евразийской империи Хамаг Монгол Улс.

На последнем всемирном Конгрессе монголоведов (авг. 2002 г.) академик Ш. Бира отметил, что именно создание мировой империи автоматически придало национальной религии татаро-монголов, принявших в XII-XIII вв. участие в строительстве империи Чингисхана, статус «мировой религии», носившей суперэтнический характер. Но здесь следует подчеркнуть, что национальная религия не может превратиться в мировую в одночасье, т.е. одновременно с политическим актом провозглашения государственного единства разнородных этноконфессиональных традиций, связанных с традициями политической культуры единовластия харизматического

лидера, этнически происходящего из «богоизбранного народа» (христианство, ислам), или из предшествующих антидуалистических, монистических тенденций (зороастризм, буддизм), тэнгрианская «религия Чингисхана», опиралась на собственный религиозно-философский опыт при постижении монистического (т.е. не-дуального) единства и целостности бытия, не расколотого на оппозиции, который и был выражен в идее «универсального Круга» (хор), выработанной предками народов Саяно-Алтая в глубокой древности, возможно, ещё в период становления центрально-евразийского кочевничества как цивилизационного и этнокультурного феномена, а может и раньше. (см.: Абаев, 2004). А. Голан, например, считает, что изображение круга как символа Солнца появляется уже в палеолите, а в «неолитической религии» Евразии становятся устойчивым символом не только самого Солнца, но и Неба (Небесный круг), причем именно у народов Сибири и Центральной Азии он издревле (еще до появления первых евразийских кочевников-скотоводов, т.е. индоевропейских ариев) символизировал «солнечного Бога», Бога-Солнце, а также, видимо, и небесных богов вообще (см.: Голан, с.25-29, с. 12-22, с. 30-32, с. 86-87).

Т.Д. Скрынникова, ссылаясь на Новгороду Э.А., тоже отмечает, что культ Неба существовал у предков тюрко-монголов (правда, бурятская исследовательница считает, что он появился только на рубеже II-I в до н.э., а ранее у этих народов доминировал культ Земли), тесно связанный с культом Солнца, отразился в форме археологических памятников на Западе Южной Сибири и Центральной Азии – оленных камней, керексуров и курганов (Скрынникова, с.65-66). Так, существенной характеристикой как сооружений, обозначенных Э.А. Новгородовой «жертвенниками», так и керексуров, является наличие общего элемента – кругов, обозначающих Солнце, причем отмечается сочетание в одном комплексе «жертвенника», керексура и оленных камней .

Во всяком случае, само наличие теонима «хор» во многих этнонимах народов и родо-племенных групп, населявших Саяно-Алтай уже в до гуннскую и доскифскую эпохи свидетельствует о том, что монистические представления были достаточно развиты на самых

ранних этапах формирования мифопоэтической традиции, предшествующей тэнгрианским представлениям хунну или древнеиранскому (а значит и скифскому) «дуализму», основной пафос которого как раз заключается в стремлении к монотеистической не-дуальности и который, в сущности, предопределил христианский монотеизм (особенно – через митраизм, оказавший, как известно, сильное влияние и на тэнгрианство туранских народов).

У всех народов Евразии круг был одним из наиболее архаических и распространенных элементов мифопоэтической символики гетерогенного происхождения и значения, но чаще всего выражавшем идею единства (ср. «Единое» в монистических учениях), бесконечности и, вместе с тем, законченности, высшего совершенства. При этом круг как фигура, образуемая правильной кривой линией без начала и конца (ср. териоморфные образы Змеи, рыбы, дракона, проглатывающих свой собственный хвост), ориентирована в любой своей точке на некий невидимый центр (ср. также тюрко-монгольский курень, в котором этот центр уже явно обозначен).

Круг выступает также как проекция шара, признаваемая идеальным телом не только в мифопоэтической (религиозно-мифологической), так и в древнейшей научно-философской традиции (ср. идеи Ксенофана о шаре как образе единства ограниченности и безграничности и о шарообразности божества). Во многих традициях Космос представлялся в виде шара (яйцо, Солнце, черепаха, диск, овал и т.п.) и других округлых, более или менее опредмеченных вариантов, окруженных Хаосом.

Интересно, что два спаренных кольца могли обозначать более сложную мифологему – союз Неба и Земли, «священный брак» Бога и Богини. Та же самая идея гармоничного единства Неба и Земли заключалась в мандале, в которой в круг (Небо) была вписана квадратная конструкция (Земля). В связи с этим интерес представляет сообщение Геродота о том, что скифы Причерноморья считали, что Скифия имеет прямоугольную форму и что Богиней земли является Апи (ср. тув. авай – мать; угбай – сестра; убай - тетя).

На представления Причерноморских скифов (по мнению Геродота, они были выходцами из Азии) о том, что территория их страны носит прямоугольную форму явно наложились космологические представления народов Центральной и Северо-Восточной Азии о том, что Земля – квадратная, а Небо – круглое. Так, в древнем Китае Храм Неба обычно имел форму круга, а Храм Земли – квадратную форму; круг и четырехугольник (квадрат) символизировали соответственно Небо и Землю. В древнекитайской иероглифике знак в виде квадрата, разделенного крестом на четыре части, служил идеограммой понятия «поле» (возделанная земля). Еще в эпоху неолита ромб тоже символизировал землю и проставлялся на женских статуэтках, символизируя оплодотворение богини Богом Земли, а в верованиях, распространившихся в эпоху бронзы, Земля, обозначаемая ромбом, олицетворялась женским божеством (Голан, с. 86-87).

Вместе с тем, до сих пор в бытовой орнаментике в Китае, Монголии, Туве и других регионах Центральной и Северо-Восточной Азии ромб считается мужским знаком, а круг – женским, что объясняется А. Голаном тем, что неолитической Бог Земли считался богом смерти и что умершие предаются земле (там же, с. 86). Это может также объясняться тем, что при переходе таежных охотников и рыболовов Сибири к земледелию, а затем к скотоводству, произошел естественный синтез различных этнокультурных традиций, в результате чего и сложился весьма жизнеспособный симбиоз хозяйственно-культурных типов и этноконфессиональных традиций, который мы называем центрально-евразийским «кочевничеством» (кстати, у автохтонных этносов Саяно-Алтая, который мы считаем историческим центром «кочевой» цивилизации, земледелие, скотоводство и охота с самого начала, т.е. с периода возникновения самого феномена «кочевничества», совмещались и сочетались вполне органично).

При этом происходил также переход к патриархату и ранним формам государственности (т.е. к цивилизации как таковой), представляющей собой более высокий уровень социальной организации и религиозного сознания, в котором начинает доминировать тенденция к монотеизму, когда небесный Бог-Отец как

бы «подавляет» земных богов и богинь и превращается в единовластного Верховного Бога. Однако у тюрко-монголов Саяно-Алтая этот процесс сочетался с сохранением разнообразных форм самоорганизации, «местного» самоуправления через родо-племенные структуры, соответственно, родо-племенных культов, которые всегда сохраняли двуединство культов Неба и Земли, т.е. нераздельное единство «мужских» и «женских» божеств (что не исключало смещение акцента, иногда значительное, в ту или иную сторону в зависимости от особенностей локально-региональной вариации общей этноконфессиональной традиции).

В этом проявилось также характерное именно для культуры народов Саяно-Алтая и Центральной Азии стремление не столько подавлять (или уничтожать) противоположный элемент дуальной пары оппозиций (небо-земля, «мужское» - «женское», верх – низ и т.д.), сколько гармонизировать оба элемента на принципах взаимодополнительности, что, в общем-то, и является главным в идее Универсального Круга «хор» (кур), который рассматривался как самый главный и универсальный медиатор (опосредующий элемент) между вообще всеми мыслимыми и немыслимыми противопоставлениям (т.е. дуальными парами оппозиций), возникающими в человеческом сознании, в том числе между самими понятиями «божественное» (священное, сакральное) и «профанное» (обыденное, мирское, «не-божественное»). Поэтому не случайно, что у народов Саяно-Алтая Центральной Азии более популярным было изображение круга не с двумя рыбками (как у китайцев), а с тремя, где третий элемент как раз символизирует принцип медиативности, который в символе «инь-ян» тоже присутствует, но в менее явной форме.

