

Международный Фонд Исследования Тенгри
Академия монгольских традиций
Комитет тенгрианистов Монголии «Вечное небо»



Материалы IX Международной научно-практической конференции

**Тенгрианство и эпическое
наследие народов Евразии:
истоки и современность**

(18-19 августа 2023 г., г. Улан-Батор, Монголия)

Улан-Батор - 2023

УДК 2, 37, 39, 8, 9

ББК 86. 31

Т 33

Ответственный редактор: Федорова Л. В.

Редакционная коллегия: Дашням Л., Галаарид Б.-О., Уарова Н. П.

Т 33 «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность»: сборник статей IX Международной научно-практической конференции (18 – 19 августа 2023г., г. Улан-Батор, Монголия) 1-е изд., стер. – Якутск: ООО «Компания «Дани-Алмас», 2023. – 376 с.

DOI: 10.58687/9785914413863

В издание включены выступления и доклады участников IX Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (18 – 19 августа 2023), посвященной проблемам тенгризма и его отражению в культурно-историческом наследии народов Евразии; обсуждению вопросов по направлениям: Чингисхаан и тенгризм; тенгрианская цивилизация: генезис, эволюция и роль в мировом цивилизационном процессе; тенгрианская практика: символы, культы, традиции, обряды; эпос и шаманизм в контексте тенгрианских идей; тенгрианские петроглифы и их роль в становлении предписьменности; тенгрианские образы в современной культуре – изобразительном и декоративно-прикладном искусстве, театре, музыке и кино, тенгрианство в образовательном процессе и т.д.

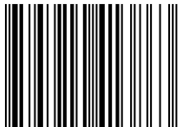
Тенгризм предстает как религиозное учение открытого универсального мировоззрения, основанного на культе Тенгри – Творца Небесного, создателя всего и вся. В материалах конференции имеются тезисы, носящие рекомендательный характер по вопросам продвижения идей тенгрианства, как комплексной инфраструктуры по поддержке духовно-нравственных этических ценностей этого универсального мировоззрения.

УДК 1/14 (063)

ББК 87.3

Печатается в авторской редакции

ISBN 978-5-91441-386-3



9 785914 413863 >

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Алексеева Е. В., Алексеев М. А.</i> Здоровьесберегающий потенциал трехаспектного видения человека в традиционной культуре	5
<i>Амердинова М. М., Исмаилова М. Т.</i> Роль тенгрианства в становлении и развитии философии в средние века: Юсуфа Баласагуни и Махмуда Кашгари	11
<i>Анжиганова Л. В., Топова М. В.</i> Мистицизм в тенгрианстве: поливариантные формы	17
<i>Аюпов Н. Г.</i> Тенгрианство и Ислам как факторы религиозной идентификации	22
<i>Аюпова Г. М., Шакирова Р. Г.</i> Этические концепты тенгрианства	32
<i>Аязбекова С. Ш.</i> Топографические и астрономические петроглифы как феномен номадической мировой цивилизации	41
<i>Байлагашев В. А.</i> Фетиши шаманских и семейно-родовых тесей	50
<i>Байлагашев В. А.</i> Обряды шоок и шачыг. Обрядовый напиток - абыртка.	59
<i>Бичеев Б. А.</i> Символ веры тенгрианства	65
<i>Бичелдей К. А., Бичелдей У. П.</i> Тенгрианство у тувинцев Тувы и Монголии: особенности бытования некоторых древних традиций и обрядов в современных условиях	70
<i>Васильев В. Е.</i> Тенгризм (культ айыы) и влияние христианства на религию саха	83
<i>Винокурова У. А.</i> Кинофильм «Тайна Чингисхаана» - восторжествование тенгрианства	88
<i>Данилова Н. К.</i> Степной ландшафт в нарративах памяти у народа саха: пространственные образы и представления	93
<i>Донгак А. С.</i> Орхонские надписи и «Сокровенное сказание монголов»: тенгрианские воззрения (общетипологические черты)	99
<i>Донгак У. А.</i> Гимны тувинских шаманов как сакральная речь	110
<i>Дугаров Б. С.</i> Знаки избранничества: от Тэмуджина к Чингисхану	116
<i>Жерносенко И. А.</i> Черты тенгрианства в эпосе коренных народов России	123
<i>Захаров Б. А.</i> О некоторых ключевых ценностях ойрат-монгольского тенгрианства	132
<i>Кожесников Н. Н., Данилова В. С.</i> Тенгрианство и Великая степь: история, мировоззрения, культура	140
<i>Кужугет Ш. Ю.</i> Художественные смыслы и мировоззренческая основа образа Созвездия Большой Медведицы в повести М. Кожелдея «Долаан бургандан келген уруг» («Девушка, спустившаяся с Созвездия Большой Медведицы»)	146
<i>Кузбакова Г. Ж.</i> Тенгрианская практика: символы перехода в детских обрядовых песнях у казахов	153
<i>Кулсариева А. Т., Шайгозова Ж. Н.</i> Образно-семантические основы современного изобразительного искусства Казахстана: анималистический код	160

<i>Курмангалиева М. С.</i> Отображение мотивов петроглифов в легендах музыкальных образцов Казахстана: застывшее в событии (связь времен)	168
<i>Маеров С. Г.</i> Рельеф богини Умай в святилище Перперек, Болгария	175
<i>Менилбаев Г. А.</i> История происхождения племен младших жузов и тенгрианства казахского народа	183
<i>Мижит Л. С.</i> Культ Тенгри в письменных памятниках древних тюрков	192
<i>Миленов К. Г.</i> Есть библия, тогда – почему Тангра, а не Яхве?	200
<i>Мухомлева С. Д.</i> К вопросу мифологических персонажей в якутском героическом эпосе олонхо: божества айыы	210
<i>Павлова Н. В.</i> Божество <i>Айыысыт (Айыыһыт)</i> в якутских сказках и олонхо: функции и семантика	218
<i>Садалова Т. М.</i> Образ волка в контексте характеристики эпического пространства	227
<i>Салимова А. Т.</i> Богиня Умай в культуре Азербайджана	234
<i>Самдан З. Б.</i> Тенгрианские воззрения и мифо-эпические образы Тувинской мифологии: истоки и современность	247
<i>Сельджук А.</i> Создание и причины гибели тюркских государств	256
<i>Султангареева Р. А.</i> Женщина в башкирском народном обряде: миф, роль, функции и тенденции времени (весенний обрядовый праздник «Кукушкин чай»)	269
<i>Таибаева К.И.</i> Петроглифы Саймалы-Таша как древний эпос	280
<i>Телебаев Г. Т.</i> Культ священных животных в тенгрианской философии	288
<i>Токтогулов А. О.</i> Тенгрианство и поклонение горам в Кыргызстане	293
<i>Тукешева Н. М.</i> Политико-правовые нормы «төрү» /Яса в концепции верховной власти тюрко-монгольских народов средневековья	303
<i>Федорова Л. В.</i> Алгысчыт - служитель культа T'angiri	309
<i>Халтаева Л. А.</i> Династия Чингисхана и календарь	322
<i>Хисматуллина А. Ф.</i> Атилла	335
<i>Холмогорова А. А., Егоров А. А.</i> Использование этнокультурных традиций в просветительской деятельности (на якутском, алтайском, хакасском опыте работы)	342
<i>Шайхутдинов Д. И.</i> О значении имени «тюрк»	357
<i>Ясханов М. Т.</i> Ноев Ковчег в Чечне	359
<i>Об авторах</i>	366

Здоровьесберегающий потенциал трехаспектного видения человека в традиционной культуре

Аннотация. Статья посвящена осмыслению трёх взаимосвязанных структурных форм психофизической основы человека, которые находят отражение в традиционных религиях различных этнокультур. Проводится сравнительный анализ концептуальных основ естественного здоровья в христианской, в якутской и в тенгрианской культурах. Авторы рассматривают трехаспектное видение человека в традиционных культурах как основу для современных здоровьесберегающих технологий, направленных на улучшение качества жизни и плодотворной деятельности человека. Обращается внимание на философско-религиозные аспекты целительства. В статье подчеркивается духовная основа авторского врачебного метода медитативно-образной варганотерапии.

Ключевые слова: варган, медитативно-образная варганотерапия, здоровьесберегающие технологии, соединение интеллекта и духовности, диалог науки и традиции, диалог науки и религии, достижение согласия.

*Alekseeva E. V., Alekseev M. A.
elena-matvey@mail.ru*

Health-saving potential of a three-dimensional vision of a person in traditional culture

Abstract. The article is devoted to the understanding of three interrelated structural forms of the psychophysical basis of a person, the presence of which is present in the traditional religion of various ethnic cultures. A comparative analysis of the basis of natural health in Christian, Yakut and Tengrian cultures is carried out. The authors note the three-dimensional potential in traditional culture as the basis of health-saving technologies for improving the quality of life and fruitful activity of each person for the further development of society as a whole. Attention is drawn to the philosophical and religious aspects of healing. The article emphasizes the spiritual basis of the author's medical method of meditative-figurative harp therapy. Emphasis is placed on the three-aspect component of the ethnoculture of the Slavs: spirit, soul and body.

Key words: jew's harp, meditative-figurative harp therapy, health-

saving technologies, combination of intellect and spirituality, dialogue of science and tradition, dialogue of science and religion, reaching agreement.

«Варганотерапия через настрой и коллективное действие в медитации объединяет ауры людей, коллективно способствуя оздоровлению, поскольку напрямую соединяет с высшими слоями ноосферы, с гармонизированными сферами матушки-природы».

*Из письма И.А. Герасимовой, докт. философ. наук, проф.,
главного научного сотрудника Института философии РАН.*

В современном мире человек сталкивается с огромным количеством информации, которая переходит в непрерывный поток. Информационный поток распространяется со скоростью работы интернета, количество данных увеличивается, их качество остаётся достаточно спорным. В течении последних лет надёжно вошел в общественный обиход термин «спам-информация». Ежедневно человек сталкивается с новыми статьями, сообщениями, различными предложениями, которые несут негативный психологический заряд, происходит «отравление» сознания. В условиях информационного стресса психика человека не выдерживает такого «накала страстей», происходит психоэмоциональное напряжение с развитием отрицательных эмоций, и, как заключительный аккорд – соматизация отрицательных эмоций с разрушением внутренней структуры здоровья. «В условиях общего кризиса проблема здоровья сегодня стала глобальной проблемой, но люди, как правило, не осознают всего спектра угроз. С понижением физической, эмоциональной и духовной чувствительности человек перестал ощущать опасность вредного влияния техногенной и социальной среды обитания» [4, С.66-67].

В современной среде обитания создаются условия возникновения психосоматических заболеваний, пусковым звеном которого является эмоциональное перенапряжение. К этой категории заболеваний относятся: заболевания желудка с его многочисленными проявлениями, заболевания сердца, щитовидной железы и так далее. По каждой из этих проблем есть отдельная врачебная специальность. Современная позиция врачевания рассматривает человека только как тело, без учета психологического и психоэмоционального состояния. Сегодня медицина лечит отдельно каждый орган в человеческом теле, медициной не рассматривается целостная природа человека. Узость позиции современной медицины не учитывает естественно-целостное, а тем более душевное состояние личности.

В натурфилософских взглядах каждого этноса, проживающего в различных географических условиях, в религиозных учениях, человек рассматривался как единство тела, души и духа. Нравственно-

религиозные постулаты, вырабатываемые различными культурами, являются своего рода профилактикой нарушения морального закона. Внутренняя гармония достигается единением мысли и действия. Когда мысли противоречат действиям, человек испытывает состояние дискомфорта, и как следствие – проблемы со здоровьем. В данном случае каждому человеку необходимо найти свой путь, чтобы мысли не расходились с действием.

В научно-фармакологической медицине были подвижники, которые своей жизнью и деятельностью врачевания подчеркивали, что исцеление человеческого тела надо начинать с исцеления души. Священномученик, митрополит Серафим (в миру Леонид Михайлович Чичагов) и Архиепископ Крымский Лука (в миру Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий) подчеркивали трёхаспектность видения здоровья человека: тело, душа, дух. Священники в служении Богу и человеческому здоровью гармонично сочетали лечение тела и души. В строении человека философско-религиозное мировоззрение христианства Руси выделяет триаду – тело, душа, дух [2]. Воспитание души начинается с детства. Подвижник иеросхимонах Нектарий (в миру выдающийся хирург Николай Александрович Овчинников) создал уникальную систему духовного воспитания маленького человека: «Его внуки росли в атмосфере духовной культуры, постигали через природу, музыку и поэзию красоту мира... Это построение о. Николаем духовной вертикали воспитательного процесса, соединяющей во внутреннем мире человека Земное и Небесные начала» [8, С.171].

В традиционной культуре и в философско-религиозном мировоззрении народа саха, населяющего территорию современной Якутии, также прослеживается триединая система трех «душ» (так называемых «кут»): «*ийэкут*» (материнская душа – то, что передаётся от родителей), «*салгын кут*» (воздушная душа – разум, коммуникативно-социальная составляющая), «*буор кут*» (материальная часть, физическое тело). Все эти «Кут» взаимодействуют между собой, и их гармония рассматривается как основа здоровья человека: Наиболее радостные впечатления, эмоции и мысли, полезные Высшим силам и обществу относились к долговременному бессмертному компоненту *ийэ кут*, а концепт *салгын кут* играл важную роль в организации эмоционально-мыслительной деятельности как в бодрствующем состоянии, так и во время сна. *Буор кут* связывает физическое тело и салгын кут [6, С.75].

В монографии Г.С. Поповой «Триединство в духовной культуре этноса» на основании понятия *кут* рассматривается структурная модель духовной сферы. В частности, автор сравнивает концепции *кут* и «дух», «душа» [10]. Тенгрианство как древняя религиозная

основа тюрко-монгольских этносов составляет основу философско-религиозной культуры саха. Трехаспектное видение человека в контексте тенгрианства, славянской культуры и православия, несмотря на этнокультурную специфику, отражает культурные параллели.

В исследованиях традиционных музыкальных культур Ю.С. Овчинниковой выявляется трехчленная модель мироздания на основе мифологемы Мирового древа, объединяющего Верхний, Средний и Низший миры в единстве прошлого, настоящего и будущего, где каждый из миров раскрывается в аспекте соинтонирования разными аспектами человеческого бытия (связи с предками, связи с природой, с людьми, связи с Высшим принципом бытия) [9]. На основе модели Мирового Древа, предложенной Ю.С. Овчинниковой применительно к анализу процесса музицирования [9], троичные свойства души в культуре саха («материнско-родовая», «интеллектуальная» и «материально-физическая») мы можем условно соотнести с такими аспектами жизни человека, как связь с предками (родом, этносом, исторической памятью), связь человека с человеком (коммуникативные навыки, эмпатия и др.), связь с миром природы. Материнско-родовая *ийэ-кут* в культуре саха связана с памятью предков и с тем структурно-информационным началом смысложизненных устоев, которое передавалось из поколения в поколение. В варганной музыке стили звукоизвлечения связаны с передачей «психической энергии» как потока божественного течения. И они призваны оберегать и сохранять жизненную суть личности, как оберегает и сохраняет мать своё дитя и возвращает его. *Салгын-кут* интеллектуальная информация, ей присущи навыки коммуникаций, эмпатии. В варганотерапии через *салгын-кут* создаётся сама ткань варганной композиции с привлечением сохранившихся в поколениях стилей. Сознание под влиянием созданной варганной композиции претерпевает трансформацию, а человек, познав психологическую энергию мелодии, находит в себе живое, действующее начало. В результате взаимодействия троичности начал «кут» в культуре саха, как и в контексте тенгрианства и православия, свершается актуализация связей между Верхним, божественным миром, Средним, миром людским, и Нижним, миром предков. Мелодии варганной композиции как связующая нить с предками, природой и высшими принципами бытия «на основе соинтонирования с Миром» создает внутреннюю уверенность личности, [9, С.13].

Выявление общих семантических параллелей в культурно-философском и религиозном плане в вопросах здоровья человека этносов, населяющих как северные, так и южные территории, предполагает осмысление необходимости в медицинской практике искать методики, излечивающие и восстанавливающие

психоэмоциональное состояние человека, а также его тело. Среди современных здоровьесберегающих технологий особое место занимает авторская методика медитативно-образной варганотерапии врачей Алексеевых. Метод включает лечебный и профилактический аспект, восстановление духовного и телесного компонента. В существующей реальности варганотерапевтическая музыкальная композиция несёт здоровьесберегающий потенциал и может рассматриваться как форма невербального общения, как объединяющая форма со-интонирования. Регулирующую функцию варганотерапии составляет трансформация и гармонизация личности в процессе сеанса через трёхаспектное соприкосновение.

Терапевтические признаки варганных композиций. Варганотерапевту при подготовке к лечебному сеансу необходимо взять «дух» воли, концентрироваться на образе картины, которую необходимо передать своему пациенту через звуковое образное восприятие. Варган должен «отвечать» звуком на те частоты, которые имеют звуковую «живость» в создании зрительного образа. Активация зрительных образов и представлений при звуковой передаче реципиенту может быть разной выраженности. От ярких картин, до лёгкого натюрморта. Лечебность варганных композиций – это деятельный процесс по силе выраженности (делится на высоко выраженное, средне и низко). Лечебные варганные композиции действуют «здесь и сейчас», изменяя эмоциональный фон и пациента, и самого варганотерапевта, чем объясняется ограниченность действия по времени варганной композиции, применяемой с лечебной или профилактической целью. В процессе сеанса происходит трансформация эмоции с отрицательным знаком в эмоцию с положительным знаком. Трансформация эмоции в творчество связана с конкретной варганной лечебной композицией, которую варганотерапевт создаёт в процессе сеанса.

При проведении сеанса отмечается широкая полярность действий. Этот признак тесно связан с индивидуальной реакцией личности, что необходимо учитывать при отборе пациентов на лечебные сеансы. Личности с ограниченным образным мышлением плохо реагируют на сеансы. Личности с шизофренией или с шизоидной структурой могут отреагировать на представленную варганную композицию по-другому, не так, как предусматривал терапевт, проводящий сеанс.

В процессе создания варганной композиции при наличии выраженности действия (высокая, средняя, низкая), наличия ограниченности действия по времени, при наличии воспринимаемости пациентом данного варганного произведения и связи с конкретной варганной композицией, если учитывается широкая полярность действия. При условии совпадения всех пяти пунктов, варганное

произведение является лечебным.

Медитативно-образная варганотерапия авторами данной статьи рассматривается как духовное направление медицины. Рассмотрев трёх-аспектное содержание варганотерапии, по аналогии духовной составляющей северного народа саха и традиционной философско-религиозной системой славян, предполагаем, что сам инструмент варган – это «тело». «Душа» – это качественная и эмоциональная характеристика его звучания. «Дух» – активация зрительных образов и представлений средствами варганной музыки. Учитывая сложный диалог науки и традиции, науки и религии, науки и искусства, позволим себе высказать надежду на возрождение духовности в медицине в наше время.

В заключении необходимо обратить настоятельное внимание на философско- религиозные трёхаспектные составляющие каждой этнической культуры, в которую «вплетены» жизнью здоровьесберегающие рычаги. В статье «Наши наставники и путь духовный» Ф.Г. Овчинникова, врача-хирурга, внука иеросхимонаха Нектария, в которой говорится о «смущении духовном», духовной поддержке и духовных наставниках [7, С.165-167], хочется высказать надежду на то время, когда врачебное образование будет предусматривать лечение не только тела, но и духа. Духовное воспитание предохраняет личность от множества заболеваний и позволяет выживать в сложных условиях бытия. Трёхаспектное видение человека в контексте традиционных культур разных народов создает основу для дальнейшего осмысления здоровьесберегающей роли медитативно-образной варганотерапии.

Литература

1. Алексеева Е. В., Алексеев М. А. Педагогический потенциал медитативно-образной варганотерапии в современном музыкальном образовании // Музыкальное образование: история и современность (материалы Международной научно-практической конференции). - Елец: Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, 2021. - С.163-171.
2. Архиепископ Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. - М.: Трирем, 2022. -192 с.
3. Василюк Ф. Е. Модель стратиграфического анализа сознания // Труды по психологическому консультированию и психотерапии. Вып. 2: Психотерапия. Сознание. Культура. - М.: ПИ РАО, МГППУ, 2009. - С.39-61.
4. Герасимова И. А. Естественная философия здоровья и вызовы техногенной цивилизации // Вопросы философии. 2020. № 10. - С. 66–77.

5. Ильин Е. П. Эмоции и чувства. - СПб: Питер, 2001. – 752 с.
6. Лазарев Н. П., Попова Г. С. Некоторые смысловые параллели якутского традиционного религиозного мировоззрения в отношении концепций «буор кут», «салгын кут» и «эфирного тела», «астрального тела» учения Агни Йоги, соответственно // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. Серия «Педагогика. Психология. Философия». 2022. № 2 (26). - С.74-93.
7. Овчинников Ф. Г. Наши наставники и путь духовный // Подвижники Елецкой земли в истории России (материалы Всероссийской научной конференции. Елец: Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина), 2018. - С.164-168.
8. Овчинникова Ю. С. «Всевидящее око»: педагогическая система духовного воспитания детей в семье Овчинниковых как наследие иеросхимонаха Нектария // Подвижники Елецкой земли в истории России (материалы Всероссийской научной конференции. Елец: Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина), 2018. - С. 171-175.
9. Овчинникова Ю. С. Миротворчество как категория традиционно ориентированного музыкального образования // Вестник кафедры ЮНЕСКО Музыкальное искусство и образование. 2016. № 2 (14). - С.13-26.
10. Попова Г. С. Троиединство в духовной культуре этноса (на примере саха): монография. Санкт-Петербург: Астерион, 2015. - 345 с.

УДК 130.2(575.2)

*Амердинова М.М., Исмаилова М.Т.
azizai2307@mail.ru*

**Роль тенгрианства в становлении и развития философии
в средние века:
Юсуфа Баласагуни и Махмуда Кашгари**

Аннотация. В статье рассматривается роль Юсуфа Баласагуна и Махмуда Кашгари в становлении и развития восточной философии вообще и кыргызской в частности. Они были и поэтами, и литераторами, и мыслителями, и основоположниками естественно научных мыслей того периода развития науки. Тенгрианство для восточных, особенно, кочевых народов оставило неизгладимый вклад в развитии и формировании их сознания и мышления. Прежде всего, в их отношении к природе, поскольку они считали себя частью

природы. Небо для них, т.е. Тенгри, было их верой их образом жизни, закономерности которых подчинялись люди, жившие в тот период. Это послужило основным источником формирования и развития Ю. Баласагуна и М. Кашгари, как людей, живших в период становления научной мысли Востока и всей науки тюркского и монгольского мира.

Ключевые слова: восток, тенгрианство, Тенгри, Юсуф Баласагун, Махмуд Кашгари, наука, поэзия, литература, мыслители, философия, идея, Восточное Возрождение.

*Amerdinova M.M., Ismailova M.T.
azizai2307@mail.ru*

The role of Tengrianism in the formation and development of philosophy in the Middle Ages: Yusuf Balasaguni and Mahmud Kashgari

Annotation. The article examines the role of Yusuf Balasaguni and Mahmud Kashgari in the formation and development of Eastern philosophy in general and Kyrgyz in particular. They were poets, writers, thinkers, and founders of natural scientific thoughts of that period of the development of science. For the Eastern, especially nomadic peoples, Tengrianism has left an indelible contribution to the development and formation of their consciousness and thinking. First of all, in their attitude to nature, since they considered themselves a part of nature. Heaven is for them, i.e. Tengri was their faith, their way of life, the laws of which were obeyed by the people who lived in that period. This was the main source of formation and development of Y. Balasaguni and M. Kashgari, as people who lived during the formation of the scientific thought of the East and the entire science of the Turkic and Mongolian world.

Keywords: East, Tengrianism, Tengri, Yusuf Balasaguni, Mahmud Kashgari, science, poetry, literature, thinkers, philosophy, idea, Eastern Renaissance.

До принятия мировых религий - ислама, христианства и буддизма, тюрки (и монголы) имели древнюю оригинальную религию - тенгрианство, о которой можно узнать из маньчжурских требников и китайских летописей, арабских, иранских источников, фрагментов сохранных древнетюркских рунических и согдоязычных памятников VI-X вв.

Культ Тенгри - это культ Синего Неба - Духа-хозяина Вечного Неба. Кипчаки называли его Тенгри, татары - Тэнгри, алтайцы - Тенгри, кыргызы - Тенгри, Тенгери, турки - Таңри, якуты - Тангара, кумыки - Тэнгири, балкаро-карачаевцы -Тейри, монголы

- Тэнгер, чуваша – Тура, но речь всегда шла об одном - о мужском неперсонифицированном божественном начале, о Боге-Отце [1].

В процессе развития феодальных отношений в Средней Азии в X-XII вв. образовалось государство караханидов. В караханидском государстве значительное развитие получили как скотоводство, так и земледелие, а также ремесленное производство и торговля. В связи с развитием культуры взаимоотношения с природой получают новую окраску. В трудах знаменитых мыслителей того времени взаимодействие с природой начинает осмысляться в онтологическом и гносеологическом аспектах [2, С.308].

Выдающимися событиями в культурной жизни караханидского общества явились научно-художественные труды, написанные двумя известными учеными Юсуфом Баласагун и Махмудом Кашгари. Среди знаний тюркских народов об окружающем мире преобладающее место принадлежало сведениям астрономического, географического и медицинского характера.

Начало кыргызской философии обычно связывают с творчеством Юсуфа Баласагына и Махмуда Кашгари, мыслителями караханидского государства XI века, написавшими свои выдающиеся поэмы соответственно «Кутадгу билиг» (Благодатное знание) и «Диван тюркских наречий». Они были поэтами, литераторами, но в их произведениях содержатся философские идеи. Они придерживались философии Аристотеля («перипатетики» - беседующие) и были активными участниками течения «Восточное Возрождение», которое возглавляли такие мыслители как Аль-Фараби, Ибн Сина, позднее Ибн Рушд и другие.

В середине IX века на территории Центральной Азии было образовано Караханидское государство (850-1212гг.) Название государства ведет свое начало от имени первого хана Сатука абд ал-Керима Карахана. Культура караханидов возникла в результате слияния исламской культуры и культурных ценностей тюркских народов. В караханидском государстве языческая тюркская культура постепенно приобретает мусульманскую форму. На развитие общественно-философской идеи караханидского государства огромное влияние оказали Ю. Баласагун и Махмуд Кашгари.

Тюркский ученый, поэт и государственный деятель Юсуф Хас Хаджиб Баласагуни (1017-1075) родился в городе Баласагун на территории современного Кыргызстана. Высшее образование он получил в Кашгаре и Бухаре. 1069-1070 годах он написал свою выдающуюся работу «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») и подарил её кашгарскому правителю Богра хану. Богра хан в знак благодарности присвоил поэту высокое звание Хасс Хаджиб (глава придворного штата).

Поэма Баласагуни «Кутадгу билиг» является этико-дидактическим энциклопедическим произведением на древнетюркском языке. То, что при написании работы автор руководствовался политическими мотивами, видно невооруженным глазом. Он стремился научить династию караханидов управлять страной с высокоразвитыми оседлыми районами, такими, как Мавераннахр, известен также под названием Трансоксания и Фараруд – историческая область в Центральной Азии. Название появилось во время арабского завоевания VII-VIII веков и означало, первоначально, области по правому берегу Амударьи, Восточный Туркестан. Конечно, данное произведение – не только политический трактат, оно включает в себя сумму знаний по различным областям науки, культуры средневековой эпохи. В нем рассматриваются проблемы смысла жизни, предназначения человека, его места и роли в мире. При всем этом мировоззрение Баласагуни имеет философские, шаманские и исламские корни. Выражение философской мысли с помощью поэзии было средневековой восточной традицией. Вторым пластом, определяющим мировоззрение Юсуфа, являются разнородные доисламские верования. Явно выделяются языческие шаманистские представления. Книга содержит значимые сведения о деталях быта кочевников и охотничьего обихода, здесь встречаются изречения, пословицы и фразеологические обороты [3, С.160.].

До настоящего времени о Баласагуне, авторе величайшего творения - поэмы «Кутадгу билиг» («Благодатное знание» или «Наука об управлении государством») известно очень немного. Однако тщательный анализ сведений, содержащихся в его произведении, позволил ученым представить «портрет» личности автора, предположительно описать его жизнь и деятельность.

Он был высокообразованным человеком своей эпохи - имел основательные познания по астрономии, математике, медицине, знал литературу, историю, философию, эстетику, проблемы этики, арабскую и ирано-таджикскую поэзию, фольклор тюрков и язык фарси. Ему были присущи широта и глубина мышления.

«Кутадгу билиг» по своему содержанию является энциклопедической работой. В ней Жусуп Баласагын разработал множество общефилософских, социальных, юридических, политических, дидактических, этических и эстетических проблем.

Ю. Баласагун выступает как сторонник аристократии и монархии. По мнению Баласагуна государством должны править только потомки пророка Мухаммеда или потомки мусульманских аристократов. Они должны заниматься административной, законотворческой научной деятельностью. Мудрый, просвещенный правитель должен быть не только религиозным, но и просвещенным человеком. Особой

наукой Ю. Баласагун называл политику, т.е. науку об управлении государством [4, С.32].

Другим тюркским ученым караханидской эпохи был Махмуд Кашгари (1029-1101 годы). Полное имя – Махмуд ибн аль-Хусейн ибн Мухаммад. Родился в городе Барс хан на берегу озера Иссык-Куль (территория современного Кыргызстана). Он считается одним из выдающихся среднеазиатских филологов XI века и являлся представителем высших кругов знати Караханидского каганата. «Диуани луга тат-турк» является энциклопедий тюркских народов раннего средневековья [3, С.161.].

Что касается личности Махмуда Кашгари, то он получил прекрасное арабское филологическое образование в признанных центрах того времени, науки и культуры Востока: Кашгаре, Бухаре, Самарканде, Нишапуре, Багдаде. Кроме того, М. Кашгари свободно владел арабским языком, был знатоком жизнедеятельности многих тюркоязычных народов и описывал их по собственным наблюдениям. Поэтому поводу сам автор писал: «Хотя я происхожу из тюрков, которые говорят на самом чистом языке..., которые по происхождению и роду своему занимают самое первое место, я пядь за пядью исходил все... селения, степи тюрков. Я полностью запечатлел в уме своем живую рифмованную речь тюрков, туркмен, огузов, чигилей, ягма, кыргызов... И вот эту книгу после столь долгого изучения и поисков я написал самым изящным образом, самым ясным языком».

Несомненно, словарь Махмуда Кашгари представляет собой средневековую энциклопедию жизни тюркских народов в полном смысле этого слова. В настоящее время «Диуани луга тат-турк», по словам А.Н. Кононова, «является часто единственным источником информации о жизни тюрков XI в.». Он служит важным источником при изучении истории ранних средневековых тюркских народов, проживающих в Средней и Центральной Азии. Благодаря ему, мы получаем представление о предметах их материальной культуры, реалиях быта, об этнонимах и топонимах, родоплеменном делении, о терминах родства, титулах и различных наименованиях.

Произведение М.Кашгари «Диуани луга тат-турк» («Словарь тюркских языков») является крупным вкладом в развитие общемировой культуры. Оно, наряду с «Кутадгу билигом» Ю. Баласагуни, составляет одно из выдающихся произведений в духовном наследии всех тюркских народов.

Также автор словаря, стремился познакомить арабов с историей и образом жизни древнейших народов Центральной Азии- тюркоязычных народов, богатый языковой материал, показать политику, экономику, их духовную культуру, в частности, их достижения в области развития научного знания, искусства и литературы, их народное философско-

этическое и эстетическое миропонимание, обычаи, обряды, традиции, религиозные верования и др.

Мировоззрение мыслителя имело религиозный характер. Поэтому он излагал свои концепции под влиянием догматов ислама. Согласно исламу, Аллах является всеильным и мудрым существом, он сотворил земной и потусторонний мир и управляет им. Также он считал, что Бог создал всё существующее в мире, в том числе и людей, поэтому человек должен покоряться ему беспрекословно.

М. Кашгари приводит данные о том, что тюркские народы с древнейших времен исчисляли года, используя систему – двенадцати летних циклов, взяв названия двенадцати видов животных, изучив движение планет звездного неба. Он в виде приложения к своему «Словарю» даёт первую подробную карту Центральной Азии.

М. Кашгари выдвигает концепцию о том, что Земля шарообразна. В этой концепции мы видим влияние прогрессивной научной мысли древнегреческих, арабских и среднеазиатских ученых.

К своему сочинению Махмуд Кашгари приложил оригинальную, круглую карту мира. Она отличается редкими деталями и необычным расположением географических объектов. Вместо общепринятого «центра мира» того времени – Мекки, Махмуд Кашгари поместил в центр карты Иссык-Куль (территория современного Кыргызстана) с родным городом Барсхан (Барскоони). На карте не указано место расселения кыргызов, однако в тексте сочинения говорится о том, что их страна находится на крайнем северо-востоке, на территории, заселенной тюркоязычными племенами, то есть примерно севернее р. Иртыш.

В «Словаре» М. Кашгари нашли отражение также воззрения тюркских народов о народной медицине. Из сочинения ученого мы можем составить довольно подробное представление об истории медицины тюркских народов, о лечении различных болезней, изготовлении многочисленных минеральных и растительных лекарств.

В центре социально-этической мысли М. Кашгари находится человек, его предназначение и место в мире, его потребности, интересы и мысли, его прошлое, настоящее и будущее. Ученый рассматривает человека как самую высокую ценность, тем самым, проявляясь, как крупный гуманист своего времени [4, С.308].

На основе языкового материала отражает миропонимание тюркских народов, их представления о природе, выявляя особенности их духовного мира, этические воззрения, нравственные идеалы.

Тем не менее, кыргызы, как один из тюркских народов, сохраняли анимистические верования, поклоняясь, например, дереву. Кыргызы обращались к идолам за помощь. При различных нуждах, в частности,

за исцелением больных. При этом приносились жертвы. Идолам подносили по маленькому кусочку от каждой части жертвенного мяса. В качестве реликтовых верований, как свидетельствуют этнографические источники, у кыргызов сохранился культ божеств Тенгри, Умай-эне, Жер-суу, Тайуу. Их функции остались те же, которыми они были наделены народной мифологией еще в древнетюркское время [2 С.308]. После формирования кыргызской народности основной формой организации кыргызов была пастбищно-кочевая община, ячейкой которой выступал *аил*. Община носила уже классовый характер, однако ее пронизывали кровнородственные связи и патриархальные отношения [2, С.309].

Начало кыргызской философии обычно связывают с творчеством Юсуф Баласагына и Махмуда Кашгари мыслителями караханидского государства XI века, написавшими свои выдающиеся поэмы соответственно «Кутадгу билиг» (Благодатное знание) и «Диван тюркских наречий». Они были поэтами, литераторами, но в их произведениях содержатся философские идеи тюркских народов, исламского направления, были приверженцами единобожия.

Литература

1. Давидов. Тенгрианство – самая древняя религия. - Эл. ресурс. – URL: https://pikabu.ru/story/tengriianstvo__samaya_drevnyaya_religiya_6330461
2. Коротенко В. А, Марченко Л. Ю., Курумбаева Г. Д., Фукалов И. А. История мировых цивилизаций в контексте устойчивого развития. Учебно-методический комплекс по направлению «Социально-экономическое образование». – Бишкек: Алтын Тамга, 2022. - 432 с.
3. Абдырахманов Т. А., Амердинова М. М. Исламский мир: прошлое и настоящее. - Бишкек: Махprint, 2015. - 260 с.
4. Нарынбаев А. И. Избранные произведения. Т.3. - Бишкек: Илим, 2015. – 532 с.

УДК 299.4; 140.8; 908

Анжиганова Л.В., Aly_9@mail.ru
Топоева М.В., mvt@khn.m.ru

Мистицизм в тенгрианстве: поливариантные формы

Аннотация. Статья посвящена исследованию мистических форм постижения мира в тенгрианстве в единстве трех основных тенденций: В современном хакасском тенгрианстве проявились

традиционалистские, модернистские и неотрадиционалистские тенденции. Традиционалисты, придерживаясь строгого соблюдения догматов вероучения и правил культовой практики, могут получить мистический опыт единения с сакральными силами в полном объеме и глубине. Модернисты, осмысливая картину мира тенгрианства, склонны к внеконфессиональности в интерпретации вероучения и либеральным формам культовой практики. Мистический опыт используется ими как психотерапевтическое средство или ресурс развития. Неотрадиционалисты стремятся использовать традиционные формы этноконфессиональной идентичности как ресурс усиления мотивации этнофоров в достижении этнической солидарности и перспективного развития. Мистический опыт здесь используется в меньшей степени.

Ключевые слова: тенгрианство, мистицизм, хакасы, этноконфессиональный традиционализм, этноконфессиональный модернизм, этноконфессиональный неотрадиционализм.

Anzhiganova L.V., Alv_9@mail.ru
Topoeva M.V., mvt@khnrm.ru

Mysticism in Tengrianism: Polyvariant Forms

Annotation. The article is devoted to the study of mystical forms of comprehension of the world in Tengrianism in the unity of three main trends: In modern Khakass Tengrianism, traditionalist, modernist and neotraditionalist tendencies have manifested themselves. Traditionalists, adhering to strict adherence to the dogmas of the creed and the rules of cult practice, can get a mystical experience of unity with the sacred forces in full and depth. Modernists, comprehending the picture of the world of Tengrianism, tend to be non-confessional in the interpretation of the creed and liberal forms of cult practice. Mystical experience is used by them as a psychotherapeutic tool or a development resource. Neotraditionalist seek to use traditional forms of ethno-confessional identity as a resource to strengthen the motivation of ethnophores in achieving ethnic solidarity and long-term development. Mystical experience is used to a lesser extent here

Keywords: Tengrianism, mysticism, Khakass, ethno-confessional traditionalism, ethno-confessional modernism, ethno-confessional neotraditionalism.

В условиях глобализации и бурного развития научно-технического прогресса усилился интерес к различным, порой альтернативным, формам постижения мира: от традиционного рационализма до мистических озарений. Причем последние могут выступать в различных формах и на различной глубине постижения мироздания.

Актеры этнического возрождения также стали активно исследовать исторические формы собственной религиозной идентичности. В отличие гомогенного традиционного общества, этнофоры сегодня – это модернисты, традиционалисты и неотрадиционалисты.

В условиях глубинных социальных трансформаций мир раскалывается по всем параметрам: цивилизационным и социокультурным мирам, геополитическим союзам, внутригосударственным разломам, социальным слоям, наконец, сам человек ощущает себя все больше, как минимум, нецелостным. В этих обстоятельствах нельзя не согласиться с мнением о том, что «Мистика как феномен обладает мощными ресурсами влияния на общество и на современном этапе должна утвердить значение как мира трансцендентного, так и материального, помочь человечеству понять их тесную взаимосвязь и опасность их противопоставления. Каждое измерение мистики необходимо рассматривать в его тесной связи с современной научной картиной мира» [1, С.193]. Справедливости ради, надо отметить, что мистическое мировоззрение востребовано лишь отдельным сегментом общества, во-вторых, и научная картина мира не является тотальной для современного человечества. Вспомним, к примеру, парадоксальную для эры прорыва в космос идею о плоской Земле.

В последние десятилетия зримо проявились тенденции, возрождающие этноконфессиональный традиционализм как «ответ» акторов-этнофоров на активную ревитализацию мировых религий (особенно христианство и ислам), обладающих неизмеримо большими ресурсами (финансовыми, организационными, политическими, административными и пр.) вовлечения в свои ряды неофитов. Одной из важнейших составляющих традиционализма является использование этноконфессиональной идентификации как ресурса сакральной легитимации традиций. Приверженцами этноконфессионального традиционализма можно смело считать религиозных фундаменталистов. Как правило, в их картине мира осуществляется тотальная сакрализация явлений и процессов, вследствие чего они предлагают считать свою деятельность представляющей, в предельной форме, всеобщий интерес этнофоров. Поэтому их требования строго следовать догматам, уставу и культуре их конфессии не кажутся им чрезмерными.

Согласно мнению Э. Андерхилла, в человеке заложено стремление к полному слиянию с миром сакрального, трансцендентного, независимо от конфессиональной принадлежности [2, С.6]. Если в религиях откровения мир делится на «профанное» и «сакральное», то для тенгрианцев – традиционалистов он обладает статусом избыточной сакральной реальности. Здесь все священно: и мир в

целом, и человек, и созданное им пространство культуры. Более того, по мнению Н.С. Жиртуевой, в современной концепции реляционного холизма утверждается, что в нашем мире все связано со всем [1, С.196].

Картина мира в тенгрианстве действительно созвучна современным представлениям, основанным на последних достижениях науки и гуманитарной мысли. Мир в тенгрианстве открыт Космосу – Великому Синему Небу, трансцендентному источнику бытия, имеющему непосредственное отношение к возникновению (сотворению) мира. Мир вечен, но и сотворяем в каждый значимый момент времени, будь то акты первотворения Вселенной, начало года, дня или рождение человека. Миг рождения мира, дня, человека судьбоносен, именно он определяет их дальнейшее развитие. В тенгрианстве нет понятия «пустоты», «небытия», «несуществования» как онтологических характеристик мира. Наш мир был создан Небесами на основе вечно существующих четырех стихий: земли, воды, огня и воздуха.

Изначальными качествами мира является стремление к небесной гармонии, упорядоченности, равновесию. Порядок понимается не как статичность механического упорядочивания, а состояние мира как живого организма, для которого естественными являются рождение, рост, развитие, наконец, смерть как переход в новое состояние. Доминирование идеи первичности мира порядка, совершенства, гармонии, равновесия способствовало укоренению позитивного мировосприятия в тенгрианстве.

Находясь в таком мире, сливаясь с ним, человек пронизан чувством свободы от пространственно-временных ограничений. Особенно остро и полно это ощущается в степи в жаркий полдень, когда и пространство не имеет ограничений, и время сворачивается в вечность, когда человек получает опыт «недифференцированного единства», «Всего во Всем» и т.п. Музеи под открытым небом, открытые в Республике Хакасия (Музей – заповедник «Сундуки», Музей – заповедник «Казановка», Музей – заповедник «Усть-Сос», Музей – заповедник «Оглахты», Арбатский муниципальный музей под открытым небом, Ширинский археологический парк, Анхаковский музей-заповедник «Хуртуях тас», Полтаковский музей наскального искусства) позволяют человеку получить информацию о древней истории и богатой культуре хакасского народа. Однако именно в этих местах, осуществляя паломнические путешествия, люди часто, для себя неожиданно, получают удивительный мистический опыт встречи с далекими родовыми предками, духами - хозяевами земли, воды и пр. Причем, одним из зримых признаков встречи с небесными существами является сопровождающее их сияние, золотое или серебряное [3].

Этноконфессиональные модернисты настаивают на необходимости развития собственного народа в широком, государственном и мировом контексте. Это с неизбежностью приводит к противоречивым последствиям: либо объявлению собственной религиозной системы «примитивным пережитком прошлого», либо ее полной модернизации вплоть до исчезновения видовых характеристик. Что проявляется в отождествлении себя с такими мировыми феноменами как мистицизм, движение New Age и пр. Сами же акторы, в конечном счете, объявляют себя представителями внеконфессионального сообщества, по сути, «людьми мира». Мистическую практику они, как правило, используют для решения своих субъективных проблем: психотерапевтических целей или достижения успеха.

Наконец, еще одной тенденцией, изначально противоречивой и поэтому трудно реализуемой, является *этноконфессиональный неотрадиционализм*. Последний может быть представлен как ориентация этнического сознания на включение традиционных религиозных ценностей, форм жизнедеятельности, социальных отношений и видов конфессиональной организации этноса как *ресурса развития модернизационных процессов*. Целью подобной деятельности является обретение этносом целостности, единства с миром и полноты бытия в пространстве стабильно развивающейся культуры. То есть, *модернист, как правило, в своих мистических исканиях удовлетворяет свои личные потребности, а неотрадиционалист озабочен помощью всему народу*.

В тенгрианстве, на наш взгляд, доминирующим является отношение «Великое Синее Небо - Народ», в то же время, оно содержит в себе все эти основные тяготения:

- природа является главным объектом познания, поскольку адаптация к ней является условием выживания всего этноса;
- строгая упорядоченность социальных отношений тенгрианства через обычаи, традиции не вызывает сомнений;
- наконец, тенгрианская традиция демонстрирует нам такое знание внутреннего мира человека, что в XXI веке становится предметом исследования науки (философии, психологии, антропологии).

Целостный мир познается целостным человеком с целостным сознанием, а не только мышлением, иначе говоря, мистический опыт постижения мира по-прежнему актуален и по-своему эффективен. В последние годы человеческое подсознание изучается особенно активно. Известно, что тематика измененного состояния сознания, специфического механизма деятельности шамана, имеет междисциплинарный характер и представляет собой область науки, в которой тесно пересекаются интересы философии, психологии,

религиоведения, искусствознания и пр.

В конфессиональном пространстве этнической жизни хакасов ярко проявились все три вышеназванных тенденции:

- традиционалисты как ревнители чистоты веры и каноничности обряда находят «свою нишу», апеллируя к сакральной легитимации своей позиции;

- модернисты больше склонны к включению научного и общекультурного фундамента (философские, психологические, мистические учения и концепции) в ресурсы шаманизма и тенгрианства, вплоть до растворения этих феноменов в т.н. «высокореинтегрированных» религиозных мирах (мировые религии, например);

- неотрадиционалисты пытаются использовать верование и культовую практику тенгрианства и шаманизма в решении конкретных проблем этноса (например, проведении совместных обрядов против хищнического уничтожения угольщиками Койбальской степи и пр.). Мистический опыт здесь, как правило, трудно достижим.

Литература

1. Жиртуева Н. С. Универсальные измерения мистики // Вопросы философии. 2022. № 10. - С.193-203.

2. Underhill E. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. – Woodstock: Devoited Publishing, 1930. – 515 с.

3. Eliade M. *Experiences of the Mystic Light// The Two and the One*. - New York: Harper Torchbooks. 1965. - P. 19-77.

УДК 256(574)

Аюнов Н. Г.

Тенгрианство и Ислам как факторы религиозной идентификации

Аннотация. Тенгрианство как открытая мировоззренческая система культуры древних тюрков основано на широком спектре мифологических, религиозных и научно-практических представлений. В данной статье рассматриваются отношения между тенгрианством и исламом.

Ключевые слова: Тенгри, Тенгрианство, Ислам, открытое мировоззрение, фальсафа, Евразийская идентификация.

Tengrianism and Islam as factors of religious identification

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

Keywords: Tengri, Tengrianism, Islam, open worldview, falsafa, Eurasian identification.

Казахстанское общество после получения статуса суверенного независимого государства поставило перед собой задачу построения демократического светского государства. Как известно плюрализм, как одна из составляющих демократии, обеспечивает уважительное отношение к иным мыслям, чувствам, взглядам, миропониманию. Он создает условия для свободного творческого самовыражения, способствует активному развитию; содействует преодолению ограниченности, замкнутости явлений культуры; преодолевает доминирование какого-либо одного направления, системы взглядов; создает условия для развития многообразия явлений культуры и открытости культуры всему миру.

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

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

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

Мы иногда принимаем или не принимаем европоцентризм, но этот символ ярко передает достижения западной цивилизации, ее успехи во всех сферах деятельности человека, доминирование в мире определенной формы цивилизации и культуры. Наряду с соборностью и мессианской ролью русского народа, которые объединяют и

не русские народы, мы часто говорим и о таком феномене, как великоросский шовинизм, который и в настоящее время имеет различные формы своего проявления.

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

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

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

Если рассматривать идею евразийства в ее генезисе, то примечательны слова одного из создателей евразийства филолога и историка князя Н.С. Трубецкого (1895-1938), который одну из формул евразийства выразил так: «Национальным субстратом того государства, которое прежде называлось Российской империей, а теперь называется СССР, - писал он в 1927 году, - может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемое как особая многонародная нация и в качестве таковой обладающая особым национализмом. Эту нацию мы называем евразийской, ее территорию – Евразией, ее национализм - евразийством». [1, С.4]

При этом нужно отметить, что этнически под евразийством обычно понимают объединение, если начинать с востока, тунгусо-

маньчжурских племен, монголов, финно-угорский этнический массив, тюрков, славян, кавказцев, восточно-европейский этнический массив.

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

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

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

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

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

В настоящее время мы также можем сказать, что типологические черты древнего Тенгрианства в форме мировоззренческих установок миропонимания и мироотношения содержатся в духовной культуре тюркских народов. Духовная культура является ядром национального

самосознания, которая дает возможность познания нацией своей социально-этнической сущности, осознания своего положения в системе межэтнических отношений. Духовная культура тюркских народов исторически отличалась высокой степенью способности взаимодействия с культурами других народов, ее отличала открытость. В то же время это диалектически повышало способность сохранения самобытности и специфики посредством создания культурных, идеологических, психологических «инструментов». Одними из таких «инструментов» являются положения Тенгрианства, которые были пронесены сквозь тысячелетия и стали определенными духовными образованиями, присущими менталитету тюркских народов.

Поэтому, одна из позиций такова, что положения Тенгрианства, ставшие духовными образованиями, могут служить не просто консолидации этих народов, преодолению духовного кризиса, а, само Тенгрианство и является культурной и духовной основой идентификации, будущим тюркских народов. Приведем несколько высказываний сторонников данной позиции.

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

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

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

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

Воистину, стоит оглянуться в Прошлое, чтобы увидеть Будущее!»
[2, С.189; 194]

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

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

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

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

Дастан Сарыгулов: «... сама жизнь и время вынуждают человечество пересмотреть фундаментальные и базовые понятия и взгляды на мир, материю, дух, Природу, место человека в ней, смысл его жизни, на общество, структуру, формы, цель и задачи государства, и его основные функции.

Естественно встает вопрос:

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

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

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

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

Именно в этом контексте, философия и базовые концепции Тенгрианства, проверенные и испытанные в течение многих тысячелетий жизнью и практикой многих алтайских народов, представляют глубокий научный и практический интерес...» [4, С.114; С.121]

Другую позицию в вопросе идентификации тюркских народов можно выразить так, что тюркские народы должны идти по пути секуляризованного общества, построения гражданского правового государства со всеми атрибутами: социальными, политическими, экономическими, культурными западного общества, быстрее войти в мировое сообщество, приняв и усвоив достижения западной цивилизации. При этом, естественно, что Тенгрианство объявляется архаикой, пережитком прошлого, «груз, который не стоит тащить в будущее» и о Тенгрианстве как факторе идентификации, конечно же, не может быть и речи. Что касается религиозной составляющей общества, то исходя из секулярной основы, принимаются принципы: поликонфессиональности и взаимоуважения, а для Ислама, выбираются неортодоксальные, «мягкие» формы, наподобие «европейского Ислама» или «этнического Ислама», в основе которых лежала бы «не столько мусульманская религиозность, сколько именно мусульманская культурная традиция, которая в самосознании народа часто выступает как национальная культурная традиция, как форма сохранения этнической идентичности». [5, С.19]

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

Современные тенденции развития человечества сочетают в себе две философско-мировоззренческие, культурные составляющие. Стремление к единению на основе цивилизационных достижений и сохранение культурного и мировоззренческого многообразия. Пусть тяжело, драматически, но человечество упорно движется в этом

направлении. Тюркские народы, как и все другие народы, вовлечены в это движение, участвуют в нем, вкладывая свою жизненную и культурную энергию. Тенгрианство как духовное основание тюркской культуры, как традиции и обычаи сохранялись и сохраняются в памяти народов. Открытость как основополагающий принцип Тенгрианства предполагает включение, переработку, использование всех культурных и мировоззренческих достижений других культур. Универсальность оснований Тенгрианства дает возможность спокойно входить в общемировое культурное пространство. Открытость и универсальность его оснований в своей изначальной чистоте дают чувство общечеловеческого единства, чувство единых истоков культуры человечества, но они же в своей специфичности и особенности, полученной в культурной обработке тюркскими народами, дают возможность выбора Тенгрианства как культурной и мировоззренческой идентификации. Не надо их искусственно вписывать в современные реалии или отбрасывать за ненадобностью, сама жизнь сохраняет универсалии Тенгрианства, вписывает их в новые формы изменяющейся культуры и трансформирующегося мировоззрения тюркских народов.

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

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

Но, история знает и другие исторические факты. Ислам стал Исламом, мировой религией во многом благодаря Аджаму – центральноазиатской культуре. Персы дали Исламу интеллектуальную основу, вдохнули в него высокую поэзию, тюрки силой оружия

способствовали распространению Ислама по всему миру, внесли в него дух мужества и свободы, народность и лояльность. Именно тюрко-иранская философская мысль была сердцевинной и основой средневековой мусульманской философии.

Совершенно правильно отмечает Хатами, что: «Величие «Второго учителя» исламской философии в том, что он приложил серьезные усилия и разработал такую систему размышления, что его потомкам оставалось только растолковывать его идеи. Так или иначе уместно называть его «вторым учителем» по той причине, что он применил термин «философия» в разных областях науки и познания и фактически создал исламскую философию... слава родоначальника исламской философии принадлежит аль-Фараби, предложившему четкий философский ответ на вопрос об отношении между религией и философией...». [6, С.207]

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

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

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

Именно, такая позиция превалирует в сознании и это естественно, учитывая более тысячелетнюю историю Ислама в тюркской среде. Здесь возможна такая духовная ситуация. Аналогично тому, как размышляет Мурат Аджи [7], тюрки-тенгрианцы поддержали идею Единого Бога и способствовали распространению христианской идеи, так тюрки поддержали и идею Единого Бога Ислама. Для тюрков-тенгрианцев одинаково были понятны обе религиозные идеи, работал принцип открытости Тенгрианства как мировоззрения.

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

В силу исторических судеб выбор тюркских народов Центральной Азии был сделан в пользу Ислама. Но, мы знаем и другие исторические примеры, когда вместо выбора «или-или» использовали другую духовную ситуацию. Когда тибетские мудрецы, приняв Буддизм, не отказались от основ своей религии Бон, сумели синтезировать бонские и буддийские идеи, и возник такой религиозно-духовный феномен

как Ламаизм. Китай в своей духовной основе индифферентный к созданию религиозных систем, сумел переплавить буддийские идеи, ввести их в живую ткань конфуцианских и даосских идей. Даже когда мы говорим о Буддизме в Китае, мы говорим о чань-буддизме, трансформированном китайском Буддизме. Япония сильна традициями, она в основе синтоистская, но она и буддийская.

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

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

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

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

Литература

1. Теляшов Р. Х. От индейцев и гуннов до Золотой Орды. – СПб: Санкт-Петербургская Панорама, 2001. – 246 с.
2. Арон Атабек. Ислам и Тенгрианство. Размышления искателя истины // Сборник докладов Первой международной научной

конференции «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов» (Кыргызстан. Бишкек, ноябрь 2003). – Бишкек, 2003. – С.183-194.

3. Безертинов Р. Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов: научно-популярное издан., 2-е изд., доп. – Н. Челны: Аяз, 2000. – 455 с.; Казань: Слово, 2004. – 448 с.

4. Сарыгулов Д. И. Тенгрианство и глобальные проблемы современности // Сборник докладов Первой международной научной конференции «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов» (Кыргызстан. Бишкек, ноябрь 2003). - Бишкек, 2003. – С.110-121.

5. Иордан М.В., Кузеев Р.Г., Червонная С.М. Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 516 с.

6. Сейид Мухаммад Хатами. Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 464 с.

7. Мурад Аджи. Полюнь половецкого поля. - М.: ТОО «ПИК – Контекст», 1994. – 352 с.

УДК 395(574)

*Аюпова Г.М., Шакирова Р.Г.
rizvangul@list.ru*

Этические концепты тенгрианства

Аннотация. В статье говорится о традиционности, и символичности тюркского мировоззрения. Главным и определяющим является высокая этическая направленность мировоззрения. Все подчинено одной цели – осуществлению нравственного жития человека и социума. Любая деятельность человека должна носить нравственно-этический характер, характер соблюдения выработанных норм и правил.

Природа, являясь всеобщим, содержит в себе человека как ее неотъемлемую часть. Единство человека с природой предполагает «единство человека с его природой», сущность которой - «адамгершілік» как нравственное начало, которое в свою очередь «питается, от природы» природой. Сущность природы есть не что иное, как всеобщее, природа в ее всеобщности есть Жизнь, органично включающая в себя и человека.

Ключевые слова: традиционность, символичность, мировоззрение, человек, природа, жизнь.

Ethical concepts of Tengrianism

Annotation. The article talks about the traditionalism and symbolism of the Turkic worldview. The main and determining factor is the high ethical orientation of the worldview. Everything is subordinated to one goal - the implementation of the moral life of man and society. Any human activity must be of a moral and ethical nature, the nature of compliance with the developed norms and rules.

Nature, being universal, contains man as its integral part. The unity of man with nature presupposes “the unity of man with his nature”, the essence of which is «adamgershilik» as a moral principle, which in turn “feeds by nature” by nature. The essence of nature is nothing but the universal, nature in its universality is Life, organically including man.

Keywords: tradition, symbolism, worldview, man, nature, life.

Когда говорят о тюркском мировоззрении, обычно отмечают его традиционность и символичность. Под традиционностью понимают высокую степень следования обрядовости жизни, когда вся жизнь состоит из определенных самой традицией норм и правил жития человека, рода, общества. Символичность означает, что вся жизнь, деятельность человека окружена выработанными символами, позволяющими ориентироваться в мире и общественной жизни. Сами обряды, обычаи становятся своего рода символами.

На наш взгляд, и традиционность, и символичность тюркского мировоззрения носят подчиненный характер. Главным и определяющим является высокая этическая направленность мировоззрения. Все подчинено одной цели – осуществлению нравственного жития человека и социума. Любая деятельность человека должна носить нравственно-этический характер, характер соблюдения выработанных норм и правил.

В западной эпистеме, начиная с Аристотеля, который «поставил науку (разум) выше нравственности (совести), сделав тем самым нравственным идеалом созерцательную жизнь» [1, С.36], через философию восточных перипатетиков, преобладает стремление человека познать мир, победить природу для реализации человеческой жизни. Излишняя материализация этого стремления приводит к доминированию жизненного принципа – удовлетворения потребностей человека, как альфа и омега человеческого прогресса. Если начинает доминировать и превалировать духовность, то, в противовес первому появляется религиозность, как моральный

принцип жизни человека, направленный на проявление его совести как главного регулятора жизни. И в первом, и во втором случаях, этика, нравственность становятся производными, отодвигаются на второй план, в сферу практической деятельности человека. В первом случае «чистый разум» предшествует «практическому разуму», во втором случае – божественный идеал – человеческой нравственности. В обоих случаях человек как бы «перекладывает груз» нравственной ответственности на Разум или на Бога. В случае безнравственности ему есть к кому апеллировать, у кого «просить прощения».

В первом случае человек встает на путь познания мира и себя в мире, исходя из необходимости свободы творчества и деятельности, которая в какой-то степени позволяет переступить через нравственные законы, во втором случае – только познание Бога может привести к нравственности.

Человек сам в своей внутренней природе, следуя принципу единства, заключает в себе единство мира. Стержнем этого принципа единства является человеческое. Поэтому изначально «возникли сыны человеческие», человеческое изначально и извечно миру.

В тенгрианстве как открытом мировоззрении как раз и преобладает эпистема, в которой доминирует метафизика нравственности, как ее представлял И. Кант.

Одним из основных концептов-понятий этики тенгрианства является «адамгершілік» как категорический императив нравственного наполнения жизни человека. Не только в своих отношениях между людьми человек должен необходимо руководствоваться «адамгершілік», но и в отношении с миром, природой и самим собой.

В современной философской, культурологической и теологической литературе часто встречается понятие «золотого века» человечества, в котором предполагается эксплицитное содержание понятия природы. Под природой понимается совокупность, сумма всех вещей и событий, всей непосредственной деятельности в их всеобщей связи. По форме природа есть бытие вообще, как говорил Гете, «она есть, все». Сердцевиной тенгрианства является философская категория «единства человека с природой». Природа, являясь всеобщим, содержит в себе человека как ее неотъемлемую часть. Единство человека с природой предполагает «единство человека с его природой», сущность которой - «адамгершілік» как нравственное начало, которое в свою очередь «питается» природой. Сущность природы есть не что иное, как всеобщее, природа в ее всеобщности есть Жизнь, органично включающая в себя и человека. В этом единстве человека с природой, «природы человека» с природой заключается и противоположность двух сфер: сферы природного и сферы духовного. Сфера духовного проявляется в нравственности, которая и выступает выразителем единства этих двух сфер [2, С.25].

Душевно-духовные отношения к природе как проявление единства с нею простираются от простого почитания природы, как одухотворенно ощущаемой через нерелефированное, непосредственное переживание природы, т.е. чувства природы, и образуют нравственное отношение к природе, то, что современным языком называется экологическим сознанием. В тюркской традиции существует множество правил и норм нравственно-этического (экологического) отношения к природе. Нельзя плевать в воду, нельзя не умывшись смотреть на Солнце, нельзя без надобности рубить дерево, нельзя без надобности убивать животное, нельзя плевать в огонь, нельзя строить отхожие места у речек и водоемов и т.д., и т.п.

Все табуируется императивом «жаман болады». Этот императив тоже является своего рода этическим концептом. В смысловом значении он переводится, как не делай плохого, избегай плохого, не твори зло, иначе тобой совершенное зло возвратится к тебе злом. Это не просто мифологическое сознание, не просто бережное отношение к природе – это и есть суть проявление «адамгершілік» в отношении природы. Этот концепт работает и в социальной сфере, когда табуируются безнравственные поступки в отношении окружающих людей, общества.

«Библейский рай» - это тоже своего рода религиозно-мифологическое представление о «золотом веке» человечества, откуда люди были «изгнаны за ослушание». Если отбросить в этих представлениях мифологическое, то можно сказать, что первобытное человечество находилось в гармонии, как с природой, так и со своей природной сущностью, естественное состояние отличало «слияние с природой». Единство человека с природой выражалось в непосредственном восприятии Природы как Жизни. Человек через «чувство природы», как ребенок через «чувство матери» был связан с природой как с матерью, что и есть еще одно проявление категорического императива тенгрианства - «адамгершілік» в отношении Природы.

Именно единство природного и духовного, человека и природы, проявляющееся в гармонии и борьбе, слитности и разъединенности, тождественности и противоположности, является одной из основ возникновения религиозной составляющей тенгрианства. Единство духовного и природного как религиозность, направленную на всеобщее, на природу, можно назвать этическим пантеизмом, что все есть моральный Тенгри-Нравственность. Мировоззрение древних тюрков отличало высокое почитание и поклонение природе, но не было простого ее обожествления. «Адамгершілік» в отношении с природой не было простым перенесением человеческих качеств и общественных отношений на природу (или, говоря современным

языком, социоантропоморфическим мировоззрением), а было отношением к природе как к началу жизни, состояние жизненного единства с природой было естественным, этическим.

Религия природы полагает единство природного и духовного, выразителем которого как раз и выступает человек. Природное и духовное как всеобщее целое распадается в представлениях человека на единичности. Для человека - это прежде всего Небо, Солнце, животные, растения, огонь, земля, воздух, вода и т.д. Дальнейшая рационализация и конкретизация мышления уже ведет к обожествлению всеобщего - природы (пантеизм), к обожествлению единичностей в форме тотемических, анимистических, фетишистских представлений, которые в свою очередь выростали из духовной и практической деятельности человека как продолжение воображения, фантазии, которые атрибутивны человеческому мышлению, развивающемуся сознанию. Инстинкт жизни, фантазия, воображение во многом определяют развивающееся знание, и в этом плане человек не просто обожествляет и одухотворяет природу, но и постоянно осуществляет процесс познания, как природы, себя, так и единства природного и духовного. Бесконечный процесс познания и освоения всеобщего и есть процесс культуры, вектор которого направлен «вперед», но, тем не менее, постоянно возвращается «в себя», направлен «вовнутрь», в изначальное единство природного и духовного, человека и природы, как необходимого условия протекания этого процесса и его этического наполнения.

Принцип «адамгершілік» проявляется во всем. Не только в отношении к природе, но и в социуме. Этическое начало в человеке закладывалось в семье («отбасы», «аиля»). Нравственность начиналась с почтительного отношения к родителям. Семья начиналась с отца, поэтому и «отбасы» - начало семейного «света-огня», семья как очаг. Хранительницей очага, его спокойствия являлась мать. Именно мифопоэтическое восприятие материнства дало такой концепт тюркостановства как Умай. Представления, связанные с Умай, лежат не столько в сфере мифологического мировоззрения, сколько в сфере этического отношения к материнству. Умай с древнетюркского переводится как «послед». В этом символе заключен высший этический смысл – любви к Матери, как началу жизни.

Важным признаком культуры любого народа является положение в обществе женщины. В культуре тюркских народов сильны традиции уважения и почета к женщине, матери. Так, по древним обычаям, сын, входя в юрту, кланялся сначала матери, а затем отцу. По древним законам, надругательство над женщиной ставилось на один уровень с изменой Родине и каралось смертной казнью. Женщина традиционно, активно участвовала в общественной жизни и обладала широкими

правами, достаточно сказать, что женщина имела право участвовать в курултае и даже принимала участие в решении военных вопросов.

Нравственность заключалась и в культуре детей. Жизнь представлялась как любовь к детям, все было подчинено обеспечению будущего своих детей. В духовной культуре тюркских народов императивом является духовный символ – «бала бар өй базар, бала жок өй мазар» (дом, в котором дети - базар, дом без детей - кладбище).

Тюркское общество всегда отличала высокая степень общинности. Человек без общины переставал быть человеком. Прежде всего объединение шло на уровне кровнородственных отношений, когда семьи составляли «урук» (род), который был главной социальной единицей, где человек должен был в своей социальности проявлять свои нравственные начала. Тюркские доминанты родового мышления и «семи отцов» являются своего рода нравственной основой коллективистского поведения, когда личный эгоизм уступает место альтруизму, когда человек готов на самопожертвование ради своих близких.

За уважением и почитанием отца, следует обязательное, имманентное сознанию человека, уважение и почитание старших. Духовной доминантой является уважение аксакалов, что несет в себе высокий заряд философского осмысления бытия отдельного человека и общества: «Чоцни һөрмәтлисә күт тапиду» (будешь уважать старших – найдешь счастье).

Аксакал – это не просто старший в роду или в обществе, он носитель мудрости. Он аккумулирует народную мудрость, которая выступает не столько как фактор воспитания подрастающего поколения, не столько как трансляция традиций и обычаев, сколько как развертывание смыслополагания жизни человека. «Следуй жизненной мудрости, живи в согласии с людьми и собой, следуй традициям и обычаям отцов и дедов, исполняй свое человеческое предназначение отца и сына, матери и дочери, правителя и служивого, вождя и воина, пастуха и земледельца, ремесленника и торговца, и, тогда жизнь твоя будет наполнена смыслом, о тебе будут помнить потомки» - простые истины народной мудрости, которые доминировали в тюркской культуре.

Они были мудрые каганы, они были мужественные каганы,

И их приказные были мудры, были мужественны,

И их правители, и народ были прямы.

Поэтому-то они столь долго держали в своей власти племенной союз

И держа его в своей власти, творили суд.

Затем они скончались...

После них стали каганами младшие их братья,

А потом и их сыновья стали каганами.

После того, как младшие братья не были подобны в поступках старшим,

А сыновья не были подобны отцам,

То сели на царство надо думать, неразумные каганы,

Надо думать, сели на царство трусливые каганы,

И их приказные были также неразумны, были трусливы.

Вследствие непрямоты правителей и народа,

Вследствие подстрекателей и обмана обманывающих

со стороны народа табгач и вследствие его прельщающих,

А также вследствие того,

Что они (табгач) ссорили младших братьев со старшими

И вооружали друг против друга народ и правителей. –

Тюркский народ привел в расстройство

свой до того времени, существовавший племенной союз

И навлек гибель на царствовавшего над ним до того времени кагана;

Народу табгач стали они (тюрки) рабами своим крепким мужским потомством

И рабынями своим чистым женским потомством.

Тюркские правители сложили с себя свои тюркские имена

И, приняв титулы правителей народа табгач

Подчинились кагану народа табгач. [3, С.36-37]

Одной из определяющих мировоззрение и духовную культуру является культ предков, который представляет собой духовно-религиозную предметность и является атрибутивным для мышления тюркских народов. Вера в аруахов доминирует в религиозных представлениях, вокруг которых строятся не только религиозная обрядность, но и многие традиции, обычаи.

Концепт «адамҗершілік», исходя из родового мышления, предполагает высокую значимость межличностных отношений тюркского мировоззрения. Это проявляется в таком духовно-этическом образовании как общение между людьми в социуме, как обобщает Нурланова К.Ш.:

- 1) қарым-қатынас - общаться, сообщаться непрерывно;
- 2) келіп-кету, қатынас – видеться, встречаться, общаться;
- 3) сіз-біздесу – общаться (от авт.: буквально «вы-мы»);
- 4) араласу – общаться (от авт.: тесное, взаимное общение);
- 5) іштесу – общаться.

Іштесу-общение включает в себя все вышеуказанные смыслы, но охватывает наиболее глубокий смысл общения, сосредоточено на его внутреннем, потаенном душевно-духовном уровне, едва ли не позволяющем приблизиться к краю «тайны» общающихся,

захватывает внутренние, порой невыразимые вовне вовсе, но от этого не менее значительные уровни эмоционально-интеллектуального мира. [4, С.5]

Одним из оснований концепта «адамгершілік» является гостеприимство, которое также возведено в духовный, нравственный принцип. «Қонақ кәлэ кут келиду» - гость приносит с собой счастье.

«Само гостеприимство помимо прямой задачи приветить, угостить, обогреть содержит многоуровневые этические смыслы традиционного этизма.

Во-первых, на гостя выливается море благожелательности за то, что именно к этому очагу повернул коня, направил свои стопы...

Во-вторых, человек в статусе гостя дает возможность выразить полноту таких качеств, которые приближают к тайне человеческого бытия, а именно раскрытость к другому человеку, устремленность к его лику и душе (Н.Г.: проявить человеческую самость, человеческое как сущность бытия).

В-третьих, следует отметить глубокий этический фон: чрезвычайным вниманием бывает окружен гость, встреча с которым в будущем маловероятна. В этом случае хозяин своей искренней раскрытостью, порывистой, радостной душевностью старается создать такую атмосферу теплоты, которая потом тихо сияет в душе каждого из них в долгие дни и годы невстречи». [5, С.41]

Этот концепт-табу является внутренним продолжением концепта «виждан» - совесть. Совесть в тюркском мировоззрении выступает не просто как регулятор поведения человека, она является проявлением человеческой сущности. «Виждансиз адәм – адәм болалмайду» - человек без совести не может стать человеком. Эта доминанта тюркского мировоззрения взята Шакаримом как одна из трех истин человеческого бытия.

Продолжением и следствием категорического императива «адамгершілік» является категорический нравственный императив тюркского мировоззрения, который великий Абай емко выразил в философской формуле «Адам бол». Быть человеком это первое и высшее назначение человека, которое необходимо проявляется в его нравственном существовании.

Этот концепт включает в себя и такие этические основания как свободу, мужество, равенство.

Равенство и коллективизм проявлялись и в бытовой жизни, когда в случае смерти или больших торжеств семье помогал весь род, аул. До сих пор в сознании и бытовой культуре тюркских народов остались такие социальные образования как аул, махалля, жут, машрап. Проявлением равенства и коллективизма было такое социально-культурное явление как «Асар», когда все обязаны были участвовать

в общем деле, каждый в силу своих возможностей должен был внести свою лепту.

В шедевре этической мысли тюркских народов «Кутадгу билиг» Ю. Баласагуни мы можем видеть целостную нравственно-этическую концепцию:

- «40. Бу эзиз китап төрт улук вэ муһим һул үстигэ бена
41. қилинған: бири - әдил (адаләт); иккинчиси – дәвләт (бәхит);
42. учинчиси - әкил; төртинчиси – қанаәт болуп, йәнә (уларниң)
43. һәр биригә түркчә бир ат қоюлған. Әдилгә
44. «Қүнтүғди әлиг» ети берлип, падиша орниға
45. қоюлған, дәвләткә «Айтолди» дәп ат қоюлуп,
46. вәзир орниға қоюлған, әкилгә
47. «Өғдулмиш» дәп ат қоюлуп, вәзирниң оғли орниға қоюлған,
48. қанаәткә «Одғурмиш» ети берилип вәзирниң
49. қериндиши дәп етилған...» [6, С.7]

Перевод:

«Основa сей книги – несколько непреходяще ценных суетей: первая – Справедливость, вторая – Счастье, третья – Разум, четвертая – Неприязательность, и каждой из них по-тюркски наречено имя. Справедливости дано имя Кюнтогды-элик, это властитель; Счастье воплощено в имени Айтолды, это – везир; Разум олицетворен в имени Огдюльмиш, это – сын везира; неприязательность носит имя Одгурмыш, это брат везира». [7, С.6]

Важным на современном этапе развития для культуры тюркских народов является то, что эти концепты тенгрианства, ставшие духовными образованиями, могут служить консолидации этих народов, преодолению духовного кризиса, гармоничного включения в мировое культурное пространство. Каждый раз на новой спирали развития они служили трансляторами социальной памяти народа, служили делу воспитания поколений, сохранению и передаче традиционных духовных ценностей народа. Духовные формы общественных взаимосвязей обеспечивали и обеспечивают целостность общества, которая предстает как единство моральных и этических ценностей, идей, знаний, ориентаций, норм и символов.

Литература

1. Аристотель Сочинения: в 4-х т. Т. 4 / пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. - 830 с.
2. Аюпов Н. Г. Проблема человека в тенгрианстве г. Алматы: ИД «МИР», 2017 - 148 с.
3. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. - М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951. - 452 с.
4. Нурланова К. Ш. Человек и мир: казахская национальная

идея. - Алматы: Қаржы-қаражат, 1994. - 48 с.

5. Нурланова К. Ш. Земля – духовная опора народа. – Алматы: Дәуір, 2000. – 20 с.

6. Yusuf has hajib Kutadgu bilik. Millətlər nəxriyatı. Bejin. –1984. – 1368 б.

7. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / перев. С. Иванова. - М.: Наука, 1983. - 560 с.

УДК 397.4

*Аязбекова С. Ш.
ayazbekova@mail.ru*

Топографические и астрономические петроглифы как феномен номадической мировой цивилизации

Аннотация. На примере петроглифов анализируются отдельные образы системы номадической мировой цивилизации. В статье рассматриваются топографические и астрономические петроглифы, характерные для кочевого образа жизни.

Анализ образной системы, запечатленной в петроглифах, позволил сделать вывод о том, что петроглифы, как и центры их скоплений, выполняют несколько важнейших функций номадической мировой цивилизации: картографическую, медиаторскую (пространственную и временную), информационную, сакрально-религиозную, эстетическую, образовательную. Исследование позволяет подтвердить выдвинутое автором положение о единстве и целостности номадической цивилизации.

Ключевые слова: Номадическая мировая цивилизация, Великая степь, топографические и астрономические петроглифы, образы кочевья.

*Ayazbekova S. Sh.
ayazbekova@mail.ru*

Topographical and astronomical petroglyphs as a phenomenon of nomadic world civilization

Annotation. The article focuses on the analysis of distinct images of nomadic world civilization system via the study of petroglyphs. It analyzes topographic and astronomical petroglyphs, typical of the nomadic way of life. The author concludes that petroglyphs, as well as their accumulation

centers, perform several important functions of the nomadic world civilization: cartographic, mediator (spatial and temporal), informational, sacral-religious, aesthetic, as well as educational functions. The author puts forward an argument about the unity and integrity of the nomadic civilization.

Key words: Nomadic world civilization, Great Steppe, topographic and astronomical petroglyphs, nomadic images.

Археологические, лингвистические, генетические и культурологические открытия последних лет позволяют говорить о цивилизационном единстве кочевых народов. В ряде наших работ данное единство рассматривается на разных уровнях: в рамках ноосферной, мировых (диахронных и синхронных), локальных эндогенных и экзогенных цивилизаций [1].

Статья посвящена образам номадической мировой цивилизации, запечатленным в петроглифах периода от верхнего палеолита до позднего средневековья. Данный контекст исследования обнаруживает общность и единство мировой номадической цивилизации и особенности ее проявления на территории Великой степи.

Значение этих наскальных рисунков, которые понимаются нами как «древние рукописи, запечатленные в камне», сопоставимо с древнейшими образцами письменности – пиктографией, месопотамской клинописью, древнеегипетскими и китайскими иероглифами, кипу инков. Петроглифы Великой степи по своему значению и полифункциональности можно сопоставить также с рунической и алфавитной письменностью, а потому полагаем, что наряду с археологическими раскопками, они могут раскрыть многие особенности номадической мировой цивилизации, ее основные признаки и характеристики.

Номадическая мировая цивилизация. Мировой статус номадической цивилизации связан с ареалом распространения тех географических зон, где издревле было возможно только ведение скотоводства. В целом номадический способ хозяйствования был распространен в степных и пустынных территориях. Так, к степным территориям в Евразии относится Великая степь; в Северной Америке – прерии; в Южной Америке – пампа, или пампасы, в тропиках – льянос; в Африке и в Австралии – саванна; в Новой Зеландии – туссоки. Что касается пустынных территорий, где исторически проживало кочевое население, то они также распространены на всех континентах - в Евразии, Африке, Северной и Южной Америке, Австралии, Антарктиде и Арктике [2]. Кроме того, распространение номадизма было характерно и для полупустынных ландшафтов, таких как Прикаспийская низменность, Анатолийское плоскогорье, Иранское

нагорье, предгорья Анд, долины Скалистых гор, опустыненная саванна к югу от Сахары. Номадический способ хозяйствования встречается даже в некоторых экстремальных ландшафтах – тундре Евразии и Америки и, изредка, в арктических и антарктических пустынях. Как видим, кочевой образ жизни в силу определенных географических условий сопутствовал жизни населения практически всех континентов.

Для номадической цивилизации, как целостности мирового порядка, важно то, что исторически кочевой вид жизнедеятельности сформировал характерные особенности общественных отношений, мировоззрения, культуры и искусства. Именно кочевой вид жизнедеятельности нашел отражение в особенностях номадической цивилизации, созданной многими этносами еще в глубокой древности. А это значит, что степные и пустынные естественно-географические условия обусловили общность образов цивилизационного номадического характера, таких как образы животных, используемых для передвижения, пути, кочевья, всадников, колесниц, переносных жилищ, коновязи.

Образы мировой номадической цивилизации со всей очевидностью запечатлены на степной территории Евразии, они воплощены в петроглифах Шалоболинской писаницы, Улазы, (Красноярский край); Шишкинских писаниц (на берегу Лены); Казырганского кургана, Бош-Дага (Тыва); Каракол, Елангаш (Алтай); реки Селенги у Табангутского Обо (Забайкалье); Токко (Якутия); Хана-Шулуун («Каменная стена»); Боярской и Сулекской писаниц (Минусинская котловина); гор Монгольского и Гобийского Алтая, р. Чулуут - в Ховд сомоне Увэр-Хангайского аймака, Цагаан-Салаа/Бага-Ойгур, в ущелье Яманы-ус, Бэгэр (Монголия); Устю-Мозага (в Саянском каньоне Енисея), и др. Ак-Баура, Акберлы, Арпаузена, Баян-Журек, Каратау, Ой-Джейлау, Танбалы, Тесик (Казахстан); Саймылы-Таш (Кыргызстан); Каракияся (Узбекистан); Гобустана (Азербайджан).

Из всей системы номадических образов рассмотрим лишь топографические и астрономические петроглифы на примере Евразийского степного пояса – Великой степи - «Доме бытия» носителей алтайских, индоевропейских и уральских праязыков, а также их потомков, среди которых – киммерийцы, скифы, саки, аланы, массагеты, сюнны/хунны/гунны, юежжжи, индоиранцы, тохары, усунь, кушаны, а позже – тюрко-монгольские народы.

Признавая значимость локального разнообразия внутри номадической мировой цивилизации, для нас становится значимым исследование тех ее характеристик, которые раскрывают общность типологического порядка. При этом обозначенная тема исследования,

связанная со степной зоной Евразии, определяет именно это приоритетное значение.

Топографические петроглифы являются широко распространенными в номадической цивилизации. Показательным является то, что многие центры скопления петроглифов находятся на путях перекочевков. Именно здесь путники делали остановки, отдыхали, проводили религиозные обряды, торговали. В таких местах многие сюжеты связаны с изображением путей и дорог, выраженных в форме линий или знаков, которые указывают на то или иное направление или места, которые были значимы для кочевников. Тем самым петроглифы могли быть прочитаны как указатели, которые помогали ориентироваться в пространстве степи или пустыни.

Представляется, что именно кочевые народы стали одними из самых ранних картографов. Самые древние изображения схем и карт обнаружены именно там, где проживали кочевые народы. Такие петроглифы с изображением мест захоронений предков, загонов, охоты, поселений, дорог отражают представления древних кочевников об окружающем пространстве.

Как схемы местности могут быть интерпретированы петроглифы эпохи поздней бронзы и раннего железа (кон. II - I тыс. до н.э.), найденные в гроте Акбаур в Восточном Казахстане.



Ак-Баур [3]

Здесь отчетливо выделяется изломанная линия – линия пути, идущая, скорей всего, от самого грота, который выполнял функцию святилища (крест в квадрате). Тем самым направление пути может быть прослежено относительно других объектов.

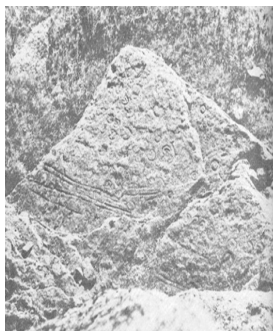
Обилие крестов (символов Тенгри) на данном изображении может говорить о сакральных зонах, возможно, захоронениях предков, о чем свидетельствуют перевернутые символические фигуры людей. На это указывает также древняя семантика слова Тенгри, производного от корня Ди-Ти; она выражает не только название Бога, Неба, но и выступает как клятва, поклонение, священное понятие и почетный титул для предков [4].

Одним из важнейших путей кочевья - перевалов, идущих через хребет Тарбагатай, являлась гора Акберлы. Это во многом определило то, что каменные поверхности изобилуют не только изображениями всадников и колесниц, но и самих дорог, изображенных в форме двойных полос.



Дороги, вершина горы Акберлы, Казахстан [5. С.19].

Аналогичное изображение дороги в форме двух линий можно обнаружить и среди петроглифов Монголии. Так, в Аршан-хаде обнаружены петроглифы с изображением дороги и отпечатками копыт. В Центральном аймаке, Гачурте также имеются петроглифы скифского периода, выполненные охрой, с изображением дороги.



Аршан-хад, Монголия [6. С.92]



Гачурт. Монголия [6. С.93]

Следует признать, что путями и маршрутами связаны изображения стад животных на всей территории распространения номадической цивилизации. Зачастую именно они указывают направление к источникам воды или другим значимым для кочевников местам.



Ак-Баур, Казахстан [3]

Здесь путь (перекочевка) обозначается еще одним петроглифом, с изображением стада оленей, идущих друг за другом в определенном направлении.

Тем самым, можно говорить о том, что такие изображения выступают как своего рода географические карты, путеводители, помогающие ориентироваться кочевникам в пространстве степи или пустыни в поисках воды, пищи, а также для торговли и завоеваний других племен и народов.

Картографирование является значимой частью системы образов номадической цивилизации. А потому среди петроглифов широкое распространение получили не только отдельные образы дорог, но и так называемые «чертежи» той или иной местности. Таковы,

к примеру, топографические петроглифы Намибии [7], среди петроглифов Акберлы в Восточном Казахстане есть изображения реки с притоками, схема поселка [5], в Хубсугульском аймаке на горе Баян-аурх в Монголии [6], судя по всему, также можно увидеть расположение нескольких объектов – реки, загонов, мест для охоты, захоронение предков.



Хубсугульский аймак, гора Баян-аурх, Монголия [6. С.92]

Другой разновидностью картографирования являются изображения неба – с достаточно точным обозначением местоположения звезд, луны, солнца и других небесных тел. Не случайно поэтому, многие исследователи называют их *астрономическими петроглифами*.

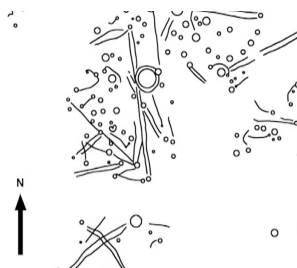
К группе астрономических петроглифов относятся также изображения линий, кругов и других геометрических форм, и символов, которые могут отражать астрономические концепции и календарные системы кочевых народов.

Следует признать, что на сегодняшний день практически не исследованы астрономические петроглифы. Однако даже самые первые попытки осмысления таких петроглифов [8] показывают, что изображения в петроглифах звездных карт свидетельствует о глубоких астрономических знаниях кочевников.



Петроглифы на плато Кара-Ходжа. Крым [9].

Каменная карта звездного неба



Карта после «чистки» в графическом редакторе

Служа навигационным ориентиром, такие петроглифы становились частью повседневной жизни кочевников, когда небо становится источником информации, позволяющей ориентироваться в открытом пространстве, определять время, погоду, определять и предугадывать климатические изменения – засуху, зной, осадки, температурный режим. Не случайно поэтому, именно небо становится для евразийских кочевников источником религиозных представлений, восприятие Неба в значении бога Тенгри.

Выводы. Анализ образной системы, запечатленной в петроглифах, позволяют сделать вывод о том, что петроглифы, как и сами комплексы их скопления, выполняют несколько важнейших функций:

- *картографическую* – путем изображения маршрутов, указания местоположения тех или иных объектов в пространстве степи или пустыни, а также создания своего рода «карт неба» - с изображением местоположения звезд и планет;

- *медиаторскую* - пространственную (служат объединению разных зон степи и трех уровней картины мира) и временную (петроглифы – как письма потомкам);

- *информационную* - являются важным центром скопления и передачи внутри-и межпоколенной информации самого разного характера – повседневно-бытовой, военной, политической, мировоззренческой, религиозной;

- *сакрально-религиозную* – здесь воздвигались святилища, проводились ритуалы и камлания;

- *эстетическую* – петроглифы являются одним из самых ранних образцов изобразительного искусства;

- *образовательную* – на некоторых изображениях отрабатывались определенные навыки, прежде всего, ведения охоты.

Из сказанного можно сделать вывод и о том, что петроглифы во всей своей полноте раскрывают важнейшие особенности номадической мировой цивилизации, в которой кочевые образы

занимают значительное место. Образы животных, используемых для передвижения, пути, кочевья, дорог, всадников, караванов, переносных жилищ, колесниц, загонов для животных, коновязи, - все они воплощают динамическое освоение пространства, свидетельствуя о таких качествах цивилизации, как экстремность и мобильность. Важно также и то, что система образов кочевья типологически схожа на всем ареале распространения номадической цивилизации, что может свидетельствовать о единстве и целостности этой мировой цивилизации, в лоне которой зародились многие локальные цивилизации.

Литература

1. Аязбеков С. А., Аязбекова С. Ш. Цивилизации Великой степи: философско-культурологический анализ (к проблеме начала). – 2-е изд. – Нур-Султан: АСТ Полиграф, 2021. – 352 с. (Серия «Цивилизации и искусство Великой степи»); Аязбеков С. А., Аязбекова С. Ш. Культура и искусство Великой степи: цивилизационный контекст. – 2-е изд. – Нур-Султан: АСТ Полиграф, 2021. – 392 с. (Серия «Цивилизации и искусство Великой степи»); Аязбекова С. Ш. Великая степь: тенгрианская цивилизация и буддизм // *Respublica Literaria*. 2023. Т. 4. № 1. - С.86-101.; Аязбекова С. Ш. Центральная Азия как ось взаимодействия Номадической и Оседлой мировых цивилизаций (на примере Ботайской культуры) // Историко-культурная центральность и наследие больших и малых караванных дорог. В фокусе Центральная Азия: коллективная монография по итогам Международного научного симпозиума «Историко-культурная центральность Центральной Азии и наследие больших и малых караванных дорог» (Самарканд, 25 мая 2022 года) / отв. ред. Д.В. Сапрынская. – Москва: РАС, 2022. – С.177-185; Аязбекова С. Ш. Тенгрианство: от ботайской археологической культуры – к тюркской цивилизации // Аязбекова С.Ш. «Философия: ғылым және өмірлік миссия» халықаралық ғылыми-практикалық конференциясының материалдар жинағы. Алматы, Қазақстан, Казан, 2022 жыл. – Алматы: Қазақ университеті, 2023. – Б. 83-89; Аязбекова С.Ш. Сакральная история и география: тенгрианская цивилизация в зеркале археологии // Альманах «Мәдениет. Культура. Culture». – 2017, № 1. – С.14-35; Аязбекова С. Ш. Степная философия, запечатленная в камне (к проблеме начала тенгрианской цивилизации) // Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания, нравственности: Мат-лы III Междунар. науч.-теорет. конф., (16-17 февраля 2018 г., Астана, Казахстан) в 2-х тт. – Астана: изд-во ЕНУ им. Л. Н. Гумилева, 2018. Т.1. – С.85-89; Аязбекова С. Ш. Тюрко-монгольская музыкальная общность в контексте номадической и тенгрианской цивилизаций // Монголика – XVIII. – СПб: ИВР РАН,

2018

2. Кашкаров Д. Н. Жизнь пустыни. Введение в экологию и освоение пустынь. М.-Л.: Госмедлит, 1936. - 251 с.; Бабаев А.Г., Зонн И.С., Дроздов Н.Н., Фрейкин З.Г. Пустыни. - М.: Мысль, 1986. - 320 с. (Природа мира).

3. Петроглифы Акбаур // Megalithica. – Эл. ресурс. – URL: <https://megalithica.ru/petroglifyi-akbaur.html>

4. Гордон Холмес Фрейзер. Тенгри, Худай, Деос и Год. Слово «Бог» на различных языках. – Эл. ресурс. - URL: <http://s155239215.onlinehome.us/turkic/50Religion/TengriKhudayDeosGodRu.htm>; Этимология «Тенгри» // Этимологическая база С. А. Старостина. – Эл. ресурс. - URL:

5. Байтенов Э. М. Новые материалы по древнему наследию Тарбагатай // Вестник Казахской головной архитектурно-строительной академии. 2016. № 3 (61). - С.5-22.

6. Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. – М.: ГРВЛ, 1984. – 168 с.

7. Экспедиция в Африку. Петроглифы. - Эл. ресурс. - URL: <https://web.facebook.com/watch/?v=3027606510788637>

8. Археологические открытия 1077 года. – М.: Наука, 1978. – 624 с.

9. Пироженко Т. Каменная карта звездного неба – проект по астрономии. 14 апреля, 2022. - Эл. ресурс. - URL: Эл. ресурс. - URL: <https://tavika.ru/2022/04/kamennaya-karta.html>

УДК 393.05

Байлагашев В.А.
baylagashev64@mail.ru

Фетиши шаманских и семейно-родовых тесей

Аннотация. Вплоть до второй половины XX века среди некрещеных шорцев сохранялся традиционный способ захоронения. На могилах устанавливали фетиши *тесей* – так шорцы называют изображение души умершего.

Человек, который мало знаком с шорской культурой, вполне может принять их за кресты. Поэтому статья начинается с приведения шаманских *тесей*, которые имеют внешнюю схожесть с семейно-родовыми. По этой же причине в статье показан обряд их «кормления» именно на местах захоронения – могилах.

На используемых фотографиях Н.П. Дыренковой видны нетипичные *теси* без «рук». Поэтому вполне обоснованно будет

изложить предположение, почему на отдельных захоронениях могли быть установлены именно такие конструкции.

Надежда Петровна Дыренкова входит в первую плеяду виднейших советских этнографов, получивших специальное образование в 20-30-е годы. Автор нескольких грамматик тюркских языков народов Сибири (шорской, хакасской, ойротской), а также серии статей по шаманству, традиционному мировоззрению и социальной организации народов Алтая.

В статье также используются фотографии Валерия Макаровича Кимеева (21.10.1952 – 04.01.2021) – советского и российского историка, этнографа, музееведа, специалиста по истории и культуре тюркоязычного населения Кузнецкого Алатау и Притомья.

Ключевые слова: тес, верхний мир, средний мир, нижний мир, надземное захоронение, наземное захоронение, подземное захоронение, основание, шорцы, культура, душа умершего, поколения, шаман, фетиши, духи.

*Baylagashev V.A.
baylagashev64@mail.ru*

Fetish of Shaman and family-rod warms

Annotation. Until the second half of the 20th century, a traditional method of burial was preserved among the unbaptized shorts. The fetishes of the Tösey installed on the graves. Tysy is an image of the soul of the deceased. A person who was not familiar with Shorsky culture could well take them for crosses. Therefore, the article begins with the introduction of shamanistic warms, which have external similarities with family-rod.