В связи с этим важно отметить, что понятие хор дублировало другое фундаментальное понятие центрально-евразийской религии – тэнгри (небо, небесный Бог, небесный круг, божество-небожитель), практически совпадая с ним во многих отношениях. Поэтому позднее понятие тэнгри, особенно в сочетании Хан-Тегир становится более распространенным, хотя одновременно не меньшей популярностью пользовалось сочетание Хормуст-тэнгри. Другое довольно популярное сочетание Хан-Тюрмас (Хьюрмас; ср. также Ханты-манс.,

саам. Тьермес), распространенное в основном у западных бурят в специфической, причем очень архаичной, фонетической вариации, в которой «т» чередуется с «х» (у эхиритов и булагатов), свидетельствует о том, что самые архаичные варианты произношения имени Небесного Бога – быка («тюр» – «хур», «Тьюрмас» – «Хурмас»), в сущности представляли собой не имена разных божеств, восходящие к разным тотемным животным (т. е. быкам), а лишь различные диалектные вариации одного и того же теонима, которых было столь же много, сколько и диалектов единого праевразийского языка: хор – хур – кур – гур – гор – тор – тур – тюр – тунгур – тэнгир – тегир – тигир – тангра – тэнгри и др. Из этой же цепочки вытекают и геополитическое наименование «Туран», и этноним «тюрк», которые фактически предстают в данном контексте как этимологические дуплеты понятия «хор» или, скажем, этнонима «[х]уряньх» (ураанхай).

Вместе с тем, в термине «хор» (кур) более специфичными являются значения, содержащие идею Вселенского Круга, т. е. кругообразной организации Времени и пространства (Вселенной, космоса), его безграничности и беспредельности и, в то же время, имеющего определенную (т. е. кругообразную) форму, которая может быть и бесконечно маленькой («точка»), и бесконечно большой (от Солнца до галактики и всей Вселенной). Специфическим нюансом в интерпретации понятия «хор» является также акцент на «Едином» (тув. Чангыс), как предельной форме структурной упорядоченности и самоорганизации, в социальном аспекте выраженной в идее абсолютной власти единодержавного правителя – хана (кагана). Отсюда вытекает понятие «орды» как сверхупорядоченной социальной организации военно-монашеского ордена, управляемой одним «пастырем-полководцем» (курбаши). Кстати, в тюрко-монгольских вариациях второй части теонима Хормазд прослеживается идея «пастырства», «предводительства» или «учительства» (ср. тув. башкы, англ. Мастер, мистер; нем. мейстер). Термин же «башкы» (от тюрк. баш «голова», бур.-монг. багши), очень важный для понимания прозелитического, мессианского характера тэнгрианства, в древнеиранском варианте «Мазда» трактуемый как «мудрость», в своих наиболее древних значениях

имеет смысловые оттенки «главарь», «военный вождь», «богатырь» (монгольское «багши» и «багатур», по сути являются синонимами, причем последний термин представляет собой перевернутый вариант тюркского «курбаши» - «предводитель и учитель народа кур (хор)»; ср. тув. хор чонум «народ мой хор») и в тувинском варианте «маадыр» (бур.-монг. «баатор», стяженное от «багатур») совершенно отчетливо проявляет связь с именем Митра (воинственный бог Солнца), которое, таким образом, оказывается, как и сам Хормазд, вовсе не именем, а военным титулом или религиозным (духовным) званием. Если же вспомнить об этимологической связи «хор» с «хайр» - «милость», «милосердие», то получается, что все сочетание «Хормазд» можно трактовать вовсе не как имя Бога, а как набор характеристик типа «милосердный и мудрый» (ср. тув. хайыракан, бур.-монг. хайрхан). А имя Митры, который считался «соперником» Ахура Мазды, оказывается всего лишь синонимом второй части первого имени, и вообще митраизм следует рассматривать как своеобразный «диалект» зороастризма, возникшего, в свою очередь, как более поздний «диалектный» вариант тэнгрианства¹.

О более ранних корнях тэнгрианства свидетельствует, в частности, то, что в тувинском языке сохранились как самые архаические, так и поздние термины, связанные с понятием «Небо» и «Солнце». Так, «небо» обозначается словами «дээр», которое сопоставимо с германским и скандинавским «Тор», ханты-мансийским «Торум» и с хакасским тюр «шаманский бубен», обозначаемый в тувинском, опять же, словом дунгур, которое является диалектным вариантом тэнгир «небо». Можно предположить, что первоначально термин тангра состоял из двух корнеслов: тан (кит. тан «храм Неба»; тянь «Небо»; ср. тув. Танды) и гор (хор) «Солнце-олень», «олень Золотые рога, несущий Солнце», а затем произошло их стяжение. Это подтверждается абсолютно одинаковой двухсложной структурой этнонима хонгорай, который на самом деле оказывается двухсоставным теонимом или, точнее, мифологемой: хюн (хун) «солнце», «человек-птица, летящая к солнцу» и хор (гор) «олень Золотые рога, несущий в своих рогах Солнце». Могло быть и наоборот, т. е. в результате возникновения в долгих гласных «бегающих» сонорных согласных «н», «г», «нг» в

более поздние эпохи (ср. тув. моол и бур.-монг. монгол), или почти одновременно в разных языках и диалектах могли протекать оба процесса. Но все-таки представляется, что первый процесс был более ранним.

Во-вторых, следует признать несостоятельной точку зрения бурятских учёных о том, что культ Хормуста – тэнгри был привнесён в политеистическую систему древнемонгольского шаманизма из зороастризма (Д. Банзаров, П.Б. Коновалов, Б.С. Дугаров и др.). Подобные заимствования, возможно, имели место в других религиях, но в данной этноконфессиональной традиции, где, как мы видим, этнокультурные аспекты полностью слиты с религиозными вплоть до того, что именно их эпитеты богов превращаются в наименования этносов, это могло произойти только при полном порабощении одного этноса другим. Тем более, что речь идёт о верховном божестве, всемогущем главе пантеона небожителей, подобного земному самодержцу – Хану или кагану.

Однако мы знаем, что в Центральной Азии иранцы никогда не порабощали туранцев, т.е. предков современных тюрков и монголов, скорее наоборот, многовековое противостояние «Иран – Туран» в целом складывалось не в пользу ираноязычных этносов. Поскольку в этих условиях заимствованное имён чужого божества, причём из культовой системы враждебного этноса выглядело бы более чем странной нелепостью, следует признать, что либо всё было ровно наоборот, т.е. «кочевые» туранцы заставили молиться своим богам, либо обе традиции возникли из одного общего корня, но, позднее разветвившись, продолжали взаимодействовать друг с другом, т.к. они возникли и развивались в едином цивилизационном поле евразийского кочевничества как два брата-близнеца.

Второй вариант представляется более вероятным, причём, если учесть ещё и этногеографические и геополитические условия формирования иранско-арийской и туранской этноконфессиональной общностей, то туранская ветвь представляется более древней (т.е. находящейся ближе к основному «историческому стволу» или генеалогическому древу всей ирано-туранской традиции, которая явно имеет общие этногенетические корни), поскольку она возникла и развивалась ближе к прородине как собственно туранских (тюрко-

монгольских и угро-финских), так и ираноязычных и других индоевропейских ариев. Иначе говоря, если, как известно, так называемые арии, а также финно-угорские народы в подавляющем большинстве сформировались как самостоятельные этносы и суперэтносы в результате миграции из Центральной и Северной Азии, в том числе из Саяно-Алтая и Приуралья, где предположительно находилась их историческая родина, то многие тюркоязычные и монгольские народы сформировались в процессе движения из того же самого центра на восток, юго-восток, север (якуты, долганы). А некоторые из них так и остались на своей прародине, поэтому и сохранили наименование хоры, которое в своей бурят-монгольской фонетической вариации «гол» имеет значение «главный», «сердцевина», «центр жизненной энергии», «основное русло реки», «река».