For the same reason, the article shows a way of their “feeding” and precisely at the burial places - graves. In the photographs of N.P. Drenkova, atypical Tesos without “hands” are found. Therefore, it is quite reasonably given the assumption why such a TEES could establish.

Nadezhda Petrovna Dyrenkova is included in the first galaxy of the most prominent Soviet ethnographers, who received special education in the 20-30s.

The author of several grammar of the Turkic languages of the peoples of Siberia (Shorsky, Khakass, Oïrot), as well as a series of articles on shamanism, traditional worldview and social organization of the peoples of Altai.

The article also uses photos of Kimeyev Valeria Makarovich (October 21, 1952 - January 4, 2021) - Soviet and Russian historian, ethnographer, museum, a specialist in the history and culture of the Turkic -speaking population of Kuznetsk Alatau and Grace.

Key words: a warm, the upper world, the middle world, the lower world, the air burial, ground burial, underground burial, foundation, shorts, culture, soul of the deceased, generation.

Шаманские духи помощники-теси

Важное место в духовной культуре шорцев занимают *теси* («*тӧс*»). Термин с алтайского на русский язык переводится как **предок, основа, корень** [1, С.18]

«Кумандинцы относили духов-покровителей рода к категории чистых небесных духов и называли их *тӧс* или *паяна*» [2, С.37].

В современном хакасском языке термин «*тӧс*» имеет значения:

1. Основа, корень, основные устои общества;
2. Родительский кров;
3. Духовная сила, дух народа;
4. Ангел-хранитель;
5. Невидимый дух – слуга шамана, являющийся основой его деятельности;
6. Фетиш, т.е. материализованное изображение.

«Теси считались хранителями благополучия семьи, оберегали юрты, покровительствовали скотоводству, охоте и ремеслам...

Функции шаманских тесей отличались от семейно-родовых» [3, С.86]. Ниже изображения шаманских тесей.

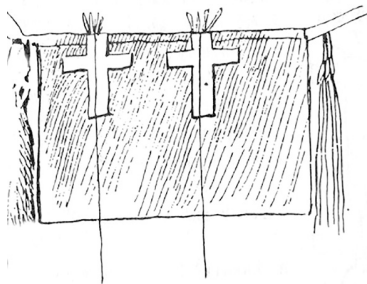


Рис. 119.

Рис. 1

По Анохину изображение женских *тӧсей* дочерей Абу Кана (рис.1), который, в свою очередь, был *тӧсем* шамана Мамра, «в виде схематичного изображения человека с мишурными *нитками-косами*». Эти теси «похожие на крест» [4 С.143].

«Владельцы воспринимали их как изображение человека» [2, С.49].

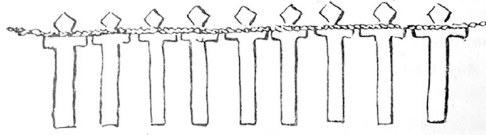


Рис. 11б.

Рис. 2

На рис. 2 *тёси* девяти девиц *Кычандар*, связаны между собой конопляной веревкой.

«*Кычандар* – девицы... От них шаману сообщается особая сила. Благодаря этой силе, шаман, берет в руки горячие угли, кладет их в рот, и они ему не причиняют боли и вреда» [4, С.138]. Обратим внимание, что головы у этих изображений не круглые, а ромбовидные (квадрат). Также уместно будет отметить, что духи-помощники шамана, имеющие силу с Земли или Нижнего мира, в шорской культуре не имеют отношения ко злу.

Шаманские теси различаются по полу и возрасту, по назначению и функциям [3, С.113]. В большинстве случаев шаманские духи-помощники (*теси*) выглядят, как схематичное изображение человека (рис.3)

Семейно-родовые теси

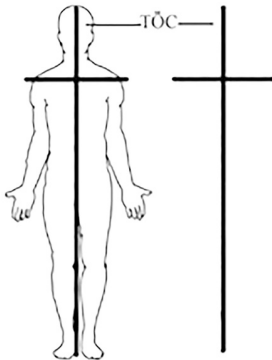


Рис. 3



Рис.4

А.М. Сагалаев пишет: «Семейно-родовые *теси* хакасы иносказательно называли *агалар* «дедушки, родовые предки». Легенды связывают появление того или иного *теся* с предком...» [2, С.49].

Тес – это чистая душа человека после его физической смерти.

Фетиш семейно-родового *теся* (рис. 4)

Круг – небо. Внутри круга – дух-предок. Основание, на котором он стоит, – Нижний мир. Косые линии (или линии *тескере*) передача Нижнего мира. Суть этого фетиша: кости в Нижнем мире, душа в виде *теся* – на Небе.

В.В. Радлов пишет: «К божествам Верхнего неба, равно как к духам тьмы, слабый человек не отваживается обращаться, для этого ему нужен посредник, *а именно предок, живущий в раю*. Через таких своих предков он сообщает высоким небесным богам о своей беде и просит их о помощи. Поэтому в каждом юрте на месте, предназначенном для идолов, висит изображение высших богов в круге, означающем ярус неба, а рядом *сомо* – девять предков, охраняющих человека» [5, С.360].

Круг, обозначающий ярус неба, существует и в шорской культуре. Только здесь в круге располагается изображение не высших богов, а *чистых душ предков - тесей*. Их помещали на «небо» (в круг), чтобы они были ближе к богу. Бог на небе у шорцев один – Кудай, а не несколько. Сомо же шорцам неизвестно.

Однако можно предположить, что не все *теси* в шорской культуре имеют доступ в Верхний мир. *Тес* – это то, что поддерживает, помогает, *служит опорой* живущему поколению [2, С.35]. Есть *теси*, которые пребывают в Среднем мире и помогают живущим.

Имеющиеся в литературе изображения *тесей* (рис. 5).

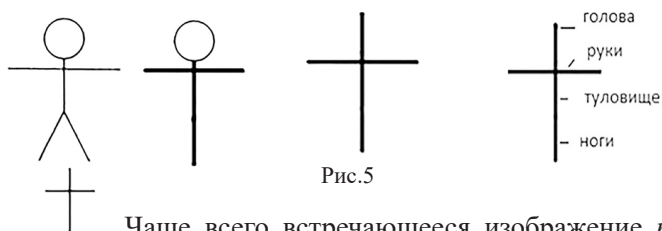


Рис.5

Чаще всего встречающееся изображение *теся* – души предка:

Вероятно, потому, что такой *тес* проще изобразить (вырезать, нарисовать).

Поместив *тес* в круг (небо) или в центр квадрата (четырёхугольной земли), получаем одновременно изображение *теся* и мира: Верхнего и Среднего, в котором он пребывает. *Тес* в круге – это Верхний мир, *тес* в квадрате – это Средний или Нижний мир (рис.6).

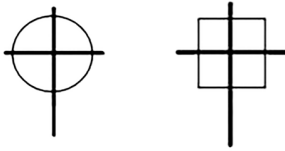


Рис. 6

Теси на могилах

При захоронении шорцы на могилах ставили изображения душ умерших – *теси*.

Рассмотрим следующую фотографию.

Кормление души умершего
на могиле. 1927 г.
Фото Н. П. Дыренковой.
МАЗ. Колл. № 3662-95.

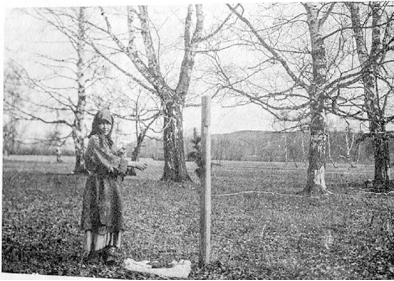


Рис.7 Фото Н.П. Дыренковой «Кормление души умершего на могиле».1927 год.

На фотографии тес, у которого отсутствуют «руки», хотя обозначено место, где они должны быть. Почему так?

Кроме того, на фотографии нет самого обряда: женщина разложила принесенную еду, взяла часть ее в руки, приготовилась к «кормлению» – и только. Человек, никогда не видевший, как «кормят» тесей, по этому изображению так и не узнает, как проводится этот обряд.

По всей видимости, более точным было бы название «Момент перед кормлением души умершего».

Рассмотрим еще одну фотографию (рис.8).



Рис.8. Фото В.М. Кимеева: «Кормление души умершего на кладбище». 1983 год.

Здесь тоже запечатлен момент «кормления души умершего». При этом мы видим, что «кормящий» представляет, где у теля голова, рот, и подносит еду. Таким образом, сомнений быть не может – это действительно заявленный в названии снимка обряд (расположенная на *тесе* фотография умершего – это влияние советского времени).

Обратим внимание также на то, что кормление производят, как и положено, левой рукой, но особенно на то, что у данного *теса* «руки» расположены именно там, где им и положено быть. Согласно этнографической литературе, у шорцев существовали разные способы захоронения.

«Еще в начале XX века встречались детские воздушные захоронения в деревянном ящике, укрепленном прутьями или веревками на дереве» (рис.9) [6, С.440].



Рис. 9

В этом случае в роли *теся* выступало дерево, а «руки» прикреплялись к его стволу (на фото место расположения «рук» *теся* указано красной стрелкой). Этот способ захоронения на снимке Н.П. Дыренковой назван «надземным».

Наземный способ захоронения

«При наземном захоронении долбленный гроб оставляли в лесу и заваливали валежником, или делали на поверхности сруб, куда помещали тело умершего с вытянутыми вдоль тела руками, и прикрывали сруб куском бересты» (рис. 10) [6, С.440].



Рис.10

На этой фотографии, сделанной Надеждой Петровной, также отсутствуют «руки» *теся*, хотя место, где они должны находиться, вырезано.

Подземный способ захоронения.

Если внимательно рассмотреть этот же снимок, чуть дальше мы можем увидеть еще один *тес*, у которого «руки» имеются. При этом с большой долей вероятности можно предположить, что в роли *теся* выступает дерево, у которого нижние сучья обрублены, что, в свою очередь, возможно, указывает на то, что захоронение находится не на ветвях, а у корней. «Захоронение под деревом – древняя тюрко-монгольская традиция» [2, С.48].

При подземном захоронении могилы копали неглубокие, чтобы «не тяжело было умершему». С распространением христианства этот

обычай перестал соблюдаться; и старики с сожалением говорили об этом и просили, чтобы их могилы копали «по-старому».

Почему ставили теси без «рук»?

Теперь нам предстоит выяснить, почему на фотографиях теси без рук.

У В.М. Кимеева и А.И. Копытова, находим запись со ссылкой на Н.П. Дыренкову: «Людей, умерших в результате несчастного случая, и самоубийц хоронили в земле на месте гибели или на окраине кладбища, крест заменяли осиновым колом. Труп заваливали камнями, чтобы душа не выбралась наружу и не вредила живым» [6, С.442].

Обратим внимание на слова «крест заменяли осиновым колом». Забудем на время о душе умершего и представим *тес*, как столб с вырезом для поперечины. Вставим ее в вырез – и получим крест, но не православный, а католический: для православного креста на столбе должно быть два или три выреза. Однако на фотографиях на столбах-тесах мы можем разглядеть только один вырез, причем шорцы католиками никогда не были, да и вообще вряд ли о них что-то знали.

Следовательно, речь идет не о христианских (православных или католических) крестах.

Теперь поговорим про «осиновый кол». Даже в относительно недавнее советское время у шорцев можно было услышать, как людям, пьющим говорили: «Мы тебе осиновый кол воткнем» (в могилу).

Можно предположить, что обычай втыкать осиновый кол в могилы пьяниц, самоубийц и людей, не создавших семью, действительно существовал.

Однако осиновые колья никто не пришел бы «кормить» – и это дает возможность предположить, что на рассматриваемых фотографиях Дыренковой изображения именно *тесей*, которые по каким-то причинам лишены «рук».

Обратим внимание на следующую строку в работе В.М. Кимеева: «Самоубийц и людей, умерших в результате несчастного случая, хоронили в земле на месте гибели или на окраине кладбища».

Подтверждение этой записи мы можем увидеть на архивных фотографиях (рис. 8-10).

В связи с этим приводим рассказ женщины, сын которой ушел из жизни совсем молодым (запись относится к началу семидесятых годов прошлого века). Смысл рассказа заключался в том, что душа повесившегося человека не могла освободиться от веревки-петли и перекладины, на которой веревка была закреплена – потому-то душа «ходила с веревкой на шее и таскала всюду за собой палку, которая гремела».

Правомерно ли предположить, что людям, наложившим на себя руки, не только втыкали осиновые колья в могилу, но и *тесей* их в наказание лишали рук, чтобы души не могли освободиться от орудий, при помощи которых лишили себя жизни? Если принять это во внимание, есть смысл предположить, что именно *теси*, лишённые рук, и запечатлены на фотографиях Н.П. Дыренковой.

Ведь обязанность живых молиться за мертвых, чтобы бог Кудаи простил им их грехи. А обязанность предков (*тесей*) – поддерживать живых. Именно поэтому они и носят это название, означающее «*основание, опора, корни живущего поколения*».

Шорцы ставили 2–3 фетиша *тесей*. Внешне они очень похожи на крест. Однако христиане не «кормят» кресты, не воспринимая их, как продолжение живого человека.

Шаманские *теси* и семейно-родовые *теси*, как видим, внешне схожи между собой. Иначе и не может быть, потому что, в данном случае, *теси* – это души умерших предков.

Литература

1. Муйтуева В. А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск: Типография ЧП Высоцкой Г.Г., 2004. – 166 с.

2. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. - Новосибирск: Наука, 1990. - 200 с.

3. Бурнаков В. А. Духи среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2006. - 197 с.

4. Анохин А. В. Материалы по шаманству Алтайцев. 1924. – 149 с.

5. Радлов В. В. Из Сибири. Москва: - Наука, 1989. – 749 с.

6. Кимеев В. М., Копытов А.И. Горная Шория. Историко-этнографические очерки. – Кемерово: Примула. 2018. - 599 с.

УДК 394.21

Байлагашев В.А.
Baylagashev64@mail.ru

Обряды шоок и шачыг. Обрядовый напиток - абыртка.

Аннотация: При обрядах, проводимых шаманом, шорцы использовали напиток из ячменя под названием *абыртка*. О чем пишут этнографы В.М. Кимеев и Л.П. Потапов.

В.И. Вербицкий также указывает, что *абыртка* является шаманской

брагой, но путает с алкогольным напитком *артна*.

Шаман по-шорски *кам*. Отсюда в статье высказывается предположение, что «напиток *камов*» из ячменя, которым угощали слуг Приска, в составе делегации в 448 году н.э. посетивших ставку Атилла, – есть *абыртка*. В статье также раскрывается, почему именно *абыртка* является ритуальным напитком.

Ключевые слова: кропление, шачыг, шоок, обряд, ячмень, абыртка, артна, корни кандыка, хмель, талкан, солод, уут, брага, шаман, кам, гунны, Приск, Атилла.

Baylagashev V.A.
Baylagashev64@mail.ru

Rites shock and shachsyg. The ritual drink is an abyrtka.

Annotation: For rituals conducted by a shaman, the shorts used a barley drink called abyrtka. What are the ethnographers V.M. Kimeev and Potapov L. P.

V.I. Verbitsky also indicates that the *abyrtka* is shamanic mash, but confuses *артп* with an alcoholic drink.

Shaman in shysny *кам*. Hence the article suggests that the «drink of *kams*» from the barley, which was treated to the servants of the Prisca, as part of the delegation in 448 AD who visited the Atilla headquarters, is abyrtka. The article also reveals why the Abyrt is a ritual drink.

Key words: roaring, shachyg, shock, rite, barley, as part of the delegation in 448 AD who visited the Atilla headquarters, abyrtka, артна, кандыка roots, hops, talcan, malt, coat, mash, shaman, кам, Huns, Prisk, Atilla.

Шачыг / Шоок. (Окропление). В этнографической литературе эти обряды называют кроплением.



Рис.1 Фото Н.П. Дыренковой.
Кропление духам местности на благополучный урожай.

Сегодня уже трудно сказать, в чем заключается разница между *шоок* и *шачыг*. Есть мнение, что это одно и то же. Другие исследователи полагают, что это разные обряды, но чем именно они различаются, четко определить не могут. Однако есть один обряд, о котором всегда говорят – *шоок*.

Если человеку подают на встрече или праздновании пиалу с *артпой* (легкий алкогольный напиток), прежде, чем выпить, он может совершить *шоок* – благопожелание или на поминание предков (кости).

На благопожелание хозяину дома, земле, где этот дом стоит, *шоок* делается следующим образом. Повернувшись на восток, пиалу берут в левую руку, при этом безымянный палец правой руки слегка окунают в пиалу с *артпой* и брызгают в сторону востока, затем, вновь слегка касаясь напитка, кропят в сторону юга, через левое плечо, не поворачиваясь, – на запад и на север. При этом произносят благопожелания или молитву. Безымянный палец – это олицетворение Верхнего мира.

Если человек на поминках поминает усопшего, то *шоок* делают иначе: пиалу берут в левую руку, но окунают мизинец правой руки, а кропят просто к полу или земле, встряхивая руку три или семь раз, желая при этом хорошего душе усопшего. Мизинец олицетворяет Нижний мир. На архивной фотографии Н.П. Дыренковой (рис.1) женщина, стоя внутри ограды (*шеден*), держа в руке черпак, совершает обряд, брызгая ритуальным напитком из туеса.

Абыртка. Обратим внимание на то, какой напиток используют при указанных обрядах. «Другое родовое моление – *«шачил»* (*шачыг*) было связано с почитанием березы. Совершался этот обряд летом в Николин день или Троицу. Рано утром два «выборных» с туесами обходили дома, собирали в них *«абыртку»* [1, С.121].

Таким образом, можно с уверенностью говорить, что в туесе у женщины абыртка. Откроем словарь В. Вербицкого:

«*Абыртка* – брага без хмеля, употребляемая при шаманстве, у Кондомцев – из *кандыка*» [2, С.5].

Обратим внимание на следующее:

- 1 «без хмеля»
2. «употребляемая при шаманстве».
3. «у Кондомцев – из *кандыка*».

Этнографы делят шорцев на Кондомских и Мрасских по рекам, на которых они живут. Вербицкий же подчеркивает, что у Кондомцев делают *абыртку* из *кандыка*. Возможно ли допустить, что Мрасские шорцы делают *абыртку* из чего-то другого?

Обратим внимание на само название напитка – *абыртка*. Когда шорцы желают человеку благополучия, мира и здоровья, то говорят: «*Абыр пол*», «*Абыр-қазық чөрбөддүр*».

Вновь откроем словарь Вербицкого: «*Абыр* – благополучие, согласие, мир, спокойствие» [2, С.4]. Значит, это название не случайное. *Абыртка* готовится из проросших семян ячменя. Шорцы считали, что, когда в семени проклюнется росток – значит, пробудилась дремлющая жизненная сила *кут*. К этой силе приобщались, как могли и как умели, в том числе и через напиток *абыртка*. По народному представлению в семени скрыта таинственная сила, благодаря которому семя прорастает. Называли эту силу – *кут*. Именно поэтому посыпали могилы зернами в надежде на очищение и возрождение. «По воспоминаниям пожилых людей, когда человека хоронили, посыпали пшеницей, чтобы все грязное вышло... Обычай посыпать умершего зерном (чаще - просом) существовал и у тувинцев. В. П. Дьяконова пишет: «Мы зафиксировали его при похоронах детей, которых посыпали зернами проса и ячменя, при похоронах взрослых (в Эрзинском районе и в районе Сут-Холя) и даже при погребении лам. Как выясняется, на территории Тувы исторические корни этого обычая уходят в гуннскую древность...». Способность зерна, погребенного в землю, воспроизводить себя в побеге, проецировалась на человеческую природу. Так сила жизни торжествовала над смертью» [3, С.46].

Суть *абыртки* в том, что сила семян переходит в напиток, наполняя его чудодейственной силой – очистительной и целебной, – и делая его, таким образом, священным. Именно поэтому *абырткой* проводили кропления во время обрядов.

Но поскольку Вербицкий отмечает обычай Кондомцев делать *абыртку* из *кандыка*, у нас возникло желание прояснить этот вопрос и пообщаться с людьми, живущими по Кондоме. Оказалось, что сегодня большинство из них (как и на Мрассе) вообще не знают, что такое *абыртка*; некоторые путали ее с артпой. Но, тем не менее, удалось найти человека, готовящего *абыртку* по старинному рецепту из ячменя.

Артпа – алкогольный напиток, в ингредиенты приготовления которого входит картофель. Вот ее-то, по версии этнографов, шорцам привез В.И. Вербицкий.

Легенда гласит, что В.И. Вербицкий привез мешок картошки в деревню, рассказал и показал, как надо ее сажать, оставил мешок на пашне и уехал. Осенью решил проверить, каков урожай. Приехал – а мешок как был им оставлен, так и стоит.

– Отчего не сажали? – возмутился он.

– Сажали, – ответили ему. – Да картошка в земле питит!

Предположим, как и В.И. Вербицкий, что это народные суеверия. Но, как же ему удалось убедить шорцев сажать картошку? У Радлова имеется следующая запись: «Из съедобных корней, употребляемых

шорцами в пищу, мне показали... корни *кандыка*, которые в жареном виде напоминают вкус картофеля... Ячмень здесь едят по-разному...» [4, С.207].

В состав *артпы*, помимо солода из ячменя и хмеля, входит и картофель. Если корни *кандыка* «напоминают вкус картофеля», то вполне возможно, что до его появления использовали как раз корни *кандыка*. О чем и пишет В.И. Вербицкий, путая с *абырткой*.

Сегодня шорцы убеждены, что алкогольный напиток *артпа* испокон веков готовится на картошке. У В.М. Кимеева по поводу рецепта *абыртки* находим следующее: «Основная пища шорцев в конце 19 – начале 20 вв. ... мука из обжаренных зерен ячменя «*талкан*» и ячменная крупа «*шырақ*» [1, С.107]; «Из «*абыртки*» – настоя с ячменным солодом и мукой – приготавливали «*араку*»» [1, С.109].

Значит, из проросших семян ячменя готовили солод (*уут* по-шорски) и добавляли ячменную муку «*талкан*». Это и есть рецепт приготовления «*абыртки*».

Итак, благодаря записям этнографа Кимеева Валерия Макаровича мы убедились, что *абыртка* готовится из ячменя без картофеля и хмеля.

О том, что мрасские готовят *абыртку* из ячменя подтверждает и Л.П. Потапов: «Так, жители верховьев реки Мрассы, шорцы рода Кый, устраивали моления горам и водам (*taglarga, suglarga*) с просьбами о благополучии, об обилии хозяйственной жизни. Моление совершал *кам* (шаман), за отсутствием *кама* старший в роде. Моление происходило под березовым деревом и называлось «*şasъg*» (*шачыг*). Горам и водам приносилась жертва из ячменной браги (*abъrtkъ*), которой брызгали по сторонам» [5, С.172].

Значит, шаман по-шорски – *кам*. Поэтому в высказывании В.И. Вербицкого заменим слово шаман на слово *кам* и получим следующее: «*Абыртка* брага без хмеля, употребляемая при обрядах *кама*». В 448 году н.э. в составе делегации римлян к гуннам был Приск. Он оставил запись о напитке гуннов из ячменя под названием *ка́мон* «*камов*» [6].

В Своде древнейших письменных известий о славянах говорится: «ἐνοένδε ἐπορευόμεοα ὀδόν ὀμαλήν, ἐν πεδίῳ κειμένην, ναυσιπόροις τε* προσεβάλομεν ποταμοίς, ὡν οἱ μέγιστοι μετὰ τον Ἰστρον δ τε Δρήκων λεγόμενος καὶ ὁ Τίγας καὶ ὁ Τιφήσας 11 ην. καὶ τούτους μεν ἐπεραιώοημεν τοῖς μονοξυλοῖς πλοίοις, ὡς οἱ προσοικοῦντες τους ποταμούς κέχρηνται· τους δε λοιπούς τοις σχεδίαῖς διεπλεύσαμεν, δς ἐπὶ των αμαξών οἱ βάρβαροι δια τους λιμνάζοντας φέρουσι τόπους, ἐχορηγοῦντο δε ἡμῖν κατὰ κόμας τροφοί, ἀντὶ μεν σίτου κέγγρος", ἀντὶ δε οἴνου ὁ μέδος ἐπιχωρίως καλούμενος, ἐκομίζοντο δε καὶ οἱ ἐπόμενοι ἡμῖν ὑπηρεταὶ κέγγρον καὶ το εκ κριτών χορηγοῦμενοι πόμα κάμον οἱ βάρβαροι καλοῦσιν αὐτό*1,

μακράν δε άνύσαντες όδόν περί δείλην όψίαν κατεσκηνώσαμεν προς λίμνη τινί, πότιμον βδωρ έχούση, δπтер оі της πλησίον ύδρευόντο κόμης» [7] - «В селениях нам доставляли пищу, вместо [зерна] пшеницы – просо, а вместо вина – медос, называемый [так] по-туземному. А также следовавшие за нами слуги получали просо и снабжались напитком из ячменя; «*камон*» называют его варвары».

Напиток гуннов из ячменя, под названием *камов* – это, скорее и есть, шаманская брага. А шаманская брага – это *абыртка*. Следовательно, можно предположить, что напиток, которым угощали слуг Приска – *абыртка*. Но тогда, правда, возникает вопрос: почему называли *камов*, а не *абыртка*? Ответ подсказывают нам этнографы, которые своей наблюдательностью видели, что *кам* при обрядах использует специальный напиток, который они называли *шаманской брагой*, либо *брагой кама*.

Это говорит о том, что жители селений, скорее всего, этнически были не гунны, но очень хорошо знающие культуру гуннов. И объясняли, что за напиток они подают. Напиток *камов*, это значит напиток, используемый при обрядах *кама*. Поэтому смело делаем заключение, что *камов* напиток происходит от слова *кам* (шаман). А *камы* использовали при обрядах *абыртку*, напиток из ячменя. И ещё: *камов*, это по-гречески, на языке Приска. А на языке кузнецких татар-шорцев *камов* будет выглядеть так: *қамоның, қамның (его шамана)*. Если «*камон*» называют его варвары», то по-шорски – *қамоң* (разг.). В таком случае переводиться будет как - *твой шаман. Сеең қамоң* – твой шаман (разг.).

Литература

1. Кимеев В. М. Шорцы. Кто они?: Этногр. очерки / [Предисл. Л.П. Потапова]. - Кемерово: Кн. изд-во, 1989. - 188 с.
2. Вербицкий В. А. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. - Горно-Алтайск, Ак Чечек, 2005. – 496 с.
3. Сагалаев А. М. Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990. - 200 с.
4. Радлов В. В. Из Сибири. – М.: Наука, 1989. – 749 с.
5. Потапов Л. П. Очерки по истории Шории. – М: Изд-во Академии Наук СССР, 1936 – 260 с.
6. Туаллагов А. А. Об алкогольных напитках скифов. – Эл. ресурс. – URL: <http://izvestia-soigsi.ru/ru/archive/-23-62-2017/471-tualagov>
7. Гиндин Л. А., Иванов С. А., Литаврин Г. Г. Свод древнейших письменных известий о славянах *corpustestimoniorumvetustissimprum adhistoriamslavicampertinentium*. – М.: Восточная литература, 1994. - 472 с.

Символ веры тенгрианства

(Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00803, <https://rscf.ru/project/23-28-00803/>)

Аннотация. Символ веры любой религии является сконцентрированным выражением основополагающих догматов ее верований. Не является исключением в этом отношении и единая тюрко-монгольская религиозная система, известная как тенгрианство. Зародившаяся в глубокой древности религиозная система тенгрианства сформировала особое мировоззрение тюрков и монголов на основе безусловного подчинения главному культу этого верования – Тенгри-отцу. Наряду с культом Тенгри-отца в этой религиозной системе сосуществовал культ поклонения Этуген-матери и многочисленным ландшафтным духам-хозяевам местностей. В религиозной системе тенгрианства нормы поведения были четко и однозначно определены по отношению к Тенгри-отцу на основе представлений о безусловном подчинении ему. Нарушение или неподчинение ему каралось им жестоко в этой жизни и на этой земле. Это мощь и величие главного объекта поклонения нашли свое выражение в краткой формуле тенгрианского символа веры.

Ключевые слова: Тенгрианство, Тенгри-отец, Этуген-мать, духи-хозяева местностей, жертвоприношение, символ веры.

Bicheev B. A.
baazr@mail.ru

The symbol of faith of Tengrianism

(The study was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 23-28-00803, <https://rscf.ru/project/23-28-00803/>)

Annotation. The creed of any religion is a concentrated expression of the fundamental tenets of its beliefs. The unified Turkic-Mongolian religious system, known as Tengrianism, is no exception in this regard. The religious system of Tengrianism, which originated in ancient times, formed a special worldview of the Turks and Mongols on the basis of unconditional submission to the main cult of this belief – the Tengri father. Along with the cult of Tengri the father, in this religious system there was a cult of worship of Etugen the mother and numerous landscape spirits-

the masters of the localities. In the religious system of Tengrianism, the norms of behavior were clearly and unambiguously defined in relation to the Tengri father on the basis of ideas about unconditional submission to him. Violation or disobedience to him was severely punished by him in this life and on this earth. This power and greatness of the main object of worship found expression in the brief formula of the Tengrian creed.

Keywords: Tengrianism, Tengri is the father, Etugen is the mother, spirits are the masters of the localities, sacrifice, symbol of faith.

Одной из древних религиозных систем, которая на протяжении тысячелетий бытовала в ойкумене тюрко-монгольских народов и сформировало присущее им мировоззрение, было тенгрианство [1, 2]. Архаичные верования тюркских и монгольских народов принято обозначать как «черную веру» (алт. *кара жанг*, монг. *харын шашин*). При этом часто ее некорректно отождествляют с шаманизмом сибирских народов. Однако то, что называют «черной верой» в действительности представляет собой разнородные этнолокальные верования, унаследованные от некогда единой тюрко-монгольской религиозной системы тенгрианства. Что же касается шаманизма, то он возник в глубокой древности, существовал наряду с тенгрианством и продолжает существовать в том или ином виде и в наши дни, несмотря на многовековое давление со стороны мировых религий.

Религиозно-мифологическая система тенгрианства является общей для всех тюрко-монгольских народов, начиная с хунну и таких древнемонгольских народов как сяньби и кидань. Поэтому естественнее говорить не столько о взаимовлиянии мифологии тюркских и монгольских народов, сколько о единстве и преемственности традиций в сменяющих друг друга кочевых державах. Стремление объяснить сакральный смысл бытия как некую непреложную целостную данность, с одной стороны порождает религиозно-культурный феномен тенгрианства, с другой, – весьма отличные типы этнокультурных традиций, отражающие разное мировоззрение тюрков и монголов. Эта своеобразная религиозная общность и в тоже время различие этнокультурных традиций прекрасно осознавалась тюрками и монголами.

По мнению исследователей, все это было возможно и благодаря тому, что каждая из них охватывала примерно один и тот же конгломерат этнических компонентов, а формирование религиозных государственных культов происходило с ориентацией на один и тот же освященный традицией образ [3, С.238]. Таким центральным системообразующим образом является Тенгри-отец (*Tngri ečige*), как высшее и всеобщее божество. В период существования древнетюркского каганата персонификация образа Тенгри-отца

отчетливо осознавалась кочевниками. И на это время приходится период наивысшего расцвета тенгрианства как этногосударственной религии.

С культом поклонения Тенгри-отцу сосуществовал культ поклонения Этуген-матери [4, С.56]. В «Сокровенном сказании монголов» немало свидетельств того, что два этих главных культа тенгрианства воспринимались в равном статусе. «Небо с землею нам мощь умножали, Тенгри могучий призвал, а Земля — Мать-Этуген — на груди пронесла» [5, С.105]. Ко времени возникновения монгольской империи тенгрианство уже значительно уступило свои позиции под натиском трех мировых религий, проникших вглубь великой степи. «Свыше половины кочевников исповедовало несторианское христианство, но монголы в Забайкалье и Восточной Монголии имели самостоятельную религию» [6, С.369].

По представлениям древних тюрков и монголов поверхность земли населяли добрые и злые духи-хозяева местностей. Эти сверхъестественные существа не являлись божествами, но активно воздействовали на жизнь людей. Архимандрит Гурий отмечал, что кочевник «верит в Высшее Единое Существо, но еще сильнее с большим ужасом и страхом верит в бесчисленный сонм добрых и злых духов, стерегущих каждый шаг его жизни, то помогающих, то злобно вредящих ему» [7, С.41].

Курган, гора, перевал, переправа через реку, источники и др. считались сакральными местами, каждой из которых владели особые духи-хозяева местностей. Нормы поведения в таких местах сводились к различным запретам, оберегающим покой духа-хозяина местности и целостность подчиненной ему территории. Отсюда почтительно набожное отношение кочевников к сохранению естественного состояния традиционных мест своего обитания.

Таким образом, попытки «воздействовать» на природную стихию породили тот религиозный феномен, в основе которого лежит «вера в сверхъестественное, вера в то, что благополучие рода, умножение его скота всецело зависит от земных и небесных сил, от небесного отца» [8, С.15].

В религиозной системе тенгрианства нормы поведения были четко и однозначно определены по отношению к Тенгри-отцу на основе представлений о безусловном подчинении ему. Нарушение или неподчинение ему каралось им жестоко в этой жизни и на этой земле. За те или иные преступления мог быть наказан не только человек, но и целый род. Смерть человека или истребление племени воспринималось как «воля Сущего Тенгри-отца» (*Müngke Tenggeriyin küčün-dür*). Любое несчастье или счастливая удача на уровне всего рода или семьи воспринималась как наказание или милость

«величия Тенгри-отца и Этуген-матери» (*Tenggeri yajar-a kücün auya nemegdeji*). Человек был обязан стараться быть достойным того, чтобы обрести их милость, без которой не могло быть благополучия семьи, рода, племени, народа. Чингис-хан все свои военные успехи и неудачи, всегда связывал с волей Тенгри-отца и Этуген-матери. В тексте «Сокровенного сказания монголов» таких свидетельств не мало [5, §§ 125, 199, 203, 224, 265, 268].

Искупить вину, призвать милость Тенгри-отца и других божеств можно было жертвоприношением. В этом ритуале принимал участие сам правитель народа, представители правящего рода и предводители подчиненных племен, входивших в единую этническую общность. С падением древнетюркских каганатов, по мнению исследователей, прекратились грандиозные моления Тенгри-отцу. Это привело к росту роли и значения локальных родоплеменных божеств, способствовало быстрому росту роли родовых и племенных служителей культа [9, С.86].

Однако монголы еще при Чингис-хане все еще продолжали поклоняться Тенгри-отцу. Опираясь на свою религиозно-мифологическую традицию, они называли себя «синие монголы», т.е. в значении «дети Неба». «Древние монголы веровали в Единого Бога, отождествляя его с небом, считали Бога творцом всего видимого и невидимого, раздателем благ и карателем». [7, С.32].

Своеобразные условия кочевой жизни расширяли потребность обращения за помощью не только к доброжелательным, но и к злым духам-хозяевам с помощью обряда жертвоприношения. Наиболее распространенным приемом было обращение к духам-хозяевам в виде молитв-восхвалений, которые речитировались особым образом. Образцы таких молитвенных текстов монголы называют «молитвы воскурения и жертвоприношения» (*сан тахилгын судар*). В таких молитвах вначале следует призывание духа-хозяина, затем следует его восхваление и поднесение ему жертвенной пищи, завершает моление просьба о ниспослании благополучия.

К примеру, тенгрианский обряд поклонения огню в древнем традиционном веровании выступает как очистительное действие. Божество огня у древних монголов именуется Отхон, Галхан (букв. Ханша или хозяйка огня). Огню поклонялись с древности, что видно из текста молитвы, согласно которому огонь появился в момент зарождения мира.

Когда Хан Алтай птенцом был,
Когда хан Алтай младенцем был,
Рожденная Отхон, Галхан, матушка моя,
Соизволь одарить непоколебимым счастьем! [10, С.35]

Традиционная техника видения мира тюрков и монголов отражает

древнее мировоззрение, проникнутое верой в Тенгри-отца. Во всех молитвенных обращениях к нему всегда указывается на то, что все, чем обладает человек, есть божественная воля Тенгри-отца.

Устраняющий все опасности,
Увеличивающий срок жизни,
Усмиряющий нечистые силы, Тенгри-отец,
Приношу тебе жертву и преклоняюсь! [10, С.20]

По свидетельству текста «Сокровенного сказания монголов», Чингис-хан обращаясь к Тенгри-отцу «обернулся лицом к солнцу, как четки повязал на шею свой пояс, за тесьму повесил на руку шапку свою и, расстегнув (обнажив) свою грудь, девятикратно поклонился в сторону солнца и совершил кроплење и молитву» [5, С.98]

Завершается молитва просьбой о ниспослании милости и традиционным просьбой дарования благополучия.

Отец мой властвующий Тенгри,
Силою мольбы и принесенной тебе жертвы,
Этуген-матушка прежде всего,
Все духи-хозяева земли-воды и восемь хатов,
Возрадуйтесь и будьте милостивы!
Соизвольте одарить просимым счастьем
Всех и в полной мере! [10, С.21]

Как известно каждая религия, сложившаяся как определенная система верования с своими догматами, имеет выработанную форму исповедания веры или символа веры. Исповедание веры тенгрианства дошло до нас в той краткой формуле, которой предваряются все известные эдикты Чингис-хана и других монгольских правителей. Символ веры тенгрианства навсегда запечатлен на разного рода пайцзах в виде краткой формулы: «*Möngke Tngriin küčün-dür*».

В более полной форме она звучат как «*Xöx Möngke Tngri ečige minu küčün-dür*». В этой краткой формуле тенгрианского символа веры каждое слово имеет множественный сакральный смысл. Но на уровне обыденного понимания слово «*xöx*» означает небеса, или местопребывания Тенгри-отца; «*möngke*» – его сущность, вечность, незыблемость; «*küčün-dür*» – его мощь, сила, величие. Следовательно, тенгрианское исповедание веры в сакральном смысле звучит в виде утвердительной формулы: «Велик и вечен Тенгри-отец наш сущий на небесах».

Литература

1. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. – Алматы: Издательство «КИЕ», 2012. - 256 с.
2. Безертинов Р. Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгранство». Учебное пособие. – Казань: РИЦ «Школа», 2006. - 164 с.
3. Неклюдов С. Ю. Изучение монгольской мифологии: к постановке

проблемы // Актуальные проблемы современного монголоведения. Под ред. С. Лувсанвандана. – Улан-Батор: Госиздат, 1987. - С.209–213.

4. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова. – СПб.: Изд. на средства частных жертвователей в пользу Вост.-Сиб. отд. Рус. геогр. о-ва, 1891. - 129 с.

5. Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Юань Чао Би Ши. Том 1. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии / Ответственный редактор А. П. Баранников. Предисловие Н. Н. Поппе. - М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1941. - 619 с.

6. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. 3-е изд., стереотипное. - Л.: Гидрометеоздат, 1990. - 526 с.

7. Гурий, Архимандрит. Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. - Казань: Центральная типография, 1915. - 254 с.

8. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. – М.: Наука, 1991. - 297 с.

9. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. - Л.: Наука, 1991. - 319 с.

10. Самбуудорж О. Хэл зохиолын хүрээлэнгийн тод үсгийн номын бүртгэл. Сан тахилгын судар. - Улаанбаатар: ХЗХ ШУА, 1997. - 107 с.

УДК 2 (299.4)

Бичелдей К. А., bka.hural@mail.ru
Бичелдей У.П., opei-ool@yandex.ru

**Тенгрианство у тувинцев Тувы и Монголии:
особенности бытования
некоторых древних традиций и обрядов
в современных условиях**

Аннотация: Настоящая статья посвящена тенгристским традициям, продолжающимся сохраняться в совершенно новых культурных и духовных условиях как в современной Туве, так и у этнических тувинцев Монголии. В данной работе использованы полевые материалы, собранные в Туве, сумонах Цэнгэл Баян-Ульгийского аймака и г. Ховде Монголии.

Ключевые слова: Тенгризм, тенгрианство, культ Неба, священные горы, духи предков, хозяева местности, Тенгри, Тьенгри, камлание, тенгрианский жрец, числовой символ, девять девяток, Шагаа, Тува, Танну-Урянхай, урянхайцы-тувинцы.

**Tengrianism among tuvinians of Tuva and Mongolia:
features of the existence
of some ancient traditions and rituals in modern conditions**

Annotation. This article is devoted to tourist traditions that continue to be preserved in completely new cultural and spiritual conditions both in modern Tuva and among ethnic Tuvans of Mongolia. In this work, field materials collected in Tuva, Somon Tsengel Bayan-Ulga aimag and Khovd of Mongolia are used.

Keywords: Tengrism, Tengrianism, the cult of Heaven, sacred mountains, ancestral spirits, the owners of the area, Tengri, Tengri, kamlanie, Tengrian priest, numerical symbol, nine nines, Shagaa, Tuva, Tannu-Urianhai, urianhai-tuvinians.

Со времени проникновения буддизма на территорию Тувы прошло 400 лет. Тем не менее, до сегодняшнего дня в Туве продолжают сохраняться традиции тенгрианства, выраженные в поклонении природе, так как культ Неба, несмотря ни на что, продолжает находиться в основе верований сегодняшних тувинцев. Его древние традиции сегодня бытуют среди народа как живая традиция, как незабытый важный аргумент культурного наследия народа, сохранившийся веками.

Сегодняшний тувинец также воспринимает себя частью природы Тувы, наделенной, по его пониманию, некими тайнами, и несмотря на технически развитый век, переживает ощущения чего-то сверхъестественного. Поэтому современные жители Тувы не оставляют зародившейся некогда у их предков привычку благоговейно-почтительного отношения к суровым горным хребтам, массивам возвышенностей, поднимающимся над лесо-таежной чащей в пределах бассейнов рек Тувы и продолжают считать их местонахождением духов. Для тувинца названия гор Хайыракан, Хаан-Дээр (*дээр-дээдис-теьнгир*) и т.д. являются очевидными свидетельствами как сильно тувинцы чтут прекрасные, изолированные снежные вершины, возвышающиеся как *ширээ* (тронные восседания) их *каганов-хаанов*. В понимании тувинца до сих пор присутствует мысль, что счастье и удача, ежедневная благополучная жизнь отдельно взятого индивидуума, семьи, целого рода может зависеть от того как он относится к природе, которая окружает родные кочевья предков, где обитают их *чайаачылар* (духи), могущие вмешаться в судьбу человека. Поэтому у народа, в целом, до сих пор живо

состояние неразрывности от природы из чего нельзя не усмотреть, что чистейшее поклонение природе, природным объектам прочно держит в своих руках завороченную мысль тувинца, в сколько бы технически развитое время он не жил.

В иные времена, особенно в советский безбожный период жизни тувинского народа, подобное отношение к природным объектам, как правило, ошибочно квалифицировалось ограничиваясь лишь его суеверным страхом перед одинаково добрыми и злыми духами. В настоящее время всеми зависящими от него средствами тувинцы стараются сохранять добрые отношения со всеми духами местности. Куда бы не ехал тувинец, имея наисовременнейшую модель автомашины, оснащенной всеми видами связи, если встречается ему какая-нибудь опасность в пути, вроде хотя бы речки, которую приходится переходить вброд, или горы, которые нужно перевалить, и вообще при столкновении с малейшим природным затруднением современный тувинец обязательно прибегнет к умиловительным действиям.

Жертвенные объекты в виде *оваа*, увешанные ритуальными *хадаками*, *чаламой* в современной Туве можно встретить повсюду, что наглядно свидетельствует насколько настоятельной признает тувинец свою обязанность оказывать подобное почтение духам, чтобы только обеспечить себе и своим родным покровительство от небес, планет, духов и хозяев гор и местностей.

Во всем этом можно узреть продолжение традиции почитания гор, родовых мест на территориях сезонных кочевьев предков, священных деревьев, освященных животных, водных источников и т.д.

Так называемые символы, знаки и предметы тенгрианства также продолжают сохраняться до сих пор у современных тувинцев. Этот феномен первоначально возник и проявился у древних предков тувинцев, вероятно, в их особых формах мышления и языка, которые затем отобразились в их сакральных действиях – в обычаях, обрядах и традициях.

Самым главным свойством возрождения и сохранения тенгрианства как культурного кода тувинского народа, на наш взгляд, является то, что сегодня существует ряд признаков, которые позволяют убедиться в том, что указанный выше культурный феномен в Туве никогда никуда не исчезал, и по сей день жив. Поэтому можно смело утверждать, что Тува и тувинцы в течение тысячелетий продолжали входить в тенгрианскую цивилизационную общность.

В исследовании вопросов, касающихся тенгризма, в какой бы то ни было ареале, где испокон веков была распространена и получила широкое развитие культура и религия тенгрианства, огромное подспорье и помощь оказывает новая монография исследователей-

тенгриведов из Казахстана А.С. Аязбекова и С.Ш. Аязбековой [1].

Для изучения темы о продолжении бытования старых тенгрианских символов и традиций в Туве в период новых культурных условиях, необходимо иметь в виду цивилизационную сущность тенгрианства, являющейся одним из фундаментальных вопросов, позволяющих осмыслить данный феномен в контексте мирового пространства и исторического времени [1]. В связи с этим, работа названных авторов представляет для нас ценность для изучения методологической основы цивилизационной культуры тенгрианства в Туве, поскольку она по праву входит в древний ареал зарождения и бытования тенгризма и древнейших пластов его разностороннего культурного наследия.

В настоящее время, согласно утверждению вышеуказанных авторов, для современного тенгриеведения актуальным является исследование вопросов, связанных с цивилизационным статусом тенгрианства, что может также иметь немаловажное значение в процессе дальнейшего развития тенгриеведения, как исследовательского направления.

Мы также являемся сторонниками выводов, что на становление тенгрианской цивилизации ТНГРИ, ТЕНГРИ огромное значение оказала уникальная культура кочевых народов исторически объединенных обширной территорией Центральной и Внутренней Азии, Саяно-Алтайского нагорья, Трансбайкалии, которая и образовала своеобразную мировую кочевую цивилизацию, что является главным аргументом их устойчивого развития [2].

С точки зрения авторов «Тенгрианской цивилизации», многие народы с принятием других религий, утратили целостность как фундаментальную конструкцию.

В отношении к тувинцам данная формулировка, на наш взгляд, не применима, поскольку в современной Туве в этом отношении ситуация несколько иная. Сегодня общепринятым фактом является то «с середины I тыс. до н.э. тенгрианство как единая религия, объединявшая на протяжении многих тысячелетий в единое цивилизационное целое европеоидные и монголоидные племена, передает свою сакральность и некоторые цивилизационные характеристики зороастризму, буддизму, христианству и исламу» [1].

Если исходить из этого утверждения, то, хотя и распространение буддизма в Туве оказывало достаточно существенное влияние на духовность тувинцев, но они все же таки, как мы утверждаем выше, сумели сохранить собственную и исконную религию тенгрианство, которая до сих пор присутствует в генетической памяти современных тувинцев, о чем свидетельствует функционирование в их языке наименований *Кудай*, *Ак Дээр-Деьнгер*, *Ак-Чайаан Кам чудулге* по настоящее время [3, С.12-16]. Утверждения авторов монографии о «существовании и по сей день у многих народов веры в Небесного

бога Тенгри свидетельствует о сохранении тенгрианства и в наши дни» [3, С.12-16] совершенно справедливы. Несмотря, на последнее более 30-летнее вновь возрождение буддийских традиций в Туве, отношению к Небу как самому главному и важному божеству у современных тувинцев остается без изменения.

Примеры, подтверждающие отнесение современных тувинцев к историко-культурной тенгрианской общности, свидетельствуют наличие бытования у них следующих календарных праздников и обрядов. К ним, в первую очередь, относится, традиция подготовки и встречи нового года по лунному календарю (тув. Шагаа), который подразделяется на несколько периодов и этапов.

Многие исследователи склонны относить Шагаа к буддийской традиции. Наши наблюдения и исследования в течение многих лет показали, что данная традиция в большей части включает в себя тенгрианские обряды. В частности, к таковым относится обычай проведения специальных жреческих ритуалов в 9, 19, 29 лунные дни [4, С.36].

В периоды антирелигиозной политики, активно насаждавшейся во времена правления советских репрессивных органов и большевистских властей, когда религии, верования и народные традиции, национальные праздники находились под жесточайшим запретом, как предрассудки отсталой жизни народа. Этот период длился в течение 60 лет. За это время тувинцы чуть было не утратили многие тенгрианские традиции, являвшиеся частью их исконной религии.

Например, в забвении оказались тенгрианские камлания, проводившиеся жрецами (*кам*) в 9, 19, 29 лунные дни каждого месяца. О бытовании данной традиции в старой Туве сегодня смутное представление имеют лишь единицы. На вопрос знают ли они об этом обряде современные шаманы почти все ответили отрицательно. Из 30 респондентов, принявших участие в опросе, только лишь один человек смог вспомнить как его дедушка рассказывал о своем присутствии на ритуале камлания в девятые лунные сутки в периоды Танну-Урянхайя.

Наши поиски следов этого тенгрианского обряда на территории Танну-Урянхайя увенчались успехом. В этнографических материалах, опубликованном во втором выпуске «Очерков Северо-Западной Монголии» Г.Н. Потанина, составленных им по результатам путешествия, осуществленного в 1876-1877 гг. по поручению Императорского Русского географического общества в ареал Северо-Западной Монголии, куда в то время входила территория современной Тувы, мы обнаружили информацию о интересующем нас обряде.

Во втором разделе Очерков излагаются сведения о шаманстве и

разных поверьях и предрассудках у Тангну-урянской (говорящих по-татарски) (имеется в виду тюркское происхождение языка – *Б.У.*). Описывая урянхайских, киргизских и монгольских шаманов, их одеяния, бубны, автор обратил внимание на особенности ритуала камлания каждого из них. Он зафиксировал следующую ценную для тенгристов информацию: «Продолжительнее и сложнее было камланье тангну-урянской шаманки Найдык, которое мы видели на Дзиндзилике (Чинчилик – *Б.У.*). Урянхайские шаманы производят два рода камланий: частные, по приглашению, и очередные, обязательные: последние совершаются три раза в месяц – 9, 19 и 29 числа. Мы были как у *Найдык*, так и у кобинского шамана *Табын-Сахала* на обязательном камланье, которое может совершаться только в собственной юрте шамана» [5, С.406].

Из этой записи нами установлено, что в старом Танну-Урянхасе тенгрианские жрецы проводили обязательные обряды в три магических дни – 9, 19 и 29 лунные дни. Эти дни по тенгрианскому обычаю считались как самыми сильными, так и сложными. Поэтому, жрецы, зная их особенность обязательно проводили обряды камлания в собственной юрте. Если в современной Туве данный обряд входит в перечень утраченных традиций, то сегодня ховдинские и цэнгэльские этнические тувинцы Монголии до сих пор, наряду с кузнечно-тенгрианским жреческим обрядом «*сыры кагар*» продолжают его практиковать.

Впервые в современной Туве данный обряд был проведен шаманами общества «*Адыг Ээрен*» во главе с Верховным жрецом Тувы К.Т. Допчун-оолом 10 февраля 2021 г., т.е. в 29-ый лунный день последнего месяца старого Года Мыши, в преддверии наступления восточного Года Коровы.

Этнические тувинцы Монголии до сих пор проводят специальные обряды в указанные три магических дня. Они считаются, как правильно об этом указал Г.Н. Потанин в своих записях, обязательными. Особенно важный смысл эти обряды приобретают в особый момент вех времени – когда друг друга сменяют старый и новый года. Жители окрестности стараются не пропустить этот тенгрианский обряд и прибывают в то место, где жрец проводит свои волшебные действия. Этим обрядом, осуществленным в 29-ый лунный день, т.е., в предпоследний день 12-го лунного месяца, уходящего в небытие старого года. Ими завершаются специальные ритуалы, имеющие особо сильные защитные функции, призванные запечатать двери в новую веку, с целью не пропустить ни малейшего негатива. Все черное, плохое и неудачное, а также болезни и хвори должны остаться в старом времени и уйти вместе уходящим годом в 12-летнее путешествие во время которого они неизменно должны

раствориться в космическом пространстве.

Тенгрианский обряд проведения специального жреческого обряда именно в лунные 9-ые сутки, по словам нашего информанта, тенгриисткого жреца От-оола, проживающего в сумоне Цэнгэл Баян-Ульгийского аймака Монголии, появилось в стародавние времена. Основой этому обряду послужили у предков тувинцев-урянхайцев понятие о девяти девятках. В основе данной традиции зиждется особая тенгрианская культура подразделения человеческой жизни на 9 годовых циклов, а не на 12-ти годовой, как это принято в буддизме. В культуре древних урянхайцев числовой код занимает одно из важных мест. Поэтому символика числа 9 для современных тувинцев также имеет значение и в продолжение тысячелетий применение данного тенгрианского числового символа в их духовной культуре остается неизменным. Например, до сих пор тувинцы, как и многие тюрко-монгольские народы, исповедующие тенгризм, продолжают поклоняться 9 небесам. Самое почетное место для гостей и их *хаанов* тувинцы определяют, как «9 *кайт олбук*» (девятислойное сидение), даже зимнюю холода они подразделят на девять этапов.

Автор статьи «Символика числа девять в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских и монгольских языков)» М.А. Бредис из Российского университета дружбы народов России, рассматривая символику числа девять в тувинском языке выявил особенности его употребления [6, С.228-242].

Ссылаясь на другого исследователя [7, С.29-33.] М.А. Бредис отмечает, что: «В системе шаманских верований народов Сибири числа семь и девять выделяются в качестве наиболее важных категорий для описания картины мира» [6, С.230].

Действительно, у всех тюрко-монгольских народов, чьи предки были одним из сильных приверженцами единобожьей религии Тенгри, сумели создать стройную философию культа Неба и его системообразующих компонентов, находящихся на земной поверхности. Начиная с наименований собственных этнических групп «*тогуз*» и завершая ритуальными предметами «*тос-карак*» возвели в особый ранг в собственном менталитете. Как правильно замечает М.А. Бредис, незыблемые подтверждения этому находятся в фольклоре этих народов [6, С.236].

Таким образом, современные тувинцы-тенгристы также продолжают чтить и следовать традиции сакрализации чисел, в составе которых находится число 9, главным обозначением которого является девятирусный Тенгри. Тенгрианские жреческие камлания в каждые 9-ые лунные дни лунного месяца на территории Тувы также были широко распространенной практикой.

С этими днями связана традиция подразделять на девять девяток

все важные для духовной культуры явления. Они состоят из девяти разделов. Внутри каждой девятки фиксируются отдельные девятки, называемые «*Теңгирден айыткан тыва ыдык тостар*» (тувинские сакральные девятки, указанные Тенгри).

По сведениям нашего информанта Б. Болормаа, первые девятки имеют связь с понятием «кежик» (счастье):

1. Ыът (собака).
2. Аът (лошадь).
3. Эки кадын (мудрая и заботливая хозяйка семейства).
4. Эртине эт (драгоценная вещь).
5. Эки хүн (хороший и добрый день).
6. Эки оът-сиген (обильный травостой).
7. Мал (скот).
8. От (огонь).
9. Аң (дикие животные).

Вторые девятки связаны с понятием «дой» (праздник, застолье, радость):

1. Шагаа (новый год по лунному календарю).
2. Чаш уруглар шайы (самые первые ритуальные знаменательные события, связанные с рождением младенцев, например, праздник укладывания его в новую колыбель – «кавай дою»).
3. Хылбык дою (ритуальные действия, связанные с первым состриганием младенческих волос ребенка, устраиваемые в 2 или 3 года его жизни).
4. Сезен бир хар харлаары (ритуалы, совершаемые в честь 81-летия пожилых людей).
5. Чаа өг дою (праздник новой юрты).
6. Бөдей өг дою (праздник первой юрты молодоженов).
7. Баштайгы хойтпак дою (праздник первого кисломолочного продукта хойтпака из первого молока).
8. Челе, хөне дою (праздник первого привязывания, окотившихся в новом году детенышей домашнего скота).
9. Дүнгүр дою (ритуал освящения нового жреческого бубна).

Третьи девятки связаны с понятиями «веха», «время», «поколение»:

1. Өгбе-чакча хундуткээри (почитание предков).
2. Чакча (предки предков).
3. Өгбе (предки).
4. Эже, эне (дедушка, бабушка).
5. Ада, ийе (отец, мать).
6. Киңи боду (человек сам).
7. Оглу, кызы (дети).
8. Ачы-чүрээ (внуки).

9. Үре-сады (правнуки).

Четвертые девятки связаны с понятием «меңги» (особенности характера личности, в зависимости в какой час, день, год человек родился):

1. Бир ак меңги (одна белая меңги).
2. Ийи кара меңги (два черных меңги).
3. Үш көк меңги (три синих меңги).
4. Дорт ногаан меңги (четыре зеленых меңги).
5. Беш сарыг меңги (пять желтых меңги).
6. Алды ак меңги (шесть белых меңги).
7. Чеди кызыл меңги (семь красных меңги).
8. Сес ак меңги (восемь красных меңги).
9. Тос кызыл меңги (девять красных меңги).

Пятые девятки связаны с понятием «араатан» (хищные звери):

1. Арзылаң (лев).
2. Ирбис (снежный барс).
3. Пар (тигр).
4. Дырбактыг (рысь).
5. Маны (манул).
6. Моортай (кот).
7. Кырза (скунс).
8. Ас (горностай).
9. Күзен (куница).

Шестые девятки связаны с понятием «эртине» (драгоценность):

1. Алдын (золото).
2. Мөңгүн (серебро).
3. Чес (медь).
4. Каң (сталь).
5. Шуру (коралл).
6. Ойуу (бирюза).
7. Номин (вид драгоценного камня).
8. Тана (перламутр).
9. Суузун (вид драгоценного камня).

Седьмые девятки, связанные с понятием «дагылга» (освящение священных тенгрианских объектов):

1. Курбустуга чудуп ыдыктаары (моление Небу и его освящение).
2. Аьлдай-Танды ээзинге чалбарып, дагып ыдыктаары (поклонение духам священных гор, вершин и их освящение).
3. Бурганга чудуп ыдыктаары (поклонение небесному Бургану и его освящение).
4. От ээзинге чалбарып, отту чемгерип ыдыктаары (жертвоприношение духу очага, огня и их освящение).

5. Суг ээлэринге чалбарып, оларны ыдыктаары (поклонение духам водных источников, жертвоприношение им).

6. Чайаан-сагызынга чудуп тейлээри (поклонение и уважение к тем людям, кому выпала судьба быть тэнгрианским камом).

7. Хей-аът киискидери (проведение ритуала по возвышению энергии, духа и воли человека).

8. Аржаан-сугга чудуп-тейлеп ыдыктаары (поклонение духам целебных источников, жертвоприношение им).

9. Менги (особенные знаки и символы, определяющие по часу, дню и году рождения человека).

Восьмые священные девятки, связанные с богатырями и героями:

1. Ыът (собака).

2. Бору (волк).

3. Чаш уруглар (младенцы).

4. Эр чангыс тол (едино рожденное дитя).

5. Маадыр (герой).

6. Эзир (орел).

7. Хартыга (сокол).

8. Шонгор (сапсан).

9. Кымыскаяк (муравей).

Девятые девятки связаны с девятью священными домашними животными:

1. Сарыг баштыг хой (желтоголовая овечка).

2. Туң ышкаш ак хой (овца снежно-белой масти словно белая раковина каури).

3. Көк хой (овца синей или небесной масти).

4. Сарыг серге (холощенный козел желтой масти).

5. Ак серге (холощенный козел белой масти).

6. Көк серге (холощенный козел синей или небесной масти).

7. Көк аът (лошадь синей или небесной масти).

8. Сарыг аът (лошадь золотой (желтой) масти).

9. Көк буга (бык синей или небесной масти).

Проведение обязательных специальных тэнгрианских жреческих камланий в каждые девятые сутки лунного месяца, по словам наших информантов, посвящаются каждому из перечисленных выше 81-их элементов тэнгрианских священностей. Каждая группа девяти девяток и каждый их элемент в отдельности, для тэнгриведов, несомненно, представляет большой исследовательский интерес.

Значению тэнгрианской числовой символики 9 уделял пристальное внимание и М.Б. Кенин-Лопсан, глубоко почитавший исконную традицию тувинцев тэнгрианский *кам*, и внесший большой вклад в возрождение его обрядов и их сохранение. В частности, в своем

бесценном труде «*Тыва чоннуң бурунгу ужурлары*» (Традиционная этика тувинцев), опубликовав своеобразным наставлением тувинскому народу он опубликовал уникальные знания о девяти традиционных понятиях, через вопрос – «что такое девять?». Ответом на данный вопрос автор дает следующее пояснение: «*Долаан Бурган донгайыт, дан адар болза, ол эки. Тыва кижинин толу тос хар чеде бергеш, Долаан Бурганга тейлеп аарга, назыны узун болур*» (Когда Большая Медведица Бурган склонится головой вниз – наступит время утренней зари. Это хорошее время. Когда ребенку тувинца исполнится 9 лет, если он поклонится впервые Большой Медведице Бургану, то он будет долгожителем) [8, С.79]. Также впервые М.Б.-Х. Кенин-Лопсан упоминает о тенгрианском понятии «*тос аржаан*» (целебная и магическая вода, имеющая свойства *аржаана*). Под понятием «*тос аржаан*», люди представляют собранную из девяти источников целебную воду. На самом деле, по словам автора, «*тос аржаан*» это специальным способом изготовленное снадобье, с добавлением различных растений, молока, а также источника. Таким образом, обретший магические свойства. У М.Б.-Х. Кенин-Лопсана имеются объяснения значения девяти небес, девяти сокровищ, девяти подголовий человека, девяти верований, девяти пыток, девяти возвышенностей Тувы, девяти трудностей, которые должны преодолеть настоящие мужчины.

Помимо этого, Монгуш Бора-Хоевич перечислил еще и все девять видов освящений с обязательными тенгрианскими обрядами жертвоприношений. К ним относятся освящение Тенгри (Неба), священных гор, священных *оваа*, деревьев, которые являются земными символами Мирового Древа, водных источников и т.д. [8, С.99-123].

Из девяти вышеуказанных священных тенгрианских девяток во второй девятке первое место отводится новому году Шагаа, наступление которого вычисляется согласно движению Луны и Солнца.

Первый день Шагаа – только что наступившего нового года начинается с традиции очищения домашнего очага от золы, оставшейся от огня, разоженного в старом ушедшем году. Следующим действием является разжигание нового огня и принесение даров в виде жертвы духу семейного очага и поклонение ему, сидя на белом войлоке. Все эти действия являются тенгрианскими ритуалами, где преимущественно принимают участие хозяйки семейств.

Следующим, продолжающим бытовать в сегодняшней культуре тувинцев обрядом, является варка первого чая нового года. После того как сварился новый чай, хозяйка семейства наливает его первинки и выходит на улицу и окропляет его вначале обращаясь

к Тенгри, а затем в сторону уже взошедшего полностью на линии горизонта Солнцу с помощью ритуального предмета *тос-карак* (девятиглазка), используемого во время жертвоприношений из молока или сдобренного молоком чая. Во время жертвоприношения с помощью первинок свежесваренного чая она совершает три круговые движения посолонь. Во время первого круга молебства она обращается к *Тос Дээрлер* (девяти ярусным небесам), затем к Солнцу, при этом, она его называет «золотым». Во время второго кругового движения она обращается к Луне, нарекая ее «моя серебрянная Луна». Затем к созвездиям Чеди-Хаан (Большая Медведица), при этом, она в своей молитве озвучивает число созвездий одновременно на двух языках – на тувинском и монгольском – *Чеди Долаан Бурганнарым* (Семь моих богов). Слово семь на тувинском языке звучит «*Чеди*», а на монгольском «*Долоон*», прочное закрепление слова «*долаан*» в наречии тувинцев, вероятнее всего, связано с тем, что тувинская культура в целом, испытала на протяжении многих столетий монгольское влияние.

Во время третьего движения посолонь она обращается к священным горам родовых мест предков.

Следующим тенгрианским ритуальным действием является возжигание жертвенного огня. Данный обряд называется «*сан салыр*» (букв. «соорудить из сухих щепочек некое сооружение», которое называется *сан*, с целью возжечь его, чтобы на этом жертвенном огне сжигать кусочки жертвенной пищи, запахом которых должны насытиться духи), или «*сан кыпсыр*» (возжигание жертвенного *сана*). Этот обряд строго делится на мужскую и женскую разновидности. Если мужчины на обряд разжигания жертвенного огня идут на специально воздвигнутое сооружение «*сан салыр*» на возвышенности, женская половина юрты остается дома и ритуал совершает в трех шагах у входа в жилище. Для женского жертвоприношения используется также специальное сооружение, которое на этом месте находится в течение четырех сезонов года. В современной Туве обряд «*сан салыр*» в отличие от Монголии приобрел государственный статус, в церемонии которой принимают участие первые лица республики.

К следующим тенгрианским ритуалам Шагаа относятся обряд «*баьк чувени узе адар*» (выстрелить в плохое, вредное) или «*эки чувеге орук ажыдын бээр*» (открыть дорогу хорошему и доброму), вслед за которым устраиваются состязания «*баг адар*» (стрельба из урянхайского лука), которые продолжаются до самого завершения дня.

В девятый лунный день молодого месяца нового года тенгрианские жрецы устраивают специальное камлание, посвященное девяти священным девяткам, а тенгрианский кузнец-жрец в своей юрте

проводит обязательный древний обряд «сыр кагар», который будет иметь продолжение в 19, 29-ые лунные дни нового месяца. В общей сложности кузнец-жрец эти обязательные обряды в году совершает, также, как и шаманские камлания, 36 раз.

Таким образом, тенгрианство в современной Туве продолжает бытовать, о чем свидетельствуют многие обряды современных тувинцев. Некоторые из этих традиций, являющиеся элементами стройной системы тенгрианства, в силу разных причин, подверглись утрачиванию, а иные претерпели трансформацию. Полевые наблюдения показали, что особенности бытования древних обрядов и символов тенгрианства, как в Республике Тыва, так и у этнических тувинцев Монголии, в силу новых условий их жизни, имеют как общие, так и отличительные черты.

Литература

1. Аязбеков С. А., Аязбекова С. Ш. Тенгрианская цивилизация. – Нур-Султан: Баспа АС, 2023. – 225 с.

Бира Ш. Тэнгэрим // <https://cyberleninka.ru/article/n/tengerizm/viewer>; Монгольская идеология тенгризма и Хубилай-хан // <https://cyberleninka.ru/article/n/mongolskaya-ideologiya-tengrizma-i-hubilayhan>; К изучению истории ТНГРИ у монголов // <https://cyberleninka.ru/article/n/k-izucheniyu-istorii-kulta-tngri-u-mongolov>

2. Допчун-оол К.Т. Скиф, хун, турк, урянхайнын хуулгаазын тывалары. – Кызыл: Адыг-Ээрен камнары, 2014. - 224 а.

3. Бичелдей У. П., Дашням Л. Тэнгрианский кузнечный обряд «сыры-кагар» у урянхайцев-тувинцев Монголии и Тувы // Айыы Тангара и кузнечный культ в тенгрианстве. Сборник материалов II Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (02-03 апреля 2021 г. село Верхневилуйск, с. Кэнтик, Верхневилуйский улус (район) Саха (Якутия), Россия. – Якутск. 2020. – С.35-45.

4. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия. Выпуск II. Материалы этнографии // Урянхай. Тыва дептер. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV-начало XX в.). – М.: Слово, 2007. – С.374-795.

5. Бредис М. А. Символика числа девять в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских и монгольских языков) // Новые исследования Тувы, №1, 2023. – С. 228-242; Мижит Э. Б. Тувинская традиционная космология в героическом эпосе. – Эл. ресурс. - URL: <https://www.tuva.asia/journal/issue/5/1435/myzhyt.html>; Чугуневока А. Н. Символика чисел в хакасском, тувинском языках (на материале фольклорных текстов). – Эл. ресурс. - URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/simvolika-chisel-v-hakasskom-i-tuvinskom>

yazykah-na-materiale-folklornyh-tekstov

6. Нам Е. В. Роль числовой символики в шаманской космологии и в процессе коммуникации между мирами (на материалах сибирского региона) // Вестник Кемеровского государственного университета. № 1 (65). – 2016. – С. 29–33.

7. Кенин-Лопсан М. Б.-Х. Тыва чоннуң улусчу ужурлары. – Кызыл: ТывНУЧ, 1994. – 172 с.

УДК 2(=571.56)

*Vasiliev V.E.
valera305@mail.ru*

Тенгризм (культ айыы) и влияние христианства на религию саха

Аннотация. Автор статьи предлагает читателям свою версию о том, что научная гипотеза о существовании «белой» (тенгризм) и «черной» (шаманизм) религии в советской и российской историографии возникла под влиянием православной церкви, служители которой считали шаманство, как язычество, культом «сатанизма», а жрецов и шаманов – «слугами дьявола». К сожалению, эта ошибочная оценка религиозных культов Сибири и Центральной Азии остается в силе до сих пор, что ведет к тенденции отрицания собственных религиозных идей и моральных ценностей у коренных этносов этого региона, обладающих глубинными познаниями в сакральной сфере. Светлые божества айыы прошли длинный путь развития от локальных культов до тенгризма.

Ключевые слова: культ айыы, шаманизм, христианство, сатанизм, мифы, шаманы, эпос, религия.

*Vasiliev V.E.
valera305@mail.ru*

Tengrism (ajyy cult) and the influence of Christianity on the Sakha religion

Annotation. The author of the article offers readers his version that the scientific hypothesis about the existence of "white" (tengrism) and "black" (shamanism) religions in Soviet and Russian historiography arose under the influence of the Orthodox Church, whose ministers considered shamanism as paganism, the cult of "Satanism", and priests and shamans – "servants of the devil". Unfortunately, this erroneous assessment of the religious cults of Siberia and Central Asia remains in force to this day,

which leads to a tendency to deny their own religious ideas and moral values among the indigenous ethnic groups of this region who have deep knowledge in the sacred sphere. The bright deities of ajuu have passed a long way of development from local cults to tengrism.

Keywords: ajuu cult, Shamanism, Christianity, Satanism, myths, shamans, epic, religion.

Теория В.Ф. Трощанского о существовании «белого» и «черного» шаманства у саха разделяется многими учеными России. Так, Н.А. Алексеев писал, что впервые сообщение о «белом шамане» появилось в статье Н.С. Горохова «Юрюнг-Уолан» [1, С.12]. Эти сведения, изложенные в качестве комментариев, были включены в приложении труда Трощанского [2, С.149–150]. Таким образом, представление о жрецах «Белого бога» пришло к нам из уст пересказчика и переводчика эпоса о белом витязе *Юрюнг-Уолан*. Это дает нам возможность проверить научную достоверность источников.

Для этого приведем отрывки из тех примечаний: «Для сношения земных человекoв с *Юрюнг Аи Тоеном* существуют «*Аи оюна*», шаманы аи, которые никому, никогда зла не могут сделать и не делают. *Аи оюна* не имеют никакого шаманского костюма, не имеют даже бубна, они только благословляют и выпрашивают милость *Юрюнг Аи Тоена*. *Аи-оюна* постоянно обращаются только к *Юрюнг Аи Тоену*, и только в одном случае, когда нужно излечить бесплодие, они обращаются к *Маган сылгылах*, или к какому-нибудь другому небожителю, чтобы испросить сына. *Аи оюна* жертвоприношений не делают, т. е. не режут скотины в жертву, а только могут посвятить ту, или другую скотину тому или другому небожителю и тогда на этом животном ничего не работают, берегут и холят... <...> Я лично знал нескольких *Аи-оюна* – это были действительно прекраснейшие люди – тихие, кроткие до нежности, безусловно, честные и искренно добрые. Глядя на них, трудно было усомниться в искренности их веры в свое призвание, тогда как *абасы-оюна* – дьявольский шаман – сплошь и рядом плут, протобестия, пройдоха, которому небезызвестны, кажись, ядовитость многих растений, употребляемых ими прямо для отравы.

Слово *аи* я перевожу ‘святой, божий’, по противоположности его к слову *абасы* – дьявол. Вообще, все мировоззрение якута делит видимый и невидимый мир на две части: на *аи* – божеское, святое, чистое и доброе и *абасы* – дьявольское, злое, нечистое». Слово *аи* производит и другое – *аиллыбыт* – созданный. Но о человеке, о скоте говорится: *аи айбыт кистия*, *аи айбыт сесютя*, – созданный *аи* человек, созданная *аи* скотина» [3, С.56].

Из этой выдержки очевидны следующие факты: Н.С. Горохов сообщал о благословителях, которые пели гимны в честь бога *Юрюнг*

Аи тоена – «Белого Святого господина». Автор описал портрет крещеных шаманов конца XIX в., которые совершали малые обряды, соблюдали запреты церкви не носить шаманские плащи, не держать бубны и другие атрибуты и не приносить чертям жертвы. Шаманы *аи* отличались добротой и кротостью, а злые «протобестии» могли отравить честных христиан ядовитыми травами, т.е. они были лекарями-травниками отосут. «Святой» шаман был антиподом «дьявольского» шамана. Интерпретируя слово *аи* с христианской точки зрения, автор приводил и исконное значение термина – ‘создатель, божество’.

Тезисы Н.С. Горохова имеют противоречивые стороны. По аналогии с героями эпоса, шаманы разделены на *аи* и *абаасы*. Автор переводил *юрюнг* как ‘белый’, сопоставляя *Юрюнг Аи* с Зевсом. Но слова *юрюнг* ‘светлый’ и *хара* ‘черный’ в определениях шаманов он еще не применял. Саха с европейским образованием не посмел назвать *аи оюна* ‘божьем шаманом’, т.к. понимал, что все шаманы в христианском мире считались «слугами дьявола».

Интересно, что *аи оюна* спрашивал детей у *Маган сылгылаха* (‘Белолошадного’) или *Улуу Тойона*, который был главой верхних злых духов. В материалах Г.Ф. Миллера имя *Улуу Тойона* звучало как *Муна-Манган-тойон* или *Юссарагас-Муна-тойон*. Вилюйские шаманы называли его отцом *Юрюнг Аи*. Наделение *Улуу Тойона* чертами демона может иметь глубокие корни [4, С.98–99]. Эта тема, связанная с мифологией бурят, до конца не изучена.

По материалам А.А. Саввина, сунтарские хангаласцы сообщали о «верхних предках лошадей» следующее: в древности, когда народ саха только зарождался, покровители коней, которых нынче называют *абаасы*, на самом деле были творцами *айыы*. Люди посвящали им лошадей *ытык* и получали созданный ими конный скот. Для обряда посвящения выбирали коней особых мастей. Позже стали вселять в них духов умерших, поэтому предки коней, как и духи усопших, стали демонами *абаасы*. На самом дальнем ярусе неба восседал *Мунан барар Мунаа Манган сылгылаах Мудан Эрили* [5, Л.164–165].

Полное имя творца переводится как ‘Имеющий блуждающих бледно-белых лошадей *Мудан Эрили*’. Таким образом, настоящее имя *Улуу Тойона* – *Мудан Эрили*, а эпитет *мунаа маган* указывает на масть коней. Имя *Мудан* можно сопоставить с *мударраан кюн* ‘ненастный день’ [6, Стлб.1617]. Значит, имя бога означает ‘Грозный *Эрили*, насылающий непогоду’. *Улуу Тойон* также был хозяином коней желтой масти *ююс-арагас* (по Миллеру, «*Юссарагас*»), что связывает его с солнцем в зооморфном образе рыси – *ююс*.

В этом свете интересно, что в алгысе обряда ысыах мегинцы из рода Тумэти призывали *Улуу Тойона* как творца лошадей красной

масти *улаан* [7, Л.26]. Но в свое время Н.С. Горохов писал, что в эпосе олонхо слово *улан* обозначает масть белой лошади [3, С.57]. Схожие примеры из «Гэсэриады» приводит бурятский филолог Б.С. Дугаров: в монгольских языках восходящее солнце наделяется эпитетом *улан*. А у части бурят существует обычай называть белую масть коней «красной» – *улаан*. Восточное божество *Атай Улаан тэнгэри* имеет солнечную природу и сопоставимо с *Улуу Тойоном*, отколовшимся от культа творца *Юрюнг Айыы* [8, С.77, 79, 82–86]. Все эти образы сопоставимы, т.к. добрые тэнгри западного неба носили эпитеты *алтан* ‘золотой’, *шара* ‘желтый’ и др. [9, С.52].

Мы согласны с мнением Т.В. Жеребиной о том, что категории «белых» и «черных» богов были очень близки [10, С. 19, 98]. По мнению Т.В. Жеребиной, насильственное крещение привело к синкретизму и созданию «православного язычества». В мифологию народа саха вошли библейские образы. Однако церковь не добилась того, чтобы саха совсем отказались от шаманизма в пользу православия [10, С.60–130].

Несколько иную точку зрения на эту тему высказывал старейший этнограф С.И. Николаев–Сомоготто. Он считал, что слово ойун происходит с угро-самодийского йунг ‘живой дьявол’. Отсюда айыы ойуна означает ‘божий дьявол’. После прихода русских на Лену «охотники на дьяволов» начали подражать священникам и объявили себя «белыми» шаманами. Позже из их рядов вышли набожные люди, которые ставили кресты и исполняли гимны алгыс. Бывшие шаманы основали «православный шаманизм» [11, С.48, 50–53] Этот автор вообще отрицал связь шаманизма с религией [11, С.45].

В свое время В.Ф. Трошанский был убежден, что саха, как «поклонники дьявола», близки к иезидам. Из истории известно, что езиды свое самоназвание езди ‘божеский’ получили от персидского слова *Ezd* - ‘Бог’. Они поклоняются верховному творцу мира, почитают солнце и огонь, что дает основание видеть в езидизме остатки зороастризма. Мусульмане и христиане относили езидов к поклонникам дьявола, но сами езиды опровергают это мнение [12, С.567].

Для выяснения этой проблемы вспомним хронику немецкого автора Гельмольда, который писал о славянах, поклонявшихся «Чернобогу». На этом факте исследователи построили гипотезу о том, что «Чернобог» должен был иметь антипода в лице «Белобога». Но религиоведы отрицают существование у славян «черно-белых» богов и считают, что такая трактовка появилась для того, чтобы приравнять славянских богов с Сатаной [13, С.213]. Так, В.В. Радлов писал, что русское население Алтая воспринимало шаманство как «религию дьявола», хотя притесняемые шаманы Сибири не были хуже жрецов

мировых религий [14, С.366, 401–402].

В свое время Н.С. Горохов пытался противопоставить «святого» шамана «дьявольскому» шаману как служителей Христа и Сатаны. Его идеи были подхвачены автором «черной веры». Вероятно, В.Ф. Трощанский заимствовал мысль о «Черном» и «Белом» богах у саха из славянской старины. Ученые не верно приписывали Г.Ф. Миллеру деление шаманов на «белых» и «черных» [15, С.158]. Использование источника из уст христианина советские ученые могли простить, выступая против любой религии. Противопоставление двух религиозно несовместимых культов ставится под сомнение на основе того, что они оба брали свои истоки с культов священных гор и земли, известных у всех тюркских и монгольских этносов [16, С.43–45].

На наш взгляд, в примечаниях Н.С. Горохова шла речь о крещеных «полушаманах», которые до конца не отказались от веры предков. Поэтому эти бывшие шаманы были «кроткими», одинаково боялись кары с обеих сторон. Проблемы трансформации шаманизма под влиянием мировых религий является отдельной темой исследований. В этом плане труд Т.В. Жеребиной является интересным опытом по изучению шаманства народа саха на переходном этапе от язычества к православию на рубеже двух прошлых столетий.

Литература

1. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. – Новосибирск: Наука, 1975. – 199 с.
2. Трощанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. – Казань: Типолитография Императорского университета, 1903. – 185 с.
3. Горохов Н. С. Юрюнг-Уолан. Якутская сказка. Ч. I // Известия Восточно-Сибирского Отдела Императорского русского географического общества / Под ред. Н. Н. Агапитова. – Т. XV. – № 5–6. – 1884. – С. 43–60.
4. Элерт А. Х. Новые материалы о пантеоне якутских божеств и духов в первой половине XVIII века (Статья вторая) // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв.: Сборник научных трудов. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. – С. 94–119.
5. Саввин А. А. Верования якутов. 1937–1941 гг. // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп 12. Д. 70. 347 л.
6. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. – Т. II. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – Стб. 1282–2507.
7. Материалы корреспондентов об ысыахе в Мегино-Кангаласском районе. 1947 г. // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 6. Д. 11. 21 л.

8. Дугаров Б. С. Мифология бурятской «Гэсэриады»: западные тенгри. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 268 с.
9. Дугаров Б. С. Мифология бурятской «Гэсэриады»: восточные тенгри. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 226 с.
10. Жеребина Т. В. Шаманизм и христианство (на материале религии народа саха XVII–XX вв.). – СПб.: Изд-во РХГА, 2011. – 175 с.
11. Николаев С. Н. – Сомоготто. Два язычества народа саха. – Якутск: Якутский край, 2007. – 60 с.
12. Веселовский Н. И. Езиды // Энциклопедический словарь. – Т. 22. – Репринтное воспроизведение издания Ф. А. Брокгауз – И.А. Ефрон. 1890 г. – Ярославль: Терра, 1991. – С.567.
13. Топоров В. Н. Боги // Славянские древности: этнолингвистический словарь. – Т. 1. – М.: Международные отношения, 1995. – С. 204–215.
14. Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 749 с.
15. Шишигина А. Н. Научное изучение Якутии в XVIII веке: (по материалам Второй Камчатской экспедиции). – Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 2005. – 299 с.
16. Васильев В. Е. Истоки тенгризма: от культа гор до культа Неба // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2017. – № 2 (19) – С. 40–48.

УДК 299.4

*Винокурова У. А.
uottaah1707@gmail.com*

Кинофильм «Тайна Чингисхаана» - восторжествование тенгрианства

Аннотация. Статья подготовлена на основе интервью с создателем фильма А.С. Борисовым, продюсером фильма В.Д. Ивановым и чешским режиссером кино М. Ришави. Автор анализирует проявленность тенгрианства в фильме «Тайна Чингисхаана» в трех фокусах: пространственно-ландшафтного, ритуально-мифического и ценностно-смыслового. Сформулировано предположение, что фильм создан в ответ на востребованность тенгрианства как нового объединяющего мировоззрения перед новыми вызовами человечеству. Он нацелен на возрождение тенгрианства на основе сохранившихся образов, символов, смыслов и ценностей в живой культуре народа саха.

Ключевые слова: Чингисхаан, тенгрианство, мировоззрение народа саха.

The Mystery of Genghis Khan - the triumph of Tengriism

Annotation. The article is based on an interview with the film's creator A.S. Borisov, the film's producer V.D. Ivanov and the Czech film director M. Rishavi. The author analyzes the manifestation of Tengriism in the film "The Mystery of Genghis Khan" in three focal points: spatial-landscape, ritual-mythical and value-semantic. The assumption is formulated that the film was created in response to the demand for Tengriism as a new unifying worldview in the face of new challenges to humanity. It aims to revive the Tengriism on the basis of preserved images, symbols, meanings and values in the living culture of the Sakha people.

Key words: Genghis Khan, Tengriism, Sakha worldview.

Художественный фильм «Тайна Чингисхаана» является крупнейшим проектом Якутии, предпринятым для объединения народов Евразии на основе общей платформы тенгрианства. «Тайна Чингис Хаана» — кинофильм 2009 года совместного производства России, Монголии и США. Фильм снят по роману Николая Лугинова «По велению Чингисхана». Фильм является первым широкомасштабным проектом якутского кино.

Дата премьеры: 12 марта 2009 г. (Россия)

Режиссер: Андрей Саввич Борисов

Продюсер: Владимир Иванов

Сценарий: Николай Алексеевич Лугинов, Владимир Александрович Карпов, Валентина Александровна Чусовская

Прошло 14 лет с момента выхода кинофильма «Тайна Чингисхаана» с тенгрианским слоганом к фильму: - «Небо знает! Земля знает! И ты узнаешь!» Как-то мало кто обратил внимания на этом слоган, несущий основную идею фильма, вроде знакомый для мировосприятия тюрко-монгольских народов, исповедующих современные мировые религии. Тенгрианство запряжено как «вещь в себе», в снятом виде под пластами Корана, Библии, буддистских трактатов.



Вместе с тем, ни один фильм столь последовательно, зрелищно и целенаправленно не раскрывает суть тенгрианства в судьбах народов и их государств. Чешский режиссер-кинодокументалист Мартин Ришави, более двадцати лет ведущий съемки в Якутии, в интервью отметил, что «Андрей Борисов развивает программу национального возрождения якутского общества и его религии в виде тенгрианства. Но куда эта тропинка приведет? Ведь за национальной религией идет идея государственности, что мало перспективно в пределах России».

Фильм развертывает доминирующую идею тенгрианства на продолжении всего фильма с разных ракурсов: пространственно-ландшафтного, ритуально-мифического и ценностно-смыслового.

1. Пространственно-ландшафтный.

Тенгрианство раскрывается с самого начала фильма и связано с темой Севера. В 2005 г. съемки фильма «Тайна Чингис Хаана» начались на священных горах «Киһилээх» Верхоянского улуса Якутии, ровно в день рождения Чингис Хаана – 16 апреля (это дата одна из существовавших версий. Как вспоминает продюсер В. Д. Иванов, «мне из Москвы позвонил Владимир Карпов, автор киносценария, редактор книги «По велению Чингис Хаана» Н.А. Лугинова и буквально по громкой связи по телефону бодро сообщил: - «Якуты, вы мощные пиарщики, надо же было начать киносъемки фильма именно с даты со дня рождения Подражателя Вселенной»!

Фильм повествует борьбу за сохранение тенгрианства в Великой степи, черпая силу вдохновения энергией стихии природы Неба, Земли, Воды и Ветра. Идеолог и создатель фильма Андрей Борисов воспринимает степь в виде гудящего бубна [1, С.44]. В то историческое время в Великую степь продвигались миссионеры различного толка. Ядерными для пространственной локальности тенгрианства выбраны сакральные места этносов, принимавших участие в фильме. Так, для саха – Ысыах «Ус Хатын», река Лена во время ледохода, для бурят - местность «Пять пальцев», Байкал во время Ердынских игр и Священная гора Ёрд, для хакасов - «Долина царей» в Хакасии, для алтайцев - река Катунь (Хотун) на Алтае. Эти места силы, ниспосылающие сокровенную информацию Синего Неба. Андрей Борисов и Владимир Иванов уверены, что Небо помогало им создавать фильм. Андрей Борисов вспоминает, как приехали к горе Ёрд и как только поднимались на её вершину, тут же засверкала молния и гремел гром, заглушая молитву артиста, играющего Чингисхаана. Эдьий Дора, сопровождавшая съемочную группу, совершала обряды для разгона облаков, что получалось только на короткое время, достаточное для съемок. Помогал также и шаман Леонид Саввинов, за которым следовал спираль вихря на уровне роста человека.

Владимир Иванов вспоминает, как «в 2007 г. весной приехали в

Монголию снимать зимние сцены сражения с участием каскадеров из Китая и Монголии. А снега в течение зимы вообще не было в Монголии. Наше расстройство улетучилось быстро после того, как на следующее утро, будто по заказу выпал снег толщиной 10-15 см. А после того как завершили киносъемки через 10 дней, на следующее утро, всё сразу растаяло. Монголы были сильно удивлены и сказали: «Сам Тэнгри – Небо помогает Вам и фильму! Вы, Ураанхай Саха, к нам монголам и Чингис Хаану самые близкие по духу и истории!». Да, Г.В. Ксенофонтов в книге «Ураанхай Саха» в 1937 году писал: «... действительно, Урянхай были очень близки к войне Чингис Хаана, но об этом расскажу в следующей работе!»

2. Ритуально-мифический. Тенгрианство в фильме основывается на цикличности времён года, астрологических знаниях изменений погоды, руководящих предсказаниях возможных событий, солнечного затмения в момент умыкания невесты. Связь времен года во многообразии природных ландшафтов империи Чингисхаана выступает как цельный хронотип экологического обустройства кочевого образа жизни тенгрианцев. Создатели фильма активно используют тенгрианские символы, начиная от Креста – символа солнцепоклонства до бабочки как символа спасения.

Обряды в фильме обставлены средствами театра в формате «предстояния» перед зрителями. Они созданы на основе живой обрядово-мифологической тенгрианской культуры народа саха, не подвергнувшегося сильному влиянию последующего распространения мировых религий христианства, буддизма и ислама в такой степени, как участвовавшие в фильме представители других народов. Речь идет «о керэитах – несторианцах, найманах – и несторианцах и буддистах: татарах и чжурчженях – шаманистах, тангутах – «красных буддистах», уйгурах – буддистах- хинаянцах, несторианцах», - как охарактеризовал религиозный состав империи Чингисхаана создатель романа «Чынгыс хаан ыйаагынан» Николай Лугинов [2, С.135].

Якутское тенгрианское наследие – *Айыы тангара итэбэлэ* - становится ведущей ритуально-мифологической основой для восстановления и восторжествования тенгрианства в фильме.

3. Ценностно-смысловой. «Монголы с древних пор обладали “Вселенским познанием”. У них Мать – Земля, Отец – Небо! Они сами являлись частью Вселенной, имели тэнгрианские связи со всеми Сущими. В Небе существует управляющая Сила, и это Сила дает людям права, определяет их судьбу. Тэнгри отправляет на землю части своего Духа, чтоб связаться с Земной жизнью. И их посредством людей получают милость, благодать Тэнгри, умножают свои Силы. Все земное существует под воздействием этой огромной, организующей, мощной Силой Тэнгри» [3]. А.С. Борисов считает,

что противостояние Джамухи и Чингисхаана – это конфликт между христианством и тенгрианством. И смерть Джамухи наступила по природным причинам, его жизнь унес Ветер.

Тенгрианство предполагает не жертвенность собой ради жизни, а живую личную ответственность за живую жизнь. Как утверждает монгольский исследователь Л. Дашням: «Тэнгри являлся для Чингиса не Богом, которого он мог представить образно, а мощной, деятельной Силой, которую возможно вообразить только в уме» [3].

Мужчина не должен напрасно губить свою жизнь, он должен кормить, воспитывать свое потомство и род. Имя Чингисхаана имеет для народа саха сакральное значение, обозначающее грозное божество Чынгыс Хаан, предопределяющее судьбу человека. И это представление красной нитью проходит через весь фильм.

Сильная сторона этого фильма – это символизм. Подвижница тенгрианства Л.В. Федорова подробно описала сакральные символы в фильме и сформулировала его главную идею: «Люди мира, вспомним божественные законы Тенгри, станем единой человеческой семьей, сделаем мир открытым перед космосом! Сохранимся по велению Тенгри!» [4, С.159]. Выявленные Л.В. Федоровой символы совпадают и с исследованием Ж.В. Леонтьевой и А.Б. Анисимова. «В древности тюрко-монголы верили в то, что выход в верхний мир к Тенгри возможен через вершину мирового дерева — мировой горы. У монголов и бурятов сохранились много легенд, связанных с драконом или Абарга могой, который обитает в озере Тенгиз или Байкал. Балбалы – камни, стоящие в степях на могилах воинов, – тоже символизируют мировую гору. Священное дерево с салама – это проводник к Высшему миру, опять же к Тенгри. Еще в детстве символами тенгрианства обмениваются Джамуха и Темуджин в знак верности перед священным деревом (символ огня и равносторонний крест). Символична сцена падения в воду Темуджина, после приношения жертвы шаманскому духу. Его бог не дух шаманский, а именно Тэнгри. Интересен рассказ матери Темучина о другом имени Тенгри, где упоминается, что в Олонхо есть бог Чынгыс Хаан (божество, решающее судьбу и рок). Именно этот эпитет принял Темуджин при объявлении его всемонгольским ханом», - отмечают Ж.В. Леонтьева и А.Б. Анисимов [5, С.177].

Художник-постановщик фильма Геннадий Сотников считал, что фильм настроен на поэтику олонхо, с её фантастичностью, свободой, не торопливостью, серьезностью подхода ко всему, космизмом [1, С.46]. Тайный путь тенгрианства в фильме начинается на северных священных горах и уводит в направлении к Китаю. «Своими завоеваниями Чингисхан создал единое экономическое пространство» [6]. И это пространство создавалось согласно идеалу Чингисхана:

создать условия для мирного процветания человечества на ценностях тенгрианства. Улуу Дьаалы – ведущий дух тенгрианства возрождается в поиске основ космической цивилизации человечества.