Слово гол в значении река, по-видимому, связано с тюркским хол «озеро» (бур.-монг. нур) и «рука» (бур.-монг. гар), а в монгольских языках нур также связано с нар «солнце» и нуруу (бур.нюрган) «спина», «становой хребет». Отсюда становится более понятной этимология термина нирун, которым в монгольскую эпоху стали называть аристократические роды, родственные царскому роду Борджигин. При внимательном рассмотрении этногенетических корней нирунских родов мы обнаруживаем, что все они так или иначе связаны с Саяно-Алтаем и особенно – с бассейном крупнейшей реки Центральной и Северной Азии – Енисеем. Именно она издревле называлась просто «река» - «хем», или Улуг-Хем – «Великая река». Восточноевразийские вариации этого гидронима указывают на происхождение термина хан и на его связь с понятием «генеалогическая кровь»: в тунгусо-маньчжурских языках – кан, в корейском ган, в китайском - цзян. Кстати, и в разных диалектах тюркских языков кан – хан тоже варьируется, что подтверждает мнение Л. К. Хертек о возможной этимологизации хем из самодийских языков (селькупский, нганасанский) как «кровь Земли», подразумевающей Землю-Мать как некий живой организм, как прародительницу, а также, исходя из обширной области распространения данного гидронима, его связи с латинским гема «кровь» [Хертек, 2002, с.137-139]. В этом случае можно

предположить, что жрецы-хамы являлись служителями культа Матери-Земли, а ханы – это земные правители небесного происхождения, связанные, с одной стороны, с Землей и Рекой (ср. легенду о том, что Чингисхан родился с куском крови в руке, символизировавшем его генеалогическую кровь, т. е. древнее царское происхождение), а с другой – с Горой (бур.-монг. хад[а], отсюда хат «горные духи», «хозяева священных гор»), через которую они связываются и с Небом, посылающим на землю как хатов, чтобы они выполняли роль божеств-покровителей, так и ханов, «сыновей Неба», обладающих небесной харизмой (ср. «Царь-Гора» Липоксай у скифов).

О большой архаичности саяно-алтайских корней понятия «хор» свидетельствует его связь с обожествленными тотемными предками прототуранских народов, которые вообще считаются наиболее архаическим слоем любой религиозно-мифологической системы. При этом среди самих тотемных божеств даже у одних и тех же народов под одним и тем именем могут скрываться божества, представляющие разные этапы эволюции тотемистического мировоззрения. Так, например, говоря о древнейших связях между индоарийской и иранской («авестийской») религиозно-мифологическими традициями, проф. Шантепи де ля Соссей отмечал, что «прочную основу представляет родство между индийским названием божеств «асура» и иранским словом «агура», которое не только образует главную составную часть в имени высшего бога Агура-Мазды, но, как нарицательное имя, обозначает и весь подчиненный ему мир духов, причем главным образом «небесных» (ср. образ Неба «Азар» в тувинской мифологии; «адзурра» - «небесно-голубой» в итальянском языке; «азарга» - «конь», «жеребец» в монгольском и бурятском языках – Н. А.). Здесь мы находим реальную общность, полную значения» [Шантепи де ля Соссей, с.157]. Поклонение асурам, «неоспоримо бывшее основным культом в арийское время, сохранилось в Иране и развилось там в официальную теологию, между тем как в Индии оно все более и более уступало место почитанию дэвов» [там же, с.157-158]. Именно дэвы в древнеиранской религии должны были отдать свое имя для обозначения «дьяволов» и «злого начала» совершенно так же, как в

Индии «азуры» (асуры, ашуры) сделались злыми существами [там же, с.158].

«Из богов Авесты прежде всего и в особенности нужно указать на круг агурийских божеств, которые собраны вокруг Агура-Мазды... Всеми миру богов в совокупности противостоит царство демонов с дьяволом Ангромайниу или Ариманом во главе. Агура-Мазда (в клинообразных надписях Аурмазд, позднее Ормазд, или Ормузд) значит «мудрый дух» или «господь» [там же, с.162]. Нет сомнения, что Агура есть древнее азурийское божество иранских племен и «благодаря эпитету Мазда, с которым он был, вероятно, принят в систему Заратустры, он получает духовный, вполне теологический характер» [там же, с.162-163].

Фонетическая вариация «Ахура», скорее всего, связана с древнетуранскими огур–огуз–ухэр(укэр), обозначающими domesticiрованного быка, и прослеживается во многих тюркских и бурят-монгольских этнонимах (эхирит, уйгур, гур, гуран и др.). Вместе с тем, в другой фонетической вариации – Хормазд (алт. Корбустан, тув. Курбусту, бур.-монг. Тюрмас, Хюрмас, Хормуст) прослеживается связь с еще более древними, не одомашненными, т. е. дикими тотемными животными – оленем, лосем или горным козлом (например, бур.-монг. гуроо «олень», курун «кабарга», гуран), что показывает этапы эволюции архаического мифопоэтического сознания ко все более развитым формам религиозно-мифологического мышления.

В связи с этим большой интерес представляет также переход «хор» - «кал» в имени бога Калбесэм, обозначающим Хормуст-Тэнгри у енисейских кетов. Тувинский род кол у алтайцев называется каал, что несомненно связано с гал (огонь) у бурят-монголов и объясняет переход «хор» (в имени Хормуст-Тэнгри) во вторую часто этнонима «монгол», который может быть возведен к понятию «Вечный Огонь» (мунхэ гал), в свою очередь представляющую собой усеченную форму от «Огонь Вечного Синего Неба» (хухэ мунхэ тэнгуийн гал), т.е. «небесный огонь», «священный огонь», «божественный огонь», или, иначе, «народ, наделенный небесной харизмой от Верховного Бога Хормуст-Тэнгри» .

Очень важно отметить, что если в иранских и индоарийских вариациях связь с самыми архаическими пластами этноконфессиональных традиций была уже утрачена (или прослеживается с трудом), то в тюрко-монгольских вариантах она более чем очевидна если учитывать, конечно, тотемистические и религиозно-мифологические верования представителей древнейших Саяно-Алтайских (и шире – Урало-Алтайских) родов и племен, вошедших в тюрко-монгольскую суперэтническую общность и имевших как палеоазиатские, так и угро-финские корни. А это обязывает серьезнее и глубже исследовать роль Протоуралии в этногенезе не только тюрко-монголов (туранцев), но и праиндоевропейцев.

В свете вышеизложенного очень важно отметить, что «Ак-дзян» и тэнгрианство, представляющие собой более высокую стадию развития исторических форм религии, в которых возникает идея неперсонифицированного (или слабонерсонифицированного - ср. христианско-иудейское «Бог-отец») всемогущего Небесного Бога, как средоточия абсолютного разума (мудрости), силы, власти и милосердия (великодушия), одновременно сохраняло этимологические связи самого слова «бог» (тэнгри) с архаическими представлениями о тотемных божествах животного происхождения и их медиативных (опосредующих) функциях. Так, 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 прослеживающаяся в его облике одновременно драконоподобного и человекообразного существа, у которого голова горного козла (сиб. русск. гуран; алт. тау-текэ), но с бычьими рогами и шеей волка или медведя, но с рыбьим хвостом и т.д.

Здесь очевидна и этимологическая связь с самим этнонимом «тюрк», который Л.Н. Гумилев переводит как «сильный, крепкий» (Гумилев, с. 28), совершенно игнорируя его тэнгрианский религиозно-философский контекст и более архаические тотемистические связи, в частности связь с более ранним термином «бага-гур» - «небесный бог-бык». При этом Л.Н. Гумилев довольно

скептически отзывается и о тотемистической основе другого тюрко-монгольского этнонима - наименования царского рода Ашина (от монг. «шоно» - «волк»). Он признает, что это название было явно связано с монгольским «шоно» (ср. название бурятского рода «Ехэ Шоно» - «Большой Волк») и «имело для тюрков VI в. огромное значение», но тут же отмечает: «Вопрос о том, насколько правомерно называть ханов Ашина тотемистами, при современном состоянии наших знаний не может быть разрешен» (Гумилев, с. 28).

Однако сомневаться в тотемистической основе генеалогической легенды о происхождении царского рода древних тюрков Ашина нельзя хотя бы потому, что она тесно связана с названием другого общего тотемного предка тюрков и монголов «бёрю» (ср. этноним «бурят-монгол»; хак. четти-бюр — «семь волков», название хакасского рода), которое в случае с генеалогией тюрков подразумевает волчицу, а в случае с древними монголами «Серого Волка» (Бортэ-Чино - прародитель монгольского царского рода Борджигин). При этом «монголы Чингис-Хана», появившиеся на исторической арене намного позже, тоже были явными тотемистами, хоть и представляли другую, более позднюю стадию тотемистического мировоззрения, а именно - тотемизма, связанного со становлением сугубо отцовского патриархального рода и превращением национальной религии тэнгрианства в мировую религию, тогда как тотемизм тюрков уходит в матриархат, а точнее - в «пещерный век», поскольку генеалогический миф о волчице у большинства тюркских народов связан также с пещерой (или волчьей норой) и с горной местностью, поросшей густым лесом (т.е. с горной тайгой). Монгольский же волк не менее явно связан со степными районами (точнее - лесостепными, т.е. пограничными ареалами). Представляется, что с этим связано и сходство генеалогических мифов тюрков и монголов, повествующих об экзогамных брачных союзах прототюрков, представленных родами волчицы (или «пещерного волка»), дикого быка (или маралицы), оленя, горного козла и других горно-таежных саяно-алтайских животных, с родами степных протомонголов, которые имели тех же тотемных предков, но с особым акцентом на степные и лесостепные виды (если речь идет о диких животных), а также на уже domesticiрованных животных