Литература

1. Андрей Борисов и путь Республики Саха. Том 3. Статьи, интервью и рецензии. - Якутск: Бичик, 2017. – 680 с.
2. Сидоров О. Г. От Алексея Кулаковского до Николая Лугинова. Якутск Бичик, 2009. – 173 с.
3. Дашням Л. Тэнгри в понимании Чингис Хаана. – Эл. ресурс. – URL: <https://tengrifund.ru/tengri-v-ponimanii-chingis-haana.html>
4. Федорова Л. В. Борисов бросает вызов Хауарду? // Андрей Борисов и путь Республики Саха. Т.3. - Якутск: Бичик, 2017. – С.159.
5. Леонтьева Ж. В. и Анисимов А. Б. Роль фильма «Тайна Чингисхаана» в развитии и феномена якутского кино/Международный научно-исследовательский журнал. № 5 (107). Часть 3. Май. – Якутск: ИД СВФУ, 2021. - С.174-178.
6. Тюндешев Г. А. Чингисхаан – носитель новых экономико-правовых отношений. – Эл. ресурс. – URL: <https://tengrifund.ru/chingisxan-nositel-novyx-ekonomiko-pravovyx-otnoshenij.html>

УДК 39(=512.157)

Н.К. Данилова
dan_nataliksen@mail.ru

Степной ландшафт в нарративах памяти у народа саха: пространственные образы и представления

Аннотация. В данной статье рассматривается моделирование ментального образа ландшафта у народа саха, которое происходило на основе соотношения реальных природно-климатических условий и его мифологической проекции в нарративах памяти народа саха. Основное внимание уделяется трансформации восприятия пространственных представлений, основанных на тенгрианском мировоззрении. В этой связи, интересным представляется преобразование и преображение пространственных представлений, связанных с восприятием широких долин, лугов и др. В языке саха эти природные объекты объединены единым словосочетанием «*ahaҕас сир*» ‘открытое пространство’, в котором заключена «фигура воспоминания», связанная со степными просторами южной прародины.

Ключевые слова: мировоззрение, народ саха, пространственные представления, долина, нарративные истории, метафора Юга.

**Steppe Landscape in the Narratives of memory
among the Sakha people:
spatial images and representations**

Annotation. This article examines the modeling of the mental image of the landscape among the Sakha people, which occurred on the basis of the correlation of real natural and climatic conditions and its mythological projection in the narratives of the memory of the Sakha people. The main attention is paid to the perception transformation of spatial representations. In this connection, it is interesting to transform spatial representations associated with the perception of valleys, meadows, etc. In the Sakha language, these natural objects are united by a single word combination «*ahagas sir*» 'open space', which contains the "figure of memory" connected with steppe expanses of the southern ancestral homeland.

Keywords: worldview, the Sakha people, spatial representations, valley, narrative stories, metaphor of the South.

Формирование и развитие народа саха происходило на пограничье Юга и Севера с последовательным освоением таких природных ландшафтов, как долинные равнины, горно-таежные системы, арктические пустыни, бассейны речных артерий. Огромная территория и широкий спектр природных зон обусловила появление различных локальных представлений, связанных с восприятием окружающего ландшафта и адаптивной системой природопользования. В суровых климатических условиях, сохраняя привнесенное духовное и исходное религиозное сознание, сочетая традиционные и обновленные практики хозяйственной жизнедеятельности, народ саха сформировал локальные этнокультурные сообщества: центральную, вилюйскую и северную группы. Предки саха принесли стереотипы пространственного поведения, основанное на тенгрианском мировоззрении, в новое географическое пространство. Об этом в свое время отмечал и политссылный В.Л. Серошевский в своем труде «Якуты: опыт этнографического исследования» (1896). Так, он отмечал, что для менталитета кочевников-скотоводов, «бескрайние широкие раздолья, с необозримыми просторными долами» были наиболее притягательными местами для поселения [9, С.187]. Согласно легендарным текстам, первопродок народа саха Омогой баай «... приплыв по реке Лена, поразившись широте и красоте великой долины Туймаада, со всей своей домашней челядью поселился именно там», а прибывший позднее Элэй Боотур, «поднявшись на

сопку и увидев просторную долину...решил остановиться там» [6, С.49-58]. Так каскад просторных степных долин Центрально-якутской равнины «Туймаада», «Эркээни» и «Энсиэли» становится этнической колыбелью народа саха. Эти долины как географическое пространство, прежде всего, могли актуализировать механизм «помнящей культуры» и выступать метафорой степного ландшафта (южной прародины), при котором важными константами является их протяженность, ширина, красота и другие качества. У степных кочевых народов существовали представления о том, что обширная равнина продлевает жизнь стариков и благоприятным образом воздействует на молодежь [10, С.74]. Так и саха про степные долины говорили: «... богатое, самое лучшее роскошное место ... пуп земли, где длинная благодать никогда не изменяется, широкое богатство растянуто с неизменным счастьем». Кроме того, считалось, что жители великих долин отличаются «открытым, веселым нравом, широкой душой и большим кругозором» [9, С.187]. Насельники Центрально-якутской равнины, где находятся три великие долины, представляют локальную группу центральных саха, которых принято считать «дойду (диал.: дайды) дьоно» 'людьми с прародины, с края'. Так, слово «дойду» соотносится с термином «киин» 'центр, центральный', в связи с чем данная локальная группа стала идентифицироваться как «центральная». Примечательно, что в монгольском языке словом «дайда», «дайду» обозначают 'обширную площадь, ровное место, землю', «дунэн дайда» – 'нетронутую степь', «гараһан дайда» 'родные места' [5, Стб. 665]. Таким образом, словосочетание «дойду дьоно» буквально можно перевести как 'степные люди'. Слово дойду присутствует и в самопрезентации якутов: «орто дойду дьоно» 'люди срединного мира' – и означает в широком значении 'народ саха' [7, С.305]. Кроме долинных лугов, территория на вечной мерзлоте преподнесла предкам народа саха совершенно иной географический ландшафт, который также вошел в категорию открытого пространства. Это так называемые алаасы, термокарстовые образования, которые представляют собой плоские понижения от десятков метров до нескольких километров в диаметре, образовавшиеся за счет протаивания и просадки грунтов [1, С.25]. Классические алаасы особенно широко распространены в равнинной части Якутии, в пределах Центрально-Якутской низменности, охватывающей бассейн средней Лены, Лено-Амгинское междуречье, бассейн Нижнего Вилюя [1, С.21]. Отметим, что в современной науке есть разделение понятий: «алас» – географический объект как термокарстовое образование и «алаас» – как место проживания, отвечающее идеальному представлению об освоенном пространстве. Алаасы с лесистой горой, остепненным лугом и остаточным озером представляли собой мини-копии великой долины Туймаада.

Соотношение ландшафтных объектов «гора/лес-долина-озеро» затем становится основным критерием для создания идеального места проживания и доминантными символами в мировоззренческой картине мира. Концентрация скотоводческого населения около используемых природных ресурсов определила дисперсное расселение по алаасам. Дальнейшее освоение якутами-скотоводами новых территорий и развертывание обширной сети постоянных поселений привели к усилению антропогенной нагрузки на окружающий ландшафт. Несметные богатства в виде «черных (коров) и белых (лошадей) бегунцов» требовали все большего пространства и освоения новых земель. Так, отколовшиеся от основной метрополии отдельные кланы – *ага уустара* – стали обживать таежно-луговые ландшафты Амгино-алданских речных систем. Отдельными ойкуменами для формирования локальных групп вилюйских и северных якутов стали бассейны рек Вилюй, Яна, Колыма и Индигирка. Степные очаги речных систем позволили продвинуть южную скотоводческую и коневодческую культуры далеко за пределами полярного круга. С целью расширения кормовой базы и покосных земель якуты использовали и постоянно совершенствовали культурнотехнические работы (вырубка лесов, корчевание пней, спуск озер и т. д.), в результате чего произошли трансформации обширных лесных массивов, целинных и залежных земель в окультуренные человеком земли [7, С.63]. По мнению Л. Н. Гумилева, органично «вписываясь» в окружающий ландшафт, якуты своей производственно-хозяйственной деятельностью внесли изменения в ландшафт и биоценоз территории Якутии [2, С.171]. Для архаичного человека, у которого было особо трепетное отношение к земле и природе, появление антропогенных долинных лугов «сыһыы» и искусственных озерно-луговых образований алаасов должно было происходить согласно сакральным стратегиям, направленным на поддержание гармоничного равновесия между природой и человеком.

Для места жительства стали выбирать укромные алаасы «бютэй алаас», в которых располагалась зимняя усадьба «кыстык», а летом переезжали в «сайылыки» рядом с покосными и пастбищными землями. Чрезмерное увеличение поголовья лошадей и скота воспринималось как антиэтикетное действие, требующее возмездия – «сэт».

В этой связи появляется новая мировоззренческая установка: на огромных долинных лугах имели право селиться лишь именитые богачи, способные оплатить дань небесным божествам айыы и устраивать жертвоприношение небесным божествам. Например, обряд «Кыйдыы» ‘погон косяка’ великие богачи устраивали, когда количество домашнего скота достигало магической цифры. В этом случае определенное количество лошадей или скота одинаковой масти

«отгонялось» в «исконные места», наверх, к создателям. Данный обряд означал, что богатый человек раскаивался о том, что он держал в неволе небесных созданий, и поэтому просит благословения жить и дальше в данной великой местности. Если же косяк возвращался обратно, то это считался большим грехом аныбы, а это означало, что творец не принял дар. Впоследствии богатство человека иссякало, а сам он вынуждался переехать в более глухое, малоприметное место [8, С.14-17].

Таким образом, постепенно происходит трансформация ментального восприятия широкой долины, особенно у локальных групп вилюйских и северных якутов, чей ландшафт не располагал широкими равнинными долинами. Воспетые в мифопоэтике «широкие доли и поля» стали входить в категорию непригодных для жительства местностей. Появляются новые мировоззренческие представления, связанные с восприятием широких, красивых долин. По этому поводу якуты говорили: «ааттаах сиргэ улуу баайдар эрэ олороллор» ‘на великой долине, живут только великие богачи’, т.к. считали, что такое место «предназначено для избранных» [3, л. 208]. Кроме того, говорили: «широкие долины, имея прекрасный вид сверху, приносят несчастья своим обитателям» [6, С.49]; «широкий дол слишком виден свысока, злым духам или небожителям [4, С.84]; «укромный алаас счастье приносит, а огромная долина счастье не уберезет, все разлетится» [8, л.72] и т.д. Таким образом, в зависимости от окружающего ландшафта, представления, связанные с долинами, стали трансформироваться и варьировать, в зависимости от локальной группы. В целом, широкие долины постепенно стали превращаться в покосно-пастбищные угодья, потеряв былую притягательность для организации жизненного пространства. Следует отметить, что новое географическое пространство и основанная на нем хозяйственно-культурная система постепенно смоделировали адаптированную под окружающие природно-климатические условия положительные характеристики «своего» пространства. Так, неотъемлемой и желательной характеристикой родной земли, родины становится статичность, стабильность и устойчивость. Такое представление было сформировано в первую очередь оседлым образом жизни и связано с естественным желанием людей защититься, укрыться от стихии (в прямом и переносном смысле). Природные и культурные маркеры периферийной области, отделяющие «свое» пространство от «чужого» наделяются особой символической нагрузкой. Все, что входит в хозяйственно освоенную территорию огораживается, появляются изгороди самых разных видов и назначений. Такое разнообразие изгородей и широкое их применение дало повод некоторым исследователям края называть Якутию «страной изгородей» [4, С.26].

Появляется круг мировоззренческих представлений, подкрепляемых ритуальными действиями. Каждый вид изгороди обзаводится своим духом-иччи, непременно требующим особого к себе отношения. Так, путники (охотники) перед выходом в большую дорогу приносили духу-иччи изгороди жертву жирной пищей, оставляли кусок материи или свернутый конский волос, в надежде на скорое и благополучное возвращение [2, л.130]. Тем не менее, благодаря культурной памяти народа, в языковой картине мира, сохраняются рудименты, связанные с кочевым бытом. Например, слово «хонуу» (диал. ханыы) ‘поля, поляна; чистое место с озером’ развивается Э.К. Пекарским из отглагольного имени «хон – уу», где «хон» – глагол со значением ‘ночевать, остановится на ночевку’ + уу слово, употребляемое в двух значениях ‘1. сон; 2. вода’ [5, Стб. 3482]. Интересно то, что в древнетюркском языке ‘место отдыха, ночевка’ переводится как «хонау» (qопау) [Устное сообщение Ж.О. Артыкбаева].

Так, можно сказать, что в символическом универсуме якутского слова «хонуу» заключена одна из сторон повседневного быта южных предков, для которых идеальным местом для ночевки во время кочевий является местность с водоемом. Аккумулируя в себе идеальные представления о пригодной для проживания местности и «кормящего ландшафта», алаас становится основой национального нарратива народа саха и его территориальной идентичности. Появляется так называемая «аласная культура», основанная на скотоводстве и коневодстве, а также социальная идентификация с пространством родного алааса. Отметим, что пространство алаас эмоционально и ментально воспринималось и воспринимается до 89 сих пор как особая, родная земля, родина. Действительно, у якутов ярко выражено чувство «слитности» с местом проживания: практически у каждого рода, семьи есть свой алаас, священный образ которого бережно передается из поколения в поколение. Таким образом, новые природно-климатические особенности продиктовали свои условия для формирования пространственных представлений народа саха. Но как «фигуры воспоминания» в нарративных источниках и языковой картине мира сохранились пространственные представления и бытийный код, связанные с метафорой Юга.

Литература

1. Босиков Н. П. Эволюция аласов Центральной Якутии. - Якутск: ИМЗ СО РАН, 1991. - 128 с.
2. Гумилев Л. Н. Этносфера: история людей и история природы. - М.: Астрель, 2010. - 578 с.
3. Горинович В. Е. Народная медицина якутов // Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 202. Оп.1. Д. 24. 280 л.

4. Зыков Ф. М. Поселения, жилища и хозяйственные постройки якутов XIX – начала XX в.: ист.-этногр. исслед. - Новосибирск: Наука, 1986. - 100 с.
5. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Т. 3. - СПб.: Наука, 2008. - 11.
6. Предания и мифы. - Новосибирск: Наука, 2003. - 399 с.
7. Романова Е. Н., Игнатьева В. Б., Дьяконов В. М. Степная Арктика: «помнящая культура» номадов Севера // Геокультуры Арктики. Методология анализа и прикладные исследования. - М.: Канон+, 2017. - С. 295-327.
8. Саввин А. А. Угон скота в жертву духам. 1937 – 1941 гг. // Архив Якут. науч. центра СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 63. Л. 65.
9. Серошевский В. Л. Якуты: опыт этнографического исследования. - М.: РОССПЭН, 1993. - 736 с.
10. Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. - Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2009. - 366 с.

УДК 398

*Донгак А. С.
antdon@mail.ru*

Орхонские надписи и «Сокровенное сказание монголов»: тенгрианские воззрения (общетипологические черты)

Аннотация. Духовное наследие кочевников Центральной Азии – в частности, словесные традиции центральноазиатских кочевников-тюрков и монголов, берущие начало с архаического эпоса, представляет интерес для исследователей для более объективной и объемной оценки литературного наследия этих народов.

Несмотря на тот факт, что между такими древнейшими нарративными памятниками как «Сокровенное сказание монголов» (1240 г.) и Орхонские надписи рунической письменности (VIII в.) существуют очевидные различия – хронологические рамки (их разделяют четыре столетия), стадияльная (раннесредневековая и средневековая литературы), языковая принадлежность (древнетюркский и монгольский языки), существует достаточно оснований для общего взгляда на них как на самостоятельных, но взаимосвязанных участников развития тюркомонгольской словесности региона. Следует отметить, что Орхонские памятники рунической письменности возникли в период устного архаического «степного эпоса» древнетюркских племен и народов региона

Центральной Азии и поэтому эти произведения сохраняют наиболее характерные черты и особенности фольклорно-эпического сознания и методов его изображения (мифологичность, сюжетность, культ боевых коней и т.п.). Говоря о повествовательной организации «Сокровенного сказания», С.Ю. Неклюдов подчеркивает, что «обнаруживается многоаспектная ориентация на самые разные традиции эпохи его создания (от мифологических до эпических). Далее, ученый отмечает: «опыт показывает, что возникновение всякой тематической и стилистической стереотипности в произведении, стоящем у истоков литературного процесса, всегда прямо или косвенно связано с предшествующей ему фольклорной стихией» [1, С.482].

Общей религиозно-идеологической базой и Орхонских надписей, и «Сокровенного сказания монголов» явилось тэнгрианское мировоззрение – культ Неба, культ богини плодородия Умай, культ предков. Тэнгрианская религиозно-мировоззренческая установка соблюдалась как обязательный элемент повествования в этих вышеназванных нарративах.

Ключевые слова: Орхонские надписи рунической письменности (VIII в.), Орхонские надписи рунической письменности (VIII в.), генезис, архаический героический эпос, общетипологические черты, тэнгрианские воззрения.

Dongak A. S.
antdon@mail.ru

Orkhon inscriptions and the «Secret Legend of the Mongols»: tengrian views (general typological features)

Annotation. Despite the fact that between such ancient narrative monuments as *'The Secret History of the Mongols'* (1240) and *Orkhon inscriptions of runic writing* (8th century) there are obvious differences like chronological framework (they are separated by four centuries), belonging to different stage-typological sections (early medieval and medieval literature), and belonging to different language systems (ancient Turkic and Mongolian languages), there is ample reason to consider them as separate but interrelated participants in the development of the Turkic-Mongolian literature of the region.

It is important to note that the *Orkhon inscriptions of runic writing* have arisen during the period of oral archaic *'steppe epos'* of the ancient Turkic tribes and peoples of the Central Asian region, and therefore they retain the most typical characteristics and features of folklore-epic consciousness and methods of its depiction (mythologicality, plot, the cult of war horses, etc.).

Speaking about the narrative organization of *'The Secret History'*,

S. Y. Neklyudov emphasizes that ‘a multidimensional orientation to a variety traditions of the epoch of its creation (from mythological to epic) is being discovered’. Further, the scholar notes, ‘experience shows that the emergence of any thematic and stylistic stereotype in a work that is at the origin of the literary process is always directly or indirectly related to the preceding folklore element’ [1, P.482].

The common religious and ideological basis of the *Orkhon inscriptions* and ‘*Secret History of the Mongols*’ is the Tangrian worldview – the cult of Heaven, the cult of the goddess of fertility Umai, the cult of ancestors.

Keywords: Orkhon inscriptions of runic writing (8th century), ‘*Secret History of the Mongols*’, genesis, archaic heroic epic, typical characteristics, tengrian philosophies

Духовное наследие кочевников Центральной Азии, в частности, словесные традиции центральноазиатских кочевников-тюрков и монголов, берущие начало с архаического эпоса, представляет интерес для исследователей для более объективной и объемной оценки литературного наследия этих народов. Ведь неоспорим тот факт, что «тюркский и монгольский этносы были попеременно преобладающими в племенных и государственных консолидациях Центральной Азии – начиная с хунну и кончая монгольской империей Чингисхана. Специфическая обстановка здесь способствовала процессам ассимиляций и культурных взаимовлияний, что в свою очередь также не могло не возрождать древнейших фольклорных связей» [2, С.92].

Несмотря на тот факт, что между такими древнейшими нарративными памятниками как «Сокровенное сказание монголов» (1240 г.) и Орхонские надписи рунической письменности (VIII в.) существуют очевидные различия – хронологические рамки (их разделяют четыре столетия), стадияльная (раннесредневековая и средневековая литературы), языковая принадлежность (древнетюркский и монгольский языки), существует достаточно оснований для общего взгляда на них как на самостоятельных, но взаимосвязанных участников развития тюркомонгольской словесности региона. Как пишет известный востоковед В.И. Брагинский, «такой взгляд «сверху» на конкретную литературу позволяет увидеть ее как единство, в котором в своеобразной форме находят выражение закономерности данной эпохи и общности, осознать место этой литературы в литературном процессе эпохи и шире – различить универсальное и специфичное в ней как в компоненте литературы мировой» [3, С.7]. Как известно, Орхонские надписи рунической письменности возникли в период архаического устного эпоса древнетюркских родов и племен Центральной Азии и

Сибири и поэтому они сохраняют в своей повествовательной ткани характерные черты и особенности фольклорно-эпического сознания и метода его изображения. Из них по полноте и художественной выразительности выделяются памятники в честь тюркского кагана Могиляна (ум. в 734 г.) и его брата-принца Кюль-Тегина (ум. в 732 г.), также полководца Тоньюкука, советника трех тюркских каганов: Эльтериша (ум. в 692 г.), Капагана (ум. в 716 г.) и Могиляна.

Сравнительно-типологическое сопоставление этих памятников (Орхонских надписей и «Сокровенное сказание монголов») необходимо также для выявления общей картины эволюции центральноазиатской тюрко-монгольской литературной традиции и преемственной связи между разноязыкими, но стадияльно близкими древними литературами.

Орхонские надписи рунической письменности (Большая и Малая надписи в честь Кюль-Тегина) определены И.В. Стеблевой как произведения поэтические, построенные в рамках стихотворной системы, литературного канона при помощи разных приемов и средств художественной изобразительности – эпитетов, метафор, устойчивых формул и т.п. Данное обстоятельство приближает стиль этих памятников к стилю эпическому. Далее исследователь подчеркивает, что «Прославление прошлого народа *кёк тюрк* (курсив мой – А.Д.), легендарно-эпический ореол вокруг каганов, создание типичного для того времени образа героя-витязя Кюль-тегина говорят о том, что орхонские сочинения были написаны под влиянием традиции дружинного эпоса, складывавшегося в окружении предводителя войска. В жанровом отношении их можно рассматривать как историко-героические поэмы [4, С.8].

Г.О. Туденов также справедливо считал, что «в Орхоно-Енисейских памятниках рунической письменности сохранились основные черты архаического героического эпоса тюрко-монгольских народов региона (мифологичность, гиперболизм, сюжетность, героическое поведение, патриотизм, ненависть к врагам, культ боевых коней) и в них начали складываться черты синкретической литературы раннефеодального периода (культ предков, культ личности каганов, вождей, полководцев, замкнутое время совпадает сюжетом)» [5, С.130-131]. Им же сделан вывод о том, что «по стадияльно-типологическим показателям Орхоно-Енисейские памятники могут быть отнесены к ранней синкретической литературе переходного периода от фольклорно-эпической формации к письменно-литературной» [5, С.132], в то же время нет сомнений, что эти памятники являются литературными произведениями, «поскольку нам известны их авторы. Малую и Большую надписи в честь Кюль-тегина, а также надпись в честь Бильге-кагана создал родственник правящего дома Йолыг-тегин,

надпись в честь Тоньюкука предположительно сочинена им самим [4, С.8-9].

«Сокровенное сказание монголов» – первый памятник древнемонгольской литературы, оформившийся в виде летописи к 1240 г., является стадияльно поздним, и переходным к классическому средневековому типу литературы. В нем также отразился процесс развития архаического эпоса, и он является ценным источником по истории, этногенезу, культуре и языку монголов и родственных им племен.

Говоря о жанровых истоках монгольской «эпической литературы», которая создавалась в рамках летописания, и определяя данное направление «литературно-эпическим» и о таком образце древнемонгольской литературы как «Сокровенное сказание монголов», известный российский ученый-востоковед, исследователь монгольского эпоса, профессор С.Ю. Неклюдов отмечает следующее: «у «Сокровенного сказания» выявляются лишь источники только двух типов: устные предания и документы имперских правительственных канцелярий [5, С.25-35]; [6], чему соответствует и его двучленная композиция (первая часть – «народная память» о своем прошлом, вторая – современные авторам события) [1, С.447]. Исследователь предполагает, что жанровой основой «эпической литературы» монголов, вероятно, является историческое предание [1, С.449]

Собственно, тематическая проблематика этих легенд и преданий – исторические события (племенные междуусобицы, кровная месть и т.д.), происходившие «примерно с конца X до конца XI в., а записаны легенды были не ранее конца XIII в. (время появления в Иране Пулатчинсяна), жизнь данных историко-эпических произведений в устном бытовании, включая процесс обретения ими тех форм, в которых они были зафиксированы, исчисляется двумя-тремя веками» [1, С.449].

Факт существования у монголов «героико-эпического повествовательного фольклора в эпоху составления «Сокровенного сказания» может быть подтвержден связью данного памятника с традициями «степного эпоса», отражение которого обнаруживается еще в древнетюркских надписях, что в свою очередь предполагает наличие культурной непрерывности и преемственности следующих друг за другом кочевых обществ» [1, С.454].

Как известно, в тюрко-монгольских (и не только), эпических традициях, в различных повествовательных текстах (эпосе ли, или в сказках различных жанров) всегда можно выделить «сходные описания» или «типические места», поэтические формулы, характерные для эпической поэзии в целом, из которых и состоит повествование. Эти «типические места» характерные для эпических сказаний саяно-алтайских и тюрко-монгольских народов

обнаруживают типологическую схожесть.

Подобные «типические места» (формулы) очень характерны, как известно, для поэтики героического эпоса. Так, например, основной круг типических мест героического сказания, включает в себя зачин; характеристики персонажей; описание одежды, вооружения, коня героя; сбора героя в путь; приручение коня; течение времени в пути; приезд богатыря в стойбище хана, описание пира и богатырского поединка и много других сюжетных эпизодов. Можно предположить, что посредством этих «типических мест» (или формул) в повествовательном тексте сказаний и образуется «канон эпического сюжетосложения».

В орхонских памятниках и близких им древнетюркских енисейских эпитафиях, выявляются некоторые признаки или черты «одинаковых формул выражения» (по определению И.В. Стеблевой), похожих на «типические места». Похожее мы наблюдаем и в «Сокровенном сказании монголов».

Общей религиозно-идеологической базой и Орхонских надписей, и «Сокровенного сказания монголов» явилось тэнгрианское мировоззрение – культ Неба, культ предков. Тэнгрианская религиозно-мировоззренческая установка соблюдалась в текстах названных памятников как обязательный элемент повествования.

Одним из типологически сходных черт для упоминаемых произведений является их **идеологическое единство** – воплощение через идеализированные образы каганов (Кюль-тегина и других каганов и полководца Тоньюкука в орхонских текстах, а в «Сокровенном сказании монголов» – Чингис-хана и его соратников и полководцев), идея государственного объединения тюркских и монгольских племен в условиях постоянных военных набегов и междоусобицы, соблюдение законов предков, являющихся гарантом благополучия и мощи государства, народа и т.д.

В орхонских текстах при изображении реальной личности, его поступков и заслуг прибегали к определенной схеме – канону. Образы Кюль-тегина и других каганов наделены такими качествами, какими должен обладать идеальный каган, выражающий коллективное самосознание людей того времени. Описание реальных событий, военных походов, побед и поражений в них также подчинено схеме, что в определенной степени умаляет значение орхонских памятников как исторических источников. В архаическом эпосе же, образы эпических героев обобщаются и выражаются посредством гиперболизации их лучших черт и качеств, таких как: сила, мужество, смекалка, отвага, остроумие, верность родителям, родному кочевью и т.п. В Орхонских надписях также основным лейтмотивом звучат идеи о сакральности власти кагана как выразителя божественной воли, верности бегов

и народа своему кагану и подчинения ему, что приближает образы Кюль-тегина и других персонажей к образам эпических героев. Тем не менее, орхонские памятники, обладая чертами (признаками) определенного литературного канона, при оформлении их художественного стиля, выступают как единственно известные *летописи* (курсив мой – *А.Д.*) по истории древних тюрков на их родном языке.

Такое же мнение высказал бурятский ученый М. Хомонов о «Сокровенном сказании монголов»: «это документальное произведение, летопись, хотя и не претендующая на художественность, между тем включающая в себя, предания, хвалебные гимны, пословицы, поговорки, шуточные, богатырские песни, которые органически входят в произведение, художественно украшая его» [7, С.10]. Однако, в «Сокровенном сказании» авторы или автор более четко отражают реальные события и датировку.

В отличие от орхонских текстов, в «Сокровенном сказании» образы Чингис-хана и других персонажей более реалистичны. Так, наряду с привлекательными чертами его личности (ум, верность слову, почитание законов предков, дух товарищества), обнажены и другие его качества – жажда власти, тщеславие, жестокость.

Таким образом, сопоставительный анализ общетипологических характеристик (эпических стереотипов – С.Ю. Неклюдов) Орхонских памятников и «Сокровенного сказания монголов» указывает на то, что без сомнений между ними существует преемственная связь в рамках общей эволюции литературной традиции региона, возникшей на почве общэпической общности.

Орхонские памятники как универсальные образцы литературы того времени послужили предпосылками для зарождения более богатых по своему содержанию и форме памятников классической тюркской поэзии и древнемонгольской литературы. Эти же надписи стали источниками для реконструкции религиозной идеологии древних тюрков, в которой «владыкой Верхнего мира и верховным божеством древнетюркского пантеона является Тенгри (Небо). В отличие от неба – части космоса, оно никогда не именуется *кёк* («голубое небо», «небо») или *калык* («небесный свод», «ближнее небо»). Именно Тенгри иногда вкупе с другими божествами, распоряжается всем происходящим в мире, и прежде всего судьбами людей. Тенгри «распределяет сроки [жизни]», но рождениями «сынов человеческих» ведаёт богиня Умай, а их смертью Эрлиг. Тенгри дарует каганам мудрость и власть, дарует каганов народу, наказывает согрешивших против каганов и даже «приказывая» кагану, решает государственные и военные дела. Тенгри неявно антропоморфизован – он наделен человеческими чувствами, выражает свою волю словесно, но свои

решения осуществляет не прямым воздействием, а через природных или человеческих агентов» [8, С.167].

В целом, рассматриваемые произведения можно считать близкородственными, возникающими на почве одной традиции – древнейшей тюрко-монгольской эпической общности. Закономерно и то, что как первые литературные памятники, они близки к эпосу. Подчеркивая архаичность сюжетно-тематического облика эпоса монгольских народов, С.Ю. Неклюдов, пишет, что «для эпической традиции, эпического ареала и эпической общности определяющей единицей будет уже не отдельное произведение (как для репертуара сказителя и для сказительской школы), а эпическая формация, характеризующаяся единством тематических и композиционно-стилистических признаков [2, С.84]. По мнению ученого, в целом, о древности традиций монгольской героической эпике, и свидетельствуют такие признаки как «наличие эпических образов и конструктивных эпических приемов», в частности, в «Сокровенном сказании монголов». [2, С.85].

«Чрезвычайно существенно, наконец, что именно героический эпос связан с племенным, а впоследствии и государственным сознанием народа. Все это делает его не только чрезвычайно «хрупким» организмом, жестко связанным с определенной этнокультурной ситуацией» [2, С.85. Таким образом, архаический «степной эпос», сложившийся в недрах истории, впоследствии и послужил идеологической основой для создания таких первых образцов литературы как Орхонские надписи и «Сокровенное сказание монголов».

Тэнгрианство – открытое универсальное мировоззрение, вступавшее в активное диалогическое взаимодействие с древнейшими индоевропейскими и евроазиатскими учениями (такими религиями как даосизм, буддизм, маздаизм, митраизм, зороастризм и т.д.), в дальнейшем стало выполнять роль и функции народной и официальной религии могущественных государственных образований кочевников, существовавших на просторах Внутренней и Центральной Азии – империи Хунну, Тюркских, Уйгурского и Кыргызского каганатов, Сяньбийской империи, Великой Монгольской империи и других [9, С.456-457]. Известно, что современное мировоззрение тэнгрианства развилось в религию Тэнгри (или тэнгризм) – государственное идеологическое учение о едином небесном Творце – Тэнгри, религии Вечного Синего неба, которая построена на развитой системе культов Неба и Земли как супружеской пары (тув. Дээр-Адам, Чер-Ием–Небо-Отец, Земля-Мать), культа Воды, рек, озер, гор, перевалов и других природных объектов. Как отмечал один из современных исследователей мировоззрения тэнгрианства, профессор Н.Г. Аюпов,

«На самом деле и в древности, и сейчас в сознании тюркских народов родная Земля и Вода (реки, озера) являются священными, в значении Родина, защищая ее, народ черпает из них жизненную силу. Понятие «*Ыдык*» (курсив мой – А.Д.) как раз и передает значение освящения» [10, С.20].

Также говоря о древнейшей религии центральноазиатских кочевников, известные российские ученые-археологи, тюркологи С.Г. Кляшторный, Д.Г. Савинов писали следующим образом: «В орхонских рунических текстах названы лишь три божества –Тенгри (тюрк. «Небо»), Умай и Ыдук Йер-Суб («Священная Земля-Вода»). Явное выделение Тенгри и универсализм его функций побуждают некоторых исследователей к оценке древнетюркской религии как особой, близкой к монотеизму веры, которую можно обозначить термином «тенгриизм», оговаривая, впрочем, наличие в ней более древних напластований. [8, С.166].

Известно то, что в более древние времена тэнгрианство как мировоззренческая система послужила основой для объединения первых догосударственных военно-политических родоплеменных союзов кочевников, и далее, установилась как официальная религиозная идеология таких государственных образований – как Древнетюркские, Уйгурский, Кыргызский каганаты и Великая монгольская империя Чингис-хана. Сохранились свидетельства о том, что тэнгрианских воззрений также широко придерживались как государственной идеологией уже в первых кочевых государственных образованиях степи. Вот как С.Г. Кляшторный и Д.Г. Савинов описывают власть правителя империи гуннов: «Во главе государства стоял шаньюй, чья власть была строго наследственной и освященной божественным авторитетом. Его называли «сыном Неба» и официально титуловали «небом и Землей рожденный, Солнцем и Луной прославленный, великий гуннский шаньюй» (курсив мой – А.Д.). Вероятно, шаньюй был средоточием сакральной власти; во всяком случае, все упомянутые источниками действия по защите и соблюдению культа исходили от шаньюя, который «утром выходил из ставки совершал поклонения восходящему солнцу, а вечером совершал поклонение луне» (курсив мой – А.Д.). Верховного владетеля окружала многочисленная группа помощников, советников и военачальников, однако решающее слово всегда оставалось за шаньюем, даже если он действовал вопреки единодушному мнению [8, С.30].

В «Сокровенном сказании» же, мы обнаруживаем похожее действие: в то время, когда Темучжин, спасаясь от меркитской погони скрывался на Бурган-Халдуне, и через некоторое время благополучно спустился оттуда, произнес благодарственную молитву горе Бурган-Халдун, и «*обернувшись лицом к солнцу*» (курсив мой – А.Д.), и

расстегнув (обнажив) свою грудь, *девятикратно поклонился солнцу* (в сторону солнца) (курсив мой – А.Д.) и совершил (дал) кропление и молитву» [7, С.34].

Итак, в сюжетной канве Орхонских надписей и «Сокровенного сказания» можно выделить следующие общетипологические устно-поэтические модели (мифологические и эпические мотивы), выражающие мировоззрение тэнгрианства:

1) Мотив о «небесном происхождении родоначальника – эпитетами «небоподобный», «рожденный небом» в дальнейшем одаривали всех тюркских каганов, в обеих надписях в честь Кюль-тегина повествование начинается с упоминания о небесном происхождении кагана и его власти: [11, С.193-198]. Об утрате тюрками государственности и своего кагана и попали под власть к табгачам говорится: Но тюрки, отделяясь, смогли закон и власть / и хана обрести – а, волею судьбы / табгачам подчинясь, вновь потеряли все / Сказало Небо им: «Я хана вам дало – / вы, хана потеряв, себя не сберегли...» – и погубило всех, кто рабство предпочел / Так тюрки-сыры все исчезли: в их стране / ни мужа не сыскать, ни племени его (Тон., I.) [11, С.217].

В «Сокровенном сказании», как известно, предком Чингис-хана был Борте-Чино, родившийся по соизволению Высшего Неба. Алангоа, прародительница, говоря, что трое из пяти сыновей отмечены печатью небесного происхождения, восклицает: «Как же вы могли болтать о них как о таких, которые под пару простым смертным? Когда станут они царями царей, ханами над всеми, вот тогда только и уразумеют все это простые люди!» [7, С.14].

Для обозначения образа Тэнгри-Неба и Земли широко применялись эпитеты «голубое небо» (Орхонские надписи) и «Вечное Синее Небо» («Сокровенное сказание»), соответственно, «Священная земля-вода» и «Высокая земля».

2) Мотив о «защитной функции Неба» – как высшее божество, Небо выполняет и карательную функцию, если не следовать дарованным им законам, но бывает и милостивым: «небо /его/ и погубило» (Тон., 1); «как дало мне мудрость Небо, я» (Тон., 3); «Нам Небо помогло – мы одержали верх (Тон., 7); «С каганом вместе я водил его войска / да будут Небеса и их забота – с ним!» (Тон.,14) [12, С.45-53. Поэзия древних тюрков. VI-XII веков. - М.: Раритет: 1993 - 170 с.] и т.д. В «Сокровенном сказании» же, размышления Темуджина, окруженного тайчиудцами в густой лесной чащобе на вершине Тергуне: (сначала, когда с его лошади сползло седло, и потом, когда его путь-выход загородил огромный белый камень-валун): «Подпруга еще туда-сюда, но как могла сползти также подгрудная шлея? Не иначе, что *само небо меня удерживает*». «Не ясно ли, – подумал он, – *не ясно ли, что само*

небо меня удерживает (курсив мой – А.Д.) [7, С.27].

Также Чингисхан, отправляя Субедея в погоню за сыновьями меркитского Тохтоа-хана, наказывал: «Поступайте так, будто бы нас разделяют только реки. Но не мыслите иначе и особо, будто бы вас разделяют горные хребты. Не мыслите один одно, другой – другое. Тогда *Вечное Синее Небо* (курсив мой – А.Д.) умножит силу и мощь вашу и предаст в руки наши Тохтаевых сыновей» [7, С.95].

В итоге следует отметить, что Орхонские памятники рунической письменности возникли в период устного архаического «степного эпоса» древнетюркских племен и народов региона Центральной Азии и поэтому эти произведения сохраняют наиболее характерные черты и особенности фольклорно-эпического сознания и методов его изображения (мифологичность, гиперболизм, героическое поведение, культ боевых коней и т.п.). Также выясняя проблему различных наслоений в генезисе смешанного прозапоэтического текста в повествовательной организации «Сокровенного сказания», С.Ю. Неклюдов подчеркивает, что «обнаруживается многоаспектная ориентация на самые разные традиции эпохи его создания (от мифологических до эпических). Далее, ученый отмечает: «опыт показывает, что возникновение всякой тематической и стилистической стереотипности в произведении, стоящем у истоков литературного процесса, всегда прямо или косвенно связано с предшествующей ему фольклорной стихией [1, С.482].

В целом, общей религиозно-идеологической базой и Орхонских надписей, и «Сокровенного сказания монголов» явилось тэнгрианское мировоззрение – культ Неба, культ предков. Тэнгрианская религиозно-мировоззренческая установка соблюдалась как обязательный элемент повествования.

Литература

1. Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. – М.: Индрик, 2019. - 592 с.
2. Неклюдов С. Ю. Эпос монгольских народов и проблема фольклорных взаимосвязей связей. // Литературные связи Монголии. - М.: Наука, 1981. - С.84-100.
3. Брагинский В.И. Проблемы типологии средневековых литератур Востока. Очерки культурологического изучения литературы. М.: Наука, 1991. – 391с.
4. Стеблева И. В. Древняя поэзия // Поэзия древних тюрков. VI-VIII веков / Переводы А.В. Преловского. Стих. реконстр., науч. перев., сост., вступит. статья, комментарии И. В. Стеблевой. – М.: Раритет: 1993. - 170 с.
5. Туденов Г. О. О времени формирования архаического эпоса

тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Южной Сибири. // Типология традиционных жанров бурятского фольклора. – Улан-Удэ: БНЦ СО АН СССР, 1989. - С.123-133.

6. Бира Ш. Монгольская историография (XIII-XVII вв.). - М.: Наука, 1978. – 320 с.

7. Сокровенное сказание монголов. Пер. на русск. яз. С. Козина. - Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1990. – 146 с.

8. Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи Евразии. – СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2005. - 346 с.

9. Бичелдей У. П. Тэнгрианство // Урянхайско-тувинская энциклопедия (Посвящается 100-летию ТНР). – Абакан: Журналист, 2021. – С.457.

10. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. - Алматы: КазНПУ им. Абая. – Изд.-во «КИЕ», 2012 - 256 с.

11. Кул-Тегин. Памятники Орхон-енисейской письменности (VI-VIII вв.) / Сост. Самдан З. Б. Вступ. ст. Ю. Л. Аранчына и др.; Поэт. пер. А. А. Даржая и др., Новосибирск: Наука, 2003. – 246 с.

12. Поэзия древних тюрков. VI-XII веков / Переводы А.В. Преловского. Стих. реконстр., науч. перев., сост., вступит. статья, комментарии И. В. Стеблевой. – М.: Раритет: 1993. - 170 с.

УДК 398.541

*Донгак У.А.
uranda@yandex.ru*

Гимны тувинских шаманов как сакральная речь

Аннотация. В статье проведен анализ текстов тувинских шаманских гимнов: 1) как ритуальной речи; и 2) как основы развития поэтического языка тувинской литературы (тропы, сюжетики, стих); 3) как основы развития личного начала в тувинской литературной традиции. В шаманском обряде уровень семиотичности произнесенного слова очень высок. Шаманский текст сложно структурирован, усложнен множеством приемов: метафоричность, синтаксическая нагруженность, акустическая и визуальная образность; в ней появляются малопонятные слова, архаическая лексика и непопулярные (необычные, редкие морфологические формы). Все эти качества тувинских шаманских песнопений активизируют личное начало субъекта речи.

Ключевые слова: шаманские песнопения, алгыши тувинских шаманов, поэтический текст

Hymns of Tuvan shamans as sacred speech

Annotation. The article analyzes the texts of Tuvan shamanic hymns: 1) as a ritual speech; and 2) as the basis for the development of the poetic language of Tuvan literature (tropes, plot, verse); 3) as the basis for the development of the personal principle in the Tuvan literary tradition. In the shamanic rite, the level of semiotics of the spoken word is very high. The shamanic text is complexly structured, complicated by many techniques: metaphorical, syntactic loading, acoustic and visual imagery; obscure words, archaic vocabulary and unpopular (unusual, rare morphological forms) appear in it. All these qualities of Tuvan shamanic chants activate the personal principle of the subject of speech.

Keywords: shamanic chants, algyshs of Tuvan shamans, a poetic text

Шаманские гимны, как правило, выраженные в поэтической форме, обращают внимание исследователей фольклора прежде всего тем, что до сих пор мало публикуются в силу следующих характеристик: усложненным и во многом малопонятным дискурсом и синкретичным характером ее функционирования (ритуальность и коммуникативность). Вместе с тем актуальность изучения языковых и художественных особенностей шаманских песнопений становится все более очевидной, так как, по нашим наблюдениям относительно тувинской народной традиции, носителей шаманского гимнического слова становится с каждым годом все меньше, уходит старшее поколение носителей традиционной культуры, приходящие им на смену шаманы все менее обращаются к слову как неотъемлемой и действенной части шаманского ритуала, или же шаманское слово становится все более упрощенным и малословным.

В нашем исследовательском интересе изучение текстов шаманских гимнов обращено к трем особенностям шаманского дискурса: 1) как к ритуальной и действенной речи, 2) как основы развития поэтического языка тувинской литературы (тропы, сюжетики, стих), 3) как основы развития личностного начала в тувинской литературной традиции.

Научные разработки отечественных и зарубежных ученых о глубинной смысловой содержательности шаманских высказываний и базе поэтического языка [1, С.210-211], о специфичности синонимии в фольклорном слове и «гипостазированном поэтическом слове», его манифестации [2, 3], о шаманских песнопениях как священных текстах, ритуально-мифологическом материале, синкретизме художественного и аналитического, повествовательного и ритуального

в бурятской традиции [4, С.22, 28], этикетности шаманских гимнов [5, С.55], об универсальных особенностях сакральной речи [6], и др., а также научные издания текстов тувинских шаманских камланий и исследования, осуществленные М.Б. Кенин-Лопсаном [7, 8, 9], труды по тувинской обрядовой поэзии З.К. Кыргыс и Ж.М. Юша [10, 11], публикация нескольких шаманских гимнов цэнгэльских тувинцев, выполненных А.С. Донгак [12] – все эти работы позволяют обратиться к анализу шаманских алгышей как к сакральной речи.

1) В шаманском обряде, будь то в *алгыше*, посвященном лечению больного или в *алгыше*-испрашивании добычи для охотников, или в посвященном наступлению Нового года Шагаа, или на перевале – как в любом ритуальном слове уровень семиотичности произнесенного слова намного высок по сравнению с профанным словом. Как отмечают исследователи, в трех уровнях текста активизируется семантика мифологизированного слова: в сюжетике, в лексико-выразительных средствах, в фонике [1, С.204-205]. Рассмотрим «интенсификацию средств выразительности» в трех обозначаемых уровнях текста *алгыша*, призванного спасти больную девочку:

(Хозяйка горы) *, видите ли вы бедного ребенка?

(Хозяйка горы), прошу вас спасти этого ребенка.

Очень жаль: так мила жизнь малыша. Вылечите вы больного младенца, чтобы он был здоров.

Приблизьтесь вы к юрте и к «кольцу» хараача,

Покажите вы себя и помилуйте благоговейно.

Приблизьтесь вы к «кольцу» хараача из березки,

Проявите вы нежность и обласкайте вы малыша.

*Көрөм мону, хөөкүйнү,
Көрнүп өршээп болгаап көргөр.
Чаш-ла чуве чаржынчыг-дыр,
Салгадаанын эдип көргөр.
Какпак хадың хараачадан
Хавырлыңар, эвриңер,
Эңмек хадың хараачадан
Эскериңер, чавырлыңар. [7, С.480].*

* В публикации М.Б. Кенин-Лопсана круглые скобки опущены. Здесь: дух-хозяйка горы.

Здесь вся информация в тексте вводится не открыто, а в скрытой, опосредственной форме. Сюжетика: сообщение о заболевшем ребенке – обозначена словом (*досл.*: бедный ребенок, так мила [жизнь малыша] – *хөөкүйнү, чаржынчыг-дыр*), далее: что просит шаман у духов, какие действия просит провести – вместо открытой просьбы выражено словами (покажите себя, проявите нежность, обласкайте, приблизьтесь к юрте, к «кольцу» хараача – хараачадан хавырлыңар, эскериңер, чавырлыңар).

Лексико-изобразительный уровень шаманского дискурса

представлен эпитетами *хөөгүй, чаржынчыг*, что дословно можно перевести как «бедный», «жалкий», но более точно их семантика расширяется в коннотациях сочувствия, участливости, сострадания. Ритмика выстраивается в повторах разного порядка, в горизонтальных и вертикальных созвучиях, в синонимичных рядах.