(напр., верховные боги западных бурят — Буха Нойон баабай, Хан-Ухэр и др.). Ввиду этого понятной становится и генеалогическая связь царского рода Бортэ-Чино одновременно с иранской царской династией кейанидов и с каганскими родами саяно-алтайских саков-чигов (т.е. «олений», от скифского «сака» -«олень») и бурутов (от тюркских «буур», «буура» - «лось»), которых, возможно, нередко путали с бёрютами (особенно после того, как оба племени попадали в состав одних и тех же суперэтносов). В то же время следует иметь в виду, что у разных этносов, находившихся на разной стадии развития, тотемизм наполнялся разным идейным содержанием (космологическим, этическим, религиозно-философским и т.д.), но поздний «космизм» тэнгрианских небесных покровителей, четко проявившийся в так называемых «звериных» календарных циклах и в нравственно-этическом, психоэнергетическом толковании самого понятия Небо, никак не может опровергнуть их первоначальную связь с тотемными предками.

Интересно, что в процессе дальнейшей эволюции ранних форм тэнгрианства от первобытного культа обожествленных тотемных предков к небесным (космическим) божествам тэнгриам, а затем и к идее верховного всемогущего Бога (Хан-Тэнгри), у всех тюрко-монгольских народов проявилась общая тенденция к наполнению терминов, первоначально обозначавших конкретных тотемных животных одного вида, почитавшихся как прародители конкретных родов и племени, все более широким универсальным, космическим смыслом, в результате чего «бог-бык» превращается в Бога вообще (ср. также «бёрю-каган» → «бурхан», а может быть и еще проще «буур» + «хан», как «тэнгри» + «хан», где диалектными вариантами «тэнгри» могли выступать этнонимы и политонимы «теле», «туран», «динлин» и др.).

Поэтому возникновение этнонима «тюрк» совершенно закономерно связано с формированием национальной суперэтнической государственности и, вместе с тем, с завершением процесса формирования такой национальной религии, которая с самого начала приобретает черты наднациональной (т.е. тоже суперэтнической) религии, что облегчало ее превращение в мировую религию. Надо полагать, что у так называемых «арийских» народов,

проживавших сопредельно и чересполосно с древними туранцами в одном и том же регионе Центральной Азии и Саяно-Алтая в период возникновения самого феномена евразийского кочевничества как такового (т.е. как цивилизационного и этнокультурного феномена), наблюдались те же самые процессы трансформации племенных тотемов в этнонимы - политонимы (например, «тэх» → «тохар», «туха», «туфань» и т.д.).

Таким образом, превращение теонимов в политонимы и этнонимы не просто совпало по времени, но отражало общие закономерности процесса перехода евразийских кочевников к цивилизации. И именно поэтому этнополитический термин «тюрк» можно интерпретировать одновременно и как «тэнгрианец», и как «сильный, подобно Небесному быку», и как просто «небесный» (т.е. сын Небесного Бога). Кстати, термин «тукю», видимо, означал примерно то же самое, но в данном случае первоначальной тотемистической основой явилось другое конкретное животное, тоже связанное с Саяно-Алтаем - горный козел «текэ», но связанный, вероятно, с другой, более «высокогорной» этнической группой, вошедшей в состав полиэтнического тэнгрианского народа. Совсем неслучайным является, во всяком случае, то, что в предшествующих «оленних камнях» сам олень обычно изображается в паре с горным козлом, которого называли также «архаром». Последнее название могло послужить основой для другого еще более раннего суперэтнического наименования - «арий», которое тоже было связано с культурой «оленних камней».

Таким образом, можно отметить, что в этнокультуре тувинцев сохранились древнейшие пласты, которые составляют основу традиционного мировоззрения народов Саяно-Алтая. Эти пласты верований и культов, лежащих в основе народной религии тувинцев, которые можно определить и как «национальную религию», подобную зороастризму у иранцев, тибетскому бон, японскому синтоизму, китайскому даосизму и т.д., в значительной степени связан со скифо-арийским наследием и с национальными, государственными религиями тюрко-монголов – тэнгрианство и «Ак Чаян» (бурханизм). А еще более архаические пласты этногенетически связаны с палеоазиатскими народами Южной

Сибири, но не с тунгусским шаманством. Скорее 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 «шаманские» этносы, а также южные китайцы, у которых тоже было шаманство, в результате чего и сформировался тунгусо-маньчжурский «шаманизм».

Заключение

Как показывают археологические раскопки на территории Бурятии и Монголии, массированное движение восточно-скифских племен через Центральную Азию вплоть до Тихого океана начинается в IX веке до нашей эры. Именно к этому времени и относится рейд первопретка монголов Борте-Чино через Туву, Бурятию и Монголию в Северо-Восточный Китай. И вот китайские хроники фиксируют появление древних монголов и урянхайцев у Великой китайской стены в IV-V веках нашей эры, то есть как раз в тот момент, когда китайцы ценой невероятных усилий отогнали от своих северных границ знаменитых гуннов, двинувшихся завоевывать Великую Римскую империю.

Получается, что в Саяно-Алтае и Центральной Азии наблюдается непрерывная преемственность этнических культур от первых евразийских кочевников - так называемых «ариев», до тюрков и монголов, получивших общее название «туранцы». Но все дело в том, что самый первоначальный «Туран» находился и до сих пор находится в Туве, что бы ни говорили бурятские, казахские и китайские ученые. Таким образом, историческая родина «монголов Чингисхана» и прародина кочевых ариев, завоевавших Индию, Иран и Восточную Европу, находится в одном месте, т.е. где располагалась мифическая гора Шумеру, страна Шамбала - она же Ариана, Рипейские горы, Гиперборея. Не случайно в тувинском и монгольском языках понятие «народ» передается сочетанием «арат-

чон», что переводится «чистый народ волков».

Как и скифы, гунны и монголы были многосоставными народами, в которых периодически происходили внутренние «разборки» перегруппировки в правящих родах, когда один царский или жреческий род свергал предшествующий и становился во главе всей упомянутой военно-политической триальной организации. Роды, входившие в эту организацию, только условно можно разделить на три, первоначально представлявшие собой не этнические подразделения, а профессиональные касты. В свою очередь, каждый «род», а точнее, большая этно-социальная группа, состоял из множества родоплеменных подразделений. Известно, что царский род гуннов - киян, связанный с царскими родами более поздних государств, таких, как Уйгурский каганат, Монгольская империя, объединил более тридцати родов и племен, многие из которых произошли от вышеупомянутых «арийских каст». Поэтому господствующим языком становился язык правящего рода-племени, а остальные подчиненные племена говорили на своих диалектах, которые постепенно превращались в разные языки.

Вот почему ученые до сих пор спорят, кем были, например, гунны – прототюркам, монголами, уграми или скифо-иранцами. Но ответ может быть простой - они говорили на разных диалектах практически одного евразийского языка, который позднее распался на разные группы языков. Что касается их внешнего облика, то он, как правило, был смешанным, то есть совмещал в себе черты двух больших рас: европеоидной и монголоидной. Но с течением времени в западных и восточных частях этих империй, простиравшихся от Тихого океана до Черного моря, от Ледовитого океана до Индийского, усиливались те или иные расовые черты, которые были присущи основной массе местного оседлого населения. И только на их прародине, то есть в Саяно-Алтае, сохранился южно-сибирский расовый тип, который совмещает в себе черты двух рас настолько органично, что археологи часто путаются, где здесь «чистый» ариец, то есть скиф, а где, например, гунн.

Сложность вопроса об их расовой принадлежности заключается еще и в том, что первоначально они жили в одном месте и в одно и то же время, а в могильники попадали только представители высших

каст. Возможно, даже одного царского рода, который долго, в течение многих столетий сохранял определенный физический тип, тогда как остальные роды уже перемешались с другими этническими группами. Поэтому, естественно, в курганах, относящихся к скифской эпохе, преобладает европеоидный тип, отнюдь не исключаяющий того, что основная масса населения уже в эту эпоху принадлежала к смешанному южно-сибирскому типу.