Так, текст, лишь называющий состояние объекта, – содержит наррацию о заболевшем ребенке, далее в тексте просьба помочь заболевшему ребенку и вылечить его выражается словами, обозначающими не прямую просьбу помочь и вылечить, а скорее выражающие лишь намеки на то, что ожидается от духов-спасителей. Налицо опосредованная, скрытая форма выражения просьбы.

Магическое слово шаманских текстов не передает логическую информацию, оно несет в себе «код невербальной коммуникации», т.е. не произнесенную и открытую информацию, а заложенную из другого времени и другого пространства и несущую новые смыслы. Поскольку ритуал есть событие «вселенского масштаба», «духовное освоение мира», его культурное восприятие [13], мы ясно понимаем, насколько «непросты», многозначны, семиотически нагружены слова шаманского камлания.

2) Шаманский текст структурно организован, это «не спонтанная речь», а усложненный множеством приемов дискурс. Метафоричность, синтаксическая нагруженность, акустическая и визуальная образность присущи шаманским песнопениям.

Если обряд, совершаемый шаманом, представить, как действие на сценической площадке, и «выступление» посредника-шамана перед духами и его собравшимися сородичами, то понятно, что без тщательной «подготовки» действия невозможно в момент проведения ритуала более широкое видение пространства и времени, открывающее «внутреннее зрение» и иной ценностный уровень. Метафоричность создается благодаря «иноговорению», непрямому называнию предметов, явлений, событий, их признаков и качеств, действий – так рождается образность.

В многочисленных эпитетах, например, «звонкие металлические колокольчики, мельхиорово- бронзовые колокольчики, алюминиево-белые колокольчики» («*эдер демир коңгураалар*», «*час-ла хулер коңгураалар*», «*ак-ла демир коңгураалар*» [7, С.463]; в метафоричности при описании шаманских способностей передвижения в пространстве, например, «Обернувшись ветерком / Полетел я темной ночью» («*Хатчыгаши бооп хуулуп алгаи / Караңгыда ужуп баттым*»); «Рядом с Полярной звездой, окруженной звездами / Пролетал я, совершая камлание» («*Шолбан, сылдыс аразында / Чоруум кылып ужуп чор мен*»); «Лунным солнцем я слегка обжегся» («*Айдың хүнге шондурутум*»); «На Луне / Пронизывающим холодом повеяло

на меня» («*Айга... / Ажыг соокка шактырыпкааш*»); «Удаляясь от облаков / Спустился я на вершину седоглавого горного хребет» («*Булуттардан аңгылангаи / Буурул сынның сиртин хондум*») [7, С.294]; в цепи сравнений: «Будь резвым как необъезженный конь! // Будь быстрым как косуля! // Будь гордым как орел! // Будь ласковым как подагливый молодой ивовый прут! //» («*Эмдик аът дег омак бол! // Элик аң дег кашпагай бол! // Эзир куш дег чоргаар бол! // Эриг хаак дег ээлдек бол!*») [7, С.499] – заложена основа тувинского поэтического слова, художественной образности поэзии.

Параллелизм реализует многократное дублирование, вариативность и создает условия для выражения экзотических форм речи. Риторические обращения и риторические вопросы создают семантико-синтаксическую нагруженность текстов:

О, прислушавшиеся к моему восхвалению!	<i>Алгал сөзүм алганнарым!</i>
О, черти, рожденные от чертей!	<i>Аза чаян азаларым!</i>
Разве таково веление вселенной?	<i>Делегейниң эргези бе?</i>
Устраните, разгоните [темные силы]!	<i>Чайладыңар, чорудуңар!</i> [7, С.458].

3) Шаманская речь осуществляет взаимодействие с сверхъестественными существами [6], поэтому она маркируется субъектом речи как особая речь, в ней появляются малопонятные слова, архаическая лексика и непопулярные (необычные, редкие) морфологические формы. Эти качества шаманских песнопений и потому необычность, странность речи шамана, стремление как можно таинственно, туманно выразиться активизирует, как отмечено исследователями, личное начало субъекта речи. Заметим, что М.Б. Кенин-Лопсаном шаманские гимны назывались «шаманской поэзией». На наш взгляд, именно в шаманских гимнах, восхваляющих свою родословную и могущество шаманского слова, заложено начальное проявление категории авторства [14].

Этим объясняется также множественное введение непонятных слов и малоиспользуемых форм речи, что в конечном счете ведет к осознанию как шаманом, так и участвующими в шаманском ритуале людьми – в действенности шаманского слова, в способности осуществлять в реальности произнесенное.

В тувинских шаманских алгышах вышеперечисленные характеристики представлены в изобилии:

а) «*Элбиреңнэн саңнааш бөргүм*» (возможно: от «саң дорт» – очень прямая; развевающийся высокий мой головной убор) [7, С.397].

б) «*Чээк сарыг ирем сен сен. // Черим сүрлүг хамы сен сен*» (чээк – объясняется информантом (шаманом) К.Л. Балганом как «поедающий, поглощающий», в значении «поедающий своего врага», «свергающий, убивающий своего врага») [7, С.314].

в) «Араан. Араан. // Алас. Алас. // Артыш, каңгы саңым салдым» (Араан. Араан. Алас. Алас. Воскурю можжевеликом и благоухающими травами свой жертвенник) – здесь М.Б. Кенин-Лопсаном объясняется: *араан* – восклицание «погоди!», *алас* – в знач.: «достаточно», «наконец-то», междометия, предваряющие часто шаманские гимны [7, С. 433-434].

г) «*Чаар дээрден сургамчылыг мен. // Чаяан дээрден ызыгуурлуг мен. // Оьт түмөнни огулдурган мен. // Муң түмөнни муңчулдурган мен. //*» [7, С.307] (Я отправлен небом, посылающим дожди. // Мое происхождение ведется от неба-чаяан (судьбы). // Я поедал неисчислимое множество травы. // Заставил я срыгивать столько много [существ], словно это [растущая] трава, // Заставил я страдать тысячи [существ//]). В книге в комментарии к шаманскому алгышу М.Б. Кенин-Лопсан дает пояснения: *огулдурган* – «чип көрген» (букв.: поедал); *муңчулдурган* – «аагын ажып эрткен», букв.: испытал горя и страдания.

д) «*Авыралдыг алдын Таңдым ээлери! // Амытанны амыржыдып болсаанарам. // Ажы-төлдү доруктуруп мандыдыңар. Азыраан малды мендидидип өстүрүңер*» (300) (О духи моей милостивой золотой Танды! // Возьмите под покровительство род людской. // Помогите вырастить и поднять детей малых. // Помогите выращивать в целости и сохранности скот. //), используемые здесь суффиксы *-жыдып*, *-жидип*, *-ыңар* в общем редко участвуют в создании подобных форм.

В эволюции художественного слова тексты шаманских песнопений, как видим, сыграли знаменательную роль, в них заложена основа тропов и ритмики, начало усиления личного начала авторского слова, активно претворяющего действительную силу произнесенного слова.

Литература

1. Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. – М.: РГГУ, 2010. – 286 с.
2. Неклюдов С. Ю. Вариант и импровизация в фольклоре - Эл. ресурс. - URL: <https://ruthenia.ru/folklore/nekludov1.html> (06.06.23)
3. Неклюдов С. Ю. Звучащее слово в фольклоре. – Эл. ресурс. - URL: <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov13.htm> (06.06.23)
4. Дампилова Л. С. Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика - М.: Вост. лит., 2012. - 263 с.
5. Дампилова Л. С., Наранцэцэг Д. Символический язык шаманских песнопений бурят России и Монголии. *Mongolica*, Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований. Т.ХХIII. 2020, № 2. - С. 54-58.
6. Розов В.А. Типологические особенности сакральной речи. *ФИЛОЛОГОС*. Выпуск №1 (44). 2020. - С.50-57.

7. Кенин-Лопсан М. Б. Алгыши тувинских шаманов – Тыва хамнарның алгыштары. – Кызыл: Новости Тувы, 1995. – 528 с.

8. Кенин-Лопсан М. Б. Алгыши тувинских шаманов: пер. авт. с тув. – Якутск: Бичик, 2007. – 206 с.

9. Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства, конец XIX - нач. XX в. - Новосибирск: Наука, 1987. - 162 с.

10. Тувинские народные песни и обрядовая поэзия: [на тувинском и русском языках] / сост., вступ., примеч., коммент., слов. и указ. З. К. Кыргыс; пер. на рус. яз. - З. К. Кыргыс, И. А. Денисова. - Кызыл: Хоомей, 2015. - 429 с.

11. Юша Ж. М. Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика. - Новосибирск: Апельсин, 2009. - 166 с.

12. Подношение в серебряной чаше: сборник фольклорных и литературных произведений тувинцев Цэнгэла (Монголия) / Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва; составитель У. А. Донгак; научный редактор З. Б. Самдан /перев. с тувинского З. Б. Самдан и др. - Новосибирск: Наука, 2018. – 174 с.; Мөңгүн дагша: Сеңгел тываларының аас чогаалы болгаш чечен чогаалы / сост., вступит. статья и научная паспортизация Донгак У. А.; сост. разделов Самдан З. Б., Баярсайхан Б., Донгак У. А., Донгак А. С., Салчак В. С., Мижит Э. Б. Ред. Б. Баярсайхан. Улаанбаатар-Кызыл, 2013. - 264 а.

13. Байбурин А. К. Семиотизация мира в ритуале. – Эл. ресурс. – URL: <http://folk.spbu.ru/Reader/bajburin3.php?rubr=Reader-articles> (06.06.2023)

14. Донгак У. А. Начальное проявление категорий «автор», «жанр», «стиль» в архаической поэтике // Российская тюркология. – 2011, № 1 (4). – М.; Казань: Институт языкознания РАН, Российский комитет тюркологов. - С. 19-28.

УДК: 1/14 (063)

DOI: 10.58687/9786013019971

*Дугаров Б. С.
khairkhan@mail.ru*

Знаки избранничества: от Тэмуджина к Чингисхану

Аннотация. В статье рассматриваются знаки избранничества Чингисхана, которые прослеживаются при описании узловых моментов его биографии, изложенной в «Сокровенном сказании монголов». Эти сакральные знаки, как отмечает автор, содержат

фольклорные мотивы, созвучные мифопоэтической традиции степных кочевников. В сакрализации Тэмуджина – Чингисхана как создателя империи видится роль уранического фактора в религиозной идеологии средневековых монголов.

Ключевые слова: сакральные знаки, мотив избранничества, фольклорные параллели, сокровенное сказание, монголы.

*Dugarov B. S.
khairkhan@mail.ru*

Signs of Chosenness: from Temujin to Genghis Khan

Annotation. The article deals with the signs of Genghis Khan's election, which can be traced in the description of the key moments of his biography, set out in the Secret History of the Mongols. These sacred signs, as the author notes, contain folklore motifs, consonant with the mythopoetic tradition of the steppe nomads. In the sacralization of Temujin - Genghis Khan as the creator of the empire, the role of the Uranian factor in the religious ideology of the medieval Mongols is seen.

Key words: sacral signs, motive of being chosen, folklore parallels, hidden legend, Mongols.

«Сокровенное сказание» (XIII в.) представляет собой произведение, в котором, по мнению многих ученых, ощущается близость к эпической традиции монголов. Хроникально-историческое повествование в нем органично сочетается с разнообразными в жанровом отношении проявлениями художественного словотворчества. Тем не менее многие страницы памятника пропитаны фольклорными мотивами, что свидетельствует о существовании у древних монголов богатой устно-поэтической традиции.

Композиционно памятник выстроен таким образом, чтобы показать прежде всего генеалогию рода Чингисхана, историю его предков, основанную на клановых преданиях, с целью высветить легитимность власти первого общемонгольского хана в глазах не только его соплеменников, но и всего кочевого мира того времени. Общий характер повествования достаточно объективно передает события жизни и деятельности Чингисхана как главного персонажа «Сокровенного сказания», но при этом нельзя не обратить внимание, как умело, ненавязчиво, органично фольклорная «тенденция», характерная для данного памятника, вносит вкрапления, свидетельствующие в пользу неординарности образа Тэмуджина, которому суждено было стать Чингисханом.

Уже само его появление на белый свет содержит элемент необычного чудесного рождения с намеком на будущее, о чем говорится в «Сокровенном сказании» в следующем фрагменте: «А как пришлось родиться ему, то родился он, сжимая в правой руке своей запекшийся сгусток крови, величиною в альчик» [1, С.85]. Что касается сгустка крови, Рашид-ад-дин (1247-1318) трактует рождение Тэмуджина со сгустком крови как предзнаменование его будущих побед. При этом необходимо отметить, что средневековый историк ссылается на монгольских информаторов – знатоков старины, носителей устной народной традиции [2, С.75]. Этот образ запекшегося сгустка крови, являющийся знаком необыкновенного рождения и потенциального могущества, имеет несомненные фольклорные истоки и встречается в ряде эпических памятников Центральной Азии и Южной Сибири. В тексте «Сокровенного сказания» сакральный знак (сгусток крови), обладающий устойчивой символикой в устной традиции многих народов сибирско-центральноазиатского ареала, сопутствует рождению Тэмуджина. Этим самым подкрепляется идея избранничества Чингисхана с момента его рождения, которая красной нитью проходит через все повествование о жизни монгольского императора, начиная с детских лет.

Об этом свидетельствует сон хонгирадского Дэй-Сечена, которому приснился белый сокол, зажавший в когтях солнце и луну. Случилось это в связи с приездом к нему девятилетнего Тэмуджина вместе с отцом Есугеем, собравшимся сосватать сыну невесту. Этот белый сокол, олицетворяющий «дух киятского племени» – предков борджигинов, по объяснению Дэй-Сечена, спускается с неба и садится ему на руку, в чем нетрудно разглядеть намек на его будущего зятя Тэмуджина, у которого «взгляд – что огонь, а лицо – что заря» [1, С.86].

Данный эпизод, связанный с вещей птицей, также имеет широкие параллели в центральноазиатском, в частности бурятском, фольклоре. Так, Гэсэр, будучи сыном Хормусты, спускается на землю, принимая в ряде случаев облик птиц, считающихся дериватом неба (в эхиритбулагатской версии он становится вороном, в ксилографической – ястребом и т.п.). В улигере «Хухэрдэй Мэргэн» одноименный герой этого сказания, согласно воле небожителей, спускается на землю в образе кречета. Мифологема птицы как крылатого существа, осуществляющего связь неба с людьми и обладающего шаманским даром (яркий пример – орел, считающийся небесным отцом бурятского шаманства) присутствует и в монгольских источниках, объясняющих происхождение имени Чингис. Так, в летописи Лубсан Данзана «Алтан тобчи» (Золотое сказание), говорится: «... Черноватая птица, сидя на дымнике, прошебетала: «Чингис, чингис». Щебетание этой птицы и было причиной того, что (Тэмучину) дали имя Чингис,

когда его сделали каганом» [3, С.100]. Подобного рода толкование из области народной этимологии обнаруживается в бурятском предании, записанном М. Н. Хангаловым [4, С.223-224].

Что касается сокола или кречета, в сознании тюрко-монгольских народов он являлся особой почитаемой, «правительственной» птицей, связанной с идеей верховной власти. Эта традиция сакрализации верховной власти, выраженная в птичьей символике, была воспринята монголами от их исторических предшественников – тюрков вместе с соответствующей терминологией (ономастикой), отразившейся в именном списке эпохи Чингисхана. Названия хищных птиц семейства соколиных, олицетворявших в глазах древних кочевников религиозно-магическую связь с Небом, не случайно употреблялись в контексте родовых имен выдающихся лиц [5, С.123]. Так, один из предков Чингисхана носил имя Начин ‘сокол’ от тюркского *Loçin*, другой – *Vaišingqor* (от тюркск. *bai* ‘богатый, священный’ и *šongqur* ‘кречет’), а в ближайшем окружении монгольского кагана отмечено имя Алакуш – Дигиткури, первый компонент которого является тюркским словосочетанием ала куш, означающим ‘пегая птица’ и имеющим в древнетюркском языке семантику ‘ловчий сокол’ [6, С.109-110].

Следующий эпизод, повествующий в легендарной форме об избранничестве Чингисхана, относится к взрослым годам его жизни и связан с соперничеством Джамухи, претендовавшим на общемонгольский трон. Родственник последнего ясновидец Хорчинойон решает перейти на сторону Чингисхана, объясняя это решение открывшимся ему видением, которое он подробно излагает, предрекая Темуджину большое будущее: «А вот вижу: комольий рябой вол. Везет он главную юрту на колесах, идет позади Темучжин, идет по большому шляху, а бык ревет-ревет, приговаривает: «Небо с землей сговорились, нарекли Темучжина царем царства. Пусть, говорит, возьмет в управление царство!» В то же время о Джамухе Хорчинойон говорит, что его юрту на колесах раскидала рогами светло-рыжая корова, которая «всё ходит кругом Джамухи и хочет забодать его самого» [1, С.107].

На наш взгляд, данный аллегорический рассказ содержит отзвуки распространенного в прошлом у народов Саяно-Алтая и Западной Монголии мифа о двух быках и их противоборстве. Так, у шорцев сохранилась любопытная легенда, в которой красочно повествуется о двух могучих животных, идущих по горам и тайге на Алтай. По пути они огромными рогами ломают деревья, а копытами разрывают землю. Увидевший их охотник воспринимает быков как «хозяев гор», принявших зооморфный облик, а от их протяжного мычания, заполнившего таежный простор, в охотнике просыпается дар певца-сказителя, очаровывающего своим исполнительским талантом небо и землю, птиц, зверей и людей [7, С.287-28].

Шорская легенда удивительным образом перекликается с бытующим у саяно-приангарских бурят мифом о единоборстве двух быков. Речь идет об известном мифологическом сюжете – борьбе сивого быка Буха-нойона с пёстрым быком Тарлан Эреном. Они, будучи сыновьями небесных божеств, повздорили между собой. Спустившись на землю в образе быков, начали бодаться во владениях Тайжи-хана, дочь которого забеременела от мычания Буха-нойона, ставшего тотемным первопредком западных бурят. Данное противоборство двух быков толкуется фольклористами двояко: либо как отражение борьбы реальных родов, либо как солярный миф — борьба дня и ночи, где Буха-нойон – день, а его противник – звёздная ночь [8, С.106].

В рассказе Хорчи-нойона, подвергнувшемся, по всей видимости, литературной обработке со стороны автора, мотив борющихся быков имплицитно проецируется через образы самих персонажей, выступающих соперниками в борьбе за ханский трон. Вполне возможно, что основа данного сюжета могла быть почерпнута из фольклора лесных народов, в том числе Саяно-Алтая, находившихся, согласно повелению Чингисхана, под началом Хорчи-нойона. Вероятно, все три модификации сюжета о быках, рассмотренные нами, восходят к какому-то общему фольклорному источнику, существовавшему на почве древней тюрко-монгольской этнокультурной общности. С шорским и бурятским вариантами рассказ Хорчи-нойона сближает эпифаническая концовка, в которой выражается предсказание посредством мычания быка, звучащего как голос божества, принявшего зооморфный облик. В первом варианте от мычания животных пробуждается дар песнопевца, во втором – рождается прародитель племени, в третьем – предрекается будущее великого хана.

Путь Тэмуджина к вершине власти не был усеян розами. Он оказался не единственным, кто претендовал на роль лидера в монгольском обществе конца XII века. По признанию «некоего мудрого и проникательного старца из племени баяут, жившего в то время», как свидетельствует Рашид-ад-дин, таковых было несколько человек. Речь самого старца, приводимая ниже, представляет любопытный образчик степного «памфлета», изложенного, согласно монгольскому обычаю, рифмованной иносказательной прозой и выражает отношение многих современников к Чингисхану и его политическим соперникам: «Сэчэ-бики из племени кият-юркин имеет стремление к власти, но это дело не его. Джамуха-сэчэну, который постоянно сталкивает друг с другом людей и пускается в лицемерные ухищрения различного рода, чтобы продвинуть дело вперед, это также не удастся. Джучибэра, иначе говоря Джучи-хасар, брат Чингиса, тоже имеет такие же стремления.

Он рассчитывает на свою силу и искусство метать стрелы, но это ему также не удастся. У Алак-Удура из племени меркит, обладающего стремлением к власти и проявившего известную силу и величие, также ничего не получится. Этот же Тэмуджин, т.е. Чингисхан, обладает внешностью, повадкой и умением для того, чтобы главенствовать и царствовать, и он, несомненно, достигнет царственного положения» [9, С.119].

Действительно, предсказания Дэй-Сечена из племени хонгирад, Хорчи-нойона из племени баарин и безымянного старца из племени баяут имели под собой реальную почву в кочевом мире того времени и оказались в конечном счете пророческими. Триумф Чингисхана ознаменовал новую эпоху в истории Великой степи. Он собрал под единое «девятибунчужное белое знамя» прежде разрозненные, страдающие от междоусобиц степные племена, или, как сказано об этом в «Сокровенном сказании», «направил на путь истинный народы, живущие за войлочными стенами». На курултае в год Барса (1206), у истоков реки Онона, состоялось официальное рождение монгольского государства, а за его основателем было закреплено «великое звание Чингисхан» [2, С.253].

Титул Чингис, возвысивший на общемонгольском уровне избранничество Тэмуджина, связан, вне всякого сомнения, с историческим менталитетом монголов, их этнокультурной традицией, в которой значительную идеологическую роль играли «преданья старины заветной», ставшие стержнем начальной главы «Сокровенного сказания», повествующей о предках монголов и самого Чингисхана. Разумеется, новому сану Тэмуджина не соответствовали ни дискредитированное звание Гур-хан (всеобщий хан, хан племени, народа), которое носили кара-китадские государи, а по их примеру бывший побратим Чингисхана, ставший впоследствии предводителем античингисовой коалиции, Джамуха, ни тем более титул китайского происхождения Ван-хан, принадлежавший побратиму отца Чингисхана, главе кереитского государства Тогорилхану, так же, как и Джамуха, побежденному Тэмуджином. Поэтому последнему приличествовал «свой монгольский титул», в котором могло проявиться, по мнению Э. Хара-Давана, «выражение некоторой националистической тенденции, основанной на том обаянии, которое уже успело приобрести имя народа монголов» [9, С.50].

В свое время академик В.В. Бартольд в статье о Чингисхане высказал, на наш взгляд, многозначительное предположение. Цитируем: «Так как Темучин, как сообщают, получил свое царское имя от шамана, то слово «Чингиз», вероятно, заимствовано из области (еще недостаточно изученной) религиозных представлений монголов» [10, С.619]. Речь идет в данном случае о верховном

шамане Тэб Тэнгри, который как хранитель и знаток сакраментальной родоплеменной старины, по всей вероятности, выразил в названии Чингис то, что потом было утверждено на общемонгольском курултае в 1206 г. при согласии и одобрении всех племенных вождей. Осмелимся предположить, что Тэмуджин, став общемонгольским лидером, утвердил и закрепил приоритет своей власти в глазах всей степной аристократии титулом, обозначающим его как преемника ханской линии Буртэ-Чино и, стало быть, правителя всех монголов – потомков Буртэ-Чино.

На наш взгляд, в основе слова Чингис находится имя прапредка Чино - корень чин и тюрко-монгольское понятие тенгис, означающее море, океан, а в переносном смысле – беспредельность, величие. Логически-смысловая конструкция этого эзотерического неологизма представляется следующим образом: Буртэ-чино> Тенгис> Чингисхан. Зашифрованный смысл чин(о) мог быть понятен только посвященным, но одновременно в контексте близкородственного слова тенгис мог быть воспринимаем всем тюрко-монгольским миром как подобный океану (исполненный беспредельного могущества) государь. Исторический аналог мы находим в более поздних титулах Далай-лама, Далай-хан от монг. далай – море, совпадающих по смыслу со словом тенгис.

Напомним, что чино (волк) считался не только родоплеменным тотемом монголов, но и священным знаком небесного происхождения. Поэтому оним Чингис, по всей вероятности, следует отнести к разряду в высшей степени сакрализованных имен, которые «представляют собой кратчайшим образом сформулированную легенду, предание, миф» [11, С.17]. Не случайно «Сокровенное сказание» начинается знаменательным посылом: «Cinggis-xayan-no hujayur Degere Tenggeri-ese jayayatu toregsen Borte-Cino ajuyu – Предком Чингисхана был Борте-Чино, родившийся по изволению Вышнего Неба» [1, С.79]. Данная сакраментальная фраза, сакрализирующая право наследственной власти, в историческом контексте того времени означала, что именно от Буртэ-Чино – посланника неба берет начало генеалогия монгольских ханов, наследником и преемником которых является сам Чингисхан.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что вся эта пирамида преемственности генеалогических связей от Буртэ-Чино к Чингисхану под знаком небесного происхождения выстроена с целью обосновать право Тэмуджина на монгольский престол как исполнителя миссии объединения монголызычных и родственных с ними племен и как легитимного основателя кочевой империи.

Литература

1. Козин С. А. Сокровенное сказание. - М.-Л.: Изд-во Академии

наук СССР, 1941. – 620 с.

2. Рашид-ад-дин. Сборник летописей / Пер. с персидского Л. А. Хетагурова, редакция и примечания проф. А. А. Семенова. – М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1952. – Т. 1, кн. 1. – 220 с.

3. Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. / Пер. с монг., введ., Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. - М.: Наука, 1973. – 443 с.

4. Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 2. - Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1959. – 444 с.

5. Симаков Г. Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии. - СПб.: Петерб. востоковедение (ПВ), 1998. - 312 с.

6. Рассадин В. И. Тюркские элементы в языке «Сокровенного сказания монголов» // Тайная история монголов. Источниковедение, история, филология. – Новосибирск: Наука, 1995. - С.108-114.

7. Шорский фольклор. Зап., пер., вступ. ст. и примеч. Н.П. Дыренковой. - М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1940. – 448 с.

8. Жуковская Н. Л. Буха-нойон бабай // Мифологический словарь (под редакцией Е. М. Мелетинского) - М.: Советская Энциклопедия, 1990. - 672 с.

9. Рашид-ад-дин. Сборник летописей / Пер. с персидского Л. А. Хетагурова, редакция и примечания проф. А. А. Семенова. – М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1952. – Т. 1, кн. 2. – 315 с.

10. Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие: культ. ист. очерк Монг. империи XII-XIV вв. - Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. - 221 с.

11. Бартольд В. В. Сочинения. Т.5. - М.: Наука, 1968. – 759 с.

12. Невелева С. Ю. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). - М.: Наука, 1975. – 118 с.

УДК 82-131

*Жерносенко И. А.,
irina.jernosenko@gmail.com*

Черты тенгрианства в эпосе коренных народов России

***Аннотация:** Концептуальным основанием данного исследования является положение о том, что тенгрианство является первичной мировоззренческой системой не только народов тюрко-монгольского этнического сообщества, но и большинства евразийских народов иных языковых групп, что подтверждается созвучием имен высшей божественной реальности у самых разных народов. На примере эпического культурного наследия алтайского, карачаево-балкарского и бурятского народов рассматриваются специфические черты*

тенгрианского мировоззрения, проявляющиеся через семантику небесного и солярного культов, Мировой Оси в виде Мирового Древа или Мировой Горы. Предложенная методология может быть результативна при дальнейшем изучении эпического наследия других коренных народов России и не только.

Ключевые слова: коренные народы России, алтайский эпос, «Нартиада», «Гэсериада», тенгрианство, Мировая Ось, солярный культ, небесная семантика.

Zhernosenko I.A.,
irina.jernosenko@gmail.com

Features of tengrianism in the epos of the indigenous peoples of Russia

Annotation. *The conceptual basis of this study is the position that Tengrianism is the primary worldview system not only of the peoples of the Turkic-Mongolian ethnic community, but also of the majority of the Eurasian peoples of other language groups, which is confirmed by the consonance of the names of the highest divine reality among various peoples. On the example of the epic cultural heritage of the Altai, Karachay-Balkarian and Buryat peoples, there are considered the specific features of the Tengrian worldview, manifested through the semantics of the heavenly and solar cults, the World Axis in the form of the World Tree or the World Mountain. The proposed methodology can be effective in the further study of the epic heritage of other indigenous peoples of Russia and beyond.*

Key words: *indigenous peoples of Russia, Altai epos, "Nartiada", "Geseriada", Tengrianism, World Axis, solar cult, celestial semantics.*

Россия как многонациональное и поликонфессиональное государство являет миру уникальный историко-культурный феномен, представляющий загадку для прагматичного ума западной цивилизации («Умом Россию не понять»...): как и почему даже в самые тяжкие годы, когда, казалось бы, государство погибало или стояло на краю онтологической пропасти (междоусобица периода распада Древней Руси, монголо-татарское иго, смутное время XVII века, начальные этапы обеих Отечественных войн и др.), оно находило в себе силы возродиться, словно птица Феникс из пепла, на качественно новом уровне? Одним из гарантов такой устойчивости является этнокультурное многообразие российской нации, что подтверждается действием принципа системности: чем более разнообразны элементы системы, тем она более надежна и устойчива как к внешним, так и к внутренним вызовам. Именно это единство в многообразии, а также

трудно раскачиваемый духовный стержень позволили П.Н. Савицкому наделить Россию статусом гаранта устойчивости всего евразийского континента: «Россия-Евразия есть центр Старого Света. Устраните этот центр – и все остальные его части, вся эта система материковых окраин (Европа, Передняя Азия, Иран, Индия, Индокитай, Китай, Япония) превращается как бы в «рассыпанную храмину» [1]. А сегодня мы можем наблюдать, что Россия становится гарантом устойчивости мира в целом, большая часть населения которого не согласна подчиняться правилам однополярного мира, навязываемого коллективным Западом.

Констатируя без всякого пафоса базовый принцип российской идентичности, основанный на ее полиэтничности, заметим, что процесс становления российской нации протекал в тесном взаимодействии с коренными народами, проживавшими бок о бок с русским этносом нередко выступавших союзниками русских князей как в деле отстаивания рубежей княжества от иноземного вторжения (как правило, со стороны Запада), так и в их междоусобных распрях.

Освоение евразийского пространства осуществлялось стихийно: «...Не японцы открыли и осваивали лежащие у них под боком Курильские острова и Камчатку. Это сделал русский мужик, который пешком прошел через всю Сибирь. Он пришел из Европы, неся динамизм ее культуры»

Как объясняет Н.Н. Моисеев, данный процесс был обусловлен наличием «некой системы внутренних установок, присущих целому народу и даже группе народов, этносам» [2, С.267]. Государственная администрация приходила на земли самодийских, финно-угорских, тюркских, кавказских, монголо-маньчжурских этносов – уже пост фактум, осуществляя легитимизацию новых земель, нередко с подачи элиты самих этих народов. Так, добровольно вошли в состав Российского государства: в 1557 г. Башкирия, Адыгея, Черкессия, Кабарда; в 1609 г. – Калмыкия; в 1632 г. – Якутия; в 1756 г. – Алтай и т.п. В современной Российской Федерации представлены две категории этнических коренных народов: 1) коренные автохтонные народы, такие, как: карелы, удмурты, марийцы, чуваша, татары, башкиры, мордва, алтайцы, тувинцы, хакасы, чеченцы, аварцы, лезгины, кабардинцы, черкесы, ненцы, эвенки, якуты, буряты и другие; 2) 47 коренных малочисленных народов (насчитывающих менее 50 тыс. населения), общей численностью около 500 тысяч человек, или 0,3 % населения страны, согласно нормативным актам Правительства [3]. Также к категории коренных относится старожильческое население – этнические группы первых русских переселенцев, ассимилировавшиеся с представителями аборигенного населения неевропейских территорий России (поморы, челдоны,

русскоустыинцы, колымчане, камчадалы, затундренные крестьяне, якутяне, гураны, карымы, а также разного толка староверы и этносословная группа – казаки) Более подробно данная проблема рассмотрена автором в статье «Нематериальное культурное наследие коренных народов России» [4, С.307-327.].

Как было сказано выше, помимо географического единства народы России объединяют духовные скрепы. Причем поликонфессиональность России здесь играет роль не разъединяющую, а цементирующую и соединяющую. Те коренные народы, которые были включены в исторические процессы Московской Руси и Российской империи, приняли одну из мировых религий: православное христианство – якуты, чувашаи, осетины и др.; ислам – татары, башкиры, аварцы, балкарцы, чеченцы и др.; буддизм – буряты, калмыки, тувинцы. Большинство малочисленных коренных народов России, а также некоторые автохтонные народы: алтайцы, мордва, марийцы, коми, удмурты, осетины (наряду с принятым христианством) – сохранили свои народные религии, основанные на тесном взаимодействии с Природой. Но, как давно уже замечено исследователями, все религии происходят из единого источника и имеют подобную систему ценностей, основанную на созидательных началах и базовых табу: «не убий, не укради, не сотвори зла ближнему». И таковым источником являются первичные формы монотеистического мировоззрения ведического типа, каковым является тенгрианство. Подробно данная проблема рассмотрена автором в работе «Тенгрианство как универсальный мировоззренческий концепт народов Евразии» [5, С.102-110].

Выдающийся теолог и религиовед отец Александр Мень описал природу возникновения первичного монотеизма как «мистическая интуиция, приводящая душу в трепет перед непостижимым и таинственным Началом». По его утверждению, это «основа всякой “естественной” религии... При этом необходимо признать, что вера в духов и богов – это лишь одна сторона мирозерцания первобытного человека; *для него духи только проявления, за которыми стоит Единый Дух*» (выделено нами – И.Ж.). [6, С.132]. Ведическая природа тенгрианства нами подробно была рассмотрена в более ранних работах [7, 4, 8].

Сегодня тенгрианство переживает второе рождение, после его трансформации (утраты мистического благоговения перед Высшим Единым началом и распада на политеистические культы в период становления государственности Тюркского каганата), ассимиляции его категорий и символов в мировых религиях, а также почти векового богоборчества и безверия. Но тем более показателен тот факт, что коренные народы России сохранили память о своей духовной

первооснове в своем эпическом наследии, в семантике декоративно-прикладного творчества, в традициях и ритуалах. Многие исследователи пишут о том, что тенгрианство является мировоззрением народов тюрко-монгольского этнического сообщества. Однако при более пристальном рассмотрении открываются его более глубокие истоки. Помимо вышеназванных народов, почитавших Великое Синее Небо под именами: Тенгери (алтайцы), Тангара (якуты), Тегри (шорцы), Тэнгэр (калмыки), Тигир (хакасы), Тейри (балкарцы), Танкър (чуваши), Тангър (сибирские татары), Дээр (тувинцы) и т.д., поистине всеевразийский масштаб культа Тенгри можно проследить по его именам, сохранившимся у евразийских народов, как древних, так и современных: Дингир – месопотамское, Ченли – хуннское, Тэнгри – монгольское, Тянь – китайское, Тэндзэ – японское, Тэнір – казахское и т.п. Более того, имя Тенгри встречается и у народов не тюркской группы, что подтверждает древнейшие корни этого мировоззрения и его всеевразийский характер: «Тандор – в английском, Доннар – в германских и Тандра – в языках народов Памира. Кроме того, близкими понятиями обозначается «клятва перед Богом» – на уэльском диалекте – «тингор» и «тогарм» – по-ирландски. Кроме того, сходны с именем Тангра/Тара и имена Богов-громовержцев: кельтского Тарана/Тараниса, германо-скандинавского Тора и хеттского Тару» [9, С.500]. Интригующе звучит свидетельство старообрядца-дырника Филиппа Солодкова об общности истоков тенгрианства и православия: «... А в храм православный ни я, ни мои деды никогда не ходили. Не велено нам... У нас свой Бог! ... Нашего бога зовут Тенгри, а вера наша называется тенгрианство и уходит своими корнями в глубь веков. Возникла она в конце II-начале I тысячелетия до н.э.» [10]. Дырники – одна из старообрядческих сект, адепты которой возносили молитвы открытому Небу. Они делали отверстия в красном углу избы, где православные помещают иконы, которые открывали для молитвы в ненастье.

Упоминания Тенгри встречается в наиболее архаичных пластах эпоса коренных народов России, возникших в период становления патриархально-родового строя. В этих поэмах и сказаниях описывается процесс сотворения Вселенной, ее обустройство Первочеловеком, борющегося с природными стихиями, выступающими в виде хтонических сил, чудовищ, великанов и карликов. Герой эпоса – охотник или воин, обладающий космической силой. Таким космическим героем выступает Алтын-коо в эпическом сказании «Ак-би», который сватается к дочери Тэнгере-хана Тэмене-коо, которая «как будто озаренная месяцем, хотя месяц [в этот момент – И.Ж.] не озаряет, как будто освещенная солнцем, хотя солнце [в этот момент – И.Ж.] не освещает. Не приходившая пришла и торопливо стала

варить. Тэнгере-хан удивляется. Дочь Тэмене-коо ставит золотой стол» [11, С.125] и угощает гостя. Сквозь антропоморфные черты эпических персонажей отчетливо проступает небесная символика со светоносными, золотыми атрибутами (Имя героя «Алтын» - «золото», сияющие черты невесты, дочери небесного правителя, золотой стол для угощения – сакрального причастия). В эпическом сказании «Алтай Бучый» Тенере напрямую называется небесным царем: «у небесного царя (Тенере каан), у солнечного царя (Кўн каан) есть Белый Бурхан (Ак Бурхан)» [11, С.25]. В эпической поэме «Кан-Пюдей» главный герой также сватается к дочери Тенери-каана – Темене Ёкё, совершая множество подвигов на земле, на краю земли сражаясь с медведями, в синем океане добывая Кер-Палыка [«балык» – «рыба» И.Ж.] (явный отсыл к inferнальной части Вселенной), на белой горе (выполняющей функцию Мировой Оси), на небесах, сражаясь с синими быками, семь лет играя с Андалмой – фантастическим существом, пожирателем всего живого, сотворенным Эрликом – богом подземного мира. Но покрытым золотым ворсом, который «солнца касался» [12, С.45-61]. Сюжеты эпических сказаний патриархально-родового периода содержат в себе черты шаманского путешествия, когда герой передвигается не только и не столько по земле, сколько перемещается по вертикали, посещая разные ярусы Вселенной. При этом обязательно присутствует описание Мировой Оси в виде Белой Горы (на Алтае ее географический субстрат – гора Белуха, ее Алтайские названия – Ак Сўмёр [Белая Сумеру – И.Ж.], Ўч Сўмёр [С тремя вершинами Сумеру – И.Ж.]) или Мирового Древа – Бай Терека («Золотого Тополя») (эпические поэмы «Маадай Кара», «Кан-Таджи, сын Ак-Бёка», «Алтай-Бучый» и др.).

Большая часть нартского эпоса также относится к первому типу и по мифологической основе, и по типологии героев, действующих в условиях устройства родоплеменных отношений по кастовому принципу. Показателен вариант карачаево-балкарской эпопеи, где воинственный богатырский народ ведет свое происхождение от первочеловека, кузнеца, рудознатца и культурного героя Золотого Дебета (культ кузнеца является одним из древнейших у евразийских народов). И этот народ создан богом Великим Тейри с культуртрегерской целью: освобождение земли от великанов и драконов и утверждение на земле закона и порядка. В карачаево-балкарской версии «Нартиады» присутствуют следы деградации тенгрианского мировоззрения – имя «Тейри» становится обозначением бога вообще – Тейри Земли, Тейри Леса, Тейри Солнца, Тейри Неба.

Однако сохранился и архаический пласт первичного монотеистического мировоззрения кавказских народов, ведавших о Высшем Едином, в благопожеланиях и славословиях Тейри:

*«Пусть Тейри смиляется.
Пусть Тейри поможет!
Тейри! Добрый Тейри!
Ты – рожденный лучом солнца,
Ты, владеющий землями и водами,
Твои белые ягнята – вон они, вон они!
Тейри! Благой Тейри!
Ты – в скале, ты – в реке! ...»*

*«Начинаю во имя единого Тейри:
Белой овцы голова, черной овцы голова,
Стережущая звезды высь небес, -
А Тейри превыше всего! ...» [13, С.452-453].*

Свидетельство того, что Тейри – Творец мироздания звучит в мифе о водном светопреставлении, изложенном в жанре завещания-эпитафии, подобно средневековым тюркским памятникам орхонской рунической литературы, где неизвестный автор повествует о грядущем Апокалипсисе – Потопе:

*«Не вечны будут морозы,
Вернется тепло, не остановится рост травы.
Великий Тейри создаст нового человека,
Даст ему новый язык (речь),
Животным укажет места их обитания...
Тейри – зиждитель мира,
Бесплодную землю он превращает в цветущее место.
От Тейри придут два посланника:
Один – любовь, другой – справедливость.
Первая Его (Тейри) заповедь будет о любви,
Вторая будет посвящена человечности.
(Людам) понравится новосозданный мир,
Утихнут прежние тревоги...» [13, С.446].*

Так же, как и в алтайском эпосе в поэмах о нартах присутствует образ Мировой оси – Алтын Терек («Золотое Дерево» здесь уже «терек» - обобщенное название дерева, а не конкретно тополя, как на Алтае), или Алтын Тал («Золотая Ива»), или «Темир Терек» «Железное дерево». Это Древо корнями уходит в мировой океан или прорастают сквозь склоны Эльбруса (Минги Тау – «Вечная гора») [5, с. 21]. А Вершина этой Оси – Полярная звезда, которую карачаи и балкарцы именуют Темир-Къзакъ – «Железный Кол» (у алтайцев – «Алтын Казык» - «Золотая коновязь»).

Култ Тенгри в нартском эпосе проявляется и через солярную

символику. Собственно, солнце называют общетюркским именем «кун», но и «тёнгерек» - «круглое, катящееся». Отсюда и почитание аланами свастики, и обозначение Тейри знаком «крест в круге» или «тенгрианский крест». Выдающийся балкарский исследователь нартского эпоса М.Ч. Джуртебаев ведет от еще одного наименования солнца «сар» - «шар, голова» такие понятия, как «сарыш» - «дума, раздумье», «сарых» - «чалма», а также «кайсар, кесарь, кайзер, царь», т.к. в переводе с карачаево-балкарского «къай сар» - «живое солнце» [14, С.22], что свидетельствует об уподоблении правителя небесному светилу, характерное, практически, для всех древних народов, не только Евразии.

Эпос «Гэсэриада» (ульгэр), подобно нартскому – полиэтничен. Он распространен у бурят, монголов, тувинцев, калмыков, алтайцев, эвенков, а также у многих народов Центральной и Южной Азии. В его национальных вариантах встречаются упоминания местной топонимики и конкретных ландшафтов, связь с историческими событиями тюрко-монгольского средневековья, а также элементы шаманской космологии. В разных традициях главный герой эпоса приобретает то черты божественного существа: сына Неба или бога войны, то культурного героя, либо реального исторического персонажа. Исследователи, как правило, относят его к феноменам тюрко-монгольской героической эпикой второго типа (возникшего в период становления средневековой государственности военных демократий тюрко-монгольских этносов). Однако, одна из версий бурятского варианта «Гэсэриады» (эхирит-булагатской), как отмечает Б.С. Дугаров, «почти целиком состоит из бурятских фольклорных сюжетов, мотивов и образов, причем стадияльно ранних, восходящих к эпохе зарождения эпоса (устная традиция тенгрианской эпохи первого тысячелетия)» [15], в отличие от унгинской – близкой общемонгольской традиции. Следует отметить, что имя Тэнгри в бурятской «Гэсэриаде» не встречается, т.к. на довольно раннем этапе (в середине I тыс. до н.э.) у бурят и монголов произошло замещение имени высшего небесного божества на Хормуста-тенгри или Хан-Хурмас в результате заимствования зороастрийского культа Ормузда в период миграции скифоидных племен на обширных евразийских пространствах. И, как уже, указывалось выше, в результате деградации культа Тенгри, в бурятском пантеоне осталось лишь наименование божеств более низкого ранга – тенгрии. Так, в бурятской «Гэсэриаде», как и в самом мифологическом пантеоне Хормуста – верховное божество, владыка неба и Мировой Оси – горы Сумеру, глава 55 западных тенгриев и небесный отец Гэсэра.

*«Хан-Хурмас,
Многознающие бурханы,*

*Чьи владенья – небесные страны,
Собрались поднебесные боги, –
Были солнца над ними чертоги,
А под ними был звездный свет.*

Стали мудрый держать совет» [16].

Ограниченные размеры статьи не позволяют дать развернутую панораму свидетельств наличия истоков тенгрианства в эпосе коренных народов России. Вероятно, данная проблематика может стать основой не одного фундаментального исследования. В данной статье лишь обозначены некоторые направления исследовательского поиска, и они сулят немало удивительных открытий.

Литература

1. Савицкий П. Н. Географические и геополитические основы евразийства. - Эл. ресурс - URL: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn05.htm>
2. Моисеев Н. Н. Расставание с простотой. – М.: Аграф, 1998. – 480 с.
3. Постановление Правительства РФ от 24 марта 2000 г. N 255 «О Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации» (с изменениями и дополнениями от 30 сентября 2000 г., 13 октября 2008 г., 18 мая, 17 июня, 2 сентября 2010 г., 26 декабря 2011 г., 25 августа 2015 г.). - Эл. ресурс - URL: <https://base.garant.ru/181870/>
4. Жерносенко И. А. Нематериальное культурное наследие коренных народов России // Энциклопедия нематериального культурного наследия России. Посвящается Году культурного наследия народов России. - М.: Институт Наследия, 2022 г. - С.307 – 327.
5. Жерносенко И. А. Тенгрианство как универсальный мировоззренческий концепт народов Евразии. // История и культура народов юго-западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай): материалы Международной научной конференции 20-23 апреля 2014 года / Отв. ред. Ф. И. Куликов. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2014. – С.102-110.
6. Мень А. В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. / Т.1: Истоки религии. – М.: СП «Слово», 1989. – 287 с.; Т.2: Магизм и Единобожие: Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. – М.: СП «Слово», 1991. – 462 с.
7. Жерносенко И. А. Метафизика Алтая: от сакрального ландшафта к ноосферной цивилизации (Монография). – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ин-та культуры, 2019. – 321 с.
8. Жерносенко И. А. Этнокультурный код Алтая // Этническая

культура. – 2020. – № 2 (3). – С.6-9.

9. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. /Гл. Редактор С. А. Токарев. – М.: Сов. Энциклопедия, 1992. - Т.2. К-Я. – 719 с.

10. Денисов И. Дырник с улицы Гончарова / Симбирский курьер, № 46-47, 2001, 31 марта. – Эл. ресурс. – URL: <http://sim-k.ru/archive/archives/2001/mar/46-47/22.htm>

11. Никифоров Н. Я. Аносский сборник. – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1995 – 264 с.