Современные тувинцы, хакасы, алтайцы и шорцы которые как раз и являются прямыми потомками «царских скифов» Колоксия. В их внешнем облике сохранились отчетливые расовые признаки, характерные для родоплеменного объединения саков (тувинские чики), искаженно переданных на древнегреческом языке как «скифы». И даже в своих родовых названиях они сохраняют эту этническую преемственность. Так, большая группа западных тувинцев до сих пор называется «хем-чики», что переводится «речные чики». А название рода кол сохранило память о мифическом царе Колоксии.

Многие факты этнической истории Евразии можно также объяснить тем, что массовые миграции и завоевания носили не беспорядочный, а очень организованный характер. В центральной Азии существовал единый центр, из которого происходило целенаправленное, планомерное освоение окружающей Ойкумены, уже в глубокой древности поделенной между потомками легендарных скифских царей. От них и произошли многие кочевые скифо-арийские и тюрко-монгольские народы, периодически покорявшие всю Евразию и создавшие великую евразийскую цивилизацию, исторические корни которой намного глубже, чем об этом думал даже выдающийся евразиец Л. Н. Гумилев.

Литература:

1. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. – Т. I. - М.-Л., 1949.
2. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: Наука, 1989. –327 с.
3. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1983.
4. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1989.
5. 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.
6. Абаев Н. В., Нестеркин С. П. Человек и природа в чаньской (дзэнской) культуре // Проблема человека в традиционных китайских учениях М., 1983.
7. Абаев Н. В., Герасимова К. М., Железнов А. И. и др. Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1992.
8. Абаев Н. В., Жамбалдагбаев Н. Ц. Тибетская медицина // Азия и Африка сегодня. № 4, М., 1990.
9. Абаев Н. В. Экологическая культура народов Центральной Азии и буддизм // 250-летие официального признания буддизма в России (Тезисы докладов научной конференции). Улан-Уде, 1991.

- 10.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.
- 11.Абаев Н. В. Основы психологической и биоэнергетической саморегуляции в национальной религии тувинцев Ак Чаян (Белая Вера) или Бурган Чаян // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Преподавание национальных языков. Материалы международной конференции XXII Дульзоновские чтения. Ч. II. – Томск: Изд-во ТГПУ, 2000.
- 12.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.
- 13.Абаев Н. В., Хертек Л. К. Историческая память тувинцев в этнонимах и ойконимах // Башкы, 1999, № 5-6, с.71-72.
- 14.Абаев Н. В., Колмаков А. Г., Фельдман О. Ю., Хертек Л. К. Экософия и космогонические представления в национальной религии тувинцев «Ак Чаян» // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Преподавание национальных языков. Материалы международной конференции XXII Дульзоновские чтения. Ч. II. – Томск: Изд-во ТГПУ, 2000, с. 11-15.
15. Абаев Н.В., Колмаков А.Г. Традиции цивилизационной геополитики старого Китая и «Урянхайский вопрос» Россия, Сибирь и Центральная Азия: взаимодействие народов и культур. Вып. 5: Мат. V-ой межд. науч.-практ.конф, Барнаул, 24 ноября 2005 г. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2005. – С. 306 – 311 (в соавт. с Абаевым Н.В.).
- 16.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.

- 17.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.
18. 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.
19. Абаев Н.В. Отражение религиозно-мифологических представлений народов Саяно-Алтая в скифо-сакской мифологии // Вестник БГУ.Сер.16. Вып.1 Улан-Удэ.
- 20.Абаев Н.В. Религия и самоорганизация в кочевнической цивилизации Саяно-Алтая и Центральной Азии. // «Дульзоновские чтения – 23». Материалы международной научной конференции. Часть 2. Томск: ТГПУ, 2002.
21. Абаев Н.В. Ранние формы религии и этнокультурогенез тюрко-монгольских народов. Кызыл, 2005.
- 22.Абаева Л. Л. Культ Далха у селенгинских бурят // Рериховские чтения – 3. Новосибирск, 1986.
- 23.Абаева Л. Л. Традиционные обряды предбайкальских родов селенгинских бурят // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
- 24.Абаева Л. Л. Кузнечный культ у монголоязычных народов // V Международный конгресс монголоведов. Ч. 3. Улан-Удэ, 1984.
- 25.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.

- 26.Абаева Л. Л. Модернистские тенденции в современном буддизме (сравнительный анализ) // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1088, с. 80-95.
- 27.Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм бурят М., 1992.
- 28.Абдирахманов А. Этнотопонимика Казахстана. – Алма-Ата, 1979.
- 29.Абетеков А. К. О погребении собаки в усуньском кургане Чуйской долины // КСИА. – 1978. - № 154.
- 30.Абрамзон С. М. Киргизы и их историко-культурные связи. – Л., 1971.
- 31.Абуль-Гази. Родословное древо тюрков. Перевод и предисл. Г. С. Саблукова, послесл. И примеч. И. О. Катанова. – Казань, 1906.
- 32.Авляев Г. О. Этнонимы-тотемы в этническом составе калмыков и их параллели у тюркских народов // Этнография и фольклор монгольских народов. – Элиста, 1981.
- 33.Азбелов С. Н. Эпос и история // Фольклор и историческая действительность (русский фольклор). – Л., 1981.
- 34.Акишев К. А. Саки среднеазиатские и скифы европейские (общее и особенное в культуре) // Археологические исследования в Казахстане. – Алма-Ата, 1973.
- 35.Алексеев В. П. География человеческих рас. – М., 1974.
- 36.Алексеев В. П. Новые данные о европейской расе Центральной Азии // Бронзовый и железный век Сибири. – Новосибирск, 1974.
- 37.Алексеев В. П. О самом раннем этапе расообразования и этногенеза// Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. – М.,1982.
- 38.Алексеев В. П., Гохман И. И., Тумэн Д. Краткий очерк палеоантропологии Центральной Азии (каменный век – эпоха раннего жееза) // Археология, этнография и антропология Монголии. – Новосибирск, 1978.
- 39.Алексеев В. П. Этногенез. – М., 1986.
- 40.Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1980.

- 41.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.
- 42.Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1992. –239с.
- 43.Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1984. –233 с.
- 44.Алиев Играр. История Мидии – Баку, 1960.
- 45.Алмас Т.Уйгуры. Алматы, 1993.
- 46.Аманжолов А. С. К этимологии древнетюркского СЫГУН «олень» // Сибирский тюркологический сборник. Новосибирск, 1976.
- 47.Амар А. Монголын товч туух. – Улаанбаатар, 1989.
- 48.Анжиганова Л. В. Традиционное мировоззрение хакасов. – Абакан, 1997.
- 49.Анжиганова Л. В. Философия национального образования. - Абакан, 1997.
- 50.Анжиганова Л. В. Ментальные основания этнической культуры. Абакан, 2000.
- 51.Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск, 1994.
- 52.Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // СМАЭ, 1929.
- 53.Анохин А. В. Музыка Алтая-Саянского нагорья / Подготов. к печати К. В. Вертков // АИЭ, ф. 11, оп. 1, д. 196, лл. 42-112.
- 54.Анучин В. И. Очерки шаманства у енисейских остяков // Сборник Музея антропологии и этнографии при АН. СПб., 1914.
- 55.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.
- 56.Аракчаа Л.К. Истоки экологического воспитания. Кызыл, 2004.

57. Асеев И. В., Кириллов И. И., Ковычев Е. В. Кочевники Забайкалья в эпоху средневековья. – Новосибирск, 1984.
58. Афолина В. Н. Глобальная экология и проблема культурной традиции // Взаимоотношение общества и природы. М., 1986.
59. Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействия. М., 1989.
60. Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Кондратьев В. С., Сусоколов А. А. Этносоциология: цели, методы и некоторые результаты исследования. М., 1984.
61. Балдаев С. П. Родословные предания и легенда бурят. Ч. I. Булагаты и эхириты. Улан-Удэ, 1970.
62. Балданжапов П. Б. Заметки о топонимике Забайкалья // Этнографический сборник. Вып. 1. Улан-Удэ, 1960.
63. Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955.
64. Банаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.
65. Басилов В. Н. Среднеазиатское шаманство // Доклады IX Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1973.
66. Берзин Э. Сивка-бурка, вещая Каурка, или Древняя Европа в зеркале мифов и сказок. «Знание-сила» Ноябрь 1986, с. 42-48
67. Бернштам А. Н. Изображение быка в находках Ноин-Улинских курганов // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935, № 5-6, с. 127-130.
68. Бернштам А. Н. Историческая правда в легенде об Огуз-кагане // Советская этнография. 1935, № 5-6, с. 33-43.
69. Бернштам А. Н. Очерки истории гуннов. Л., 1951.
70. Бертагаев Т. А. Этнолингвистические этюды о племенах Центральной Азии // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. - Улан-Удэ, 1976. –Вып. 6.
71. Богданова В.И. Некоторые вопросы формирования антропологического состава современных тувинцев. СЭ., 1978, №6.