12. Алтайские богатыри (Алтай баатырлар). Том 1 серии «Памятники эпического наследия Алтая». – Горно-Алтайск, 2018. – 688 с.

13. Карачаево-Балкарские мифы / сост. М. Ч. Джуртубаев; Перевод с балк. Х.Ч. Джуртубаева. – Нальчик: Эль-Фа, 2007 – 484 с.

14. Джуртубаев М. Ч. Ёзден Адет: Этический кодекс карачаево-балкарского (аланского) народа. – Нальчик: ГП КБР РПК, 2009. – 640 с.

15. Гэсэриада»: тысячелетье на коне: Интервью с ведущим научным сотрудником отдела фольклористики и литературоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ) Б. С. Дугаровым // Наука в Сибири.

16. Гэсэр: Бурятский героический эпос / пер. с бурят. С. Липкина; сводный текст Н. Балдано; предисл. А. Уланова; ил. А. Сахаровской. - М.: Художественная лит., 1973. - 394 с.

УДК 299.4

Захаров Б. А.
basan@inbox.ru

О некоторых ключевых ценностях ойрат-монгольского тенгрианства

Аннотация. Впервые вводится в научный оборот и дается анализ некоторых ключевых ценностей ойрат-монгольского тенгрианства. Например, на основе ойратского (калмыцкого) языка и фольклора выявляется понятие *За* как небесной основы появления человека. Рассматривается понятие *Ки* в качестве вселенской энергии, объединяющей все три мира Вселенной, и как основы для появления человека, влиянии на характер и темперамент. Также вводится понятие *Кү* (кю).

Ключевые слова: За, ки, кү (кю), ойрат-монгольское тенгрианство.

On some key values of Oirat-Mongolian Tengrism

Annotation. The first in troduction into scientific discourse and analysis of some key values of Oirat-Mongolian Tengrism. For example, the concept of Za as the basis of human existence is analyzed based on language and folklore. The concept of Ki is also discussed as universal energy that unites all three worlds of the universe and serves as the basis for the emergence of human beings, influencing their character and temperament. The concept of Ku (kyu) is also introduced.

Key words: Za, ki, ku, Oirat-Mongolian Tengrism

Современный язык дает богатую пищу для реконструкции этого важного понятия, так как много слов передают изначальное значение, смысл своего корня, например, такие слова как заян – судьба (данная свыше), заах – указывать, захх – приказывать, зарh (зарго) – суд, заң – характер, заңшал – традиция и т.д. Согласно ретроспективному анализу языка это основа, потенциал жизненной силы человека, его талантов и способностей. Сам человек в ойратском языке переводится как «күн» или күмн (кюн/кюман), слово является производным от «кү». Реализация талантов и своей миссии приводит к появлению «күчн» (кючин) - силы. В этом же семантическом ряду находятся и такие слова как «күсл» - цель, күцлт (кюцелте) – успех и многие другие.

ЗА– божественная предопределенность.

Вселенная всегда находится в динамике и развитии. Она стремится к совершенству и разрушению одновременно. Всё когда-то начинается и когда-то заканчивается. Это естественный ход событий. Поэтому даже у Вселенной есть некая заданность, выраженная в законах. Всё подчиняется им. В том числе рождение живых существ, народов и наций, развитие культур, цивилизаций, науки.

По тенгрианским воззрениям прежде, чем человеку появиться на свет, во Вселенной формируется потребность в его существовании, некая конкретная миссия. Он должен занять определенную нишу, что-то сделать или создать. Поэтому каждый человек – избранный.

Эта небесная, божественная предопределенность называется за, она формирует вектор развития, вкладывает определенный набор талантов, интересов, черт характера (так называемое кү, о котором чуть позже). Однако, как, наверное, уже понятно, за находится не в человеке, а во Вселенной. По древним поверьям считается, что у каждого живущего человека есть своя звезда на небе, таким образом люди пытались наделить за чем-то конкретным, видимым.

За – это нечто направляющее, даже повелительное в судьбе, жизни человека, формируется оно из потребностей Вселенной. За – это указующее начало на путь и место человека в системе координат Неба и Земли, человеческого сообщества, в пространстве и времени, создающее определенную направленность его духовному, физическому, профессиональному развитию. Это начало связано со счастьем человека, его эмоционально-волевой составляющей. Человеку важно принять свое предназначение. Предназначение, миссия, судьба, данная свыше, означает в ойратском языке производным словом «заян».

За осуществляет гармонизацию внутреннего мира с Небом (богом, Вселенной). В древности люди персонифицировали за и верили, что у каждого человека есть свой ангел-творец, которого называли заячи. Его посылает Небо в нужный момент, и именно он дает жизненную субстанцию для рождения человека, а также наделяет его кишг – счастьем, особой благодатью, данной свыше. Отсюда идет слово «заях» – осчастливливать, предвещать, предопределяться. В то же время кишг может переходить и от предков.

Так как за связана с направляющей функцией, в ойратском (современном калмыцком) языке сформировалась целая группа терминов управления.

Заах – наставлять, показывать, указывать, учить;

зааһач – указатель;

заавр – инструкция, наставление, поучение, указание;

закх – приказывать;

закан – власть, закон;

залх - управлять, направлять;

засг – правительство, закон.

В этом же семантическом ряду находятся и такие слова как:

зар – объявление, оповещение;

зарц – слуга;

зарһ – суд.

Характер означает словом «заң», т.е. данный нам свыше.

У семьи, общества, народа, государства есть также свое предназначение, значит, и своя судьба, это прямо подтверждает слово «заңшал», обозначающее традицию, обычай.

Поэтому столь важно развивать культуру: в ней заложена миссия и духовное здоровье. Утрата духовных, культурных ценностей означает исчезновение семьи (рода), этноса, государства. Таким образом, сообществу, нации, как и каждому человеку, важно учиться понимать свою миссию, предназначение (заян), чтобы жить счастливо и со смыслом.

КИ – вселенская энергия

Ки – одна из основ для понимания устройства Вселенной, жизни людей, их внутреннего мира. Семантические значения ки совершенно разны, на первый взгляд, тем не менее, они все связаны единым началом. Можно сказать, что в слове «ки» сосредоточено многообразие и единство Вселенной.

Энергия Ки – это удивительная энергия, которая связует все три мира Вселенной, пронизывает и наполняет космос. Эта энергия выступает основой и для жизни всех живых существ. Благодаря ки всё в мире взаимосвязано и взаимозависимо. Эта формула – есть основа для понимания мироустройства в целом и тенгрианства в частности.

При зачатии, соединении мужского и женского начал, энергия ки концентрируется в одной точке. Она создает основу для появления эмн (амин) – жизни и дыхания, а также других душ человека, приходящих из Нижнего и Верхнего миров. Ки сопровождает живое существо вплоть до смерти и растворяется в пространстве сразу вслед за уходом эмн (есть такое выражение о смерти человека: «ки тасрх», т.е. разрыв ки).

Зародыш наполнен энергией ки, живет за счет нее пока у него нет дыхания. С этой энергией связана, соответственно, терминология.

Киисн – это пуповина. Киилг – внутриутробная пленка человеческого плода (считается, что ребенок будет счастливым, если родился в ней, «в рубашке родиться» – говорят на многих языках). Ки насн – возраст ки, год, период, когда ребенок находится в утробе матери, имея в виду то, что первый год жизни определяется энергией ки. Ойраты считают свой возраст от зачатия.

Впоследствии энергия ки никуда не исчезает: именно ее количеством определяется темперамент личности, характер, поведение. Это отражено в языке:

киизң – упрямый;

киилдх – устраивать драку;

кииркх - слабость, терять аппетит, силу;

кил – чувство, эмоция, прилежание, старание;

килэсн – страдание, дума, мечта;

килх – усердствовать, стараться;

килң – гнев, ярость;

килнң – грех;

кимрх – беспокоиться;

кишва – вредный, несчастный;

кихү – злоба, ненависть;

ки уга – осмотрительный, не поступающий оплошно.

Когда люди живут в одном месте, сообща, у них также появляется общая энергетика. В калмыцком языке община (нег ки улс) – люди с одной энергией. Пространство, где живут люди, например, дом,

также наполняется их энергией. Таким образом, люди не только лично наполнены каждый своей энергией, но и способны наполнять ею пространство вокруг себя.

Ойратское боевое искусство ноолдан основано на использовании энергии ки, умении концентрировать и управлять ею как в своем теле, так и в пространстве.

С ки связано еще одно важное понятие, именуемое «ки мөрн» – конь ки или конь ветра, как переводят его на русский язык. Ки мөрн – это божественный поток, его важно поймать, оседлать, тогда все получается сразу, легко, без особых усилий. Это соединение жизненного потенциала человека и энергетических потоков Вселенной. Есть такая традиция у ойратов развешивать ленточки или куски материи в святых местах в надежде поймать такие потоки энергии и осуществить замыслы и мечты.

Творя, человек также наделяет своей энергией ки созданные произведения. Таким образом люди передают ее в результатах жизнедеятельности следующим поколениям. Поэтому так важно создавать и созидать.

Жизнь мертвых зависит от памяти живых. Чем более вы создали материальных, а еще лучше духовных ценностей для потомков, тем дольше они будут хранить память о вас, тем больше кишг (производное от ки) – счастья, благодати вы им оставите. Считается, что через память создается энергетическая связь между мирами, и души ушедших подпитываются энергией наших добрых воспоминаний. Если потомки забывают о предках, то их голодные души начинают питаться энергией живых родственников независимо от них и, возможно, даже во вред. Выбора у них нет. Наиболее близкая, доступная и схожая энергия заключена в родственниках, одна кровь – одна энергия. Живые и мертвые связаны невидимыми нитями, на этой связи основан культ предков. И важность сохранения доброй памяти, как минимум, о семи поколениях предшествующих родичей. В тенгрианстве считается, что душа перерождается в первую очередь в своем же роду. В этом причина того, что в древние времена подлецов, предателей уничтожали под корень «до потомков», чтобы те не могли возродиться.

Энергия ки связана с центром живота, пупком, поэтому по тенгрианским воззрениям женщинам, особенно молодым, оголять эту область было крайне нежелательно. Это может грозить проблемами с деторождением, энергетической и физической слабостью потомства.

Ки – энергия Неба, Земли и Нижнего мира, энергия отца, матери и предков, она наполняет и объединяет три мира. Кийд – так ойраты называют монастыри – места, где концентрируется энергия.

Вселенская душа

Другое значение ки – душа.

Душа ки является частью вселенского пространства. Через ки человек может подключаться к информационному полю Вселенной, формировать жизненное пространство вокруг себя, притягивать энергии, события, людей. Ки – это, образно говоря, вселенский интернет, суперсеть, а мозг каждого индивида – суперкомпьютер. Важно научиться ими пользоваться. Пространство ки – это потоки всевозможной информации. Если человек не научается пользоваться своим компьютером, в его голове происходит хаос мыслей, идей, новостей, мозг забивается информационным мусором и ки расходуетея впустую, он живет чужой жизнью.

Шаманская болезнь – ки өвчн, т.е. болезнь души ки. Душа становится беспокойной, человека энергетически штормит, например, имеются симптомы болезней, но анализы в норме, могут быть странные, вещие сны, или он может наяву видеть, слышать, чувствовать какие-либо сверхъестественные явления. Это энергии Нижнего или Верхнего миров показывают необходимость принятия шаманского посвящения.

Именно с душой ки связана интуиция. Как она работает? В пространстве Вселенной имеется информация о каждой личности, ее прошлом и настоящем, мыслях и поступках, есть данные о каждом событии. Если душа ки настроена на энергоинформационные потоки Вселенной, она считывает их и посылает нужный сигнал в мозг.

Пустота. Слово «ки» в ойратском языке означает и пустоту.

Ки находится везде в пространстве, однако сама по себе она довольно аморфна. Для ки важна точка сборки в теле живого существа, чтобы аморфная пустота оформилась в нечто цельное.

Воздух. Слово «ки» также имеет значение воздуха. Возможно, из-за того, что энергия ки находится в пространстве, это понятие стало ассоциироваться с воздухом. Когда мы дышим – мы наполняемся энергией.

КУ – основа созидания

Möngke tngrij-yin kücün-dür
Yeke suu jali-yin ibegen-dur
Силою Вечного Неба

Под покровительством великой харизмы

(надпись на печатях великих монгольских ханов).

Единственный, кому из живых существ выпала возможность вселенского сотворчества, – это человек. Только он может выйти за грани рамок физического мира, стать вселенским творцом. Только людям дана возможность накапливать научные знания, изменять мир. В этом есть глубокий замысел Неба, гуманитарная миссия. И человечество методом проб, ошибок, экспериментов, цена которых

иногда измеряется десятками миллионов жизней, несомненно движается в сторону развития. Возможно, когда-нибудь мы выйдем за грани мироздания, а может сами начнем создавать новые Вселенные, подобные нашей.

Изначально с самого зачатия каждому из нас определены не только предназначение заян, но и кү – духовный, интеллектуальный, творческий, волевой потенциал, созидательное начало, благодаря которому мы становимся сотворцами этого мира.

Именно поэтому в ойратских традициях важно с самого раннего детства выявлять и развивать таланты ребенка, давать ему пробовать себя в различных сферах деятельности, чтобы научить понимать и принимать себя, свою личность, следовать высшим устремлениям души. Именно поэтому в ойратских правилах воспитания не принято ругать, а тем более подымать руку на детей, как минимум, до пятилетнего возраста. И, конечно, ни в коем случае не использовать мат, ругань и оскорбительные выражения, не унижать личность растущего дитя.

Кү – это субстанция, связанная с потенциалом талантов человека, которая, в свою очередь, определяется за. Она исходит от Неба, но начинает развиваться с осознанием себя как личности, с гармонией души и духа, обретением собственного места в мире. Человек обретает күчн (силу) и сам становится на путь свершений, он готов явить себя миру, берет ответственность за себя и других.

Физически это происходит с женьбой, обретением второй половины – күн (күмн) болх, говорят ойраты, что означает становиться күном, полноценным человеком. С духовной точки зрения в момент осознания себя как личности человек настраивается на энергетические потоки, начинает искать собственный путь в мире. Это проявление гармонизации кү и заян – предназначения от Вселенной, когда энергетические потоки человека синхронизируются с небесными и проявляется творческое начало. Чем раньше начнет проявляться кү, тем быстрее растет духовная сила.

Духовно пробудиться в тенгрианстве по средневековой формуле монгольских правителей звучит, как күсүн badaraqui – күчн падрх – воспламенить личную силу. В человеке появляется внутренний свет, он начинает видеть путь даже там, где, зачастую, другие не видят ничего. И чем ярче будет внутренний свет, тем дальше будет виден путь.

Таким образом, күн – это не просто человек, а личность, обладающая духовной силой. Если человек развивает свой духовный потенциал күчн и направляет его во благо других людей, то ему в определенный момент начнет помогать и само Небо, которое будет подчиняться воле личности и умножать его күчн. Если наоборот, будет

использовать его исключительно для себя или в ущерб другим, то не заметит, как иссякнет творческий потенциал и растает как личность, потеряв лицо и возможность что-либо создать.

Ойратский язык дает богатую пищу для размышлений о важности ку в развитии человека. Кун или кунн в современном языке переводится как человек, но правильнее, человек, в котором есть духовный и творческий потенциал – личность.

Кунд – честь, достоинство. Только человек с честью может возжечь пламя в своей душе, в нем есть духовная сила.

Кусл – цель, концентрация и фокусировка энергии ку.

Куцх – догонять, нагонять, исполняться, завершаться, иначе говоря, речь идет о реализации энергии ку.

Куцлт – успех. Высшая точка реализации энергии ку.

Кур – беседа, күүндх – беседовать, обмениваться энергией.

Кукл – коса. По древней традиции считается, что в волосах находится сила ку. У замужних женщин в левой косе сосредоточена сила мужа, его творческое и волевое начала, а в правой – ее собственная.

Күмси – продовольствие.

Күнкэ – ясновидец, видящий реализацию ку.

Күрэ – круг, окружность, как олицетворение гармонии и Неба как вселенской системы.

Күрд – чакра, молитвенный барабан. Места концентрации силы ку.

Күрх – доходить, достигать, быть достаточным, хватать.

Күср – бесплодная женщина, лишенная силы.

Күүкд – дети, то есть наполненные энергией ку.

Күүкд күн – женщина.

Күүкн – девочка, девушка, также девственный, непокорный, непокоренный (перен.).

Күдр – здоровый, сильный.

Күчн – сила, мощь.

Итак, изначально ку – это заложенный Небом потенциал. Человек понимает и принимает этот потенциал, начинает его развивать, таким образом становясь на путь Силы. Так у него появляется личная сила (күчн), и он становится күном, личностью.

Одним из высших уровней развития личной силы является достижение состояния күнд, человека чести, соединив в себе идеал нравственности – совершенного человека. Күнд – это состояние осознанности, наполненности своего «Я» силой духа. Индивид, умеющий концентрироваться на целях и достигающий их, в тенгрианстве называется «ут дурин күн» – человек длинной воли.

У монгольских народов существовала традиция: если объединившиеся правители признавали кого-то своим ханом, то

клялись отдавать ему свою силу күчн, тем самым увеличивая личный күчн избранного. В монгольской культуре считается, что если сила верховного хана достаточна, то и Небо умножает его силу, наделяя божественной мощью.

Формула правления монгольских властителей звучит так: Мөңк Тенгрин Күчн дор – Силой Вечного Неба. Во время обсуждения кандидат в ханы должен был трижды отказаться от должности, а его сторонники должны были доказать заинтересованность в его кандидатуре и уверенность в том, что он сумеет объединить всех и увеличить благосостояние народа. В этой дискуссии желания всех участников синхронизировались, концентрировались в единое намерение, и это единство давало новому правителю мощь, воспламеняющую его дух. Участники напитывали своей энергией личную силу нового хана, и эта концентрация, в свою очередь, открывала верховному властителю силу Неба.

Таким образом, кү – это божественный потенциал, заложенный в каждом из нас самой Вселенной. Без его совершенствования невозможно просветление человека. Кү – главный духовный ресурс, только его использование дает нам личную силу и наделяет нас правом называться осознанными людьми – личностями.

Кстати, известная во всем мире монгольская рок-группа носит имя «Ху» (The Hu). Ху – это монгольское произношение ойратского кү, что объясняет их заряжающие особой энергетикой песни.

Таким образом на основе анализа современного ойратского (калмыцкого) языка были восстановлены некоторые ключевые понятия монгольского тенгрианства, которые показывают стройность, логичность и фундаментальность древнего мировоззрения народов Великой Степи.

УДК 1/14

*Кожевников Н. Н., Данилова В. С.,
nkozhev@mail.ru*

Тенгрианство и Великая степь: история, мировоззрения, культура

Аннотация. Великая степь рассмотрена в качестве хартленда («сердцевины», одного из центров) Евразии. Это был «плавильный котел», где взаимодействовали многие десятки этносов, большинство из которых исчезли безвозвратно, другие сохранились в качестве реликтов, найдя убежище в горах или сплавившись по сибирским рекам далеко на север. Именно они сохранили великую культуру

народов Великой степи, которая как считают многие историки когда-то была очень высокой и самобытной, тем более если сравнивать её с культурой кочевников XVIII-XIX вв.

Помимо культуры у народов Великой степи были сложные политические и социальные институты. Для наглядности эти социальные и культурные структуры рассмотрены на примере героического эпоса Олонхо, где многие временные и этнографические «пласты» связаны с фундаментальными характеристиками мировоззрений народов Великой степи. Самым главным культурным достижением этих народов явилось посредничество между Китаем, Ираном, Индией, Византией и Россией и многими другими этносами, населявшими пространство Евразии.

Ключевые слова: этнос, реликт, культура, кочевники, традиции, коммуникации.

*Danilova V.S., Kozhevnikov N.N.
nkozhev@mail.ru*

Tengrianism and the Great Steppe: history, Worldviews, culture

Annotation. The Great Steppe is considered as a heartland (“core”, one of the centers) of Eurasia. It was a "melting pot" where many dozens of ethnic groups interacted, most of which disappeared forever, others were preserved as relics, finding refuge in the mountains or rafting along the Siberian rivers far to the north. It was they who preserved the great culture of the peoples of the Great Steppe, which, according to many historians, was once very high and original, especially when compared with the culture of the nomads of the 18th-19th centuries.

In addition to culture, the peoples of the Great Steppe had complex political and social institutions. For clarity, these social and cultural structures are considered on the example of the heroic epic Olonkho, where many temporal and ethnographic "layers" are associated with the fundamental characteristics of the worldviews of the peoples of the Great Steppe. The most important cultural achievement of these peoples was the mediation between China, Iran, India, Byzantium, Russia and many other ethnic groups that inhabited the space of Eurasia.

Key words: ethnos, relic, culture, nomads, traditions, communications.

Тенгрианство в контексте истории Великой степи. Тенгрианство неразрывно связано с Великой степью Евразии, и чтобы судить о нем необходимо рассмотреть культуру, мировоззрение и коммуникации этого региона. При этом о самом тенгрианстве можно судить только

косвенно по культуре реликтовых этносов и по общим контурам социальной и политической жизни народов Великой степи.

Наиболее полное в современных условиях представление о Великой степи дают работы Л.Н. Гумилева [1, 2], согласно которым Великая степь простирается от Уссури до Дуная. С севера она граничит с сибирской тайгой, с юга – с горными хребтами. «Эта географическая зона делится на две половины, непохожие друг на друга. Восточная половина называется Внутренняя Азия: в ней расположены Монголия, Джунгария и Восточный Туркестан. От Сибири его отделяют хребты Саянский, Хамар-Дабан и Яблоновый, от Тибета – Куньлунь и Наньшань, от Китая – Великая стена, точно проведенная между сухой степью и субтропиками Северного Китая, от западной половины – Горный Алтай, Тарбагатай, Саур и Западный Тянь-Шань... Западная часть Великой степи... включает не только нынешний Казахстан, но и степи Причерноморья и даже, в отдельные периоды истории, - венгерскую пушту» [1, С.70]. Однако две этих половины радикально отличались друг от друга климатом. Влажные западные ветры с Атлантики орошают западную часть степи, здесь бывает глубокий снег, скоту трудно добывать пищу, здесь скот летом на горных пастбищах, распространены поселения, вокруг которых заготавливают сено. В Восточной половине копытные обеспечены кормом на целый год, люди процветали. «Именно в восточной степи создавались могучие державы хуннов, тюрков, уйгуров и монголов» [1, С.71]. Здесь несколько раз возникала пассионарность и фазы подъема. Первый раз это произошло с хуннами в III в. до н.э. (фаза подъема началась в 209 г. до н.э.) и продолжалась вплоть до середины II в., когда хунский этнос раскололся на четыре ветви. Три их государства на востоке погибли соответственно в 431, 460 и в 488 гг., гунны на западе – в 463 г. «Казалось бы – это конец эпохи, но... хунны сумели передать эстафету культуры другому народу, покрывшему себя славой. Инерционный период кочевой культуры все-таки, несмотря ни на что, состоялся. И в этом вторая заслуга хуннов перед мировой историей» [1, С.92]. Хунны передали эстафету тюркам, которые «ничего не знали о своих предках, так же как монголы Чингисхана ничего не знали о тюрках» [2, С.338]. В великой степи сменилось много различных народов, подавляющее большинство из которых исчезли. Здесь не было крепостей, в которых можно было бы выдержать длительную осаду как в Китае или в Европе, поэтому нашествие сопровождалось как правило истреблением противника или захвата его в рабство. Спрятаться можно было, уйдя в горы или сплавившись по рекам летом или перемещаясь по льду зимой для чего использовались Обь, Иртыш, Енисей, Лена, другие реки. Именно там сохранились реликтовые остатки этих этносов, сильно трансформированные условиями среды

и взаимодействиями с другими автохтонными народами.

Говорить, что-либо определенное о религии трудно, тем более – приписывать их какому-то одному этносу. В Великой степи уживались практически все известные религии: в ставках ханов можно было встретить священные сооружения не только различных религий (христианство, ислам, буддизм, иудаизм), но и конфессий (православие, католицизм). Попытки принять одну религию как манихейство у уйгуров, к тому же считающую реальный мир злом и подавляющую все остальные религии, обернулось гибелью этого этноса. В Европе и на Ближнем Востоке в это время происходили кровавые религиозные войны, например, 30-ти летняя война в центре Европы в XVII, а в Месоамерике практиковались кровавые жертвоприношения – включая вырывание сердца у живого человека ацтекскими жрецами. То есть онтологические основания культуры народов Великой степи в целом были более толерантными, чем европейские или американские. При этом следует подчеркнуть, что социальные отношения между отдельными этносами Великой степи были противоречивыми, столкновения приводили к огромным жертвам, включая целые народы.

Мировоззрения и культура Тенгрианства глазами соседей Великой степи. К культуре народов Великой степи долгое время было весьма пренебрежительное отношение. Основная причина, что от артефактов номадических народов мало что сохранилось поскольку они использовали кожу, войлок, шерсть, дерево, шелк. Все это в отличие, например, от камня быстро разрушается, но тем не менее археологи доказали, что культура номадических народов первого тысячелетия до н.э. была самобытной и высокой [3]. Она была гораздо выше, чем культура кочевников XVIII-XIX вв. «...и вскоре наступит время, когда мы сможем говорить об искусстве древних тюрков» [2, С.5]. Помимо культуры были «сложные формы общественного бытия и социальные институты тюрков: эль, удельно-лествичная система, иерархия чинов, военная дисциплина, дипломатия, а также наличие четко отработанного мировоззрения, противопоставляемого идеологическим системам соседних стран» [Там же]. Государственное устройство кочевых народов Великой степи опиралось на два принципа: военной храбрости и безусловной верности. Все это соответствует основным положениям теории систем, кибернетики второго порядка, которые для наглядности рассмотрены на примере Олонхо, где многие «пласты» связаны с фундаментальными характеристиками мировоззрений народов Великой степи. Однако самое главное культурное достижение этих народов – посредничество между Китаем, Ираном, Индией, Византией и Россией и многими другими этносами, населявшими пространство Евразии.

Любопытно, что большинство этносов Великой степи избегали тесных контактов с Китаем, поэтому тщательные и достоверные исторические китайские хроники содержат о них мало сведений. Сведения о Тенгри в китайских источниках очень противоречивы, несмотря на то, что китайские историки отличались тщательностью и скрупулезностью в своих исследованиях. Скорее это обусловлено глубокой враждой и многовековой войной этих этносов. Однако многие артефакты сохранились – это те элементы культуры, которые унесли с собой реликтовые остатки великих этносов сохранив их в фольклоре, героическом эпосе, искусстве. По ним мы можем сегодня сформировать представления о границах мировоззрений и религий этих этносов.

Народы Великой степи обеспечили коммуникативные процессы в Евразии. Эти процессы происходили как традиционными способами, так и несколькими ошеломительными взрывными воздействиями. Среди первых следует отметить Великий шелковый путь - караванную дорогу, связывавшую Восточную Азию с Индией, Персидским заливом, Средиземноморьем в древности и в Средние века. Путь действовал со II века до н. э. и имел много развилки. Кроме того, корабли прибрежных государств Индийского океана плавали вдоль всех его азиатских берегов. Арабы освоили Восточное побережье Африки, имели там многочисленные колонии, построили процветающие города. В Китае несмотря на его многовековую изоляционистскую политику имели место «Путешествия Чжэн Хэ» — плавания огромного китайского флота в Азию в 1405-1433 гг., при императорах Чжу Ди и Чжу Чжяньцзи. В первых трёх своих плаваниях флот достиг Южной Индии, в следующих четырёх - побережий Персидского залива, Аравийского моря, Африки.

Подчеркнем несколько важнейших обстоятельств в процессах, посредством которых взаимодействие культур Евразии обусловило развитие человечества, сформировало его современный облик. 1) Тесная взаимосвязь этносов Великой степи внутри Евразийского суперконтинента [4]. Этносы этого огромного региона несмотря на их многообразие и сменяемость друг друга, начиная с первого тысячелетия до нашей эры образовали устойчивую систему, на которую затем наслаивались другие связи и структуры. 2) Взаимодействие идентификационного, коммуникационного и ритмического начал формирующих устойчивые структуры (ячейки) – внешние характеристики культурного процесса, составленные из их равновесных границ. 3) Наличие катализаторов различных типов: интеллектуальных, культурных, духовных, обусловленных религиями, эпосом, философией, социальными отношениями и т.п. 4. Формирование планетарных сетей (научных, образовательных,

экономических, финансовых и т.п.) в результате бурного продвижения обусловленного пятой (компьютер, Интернет) и шестой (компьютерно-информационные сети) информационными революциями.

Все эти обстоятельства имеют единое метафизическое основание определявшее судьбу народов Евразии – их самоорганизацию в результате многоуровневых устойчивых взаимодействий.

Заключение. К культуре народов Великой степи долгое время было весьма пренебрежительное отношение. Первая основная причина заключается в том, что от артефактов номадических народов мало что сохранилось поскольку для обеспечения своей жизнедеятельности они использовали легко разрушающиеся материалы, но тем не менее археологи доказали, что их культура первого тысячелетия до н.э. была самобытной и высокой. Помимо культуры были четкие политические и социальные институты, которые оказали воздействие на народы всего пространства Великой степи. Однако самое главное культурное достижение народов Великой степи – посредничество между Китаем, Ираном, Индией, Византией, Россией. Вторая основная причина – потребность в философском осмыслении этих процессов. Никакой специализированный подход (исторический, этнографический, социологический и т.п.) как бы он не был глубок не может обеспечить универалистского исследования этих проблем, но это может сделать подход философский ориентированный к тому же на свои предельные основания.

Жилища людей Великой степи помещались посреди его бескрайних просторов, и антропогенная нагрузка на Средний мир была минимальной. Выделение в ландшафте различных экосистем осуществляется достаточно произвольно, четкие границы между ними встречаются редко, так что процессы в одной экосистеме неизбежно затрагивают и другую. Круговороты воды обеспечивают связь между экосистемами суши. Важной разновидностью экосистем можно считать «экосистему человека», где каждый организм обладает множеством устойчивых связей с окружающей средой, к которой человек Великой степи всегда относился бережно. Он прежде всего, как бы спрашивал разрешения у духов лесов, водоемов и т.п., что видно по его молитвам, заклинаниям обращенным к духам покровителям этих мест.

Образ Тенгри по мнению А.П. Окладникова и А.И. Мазина объединил различные грани мироздания [5]. С одной стороны, это реальность Мира, включающая Небо, Солнце, Луну, Землю, их подсистемы, структуры и элементы. С другой стороны, виртуальные представления о Мире, все его уровни, наглядно представленные в Олонхо, в том числе и мировая гармония – связующее звено этих миров. Судить о религии и мировоззрении Тенгри мы может только

косвенно, однако общие контуры и идеалы гармонии просвечивают сквозь тьму веков и тысячелетий.

Литература

1. Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия - М.: ТОО «Мишель и К», 1993. - 336 с.
2. Гумилев Л. Н. Древние тюрки - М.: Товарищество «Клышников, Комаров и К», 1993. - 527 с.
3. Руденко С. И. Культура хуннов и Ноинулинские курганы. - М.-Л., 1962. - 206 с.
4. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли - М.: АСТ, 2004. - 556 с.
5. Окладников А. П., Мазин А. И. Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. - Новосибирск: Наука, 1976. - 193 с.

УДК 82.0.

*Кужугет Ш. Ю.
shenne.kuzhuget.87@mail.ru*

Художественные смыслы и мировоззренческая основа образа Созвездия Большой Медведицы в повести М. Кожелдея «Долаан бургандан келген уруг» («Девушка, спустившаяся с Созвездия Большой Медведицы»)

Аннотация: В данной статье рассматривается образ Созвездия Большой Медведицы в повести М. Кожелдея «Долаан бургандан келген уруг» («Девушка, спустившаяся с Созвездия Большой Медведицы», 1994). Писатель, опираясь на мифопоэтические особенности тенгрианско-буддийского синкретизма в тувинской словесности, создает образ Созвездия Большой Медведицы. Этот образ представляется как Всевышний, Верховное Божество, Высшая Сила всех живых существ на Земле. Основные используемые автором литературные приемы при создании анализируемого образа – портретная характеристика; размышления; мотив Зеленой Тары, раскрывающий взаимосвязь между Средним и Верхним мирами; сюжетная линия о перерождении.

Ключевые слова: тувинская литература, Монгуш Кожелдей, художественный образ Созвездия Большой Медведицы, портретная характеристика, сюжетная линия, перерождение.

**The artistic meaning and worldview basis of the image of The Great Bear constellation in the story of M. Kozheldej «Dolaan Burgandan Kelgen Urug»
 («Girl Descended from The Great Bear Constellation »)**

Annotation. This article examines the image of The Great Bear constellation in M. Kozheldej's story 'Dolaan Burgandan Kelgen Urug' ('The Girl Descended from The Great Bear Constellation' 1994). Relying on the mythopoetic features of Tengrian-Buddhist syncretism in Tuvan literature, the writer creates the image of The Great Bear constellation. The image is presented as the Almighty, the Supreme Deity, and the Supreme Power of all living beings on Earth. The main literary techniques used by the author in creating the image are portrait characteristics, reflections, the motif of Green Tara that reveals the relationship between the Middle and Upper Worlds, a storyline about rebirth.

Keywords: Tuvan literature, Mongush Kozheldej, artistic image of The Great Bear constellation, portrait characteristics, storyline, rebirth

М.Б. Кожелдей (09.10.1943-12.04.1998) оставил художественное наследие, запечатленное в 4-х книгах рассказов и повестей: «Эремаа» («Эремаа», 1974), «Часкы хатгар» («Весенние ветры», 1977), «Шын кайдал?» («Где правда?», 1982), «Төрээн чурттан ыракка» («Вдали от родины», 1995), опубликованных при жизни писателя. Обращаясь к его литературному творчеству, мы обнаружили, отражение тенгрианско-буддийского синкретизма в его повести «Долаан бургандан келген уруг» («Девушка, спустившаяся с Созвездия Большой Медведицы», 1994).

О литературной деятельности М. Кожелдея вышли справочные материалы в библиографических указателях «Писатели Тувы» (1982), «Писатели Республики Тыва» (2000), «Тувинская литература» (автор: С.С. Комбу. 2012). В основном опубликованы отзывы читателей С. Тава-Самбу, М. Хайдыпа, К. Хертека, С. Оюна, С. Сандю на страницах республиканских газет «Шын» («Правда» 1974, 1994), «Тываның аныяктары» («Молодежь Тувы», 1978) и альманаха «Улуг-Хем» (1998, 2001). Однако давно назрела необходимость исследовать творческое наследие писателя, внесшего значительный вклад в развитие тувинской прозы. Следует отметить, что художественная особенность его творчества, включая мировоззренческий пласт произведений, и еще не были предметом исследования тувинистов, в частности, литературоведов.

Наша цель – выявление авторского замысла писателя при создании художественного образа Созвездия Большой Медведицы в повести М. Кожелдея «Девушка, спустившаяся с Созвездия Большой Медведицы». Основу повести М. Кожелдея «Девушка, спустившаяся с Созвездия Большой Медведицы» составляет традиционное верование тувинцев, связанное с поклонением Небу (Тенгри). По мнению наших предков, Небо есть отец человека. Они считали, что белая капля неба является его зародышем. Эти белые капли падают на Мать-Землю, и так рождаются люди. Не было бы ни одного человека, если не было бы Неба и Земли [1, С.65]. По мнению известного тенгриведа Н.Г. Аюпова, поклонение Небу у тюрков носило очень сложный и многогранный характер. Оно включало в себя поклонение Солнцу - Кун Тенгри, Луне - Ай Тенгри, Звездам - Юлдуз Тенгри [2, С.150]. Буддолог, тувиновед и тенгривед Н.В. Абаев пишет, что тэнгрианство и буддизм – не противоречат друг другу, а взаимно дополняют и обогащают [3, С.11].

Подтверждением вышеуказанному утверждению известного ученого Н.Г. Аюпова прилагаем текст тувинского заклинания:

*Тос таңдым,
Долаан бурганым,
Өриээ хайыракан! ...
Чоңум хереглээрге,
Кезип тур мен,
Чоон ыяжым кезип тур мен.
Саңым салып тур мен,
Чажсыым чажсып тур мен*

*Девять вершин моих,
Долаан бурган мой,
Помилуй, Хайыракан!
Народу моему нужно,
Поэтому рублю,
Большое дерево мое вырубая.
Обряд жертвоприношения совершаю я,
Окропление совершаю я.*

(перев. на русск. яз. З.К. Кыргыз, А.И. Денисова).

Приходя в лес, человек, желающий вырубить дерево, произносит такое заклинание. Срубив дерево, на этом месте он собирает почки с дерева и засыпает их землей [11, С.85]. Как видим, человек обращается к небесному божеству для того, чтобы объяснить свое вторжение в природный мир.

В поклонении Небу, проявляемом в почитании Созвездия Большой Медведицы, отражен сложный комплекс всего мировоззренческого пласта тувинской народной философии. Исследователь тувинского шаманизма М.Б. Кенин-Лопсан («Традиционная культура тувинцев», 2006) отмечает, что древние тувинцы сравнивали периоды человеческого возраста с Созвездием Большой Медведицы и особо выделяли их по количеству звезд в Созвездии Большой Медведицы: *младенческий возраст, подростки, молодежь, средний возраст, зрелый возраст, пожилой возраст и возраст дряхления*. Эти периоды приходится прожить семь раз. За всеми семью периодами человека вечно наблюдает Созвездие Большой Медведицы (*Чеди-*

Хаан сылдызы) и охраняет людей. Поэтому тувинцы боготворят это Созвездие и поклоняются ему [1, С.4-5].

Также в тувинском мифе «Чеди-Хаан сылдыстың төөгүүзү» («История Созвездия Большой Медведицы») говорится о том, что Большая Медведица – божество людей, рождающихся на земле (*Чырык чер кырынга төрүттүнгөн улустуң бурганы Чеди-Хаан болур*) [6, С.46]. Таким образом, согласно традиционным верованиям тувинцев, Созвездие Большой Медведицы ассоциируется как высшая сила, верховное божество всех живых существ и представляет собой сложный комплекс мировоззренческих понятий, связанных с природой и человеком.

В начале 1990-х годов художественный образ Созвездия Большой Медведицы появляется в повести М. Кожелдея «Девушка, спустившаяся с Созвездия Большой Медведицы». Здесь автор обращается к одному из самых основополагающих элементов традиционного мировоззрения. Насколько нам известно, писатель был тесно связан с деятельностью буддийских священнослужителей. В личном архиве писателя, который хранится в РФ ТИГПИ, мы обнаружили Удостоверение № 21 (Бүзүредиг №21, 1992) о пожертвовании писателя М.Б. Кожелдея определенной суммы денег (принял Шагжы Юрий) на строительство монастыря Устуу-Хурээ, и что ему в благодарность была вручена сутра Торж-Чатпа (тувинский вариант сутры Доржу-Чотпа ~ Алмазная сутра) [9].

Художественный образ Созвездия Большой Медведицы связан с событиями, происходящими с жизнью главной героини повести Алдынай. Неизлечимо больная девушка Алдынай отказывается от любви, несмотря на взаимность, на что ее любимый очень опечален. После ее кончины он, храня в своем сердце любовь к умершей Алдынай, в течение более 20-ти лет остается одиноким. В его воспоминаниях она предстает такой: *«Ее волосы, словно крона кедра местечка Чечектиг, густые, вьющиеся черные; у нее смуглое румяное лицо, выразительные черные глаза, тонкий, как у ивы, стан»* («Чечектигниң пөжү дег дыдыраш кара, чоон чаштыг, хурең-кызыл чаактарлыг, дозураш кара карактарлыг, анай-хаак дег чиңге мага-боттуг») [8, С.74]. Здесь обрисован типичный портрет, присущий для изображения идеального внешнего облика молодой тувинки.

Главным достоинством Алдынай является не внешняя красота, а ее внутренний мир. Для этого автор применяет эпитеты, характеризующие натуру главной героини: скромная («томаанныг»), правдивая («шыныч»), чистая («арыг»), умная («зугаанныг»), непреклонная («чаныш-сыныш чок»). В ряду этих эпитетов писатель особо выделяет скромность девушки в народной пословице: *«Лежачую овцу не вспугнет»* («Чыткан хой тургуспас») [7, С.74]. Как

отмечает, М.Б. Кенин-Лопсан, в древней Туве при выборе невестки особо обращали внимание на такие ее человеческие качества как скромность, трудолюбие, воспитанность, разумность [1, С.18]. Например, в поучении монгольского писателя Д. Равжаа «Субашид», которое было известно грамотным тувинцам как «Саазын куш» (досл.: «Бумажная птица»: пер. на тув. яз. Ч.С. Ондар) сказано: «Прояви в характере [неизменные], словно это неостановимый бег лошади, скромность и доброту,» («*Оожум, чымчак чаңны аъттың маңы дег үргүлчүлө*») [8, С.16].

Действительно, эти культивируемые в народе нравственные ценности проявляются в характере героини Алдынай: она скрывает свои проблемы, чтобы не тревожить близких людей. Чистота души и скромность девушки отражены в художественном приеме размышлений персонажа Кодур-оола: *Теперь я вспоминаю, пока ты была жива, никого не обидела. Ни одного плохого поступка ты не совершила. Верно, да? Все твое существо чистое и светлое. («Ам бодан көөрүмге, дириг чорааш кымның-даа сеткилин хомудатпаандыр сен. Бичи-даа багай чүве кылбаан сен. Ындыг аа? Сээң бүгү мага-бодуң арыг-чаагай.*) [7, С.94]. Таким образом, формируется образ чистого безгрешного, внешне и внутренне гармоничного человека, в котором красивая внешность сочетается с внутренним благородством души.

Повесть «Девушка, спустившаяся с Созвездия Большой Медведицы» – история о любви юноши и девушки. Главная героиня Алдынай, узнав о своей неизлечимой болезни, решает расстаться со своим возлюбленным. Кодур-оол в отчаянии, слезы текут по его лицу, и в этот момент опечаленная Алдынай рисует на камне женское изображение. Позже в ходе повествования становится ясным, что на скале изображено божество Зеленая Тара. Согласно буддийской мифологии, божество Зеленая Тара родилось из слезы бодхисаттвы Авалокитешвары, оплакивавшего страдания всего мира [9, С.8]. На наш взгляд, введение в повествование мотива Зеленой Тары обозначает мольбу героини к верховным божествам о милосердии. Любимая обитель Зеленой Тары – гора Потала, с высот которой она зрит страдания [9, С.523]. Именно в этом образе автор вводит сообщение о том, что Божество увидело горе и печаль влюбленных. На наш взгляд, так писатель, во-первых, обосновывает существование высших сил в образе Зеленой Тары, а во-вторых, с помощью мотива скалы, на которой главная героиня изображает Божество, показывает взаимосвязь Верхнего и Среднего миров («*Курбусту ораны*»).

Вводя сюжетную линию о перерождении, автор создает образ идеальной девушки, верной спутницы мужчины. По теории буддизма, перерождение человека объясняется законом кармы.

В тувинском фольклоре имеются схожие сюжеты о рождении человека из дерева, например, в сказке «Хадын-кыс» (Девушка-Березка) бездетные старик и старуха вырезали из березы красивую куклу. Сын Караты-Хана женится на ней. Вдруг его слуга начал подозревать, что принцесса – это человек ненастоящий, а из дерева. И тогда черная безрогая корова проглатывает ее и через три дня родит из своей утробы Хадын-кыс, как человека из плоти и крови. В этом сюжете мы видим обряд инициации и считаем, что такой повествовательный дискурс несет в себе глубокий смысл тенгрианства, что человек является «дитем живой природы» [10, С.232]. Как отмечает Н.Г. Аюпов, природа – растения, реки, вода, земля, горы и т.д. – считается живой и одушевленной, поскольку люди обладают душой и являются частицей Природы, то она никак не может быть бездушной и мертвой [2, С.10]. Действительно, и береза, и корова, которые сотворили Хадын-кыс, являются неотъемлемой частью живой природы.

Также в тувинской сказке «Аржы-Буржу» (сказитель Кунгаа Хертек) находится вставная сказка «О том, как Бугар-Мижит заставил говорить Наран-Дагини» и в ней другая вставная сказка «О табунщиках, которые спорили из-за деревянной женщины»: *«Давным-давно были четыре табунщика. Вечерами возле костра один из них от скуки вылетил из дерева женскую фигуру. На следующий день другой табунщик раскрасил ее красками. На третий день третий табунщик вдохнул в нее дыхание. На четвертый день четвертый табунщик оживил деревянную женщину. Начали спорить, кому же достанется деревянная женщина?»* – спросил, Бугар-Мижит. Наран-Дагини молчала, вместо нее ответила ваза: «Конечно же, ее возьмет, тот, кто оживил». Тут Наран-Дагини заговорила: «Как не стыдно! Это несправедливо! Тот, кто сделал ее, будет ей отцом, тот, кто раскрасил – матерью, тот, кто вдохнул в нее дыхание – учителем, а тот, кто оживил, станет ее мужем» [11, С.44-45]. Итак, фольклорные сюжеты о рождении человека из дерева являются основой идеи о перерождении в ином обличье.

Сюжетная линия о перерождении Алдынай в другой девушке также по имени Алдынай, которая встречается с прежним Кодуроолом и рассказывает ему о своей прошлой жизни. В северном буддизме отмечается, что ламы-перерожденцы, как и главная героиня повести М. Кожелдея Алдынай, с малых лет начинают делиться с окружающими своими воспоминаниями о прошлой жизни [12, С.39]. Автор дает разъяснения о перерождении героини через персонажа Камбы-Лама. Как высший буддийский авторитет, он объясняет девушке-перерожденке это так: *Созвездие Большой Медведицы, находящееся за Верхним миром, увидев твою безгрешную душу в той жизни, проявило милость. Всевышний снова дарует тебе жизнь в*

этом мире. Никому об этом не рассказывай. Люди с подобными рождениями встречаются очень редко. (Сээң ынчангы чуртталгаңны Курбустулар ындында Долаан Бурган боду көрүп каан. Бурган Башкы катап даактал кылдыргааш, сени дедир чорудупкан-дыр. Ону улуска ытава. Ынчаар төрүттүнөр кижилер хаая таваржыр.) [7, С.108]. Здесь художественный образ Созвездия Большой Медведицы создается согласно мифологическим представлениям тувинцев. Созвездие Большой Медведицы выступает как Небесный Бог – высшая сила, верховное божество всех живых существ на земле. А человек является неотъемлемой частью живой природы, сотворенной Всевышним.