- 72.Бонгард –Левин Г.М. Хараппская цивилизация и «арийская проблема». – Советская этнография. – м., 1962, №1.Бонгард–Левин Г.М. Хараппская цивилизация и “арийская проблема”. – Советская этнография.- М., 1962, № 1.
73. Бонгард–Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и истории.- М., 1983.
- 74.Билэгт Л. Гипотеза о времени ухода монголов в Эргунэ-Кун // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993.
- 75.Билэгт Л. К вопросу о достоверности родословной Чингис-Хана // Археологийн судлал. – Т. XV, f.1-11. – Улаанбаатар, 1995.
- 76.Билэгт Л. К вопросу уточнения местонахождения Эргунэ-куна // Туухийн судлал. - Т. XXVII-XXVIII, f. 9. – Улаанбаатар, 1995.
- 77.Бира Ш. Монгольская историография (XIII-XVII вв.). – М., 1978.
- 78.Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Ч. 1. – М. – Л., 1950.
- 79.Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии // Этнографическое Обозрение, М., 1910.
- 80.Боргояков М. И. Гунно-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // СТ. – 1976. - №3.
- 81.Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (очерк теории и истории). – М., 1981.
- 82.Бюрбе С. М. Музыкальный фольклор тувинцев // УЗ ТНИИЯЛИ, вып. II. Кызыл, 1964.
- 83.БЭС. Мифология. М, 1998.
- 84.Вадецкая Э. Б. Проблема интерпретации окуневских изваяний // Пластика и рисунки древних культур. – Новосибирск, 1983.
- 85.Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. М., 1974. – 223 с.
- 86.Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961.

87. Вайнштейн С. И. Шаманы и шаманство // Атеистические чтения. Вып. 3. М., 1969, с. 31-42.
88. Вайнштейн С. И. Происхождение и историческая этнография тувинского народа. Автореф. дисс. на соиск. ст. докт. истор. наук. М., 1969.
89. Вайнштейн С. И. Шаманство и шаманизм // Советская историческая энциклопедия. Т. XVI. М., 1976.
90. Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. М., 1964.
91. Вайнштейн С. И. Памятники кызылганской культуры // Тр. ТКАЭЭ. – Т. 2. – М.-Л., 1966.
92. 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.
93. 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.
94. Варенов А. В. Скифские памятники Алтая, Ордоса и происхождение сюннской культуры // Проблемы охраны, изучения и использования культурного наследия Алтая: Тез. конф. – Барнаул, 1995.
95. Варенов А. В. Древнее население Алтая и происхождение сюнну // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур: Тез. докл. междунар. конф. – Новосибирск, 1995.
96. Викторова Л. Л. Ранние формы религии киданей // Бронзовый и железный век Сибири. – Новосибирск, 1984.
97. Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М., 1980.
98. Викторова Л. Л. Основные проблемы этногенеза монголов и состояние источников для их решения // Этнографийн судлал. – Т.Х, f. 1-9. – Улаанбаатар, 1987.

99. Владимирцов Б. Я. По поводу древнетюркского *Otuken yis* // Докл. АН СССР. - №7.
100. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов: Монгольский кочевый феодализм. – Л., 1934.
101. Волков В. В. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. – Улан-Батор, 1967.
102. Волков В. В. Курганы афанасьевского типа в Монголии // Археологийн судлал. Т. IX. – Вып. 1-4. – Улан-Батор, 1980.
103. Волков В. В. Оленные камни Монголии. – Улан-Батор, 1981.
104. Вызов Хантингтону // Философские науки. М., 1998, № 2, с.25-37.
105. Габуев З.К. Этногонические представления древних кочевников Великой степи: иранцы и тюрки. М., 2002.
106. Гаджиев К.С. «Введение в геополитику». М., 1998.
107. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987.
108. Галданова Г. Р. Культ огня у монголоязычных народов и его отражение в ламаизме // СЭ, 1990, №3.
109. Геродот. История: в 9 кн. Пер. Ф.Г.Мищенко. М., 1988.
110. Голан А. Миф и символ. М., 1993.
111. Гоголев А. И. Историческая этнография якутов: Вопросы происхождения якутов. – Якутск, 1986.
112. Гоголев А. И. Раннесредневековые истоки в традиционной культуре якутов и бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. – Новосибирск, 1989.
113. Гоголев А. И. Якуты (проблема этногенеза и формирования культуры). – Якутск, 1993.
114. Гохман И. И. Происхождение центрально-азиатской расы в свете новых палеоантропологических материалов // Сб. МАЭ. – Вып. 36. – Л., 1980.

12. Граков Б.Н. Скифской Геракл // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. Вып. 34. М.-Л., 1950.
115. Грач А. Д. Проблема соотношения культур скифского времени Тувы, Алтая и Минусинской котловины в свете новейших исследований 1954 г. в СССР. – Баку, 1965.
116. Грач А. Д. Могильник Саглы-Бажы II и вопросы археологии Тувы скифского времени // СА. – 1967. - №3.
117. Грач А. Д. Новые данные по древней истории Тувы // УЗ ТНИИЯЛИ. – Вып. 15. – Кызыл, 1971.
118. Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. – М., 1980.
119. Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. – Л., 1926.
120. Грязнов М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // Археологический сборник ГЭ. – Вып. 3. – Л., 1961.
121. Грязнов М. П. Бык в обрядах и культах древних скотоводов // Проблемы археологии Евразии и Северной Америки. – М., 1977.
122. Гумилев Л. Н. Динлинская проблема // Изв. Всесоюзного Географического общества. – Т. 91. – Вып. 1.
123. Гумилев Л. Н. Хунну. – М., 1960.
124. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. – М., 1967.
125. Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства.-М., 1992.
126. Данилов С. В. Жертвоприношения животных в погребальных обрядах монгольских племен Забайкалья // Древнее Забайкалье и его культурные связи. – Новосибирск, 1985.
127. Данилов С. В., Коновалов П. Б. Новые материалы о курганах-керексурах Забайкалья и Монголии // Памятники эпохи палеометалла в Забайкалье. – Улан-Удэ, 1988.
128. Даржаа В.К. Лошадь кочевника.- Кызыл, 2004.

129. Дашибалов Б. Б. Археологические памятники курыкан и хори. – Улан-Удэ, 1995.
130. Дашибалов Б.Б. Очерки по древней и средневековой истории монголов и бурят. Улан-Удэ, 2002.
131. Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят. Улан-Удэ, 2001.
132. Дерфер Г. О языке гуннов // Зарубежная тюркология. – М., 1986.
133. Добжанский В. Н. Наборные пояса кочевников Азии. – Новосибирск, 1990.
134. Доржсурэн Ц. Умард хунну. – Улаанбаатар, 1961.
135. Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк). – М., 1982.
136. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства. – М., 1991.
137. Дугаров Р. Н. Ю. Н. Рерих и «звериный стиль» в Тибете // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения): Тез. Всесоюзн. археол. конф. – Ч. 2. – Кемерово, 1989.
138. Дульзон А. П. Гунны и кеты // Известия СО АН СССР, сер. Общ. Наук. - № 11, вып. 3.
139. Джарылгасинова Р.Ш. Монументальная живопись древнекогурёвских гробниц // Проблемы востоковедения.-№ 1.-М., 1959.
140. Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев // Сб. МАЭ «Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – нач. XX вв.)». – Т. 33. – Л., 1977.
141. Дэвлэт М. А. Новые материалы о древнем культе быка в Центральной Азии // Археология Средне Азии, Кавказа и Сибири. – Краткие сообщения Института Археологии АН СССР. - № 199.
142. Дю Че Хёк (на кор.яз.). Происхождение народов Чо Сон и Сяньби от народа Соян: о народе Соян, прародителях корейской нации // Байшань Сюэбао.- № 63.- авг. – 2002.

143. Еремеев Д. Е. «Тюрк» - этноним иранского происхождения? (К проблеме этногенеза древних тюрков) // СЭ. № 3.
144. Жебелев С.А. Геродот и скифские божества // Северное Причерноморье. М.-Л., 1953.
145. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
146. Заднепровский Ю. А. Происхождение и этническая атрибуция срубных могил периода II в. до н. э. - II в. н. э. в Северной Корее // Изв. СО РАН. Сер. история, филология, философия. – Вып. 1.
147. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. – М., 1936.
148. Зориктуев Б. Р. К вопросу о времени и путях формирования монголоязычного ядра бурят в Прибайкалье // Актуальные проблемы истории Бурятии. – Улан-Удэ, 1987.
149. Зориктуев Б. Р. Прибайкалье в середине VI - начале XVII в. – Улан-Удэ, 1997.
150. Зуев Ю. А. Древнетюркские генеалогические предания как источник по ранней истории тюрков: Автореф. дис... канд. ист. наук. – Алма-Ата, 1967.
151. Иванов В. В. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний // СА. – 1968. - №4.
152. Иванов В.В. Тохары // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1991.
153. Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. М., 1971.
154. Камогава Кадзуко. Этнокультурные процессы у тувинцев. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1986. – 220 с.
155. Коновалов П.Б. К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993.

156. Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
157. Кызласов Л.Р. Уюкский курган Аржаан и вопрос о происхождении сакской культуры // Советская археология, 1977, № 2.
158. Крюков М.В., Малявин В.В., Сафронов М.В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени.-М., 1987.
159. Ксенофонов Г.В. Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Иркутск, 1937, т. 1.
160. Кирюшин Ю. Ф., Тишкин А. А. Скифская эпоха Горного Алтая. Культура раннескифского времени. – Барнаул, 1997.
161. Киселев С. В. Древняя история Южной Сибир // МИА. - №9. – М.-Л., 1949.
162. Кляшторный С. Г. Проблемы ранней истории племен турк (ашина) // Новое в советской археологии. М., 1965.
163. Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. – 1977. – М., 1981.
164. 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.
165. Колмаков А.Г. Центральная Азия как «географическая ось мировой истории». Биоразнообразие и сохранение генофонда флоры, фауны и народонаселения Центрально –Азиатского региона: Материалы I-ой междунар. науч.-практ. конф., Кызыл: Изд-во ТуВИКОПР СО РАН, 2003. – С.170 – 173.
166. Колмаков А.Г. Тува как объект геополитических интересов России и других государств в XVIII - начале XX века.. Автореф. канд. дисс. Кызыл, 2006. – 22 с.

167. Колмаков А.Г., Абаев Н.В. Приоритеты российской геополитики в центре Евразии и некоторые проблемы национальной безопасности Республики Тыва (конец XVII – нач. XX вв.). Международные отношения в университете XXI века: пути развития в России и за рубежом: Мат.науч.-практ.конф., Иркутск, 13-16 сент. 2000 г.[Редкол.Г.Н. Новиковой и др.]. – Иркут.ун-та, 2001. – С.42 – 47 (в соавт. с Абаевым Н.В.).
168. Колмаков А.Г., Колдар Н.В. О месте и роли Тувы в системе центрально-азиатской безопасности «Мир Центральной Азии». История. Социология: Мат. науч. конф. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. – Том. 2. Часть 2. – С.61 – 62.
169. Ковычев Е. В. К вопросу о древних связях племен Забайкалья с тюркоязычными соседями в I тыс. н. э. // Археология Северной Азии. – Новосибирск, 1982.
170. Кужугет А. К. Зрелищно-игровые элементы в культовых обрядах тувинцев. Дисс. на соиск. уч. степ. канд. искусств. М., 1994. – 120 с.
171. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. – М.-Л., 1951.
172. Малявкин А. Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии. – Новосибирск, 1989.
173. Манжигеев И. А. Шаманизм и шаманство // О некоторых религиозных культах и их сущности. Улан-Удэ, 1961, с. 4-29.
174. Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М., 1978.
175. Маннай-оол М. Х. Оленные камни Тувы // УЗ ТНИИЯЛИ. – Вып. 13. – Кызыл, 1968.
176. Маннай-оол М. Х. Тува в скифское время (Уюкская культура). – М.,1970.
177. Маннай-оол М. Х. К вопросу о генезисе тувинского шаманства // Материалы международного симпозиума «Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиция». Якутск, 1992, с. 85-86.

178. Маннай-оол М. Х. История родного края. Кызыл, 1987. – 53 с.
179. Марсадолов Л.С. Новые исследования на Улуг-Хоруме в Туве (предварительное сообщение) // Евразия сквозь века. СПб., 2001.
180. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху // Введ., пер. и коммент. В. С. Таскина. – М., 1984.
181. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) // Предисл., пер. и прим. В. С. Таскина. – М., 1973.
182. Миняев С. С. Культуры скифского времени Центральной Азии и сложение племенного союза сюнну // Тез. докл. Всесоюз. конф. «проблемы скифо-сибирского культурно-исторического единства». – Кемерово, 1979. – с. 74-76.
183. Миняев С. С. Исчезнувшие народы. Сюнну. – Природа. – 1986. - №4. – с. 42-53.
184. Миняев С. С. Происхождение сюнну: современное состояние проблемы // Проблемы археологии степной Евразии: Тез. докл. Конф. – Ч. 2. – Кемерово, 1987. – с.124-145.
185. Миняев С. С. О дате появления сюнну в Ордосе // Проблемы хронологии в археологии и истории. – Барнаул, 1991. – с. 108-120.
186. Мищенко Ф.Г. К вопросу о царских скифах // Киевская старина. Киев, 1884.
187. Михайлов В. А. Войлочная и деревянная юрта у бурят. – Улан-удэ, 1993.
188. Михайлов В. А. Оружие и доспехи у бурят. – Улан-Удэ, 1993.
189. Михайлов Г. И. Мифы в исторических сочинениях XIII-XIX вв. монгольских народов // Фольклор и историческая этнография. – М., 1983.
190. Михайлов Т. М. Бурятское шаманство и его пережитки. Автореф. канд. дисс. М., 1964. – 20 с.
191. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. – Новосибирск, 1985.
192. Монгуш М. В. Ламаизм в Туве. Кызыл, 1992.

193. Монгуш М. В. Буддизм в Туве. Новосибирск, 2000.
194. Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. – 166 с.
195. Мэнэс Г. О семантике теонима «Ульген» // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. – М., 1986.
196. Неклюдов С. Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник. – 1977. – М., 1981.
197. Нейрхардт А.А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982.
198. Нимаев Д. Д. Об интерпретации некоторых сюжетов из «Сокровенного сказания» // Актуальные проблемы истории Бурятии. – Улан-Удэ, 1990.
199. Новгородова Э.А. Древняя Монголия. Некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории. М., 1989.
200. Новик Е. С. Типология и функции шаманского обряда (на материале сибирских традиций). Автореф. дисс... канд. и. наук. М., 1984.
201. Ошурков В. Из странствий по земле урянхов // Сибирский сборник. Иркутск, 1893. Вып. 1.
202. Павлов Е.В. Семантика религиозно-мифологического образа Буха – Нойона. Авт.кон.диссертация, Улан-Удэ, 2000.
203. Павлов Е.В. Семантика хоринского этногонистического мифа // Мир Центральной Азии. Т.3. Улан-Удэ, 2002.
204. Павлинская Л. Р. Морфология шаманского костюма // Материалы международного симпозиума «Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиция». Якутск, 1992, с. 35-36.
205. Портнягин И. С. Шаманские обряды, влияющие на сознание людей // Материалы международного симпозиума «Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиция». Якутск, 1992.
206. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 2. –1026 с.

207. Потапов Л. П. Религиозные и магические функции шаманских бубнов (рукопись И. Т. Савенкова) // КСИЭ. Вып. 1. 1946, с. 45-46.
208. Потапов Л. П. К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья // Филология и история монгольских народов: Памяти акад. Б. Я. Владимирцова. М., 1958.
209. Потапов Л. П. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства // Доклад на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1973.
210. Потапов Л. П. Исторические корни алтайского шаманизма // Краткое содержание докладов сессии Института этнографии АН СССР. Л., 1980.
211. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
212. Потапов Л. П. Некоторые данные о древнетюркском otukan // Советское востоковедение. – 1957. - №1.
213. Потапов Л. П. Тюркские народы Южной Сибири // История Сибири. – т. 1. – Л., 1968.
214. Потапов Л. П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972. – М., 1973. – с. 265-286.
215. Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978.
216. Потапов Л. П. «Йер суб» в орхонских надписях // Советская тюркология. – 1979. - № 6.
217. Петрухин В.Я. Славяне и кочевники в раннем средневековье: к проблеме этнокультурного синтеза. Вестник Евразии. 2/3. М. 1996.
218. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. т. I, кн. 1, пер. Л. А. Хетагурова. М.-Л., 1952; т. I, кн. 2, пер. О. И. Смирновой. М.-Л., 1952; т. II, пер. Ю. П. Верховского. М.-Л., 1966; т. III, пер. А. К. Арендса. М.-Л., 1946.
219. Раевский Д.С. Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира. Т.2. М., 1982.

220. Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1998.
221. Ревуненкова Е. В. Роль шаманизма Юго-Восточной Азии для сравнительного изучения природы шаманизма // Материалы международного симпозиума «Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиция». Якутск, 1992, с. 33.
222. Румянцев Г. Н. Происхождение хоринских бурят. – Улан-Удэ, 1962.
223. Румянцев Г. Н. О некоторых вопросах этногенеза монголов и бурят // Тр. XXV Междунар. конгресса востоковедов в Москве, 1960. – т. 5. – М., 1963.
224. Сердобов Н. А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971. – 482 с.
225. Скрынникова Т. Д. Этнотопоним Баргуджин Токум // История культуры народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 1993.
226. Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингиз-хана. М., 1997. – 216 с.
227. Скрынникова Т. Д. Типология традиционной культуры монголоязычных народов // Мир Центральной Азии. Т.3. Улан-Уде, 2002.
228. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы нижнего Амура). М., 1991. – 280 с.
229. Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972.
230. Соссей Шантепи. Иллюстрированная религий в двух томах. Изд.-е 2-е. М., 1992, 510 с.
231. Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // ТС – 1971. – М., 1972.
232. Степи Евразии в эпоху средневековья. – М., 1981. – с. 59-61.
233. Степная полоса азиатской части СССР в скифо-сарматское время. – М., 1992.
234. Сухбаатар Г. Монголчуудын эртний овог. – Улаанбаатар, 1980.
235. Сухбаатар Г. Монгол нирун улс. Уланбаатар, 1992.

236. Сузукей В. Ю. Шаманизм и музыкальный фольклор тувинцев // Материалы международного симпозиума «Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиция». Якутск, 1992, с. 57-58.
237. Сундуй Г. Д. Прогрессивные идеи и опыт народной педагогики в нравственном воспитании младших подростков (на материале сельских школ Тувы). Автореф. дисс.... канд. п. наук.. М., 1992.
238. Таксами Ч. М. Шаман и вселенная // Шаман и вселенная. СПб., 1997, с. 6-16.
239. Таскин В.С. Материалы по истории древних кочевых народов группы Дунху. М., 1984.
240. Талько-Грынцевич Ю. Д. Древние обитатели Центральной Азии // Тр. ТКОПОРГО. – Т. 2. – Вып. 1, 2. – М., 1900.
241. 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.
242. Таскин В. С. Значение китайских источников в изучении древней истории монголов // Мат-лы по истории древних кочевых народов группы дунху. – М., 1984.
243. Токарев С. А. О культе гор у народов Евразии // СЭ. – 1982. - №3.
244. Томская Р. И. Некоторые шаманские методы лечения и их применение в современной народной медицине // Материалы международного симпозиума «Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиция». Якутск, 1992, с. 104-105.
245. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. – 384 с.
246. Тулохонов М. И. Генеалогические легенды и предания как источник по этнической истории бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. – Новосибирск, 1989.
247. Тумэн Д. Вопросы этногенеза монголов в свете данных палеоантропологии: Автореф. дис. канд. наук. – М., 1985.

248. Тыва улустун мифтери болгаш тоолчургу чугаалары / Арапчор А. Д. Чыып тургускан. Кызыл, 1995. –144 с.
249. Урбанаева И.С. Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты (Материалы междунар.Научн.Симпоз., 20-26 июня 1996г., Улан-Удэ-оз.Байкал), Улан-Удэ, 1996.
250. Урбанаева И.С. Эзотерические смыслы учения о Тэнгэри и Боо-мургэл // современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997.
251. Фельдман В. Р., Абаев Н. В., Хертек Л. К. Формы социальной организации и самоорганизации в кочевой цивилизации // Международная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы истории Саяно-Алтая и сопредельных территорий». 6-12 октября 2001 г. – Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2002, с. 81-84.
252. Функ Д. А., Харитонова В. И. К вопросу о методологии исследования шаманизма в кругу родственных явлений (магия, колдовство, экстрасенсорика) // Материалы международного научного симпозиума «Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты». Улан-Удэ, 1996, с. 142-144.
253. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка. //Pro et Contra. М., 1997, т. 2. № 2, с.114-154.
254. Харитонов М.А. Социокультурные аспекты зооморфной символики народов Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд. Бур.гос.ун-та, 2001, 136 с.
255. Харитонова В. И. Шаман – Колдун – Народный целитель: экстрасенс, творческая личность или шарлатан? // Материалы международного научного симпозиума «Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты». Улан-Удэ, 1996, с. 144-146.
256. Харитонова В. И. Некоторые проблемы методики и методологии фольклорно-этнографической работы с «посвященными» в ситуации

- «возрождения» шаманизма и ведовства // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2.1996, с. 155-184.
257. Харитонова В. И. О хождении по огню, воде и странствиях в иных мирах // ЭО, №1, 1997, с. 116-120.
258. Харнер М. Путь шамана или шаманская практика: руководство по обретению силы и целительству. М., 1994. – 110 с.
259. Хертек Л. К. Культ Матери-Земли у народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Россия и Восток: взгляд из Сибири в конце столетия: Материалы и тезисы докладов к Международной научно-практической конференции: Иркутск, 24-27 мая 2000 г. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2000. – т. 2, с. 108-111.
260. Хертек Л. К. Историко-типологический анализ некоторых религиозных обрядов тувинцев // Тезисы докладов научной конференции, посвященной 70-летию тувинской письменности. – Кызыл, 2000, с. 51-53.
261. Хертек Л. К. Культ Хайыракана // Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов. Тезисы докладов V Международной научной конференции (20-24 сентября 2001 г., г. Ховд, Монголия) – Томск, 2001, с. 165-166.
262. Хертек Л. К. Гидрографические аппелятивы *хем/кем*, *кан* и антропоморфная модель мира // Мир Центральной Азии. Т. IV. Ч. I. Языки. Фольклор. Литература: Материалы международной научной конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002, с.136-141.
263. Хертек Л. К. О «скифском» наследии в тувинских онимах // Материалы международной конференции XXIII Дульзоновские чтения. Ч. II. – Томск: Изд-во ТГПУ, 2002.
264. Хлобыстина М. Д. Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства // Первобытное искусство. – Новосибирск, 1971.

265. Хлобыстина М. Д. Тотемно-космогонические образы в искусстве южносибирской бронзы // У истоков творчества (Первобытное искусство). – Новосибирск, 1978.
266. Хлопин И. Н. Образ быка у первобытных земледельцев в Средней Азии // Древний Восток и мировая культура. – М., 1981.
267. Худяков Ю. С. Херексуры и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии. – Новосибирск, 1987.
268. Худяков Ю.С., Комиссаров С.А. Кочевая цивилизация Восточного Туркестана. Новосибирск. 2002. 156 с.
269. Хомушку О. М. Эволюция и современное состояние религиозности в Туве. Автореф. дисс. канд. филос. наук. М., 1992.
270. Хомушку О.М. Религия в культуре народов Саяно-Алтая. – М.: Изд. РАГС, 2005 – 226 с.
271. Хомушку О.М., Абаев Н.В., Хертек Л.К. О роли религии в этнокультурной истории народов Центральной Азии и некоторых проблемах духовно-культурного возрождения Тувы // Круг знания, вып. 2. Кызыл, 1999.
272. Чагдуров С. Ш. Происхождение Гэсэриады. – Новосибирск, 1980
273. Чагдуров С. Ш. Эргунэ-хун – прародина монголоязычных родов и племен // Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1997 г.): Докл. Российской делегации. – М., 1997.
274. Чагдуров С. Ш. Горная Бурятия – прародина всех монголов // Филологический сборник. – Улан-Удэ, 1998
275. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные Улан-Удэ, 1972.
276. Токарев. С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.-401 с.
277. Угринович Д. М. Психология религии. М., 1986. -352 с.
278. Рубрук В. Путешествие в восточные страны. СПб., 1911.
279. Цымбурский В. Народы между цивилизациями // Россия и мусульманский мир. Бюллетень реферативно-аналитической информации, 1998, № 2-3.

280. Шрамко Б.А. Детали оленьей упряжки в Скифии // Советская этнография, 1988, № 3.