В целом, автор на основе тенгрианско-буддийского синкретизма создает художественный образ Созвездия Большой Медведицы, в котором жизнь главной героини Алдынай рассматривается как круговорот рождения и смерти в мире, обусловленном законом кармы.

Таким образом, в повести М.Б. Кожелдея «Долаан бургандан келген уруг» («Девушка, спустившаяся с Созвездия Большой Медведицы») художественный образ Созвездия Большой Медведицы раскрывает тенгрианскую идею «человек – дитя природы» (*кижи – бойдустуң төлү*). В создании анализируемого художественного образа участвуют следующие литературные приемы: портретная характеристика; размышления; мотив трехуровневого мироздания, мотив Зеленой Тары; сюжетная линия о перерождении.

Литература

1. Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев. - Кызыл: Тув. книжн. изд-во, 2006. - 232 с.
2. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. - Алматы: «КИЕ», 2012. - 256 с.
3. Абаев Н. В. Тэнгрианство и буддизм махаяны в истории и философии бурят-монгольского искусства единоборства «Шонын-баша» // Вестник Тувинского государственного университета. №1 Социальные и гуманитарные науки. 2016. № 1 (28) - Кызыл : Изд-во ТувГУ, 2016. - С.7-20.
4. Тувинские народные песни и обрядовая поэзия // Сост. З. К. Кыргыз. - Кызыл: МНЦ «Хоомей», ИД «Сибирская горница». - 2015. - 432 с.
5. Качыктың аас чогаалы болгаш улусчу билиглери (Фольклор и народные знания жителей Качыка) // Сост. З. Б. Самдан. - Кызыл, 2018. - 102 с.
6. Рукописный фонд ТИГПИ, д. 7166.
7. Кожелдей М. Б. Долаан бургандан келген уруг // Часкы хөөннер: тоожулар, чечен чугаалар / Тург., ред. Н.Ш. Куулар. - Кызыл:

Тыв. ном үнд. чери, 1994. - А.71-109.

7. Фольклорный фонд ТИГПИ, т. 173, д. 682.

Баркова А. Л. Буддийская мифология: уровни символики // Труды Объединенного научного центра проблем космического мышления.

Т. 1. - М.: Международный центр Рерихов: 2007. - С. 498-533.

8. Самдан З. Б. О тенгрианской мировоззренческой основе исполнительской традиции тувинцев в контексте мифологии тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Сб. стат. VII Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (21-22 июня 2019г., Бишкек, Кыргызстан) – Бишкек: Алтын тамга, 2019. - С. 231-236.

9. Донгак А. С. Индо-тибето-монгольская «обрамленная повесть» в тувинской сказочной традиции. - Абакан: «Журналист», 2010. – 200 с.

10. Беспрозванных Е. Л. Появление и развитие института перерожденцев в северном буддизме // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2004. № 9. – Волгоград: Изд-во ВГУ - С. 33-44.

УДК 392.16

*Кузбакова Г. Ж.
gulya08@bk.ru*

Тенгрианская практика: символы перехода в детских обрядовых песнях у казахов

Аннотация. В статье рассмотрены категории и понятия тенгрианских родильных обрядов, символизирующие переход ребенка из небытия в мир живых. Автор статьи фокусирует свое внимание на традициях и обрядах детского обрядового комплекса у казахов. В поэтическом содержании обрядовых песен рассмотрены образы, сюжеты и идеи тенгрианской мифологии и философии. Описан «детский» ритмоинтонационный комплекс в колыбельных песнях казахов. Рассмотрены образно-поэтическое содержание детских обрядовых песен – сон в традиционном представлении тюрков, традиционные зооморфные представления о ребенке, генезис колыбельных песен в казахском фольклоре, восходящий к обрядово-магическому заговору. Рассмотрены символы переходов в казахских обрядовых песнях родильного цикла, а также песнях, связанных с инициацией.

Ключевые слова: тенгрианство, тенгрианская практика, казахские обряды, символы перехода в обрядах, казахские обрядовые песни.

Tengrian practice: symbols of transition in Kazakh children's ritual songs

Annotation. The article discusses the categories and concepts of Tengrian maternity rituals, symbolizing the transition of a child from non-existence to the world of the living. The author of the article focuses on the traditions and rituals of the Kazakh children's ritual complex. In the poetic content of the ritual songs, images, plots and ideas of Tengrian mythology and philosophy are considered. The "children's" rhythm-intonation complex in Kazakh lullabies is described. The article considers the figurative and poetic content of children's ritual songs - sleep in the traditional representation of the Turks, traditional zoomorphic ideas about the child, the genesis of lullabies in Kazakh folklore, dating back to the ritual and magical conspiracy. The symbols of transitions in Kazakh ritual songs of the maternity cycle, as well as songs related to initiation, are considered.

Keywords: Tengrianism, Tengrian practice, Kazakh rituals, symbols of transition in rituals, Kazakh ritual songs.

Тенгрианская практика со всей очевидностью отражается в казахских семейных обрядовых песнях. Всего у казахов три комплекса обрядов – родильной обрядности и обрядов, связанных с детством ребенка, свадебный и похоронный. Каждый из обрядовых циклов длится год. Ритуальные действия в них, явившиеся проекцией верований и представлений казахов и их предков совершаются в целях перехода из одного состояния в другое, из одного мира-пространства в другое. В мировой научной литературе данные обряды классифицируются как т.н. *переходные*, так как в результате совершения определенных ритуальных действий, происходит переход границ из одного мифологического мира в другой. Их символизируют обычные предметы и вещи профанного мира, отражённые в песенной поэзии.

Изучением казахских семейных обрядов занимались многие исследователи, среди которых А. Толеубаев [1], Н. Шаханова [2], М. Орынбеков [3], А. Нуржанов [4], Г. Каирбек [5] и др.

Прежде, чем перейти к музыкальной стороне, рассмотрим предметы, категории и понятия обрядов, символизирующие переход из одного мира-состояния-пространства в другой.

В первые дни жизни младенца проводится обряд *Шілдеhana*, на которой веселится молодёжь. Обряд *бесікке салу* – положение

в колыбель проводят через неделю (7 дней) пожилые женщины, окуривая *адраспаном* (трава гармала) колыбель и испрашивая у *аруахов* (духи предков) долгой и счастливой жизни ребёнку. Если в семье до этого умирали младенцы, то для вновь родившегося ребёнка шили *ит кәйлек* – собачью рубашку из «сорока» лоскутков старых распашонок, которые собирали по всему аулу у многодетных матерей. Здесь просматривается контактная магия, согласно которой, по традиционным верованиям, предметы, бывшие в употреблении у перешагнувших порог из небытия в жизнь детей, передадут жизнь и *кут* и новорожденному. *Ит кәйлек* должна была способствовать выживанию ребенка в первые сорок дней жизни. *Қырқынан шығару* – сороковины – обряд выхода ребёнка из мира животных на 39-й (для девочек) или 41-й (для мальчиков) день жизни [6, С.261].

После проведения обряда *қыркыннан шығару*, *ит кәйлек* «надевали» на собаку и выпускали её на улицу, где дети, поймав её, должны были снять и разорвать рубашку. Тех младенцев, которым до обряда надевали *ит-кәйлек* собачью рубашку, переодевают в обычную распашонку. В этом обряде обязательны пострижение ногтей и сбривание волос на голове ребёнка (символ его выхода из природно-животного состояния), а также обливание его, обязательно с темечка, сорока ложками священной воды [2].

Отмеряют 40 (также символическое число) ложек воды, воду освящают путем погружения в нее серебряных предметов, среди которых могут быть кольца, цепочки, монеты и т.д., которые потом раздают женщинам – участникам обряда. Этот обряд отмечает переход ребёнка в мир человеческий, под защиту Тенгри, так как человеческая душа окончательно вселяется в его тело.

Обряд *тұсау кесу* – «разрезание пут» завершает цикл, связанный с рождением и детством ребенка. Песню *тұсау кесу* – «разрезание пут» – исполняют при совершении одноименного обряда, проводимого примерно в годовалом возрасте, когда ребенок начинает ходить. Ноги ребенка связывают черно-белой ниткой – *ала жип*, травой либо сваренной конской кишкой, символизирующими пути [7]. Разрезать пути специально приглашают уважаемого человека, положительные качества которого, как считается, перейдут ребенку. После перерезания символических пут ребенка вели за руки. Вот как описывает обряд Г. Каирбек: «С первых шагов ребенка совершали обряд *шашу* – осыпание всех присутствующих и первой дороги всевозможными яствами: баурсаками, колобками курта, курагой, изюмом, конфетами и серебряными монетами. И все вместе исполняли песню-речитатив:

Қаз, қаз, балам, қаз, балам!
 Қадам бассаң мәз болам!
 Тағы, тағы баса ғой,
 Тақымынды жаз, балам!
 Қаз, баса ғой, қарағым,
 Құтты болсын қадамың! [5]
 Қаз, қаз, балам, қаз, балам,

Қадам бассаң мәз болам.
 Күрмеуңді шешейік,
 Тұсауыңды кесейік.
 Қаз, қаз, балам, қаз, балам.
 Тақымынды жаз, балам.
 Қадамыңа қарайық,
 Басқаныңды санайық. [8, С.7]

Обряды, входящие в цикл родильной обрядности, как и другие, синкретичны. Действие во многих из них находится в нерасторжимом единстве с пением-говорением, то есть сопряжены с интонируемым поэтическим словом.

В данной связи песенные обрядовые жанры, исполняемые в семейно-родовом кругу, обладают автономной областью художественной выразительных средств, в которых ритмоформулы, выступаемые в синкретизме с интонацией являются носителями жанровой функциональности. Так, казахские колыбельные песни – элди-элди, бесік жыры, бала уагу и др. обычно поются на ритмическую формулу (РФ) казахского поэтического размера жыр, реализуемого на уровне ритма, путем пропевания-произнесения слитного 7-сложника. В интонационном отношении они имеют много общего с детскими песнями, что можно объяснить общностью тематики. Им свойственно наличие т.н. «детского» интонационного комплекса – трехсложные ритмические группы репетиции на одном звуке, кварто-квинтовые мелодические ходы, а также ладозвукоряд терции с субквартой (Бекбулатова С.Б. Вопросы семантики казахской свадебной песни. Дипломная работа. – Алма-Ата, 1987. – Рукопись).

Наряду с традиционными 7-сложными, существуют колыбельные песни, распеваемые и на другой распространенный поэтический размер казахской поэзии 11-сложный стиховой размер т.н. олен (каз. өлең), в частности на обособленные ритмоформулы 3 + 4 + 4 и редко встречающуюся стиховую структуру 4 + 4 + 3.

Что касается поэтических клише 7-сложных колыбельных, то формульный характер носит целая строфа. Вот образцы поэтических текстов 7-сложных колыбельных, записанных в различных регионах – Павлодарской, Джамбульской областях, а также на территории Туркменистана:

Элди, элди, аппағым,
Қойдың жүні қалпағым.
 Жұрт сүймесе
 сүймесін,
 Өзім сүйген аппағым.

*Элди, Павлодарская
 область, ФЛ/230*

Элди, элди, аппағым,
Қозының жүні қалпағым.
 Ел сүймесе,
 сүймесін,
 Өзімнің құдайдан
 с(ү)рап алған
 аппағым.

*Элди, Туркменская
 ССР, ФЛ/251*

Элди, элди, аппағым,
Қойдың жүні қалпағым.
 Сүймесе ешкім сүймесе,
 Өзімнің сүйген аппағым.

*Элди, Джамбульская область,
 ФЛ/313*

Фольклорная
лабуаратория
Казахской
национальной
консервтаории им.
Курмангазы. Кассета
№

Фольклорная
лабуаратория
Казахской
национальной
консервтаории им.
Курмангазы. Кассета
№ 251

Фольклорная лабуаратория
Казахской национальной
консервтаории им. Курмангазы.
Кассета № 13

В приведенных примерах прослеживаются мотивы наделения ребенка зооморфными чертами. Это связано с древним представлением, согласно которому «...мифозологическое традиция не признавала (ребенка) человеком в полной мере... (и)... рассматривала младенца, не обладающего свойствами и внешними атрибутами полноценного члена социума, как инаковое существо...» [9, С.159-165]. Ребенок, младенец находился еще в состоянии «дикости», «животности», в первородном хаосе инобытия [9, С.159].

Анализ имеющегося в наличии материала показывает, что данная поэтическая строфа-формула распространена во многих регионах Казахстана. Это придает 7-сложным колыбельным песням уникальность, поскольку поэтические клише других семейно-обрядовых жанров в своих общих чертах обусловлены региональными особенностями. Поэтическая строфа «Әлди-әлди...» бытует повсеместно с небольшими вариациями, как на территории Казахстана, так и за его пределами, в местах массового проживания казахов. Характерная особенность ее состоит в том, что она носит синкретичный характер – ритмоинтонация и поэтическое клише бытуют в неразрывном единстве. В отличие от других обрядовых жанров, поэтические клише в колыбельных отличаются минимальной варианностью, что свидетельствует об его устойчивом характере. Музыкально-поэтическое единство, отсутствие распевов и, за редким исключением, отсутствие припевного дополнения, свидетельствует о том, что данный тип колыбельных не претерпел значительных изменений и дошел до нашего времени в своем древнейшем виде.

У киргизов по сей день «приуроченный вокальный жанр существует в семейном празднике «бешик тою» (укладывание младенца в колыбель-бешик). Мать обращается к своему ребенку с обрядовым заговором *бешикке болоо* в тот момент, когда женщины в первый раз кладут его в люльку» [10, С.42]. Исследователь казахского традиционного песенного искусства С.А. Елеманова, основываясь на материалах фольклорных экспедиций в Алматинскую область (Жамбылский район, село Дегерес), указывает название обряда положения в колыбель у казахов – «бесікке бөлеу» и сопровождавшие его песни – «Бала уату» и «Бесік жыры» [11].

В казахском этномузыкознании принято относить колыбельные песни к бытовым, о чем также пишет и С.А. Елеманова. Однако

при этом ученый отмечает: «Часть обрядовых жанров, потеряв свою функцию и десакрализовавшись, переходят в бытовую сферу. Так, по всей видимости, случилось с колыбельными песнями, которые были частью родильной обрядности. Неслучайно, напевы колыбельных являются одними из древнейших жанров фольклора» [11, с.9]. Выполненный нами в ходе диссертационного исследования анализ выразительных средств музыкального языка и поэтического содержания песен родильной обрядности и детского фольклора позволяет утверждать, что генезис колыбельных и детских песен восходит к обрядовому заговору [12].

В поэтическом содержании колыбельных, кроме традиционных утешений, убаюкиваний, выражений любви и ласки к ребенку встречается мотив странствий души и даже, как ни странно, как и у других народов, тема смерти, а также философские рассуждения о жизни, судьбе, жизненном пути:

Жаз да отер, қабақ түйіп қыс жетер,
Күн ілгері сен сорлыға өлетін, өлетін.
Бесік жыры ФЛ

Адамға бармас биік бір қазына
Секілді өшпес отын сом, бісмілла.
Көл де күнмен ойнады
Күлген бөбегім өмірде.
Бесік жыры ФЛ

Содержание такого рода связано, вероятно, с тем, что в традиционном представлении в незапамятные времена, сон понимался как переход человека в качественно иное состояние, а сам человек как бы временно умирает [12]. Душа его проходит загадочный таинственный путь. Пускаясь в странствия, она встречается с душами умерших и т.д.

Обрядовая песня *тұсау кесу* исполняется на РФ единого 7-сложника, что сближает ее с колыбельными.

Специальная обрядовая песня «Тэй-тэй-тэй», исполняющаяся на ритмоформулу единого 7-сложника и выполняющая аналогичную функцию сохранилась и у казахов Китая.

«Если ребенок часто падал или отставал в развитии, причину искали либо в несоблюдении обряда *тұсау кесу*, либо в том, кто разрезал пуги» [2, С.22]. В таких случаях обряд могли провести заново.

Обрядовый комплекс *тұсау кесу* принадлежит древнему общетюркскому наследию. Он бытовал «в прошлом у многих тюркских народов (ср. киргизское – «тушоо кырктыруу» [13, С.130]). Аналогичные обряды существуют у этнически родственных народов.

Сравним: «каракалпакское – «тусау кесеу», хакасское – «тузамах кизерге», «кизен систерге», турецкое – «кэстек кесме», «гышау» – томских татар [2, С.140].

Что касается музыкального содержания песни *тұсау кесу*, то ему присущ ритмоинтонационный «детский» комплекс.

Из обрядов, связанных с детством, известен **обряд инициации *тоқым қазар*** или *атқа мінгізу* [1], при котором 13-летнего мальчика с почестями одевают в одежду воина, дарят седло и сажают на коня. Функция обряда заключается в том, чтобы превратить мальчика в воина, так как это считалось в кочевых обществах первой обязанностью мужчины. Не случаен возраст иницилируемого – 13 лет, время окончания первого 12-летнего мушеля.

Сведений о песнях, исполняемых в прошлом при совершении обряда *атқа мінгізу* не обнаружено.

Литература

1. Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. - Алма-Ата: Ғылым, 1991. – 214 с.
2. Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. - Алматы: Казахстан, 1998. – 140 с.
3. Орынбеков М. С. Верования древнего Казахстана. - Алматы: Казахстан даму институты, 1997. – 152 с.
4. Нуржанов А. А. и др. Культ Тенгри у древних тюрков // Вестник Академии знаний. – 2013. – №. 1 (4). – С. 160-164.
5. Каирбеков Б. Обычаи и обряды казахов. Начало пути. Детские обряды // Огонек-Казахстан. – 2000. – №. 3. – С. 22-24.
6. Мухамбетова А. И. Реинкарнация в тенгрианстве // Материалы VI Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (14-16 июня 2017 г. Астана, Казахстан) – Астана: ТОО «Мастер По», 2017. – С.255-262.
7. Галимова А. К. Родильная и детская обрядность казахов Северо-Восточного Казахстана // Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем. - Алматы: Ғылым, 2001. – С.267-275.
8. Серикбаева А. Сольфеджио. – Алма-Ата: Мектеп, 1968. - 38 с.
9. Сагалаев, Андрей Маркович. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990. – 209 с.
10. Дюшалиев К. Д., Лузанова Е. С. Кыргызское народное музыкальное творчество: Учеб.пособие / Под ред. Е.В. Назайкинского. - Бишкек: Илим, 1999. - С. 42-46.
11. Елеманова С. А. Казахское традиционное песенное искусство. - Алматы: Дайк-Пресс, 2000. - 186 с.

12. Кузбакова Г. Ж. Генезис и семантика казахских колыбельных песен // Культурное наследие народов Казахстана и национальная система образования: Материалы Междунар. научно-практич. конф. КазНАИ им. Т. Жургенова: в 2 т.– Алматы, 2004. – Т. 2. – С.184-192.

13. Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка // Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук. Т. 12 – Л.: Наука, 1949. – С.78-138.

УДК 7.5527

Кулсариева А.Т., aktolkyn777@mail.ru

Шайгозова Ж.Н., zanna_73@mail.ru

Образно-семантические основы современного изобразительного искусства Казахстана: анималистический код

Аннотация. Национальная самоидентификация изобразительного искусства Казахстана в постколониальный период проявилась сразу и ярко, а в годы независимости приобрела масштабный характер, соединив эстетику и философию национального мировоззрения с новейшими средствами художественного языка. Значительную роль в этом процессе, процессе визуального «отражения» культурной памяти играет такой феномен как анималистика.

В настоящей статье анималистический код рассматривается авторами статьи как одна из основных констант национального мировосприятия кочевников-казахов, которая в картине мира современных казахстанцев особенно ярко и самобытно проявляется в изобразительном искусстве.

Отсюда, основной целью данной статьи является краткий искусствоведческий анализ и обзор наиболее характерных образов степного бестиария в изобразительном искусстве Казахстана на примере искусства скульптуры, декоративно-прикладного искусства и графики.

Как показал, произведенный анализ художественных произведений различных направлений и жанров современного искусства Казахстана к наиболее часто встречаемым анималистическим образам произведений современных художников относятся: конь (и модификации в виде кентавра); верблюд, баран, бык, горный козел/архар, ирбис и лебедь. Эти персонажи формируют фундаментальную базу анималистической образно-семантической основы современного изобразительного искусства Казахстана и могут претендовать на статус «брендовых», «культовых».

Статья подготовлена в рамках проекта Министерства науки и

высшего образования Республики Казахстан AP09259280 «Языки казахской культуры как основа этнической идентичности: семиотика и семантика».

Ключевые слова: анималистический код, изобразительное искусство, культурная память, Казахстан.

A.T. Kulsariyeva, aktolkyn777@mail.ru
Zh. N. Shaigozova, zanna_73@mail.ru

Figurative and semantic foundations of modern visual art of Kazakhstan: animalistic code

Annotation. The national self-identification of the fine arts of Kazakhstan in the postcolonial period manifested itself immediately and vividly, and in the years of independence it acquired a large-scale character, combining the aesthetics and philosophy of the national worldview with the latest means of artistic language. A significant role in this process, the process of visual «reflection» of cultural memory is played by such a phenomenon as animalism.

In this article, the animalistic code is considered by the authors of the article as one of the main constants of the national perception of the nomadic Kazakhs, which in the picture of the world of modern Kazakhstanis is especially vividly and distinctively manifested in the visual arts.

Hence, the main purpose of this article is a brief art history analysis and review of the most characteristic images of the steppe bestiary in the visual arts of Kazakhstan on the example of the art of sculpture, decorative and applied art and graphics.

As shown by the analysis of works of art of various trends and genres of contemporary art in Kazakhstan, the most frequently encountered animalistic images of works by contemporary artists include: a horse (and modifications in the form of a centaur); camel, ram, bull, mountain goat/argali, snow leopard and swan. These characters form the fundamental basis of the animalistic figurative-semantic basis of the modern visual art of Kazakhstan and can claim the status of «branded», and «cult».

The article was prepared within the framework of the project of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan AP09259280 «Languages of Kazakh culture as the basis of ethnic identity: semiotics and semantics».

Keywords: animalistic code, fine art, cultural memory, Kazakhstan.

Эксперты связывают развитие профессиональной скульптуры в Казахстане [1; 2 и др.] с началом 1950-х годов прошлого века. Несмотря на основную линию развития - академизм,

архетипические анималистические образы всегда присутствовали в пространстве казахской пластики. Х. Наурызбаев считается первым профессиональным скульптором Казахстана. Х. Наурызбаев, создал принципиально новый для Казахстана образно-пластический язык, способный передать свободный дух степи и национальный колорит через призму западной реалистической школы. В этом контексте очень интересны ранние работы «Кокпар» и «Юноша с беркутом» (переводится как «Юноша с золотым орлом»), в которых глубокие ментальные установки кочевников сочетаются с академической формой.

Творчество другого казахского скульптора Н.С. Журавлева отличается разнообразием тематических жанровых композиций. Несмотря на то, что сам скульптор не является этнофором, с раннего возраста он стал казахстанцем и смог тонко почувствовать дух казахской культуры и ее носителей. Особого внимания здесь заслуживает работа «Табунщик» (в переводе «Пастух») (1958), где мастер создает не просто «композицию с лошадью», но запечатлевает и закрепляет в материале глубокую и прочную связь между человеком и его лошадью. «Живописная лепка подчеркивает пластичность всей композиции», - характеризует эту работу искусствовед Э. Ахметова [1, С.47].

Сам по себе образ лихого пастуха в казахской культуре, помимо его важности для природной и экономической системы, также окутан ореолом некой таинственности, основой которой являются взаимоотношения между человеком и животным. Поэтому такой, казалось бы, обыденный образ, как пастух, приобретает иное звучание и смысл.

Не менее символично произведение Анатолия Билыка «Чабан с ягненком» (переводится как «Пастух с ягненком») (1959), где образ пастуха воссоздан совершенно по-другому, необычно для своего времени, с его героическим эпосом и подчеркнутой народностью. Скульптор постарался создать не просто портрет очередного героя труда, а собирательный, обобщенный образ Хранителя. Пожилой казах в традиционном головном уборе-тымаке держит за пазухой маленького ягненка – символический образ молодого и еще неопытного поколения. Композиция построена в форме треугольника, иначе - горы, где ягненок является священным центром, тщательно охраняемым ядром – сердцевинной традиционной казахской культуры.

Одним из первых казахстанских скульпторов, обратившихся к поэтике анималистических образов, является З.И. Береговая. У нее вообще особый взгляд на вещи, где эмоциональная составляющая человеческой природы имеет первостепенное значение. Возможно, именно поэтому животные и птицы предстают в ее работах не только

как своего рода природные символы, но и как проекция тончайших эмоциональных нюансов людей.

Скульптурная композиция «Кыз-Жибек с лебедями» (1962), несмотря на свои относительно небольшие размеры, очень пластична и нежна. У ног девушки, положив головы ей на колени, устроились три лебедя. В казахском фольклоре образ Кыз-Жибек всегда устойчиво ассоциируется с лебедями, они являются ее своеобразным отражением и небесными покровителями. Количество лебедей символично - их три, которые, на наш взгляд, могут олицетворять три уровня мироздания. Скульптор невольно создает впечатление, что лебеди будут сопровождать героиню на всех трех уровнях вселенной. Сама работа создана для того, чтобы ее можно было рассматривать под разными углами.

3. Береговая изображает другую и не менее известную героиню казахского эпоса Баян-сулу со скворцом. Композиция также известна как «Баян-сулу со скворцом» (1962). В самом эпосе скворец (показахски «каратогай») является предвестником несчастья, поскольку по сюжету судьбы молодых влюбленных трагичны. Таким образом, сама скульптура демонстрирует нам не только яркое мастерство скульптора, но и его глубокое понимание традиционного фольклорного контекста и этнических символов.

О декоративных скульптурах З.И. Береговой искусствовед Е. Ахметова пишет: «статуэтки окружены неуловимой атмосферой поэтического созерцания, они выглядят легкими и воздушными, в них есть стиль, присущий мелкой пластике - это изящество линий и пропорций» [1, С.44].

Нам кажется, что скульптура З.И. Береговой «Рыбачка» (1958) знаменательна. Сильная, но элегантная девушка тянет сеть, в которую попались две рыбы. Присутствие двух рыб в композиции наводит на мысль об архетипических представлениях о союзе женского и мужского начал.

Чрезвычайно интересна работа Енсепа Молданиязова «Бой» (1957), на которой изображены дерущиеся быки. Похоже, что этот мотив был традиционным для евразийской ойкумены со скифо-сакских времен. В скульптурной композиции монументальные фигуры быков, опирающихся на задние ноги, выглядят мощными и грациозными одновременно. Рельеф мышц животных, раскрывающий напряжение противостояния, подчеркивает блики света на поверхности скульптурного произведения.

Другой не менее известный казахстанский скульптор Б. Тулеков также увлекается анималистическими образами. Специалисты пишут о его творчестве, что конные композиции стали одним из любимых жанров скульптора. Тщательно изучив внешность, характер и

повадки этих животных и проведя много часов, работая с природой на Алма-Атинском ипподроме, художник впервые в профессиональной скульптуре в Казахстане создал практически цикл работ, посвященных лошади.

Восхищение упрямой силой, неукротимым духом, гордой красотой этого благородного животного передается в композициях через призму этнической памяти» [2, С.155]. Среди композиций художника выделяются «Кептер» (1982-83) и «Табун» (1972). Первая работа названа в честь реального животного, которое позировало художнику в процессе создания образа В. Чапаева.

Вторая работа изображает табун лошадей, где «различные движения лошадиных голов, ног и грив переплетаются в нем в единый порыв, пластически интерпретируя композицию как синтез идей – бег как преодоление пространства, скачки как стремление к победе, движение как условие продолжения жизни, и, наконец, свобода как неотъемлемая константа бытия кочевника [2, С.155]. На своем творческом пути художник часто обращался к образу Коня – повелителя степей.

Вообще, тема всадника и лошади - одна из традиционных тем казахской скульптуры. В этом контексте выделяется работа М. Сейсова «Махамбет» (1986). Конная статуя Махамбета Утемисова, национального героя, поэта и борца за независимость казахов, наполнена внутренней тектоникой и героической лирикой. В строго выверенном балансе структур, ритмов и движений возникает особая связь между лошадыю и ее всадником, внутреннее и внешнее единство, что сразу отсылает нас к символике кентавров [2, С.165].

Конные памятники в современном Казахстане переживают определенный ренессанс. Степные воины и их верные спутники и покровители – лошади, на наш взгляд, являются не просто данью «моде на родословную», но показателем растущей потребности людей чувствовать себя частью общей традиции.

Работа Михаила Рапопорта «Жертвоприношение» (1980) - одна из самых интересных работ скульптора, отличающаяся смелостью и оригинальностью пластических решений. Сама композиция воспроизводит архаичный ритуал жертвоприношения, присущий многим народам мира, но особенно укоренившийся в мусульманской культуре.

Что касается «Жертвоприношения», искусствоведы пишут, что в этой работе автор остро воспринимает происходящее, выражая это через композиционное решение. Скульптор усложняет динамику форм и вводит в композицию реальные объекты – стул с длинной спинкой и стол, тем самым подчеркивая контраст между живым и неодушевленным. Все эти детали усиливают впечатление от

происходящего действия. Герои композиции погружены в сферу присущего им самим духовного пространства, обращены в будущее и внедрены в систему сегодняшнего дня [1, С.79].

Важнейшие животные казахского анималистического пантеона органично уживаются в пространстве работы Рысбека Ахметова «Караван» (1988). Многофигурная скульптурная композиция состоит из шести глиняных фигурок разного состава, размеров и характеров. Женщины с детьми на верблюдах, молодой джигит со своей лошастью, верблюд и две овцы-кошки - каждая из этих скульптур может быть совершенно самостоятельной, ничего не теряя в художественной образности. Но все они объединены общей целью и символическим значением. Все статуэтки, даже несмотря на их небольшие размеры, отличаются определенной монументальностью и завершенностью. На наш взгляд, декоративность образного языка этого замечательного скульптора «исходит» из обобщения-стилизации форм древнетюркских степных статуй.

Произведение Бахытжана Абишева «Кулагер» (1970), посвященное знаменитому коню легендарного Ахан-сера, полно экспрессии. Трагический момент падения лошади, запечатленный в холодной бронзе, глубоко метафоричен. Даже падая, конь - известный на всю степь конь, воспетый его хозяином, все равно гордо задирает голову, пытаясь подняться к небу. Ведь, по мнению казахов, он - существо Высшего мира.

Он своеобразно интерпретирует анималистические образы, вернее, образ верблюда Тлеуберды Бинашева. В его работах «Коркыт» (1981) и «Хаджимукан» (1980) верблюд является одним из основных структурных элементов композиции. Так, верблюд Первого тюркского шамана – Коркыт-ата Желмая изображен художником в отчетливо стилизованном виде. Она горизонтальна, хотя вся композиция в целом тяготеет к вертикали, как будто стремится к небу.

Еще одна работа скульптора посвящена легендарному казахскому палуану/борцу Хаджимукану (Кажымукан Мунайтпасов) - первому казаху, ставшему чемпионом мира по французской борьбе, многократному победителю всесоюзных и мировых первенств по классической борьбе среди тяжеловесов.

Палуан держит на плечах верблюда. Скульптор, кажется, воспроизводит древнюю традицию казахских палуанов, которые, к изумлению зрителей, поднимали на плечи лошадей, верблюдов и быков. Здесь верблюд - не только самое тяжелое животное, но и символ космоса. Царственно восседающий на плечах легендарного борца верблюд демонстрирует силу и величие человека, которого так щедро одарили небеса. Имя Хаджимукана прославило казахских палуанов на весь мир.

Часто к анималистическим образам обращался и мастер казахской скульптуры Еркин Мергенев, который считается одним из лидеров «новой волны» казахской скульптуры XX века. Особенно интересны работы художника, интерпретирующие мотивы казахского орнамента. Так, в работе «Эртект» (1990) скульптор, своеобразно выстраивая композицию, придает монументальное и вневременное звучание традиционному орнаментальному узору «кошкар муйиз».

Работа Дайра Тулекова «Одиночество» (2003) превосходна и поэтична. Бронзовая композиция четко разделена на три части, тремя горизонтальными линиями. Это Луна, Лошадь и Девушка. Девушка, слегка согнувшись в талии и подогнув ноги, сидит на кобыле. И кобыла, твердо стоявшая на луне, словно в лодке, вытянула шею, и сама стала похожа на натянутую струну или тетиву лука.

Невозможно обойти вниманием нестандартный творческий подход Толеша Шокана. Его композиция «Караван» (2013) призвана разрушить стереотипное представление о незаменимости трехмерного принципа в скульптуре. Сильно стилизованное изображение всадника на одnogорбом верблюде уверенно и категорично возвращает нас к эпохе петроглифов.

Скульптурная композиция «Бегим Ана» (2013) Мурата Садыкова легкая и почти невесомая, воспроизводящая девушку с лебедиными крыльями, которая, кажется, еще секунда и воспарит ввысь. Лебедь - знаменитый тотем казахской степи, своеобразный символ женского благородства и чистоты. Скульптура посвящена знаменитой Бегимане, дочери знаменитого святого Карабура, эталону благородства и верности. Согласно легенде, Бегим обладала неопишуемой красотой и была женой Санджара, правителя Огузского государства. Когда ее муж был на охоте, один из ханских батыров случайно увидел ее. Вернувшись домой, правитель Санджара из ревности отрубил руку своей жене, которая позже чудесным образом снова выросла. Но Бегим не простила своего мужа и удалилась в уединенную башню, куда женщины приходили со своими проблемами, а она покровительствовала им и помогала справляться с повседневными трудностями. Башня Бегим-ана и место ее захоронения и по сей день являются центрами активного женского паломничества.

Мы также наблюдаем «птичий» мотив в деревянной скульптуре Казыбека Дулатова «Степной мотив» (2002), на которой изображена девушка с маленькой птичкой в руках, скорее всего, скворцом. Художнику удалось создать монументальный образ благодаря такому простому и понятному сюжету.

Работы молодого талантливой казахстанского скульптора Данияра Сарбасова очень интересны. В нужном нам контексте особенно интересна серия его работ - «Романтик» (2015), «Олень»

(2015) и многие другие. Скульптор изобразил мифических существ - одноногого тулпара с крыльями, оленя с рогами в форме луны, быкоподобное существо, упирающееся рогами в землю. Все работы выполнены из бронзы, которая, благодаря своим техническим свойствам, углубляет светотеневые переходы от самой формы скульптуры и резных орнаментов на ней. На первый взгляд, его работы напоминают художественную организацию скифо-сакского звериного стиля.

Анималистические образы занимают важное место в оригинальном творчестве Зулхайнара Кожамкулова. Его работы очень нестандартны, как и сам материал, из которого мастер предпочитает создавать свои скульптуры. Для создания своих огромных скульптур художник использует металлолом: устаревшие радиаторы, тормозные колодки, бамперы, выхлопные трубы, шестерни, коробки передач, амортизаторы и цепи, а иногда и детали от велосипедов и мотоциклов.

Композиция «Мерген» (2016) изображает стрелка, сидящего на коне, а его «Бык» (2016) настолько «живой», что кажется, будто он готов сражаться прямо сейчас. Экстраординарные работы художника выглядят фантастически благодаря своим размерам, пластике и материалу. Такое парадоксальное сочетание архаичной кочевой символики и современного стимпанка придает композициям своеобразный «универсальный» характер.

Работа российского скульптора Даши Намдакова «Жер-Ана» (Мать-Земля), созданная мастером в 2008 году, обладает особой энергетикой. Памятник установлен на одной из главных улиц Астаны. Памятник изображает сакскую царицу Томирис, стоящую верхом на гигантском быке (более 10 метров в длину). Вся композиция расположена на огромном постаменте. Томирис стоит, раскинув руки, охраняемая двумя леопардами, сжимающими в зубах массивный меч в ножнах. Размах рогов быка достигает семи метров, и вся его фигура кажется огромной сжатой пружиной, сгустком мощи, энергии и первобытной силы. Женщина на его спине легка и грациозна, но обладает не меньшей силой, чем бык – символ Хаоса и Бездны. Бык здесь - символ вселенной, а леопарды - олицетворение королевской власти и благородства.

Казахстанский скульптор Бахытбек Мухаметжанов вдохновлен изображениями леопардов. Можно даже сказать, что образы кошачьих хищников являются лейтмотивом его творчества. Леопарды могут быть как объемными, так и плоскими, но непременно напряженными, готовыми к прыжку. Одна из его самых ярких «анималистических» работ «Ирбис» (2005) показывает нам снежного барса – повелителя гор в момент перед нападением или прыжком. Сильное, гибкое, как струна, тело, невероятная пластичность и сложный бронзовый цвет

рождают ощущение священного трепета, темной хаотической мощи и в то же время удивительного благородства.

Статичная и грациозная «Борзая» (2004) Каната Нурбатырова. Тазы - одна из самых любимых пород собак казахских кочевников, Тазы лелеяли и почитали как достойного члена семьи, взамен пес стал верным, грозным и неутомимым стражем. Борзая К. Нурбатырова выполнена из бронзы, и скульптору прекрасно удалось передать ее гордую и в то же время настороженную позу и грациозное сильное тело.

Таким образом, столь краткий обзор анималистических образов в казахской скульптуре все же позволяет сделать определенные выводы: степной бестиарий как часть традиционной картины мира, несмотря на радикальную трансформацию последней, частично сохранился и в целом имеет ту же символику; скульпторы своеобразно преломляют традиционную семантику, руководствуясь намерением не избавиться или изменить, а скорее сохранить и насытить его, она использует современные художественные образы и сюжеты; исходя из анализа скульптурных произведений за период с 30-х годов XX века по настоящее время, очевидно, что наиболее важными и устойчивыми являются лошадь, верблюд, бык, хищники из семейства кошачьих - тигр и леопард, а также птицы – лебеди, скворцы и ласточки.

Литература

1. Ахметова Э. Р. Основные направления развития скульптуры в Казахстане во второй половине 20-го - начале 21-го веков: диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. - Санкт-Петербург, 2015. - 252 с.

2. История казахского искусства: в 3-х томах. - Алматы: «Арда», 2009. - Том 3. Искусство Казахстана нового времени. - 896 с.

УДК 7.78.786/789

*Курмангалиева М.С.
meruert_68@mail.ru*

Отображение мотивов петроглифов в легендах музыкальных образцов Казахстана: застывшее в событии (связь времен)

Аннотация: в статье предпринимается попытка проведения параллелей между сюжетами и изображениями некоторых образцов петроглифов урочища Тамгалы Тас (Казахстан) с сюжетными линиями легенд и предании музыкальных инструментальных произведений – *кюйев*, в целях выявить взаимосвязь временных представлений и событий.

Ключевые слова: петроглифы, музыка, Тамгалы Тас, история, кюй, Казахстан.

*Kurmangaliyeva M.S.
meruert_68@mail.ru*

**The Reflection of Petroglyph Motifs in the
Legends of Musical Patterns
Kazakhstan: frozen in the event (connection of times)**

Annotation. The article attempts to draw parallels between the subjects and images of some samples of petroglyphs of Tamgaly Tas tract (Kazakhstan) with the story lines of legends and legends of musical instrumental works - *kyi* in order to reveal the relationship of temporal representations and events.

Keywords: petroglyphs, music, Tamgaly Tas, history, *kyu*, Kazakhstan.

Сегодня настало время глубокого осмысления и для этого необходимо заглядывать не просто в глубь веков в поисках мифоритуальных, религиозных контекстов для понимания всего пласта наследия, но и понимать культуру как сущностную основу деятельности человека. Человек- существо адаптивное и каждый исторический период человек открывал новые механизмы для самовыражения. Но самое интересное заключается в том уровне, на который опирался человек в тот или иной период времени. Пространственно-временные константы видоизменялись в ту или иную сторону и в данном сообщении мы ставим перед собой трудную задачу провести параллель между древним изображением (наскальные рисунки, петроглифы) и содержанием музыкального наследия, а точнее кюев, имеющих легенду своего происхождения.

Г.Г. Гадамер в своей статье «Актуальность прекрасного» говорит об онтологии искусства. Для автора актуальность искусства означает действенность той красоты, которая не поддается никакой рациональной схеме или объяснению. Автор выделяет три направления искусства: игра, символ, праздник. Г.Г. Гадамер пишет: «Это, как мне представляется, и есть более точный ответ на вопрос, в чем заключается значение прекрасного в искусстве. То есть в отдельном явлении встречи с прекрасным основу познания составляет не особенное, а целостность познаваемого мира и онтологической позиции человека в мире, включая и конечность человека в противоположность миру трансцендентного». Если Гегель считал, что понятие произведение искусства можно только как явление некоторой идеи и оно проецирует определенные понятия, то Гадамер апеллирует к смыслу *символ*, говоря

о подавляющей роли символичности в любом виде искусства. Так, в противовес теории Гегеля Гадамер отмечает: «В противовес этому я утверждаю, что символичность, а в особенности символичность в искусстве, основывается на нерасторжимом единстве намека и утаивания. Произведение искусства, будучи явлением уникальным, не просто носитель некоего смысла, который может быть выражен с помощью других носителей. Смысл произведения искусства, скорее, в самом его существовании. Чтобы избежать ложных ассоциаций, следовало бы заменить слово «произведение» словом «формация», «структура». Это означает, например, что эфемерный процесс постоянно рождающейся и ускользающей речи в стихотворном произведении загадочным образом замирает, превращая ее структуру, подобную отложениям горных пород. Прежде всего нельзя думать, что «формация» осуществляется в соответствии с чьим-либо замыслом (как это по-прежнему чаще всего бывает по отношению к понятию «произведение искусства».) Автор произведения и в самом деле созерцает творение своих рук так же, как и любой другой зритель. Между замыслом и приложенными усилиями, с одной стороны, и результатом - с другой, заключен скачок. Результат «предстает» перед нами, и тем самым раз и навсегда он «здесь», доступный и постигаемый в этом своем «качестве». Именно из-за этого скачка произведение искусства оказывается уникальным и незаменимым явлением». [1, С.300.]

Так мы подошли к вопросу о том, что искусство – это не только неисчерпаемый источник смыслов, аллегорий, но и историческая константа, изменяющаяся во времени.

Итак, X век. Именно к данному временному отрезку относятся изображения Будды и Бурханов (Бодхисаттв) с изящными тибетскими надписями. Эти наскальные рисунки найдены в урочище Тамгалы-Тас в Казахстане в 170 км к северо-западу от города Алматы, в 20 км от Капчагайской плотины. Урочище состоит из больших отвесных скал (до 60 км.) Всего 18 скал с петроглифами, среди которых три изображения Будды на разных двух скалах. Кроме самого Будды, слева высечен образ бурхана Мангла — божества врачевания.

Предполагают, что урочище Тамгалы-Тас было буддийским святилищем под открытым небом.



Рис. 1. Надпись внизу на санскрите гласит:
«Да будет благословен рождённый из лотоса»

Среди народа ходит легенда о происхождении буддийских наскальных рисунков. Так, согласно этой легенде, когда вдоль урочища на подступах к реке шел караван, в этот момент произошло сильнейшее землетрясение. На глазах очевидцев огромные булыжники с неимоверно высоких отвесных скал стали скатываться прямо в воду и образовывать своеобразную переправу через реку. Пилигримы восприняли это как благословение и помощь богов. В этом месте по сей день можно увидеть следы, оставленные этим землетрясением, и ту самую переправу через реку, созданную самой природой.

На центральной скале урочища Тамгалы-Тас изображен образ Бодхисаттва Арья Авалокитешвара, которому посвящена одна из самых известных буддийских мантр «Ом Мани Падме Хум». Возле него – надпись, означающая в переводе: «Поклоняюсь святому Авалокитешваре». Справа от него на высоте четырех метров изображен Будда Шакьямуни, и возле него другая надпись: «Поклонюсь Будде Шакьямуни». А слева, высечен образ бурхана Мангла - божества врачевания.

Это интересный факт, но путаницу вносит официальная история, гласящая, что Буддизм в средней Азии стал приходить в упадок с приходом ислама, т.е. с VII века. Мусульмане считали буддистов идолопоклонниками и преследовали.

Некоторые исследователи пишут, что жанр *кюй* на территории Казахстана зародился только XV-XVII веках. В тоже время, в книге «Зубдәтел - әдуар» написанной иранским музыкантом XIV века Абдикадыр Мураги приводятся сведения о *кюе*: «В Китае уже в XIV веке существовало разделение вокальной и инструментальной музыки». Говоря о Китае, имеется не современный Китай, потому что

его жители свою страну в то время Китаем не называли. Арабы тогда называли Китай «Син», персы – «Шин». «У Абдикадыра китайцы или кидани – это один из тюркских народов, проживавших некогда на побережье Каспийского моря». [2, С.7]. Кроме этого, известно, что Абдикадыр отмечал особый воинственный дух музыки и огромное количество кюев- 366 – по количеству дней в году. Что может подтвердить музыка? К сожалению, искусство казахов передавалось устно, и мы не имеем письменных доказательств музыкального искусства, тем не менее, до нас сохранились *кюи*, рассказывающие о делах наших предков, мировоззрении и представлениях казахов. Одними из древних *кюев* принято считать *кюй* «Қос мүйізді Искандер» (Двурогий Искандер), рассказывающий о походе Александра Македонского в Азию. А это ведь I V век!

Также выразителен по своему звучанию и *кюй* XIII века – «Ноғай қазақтың айрылысуы» или «Ел айрылған» (расставание ногаев и казахов), рассказывающий о том, как ногайцы отделились от Хана Хак-Назара и ушли в Крым под предводительством беклербека Ногая.

Возвращаясь к буддийским петроглифам, мы можем привести в пример древний кобызовый *кюй* «Шыңырау», третья версия происхождения рассказывает о гигантской мифической птице Шынырау; которая является причиной весенних ливневых дождей и сильных ветров; вызванных полетом и плачем этой птицы. Шынырау-трехглавая птица, задевающая своими крыльями оба мира. На этой птице путешествуют баксы, а птенцов она выводит каждые пятнадцать лет. Далее всем известный сюжет о том, как огромный змей (дракон) пытается своровать ее яйца из гнезда на мировом дереве – Байтереке. Мифический змей – это Кердері, олицетворяющий вечность и просыпающийся один раз в пятнадцать лет, чтобы съесть птенцов Шынырау. По сюжету *кюя*, птица торопится домой, поднимая ветер и плача, с едой для птенцов, которую она поймала на Огненной горе Алатау. Прилетев, увидела птенцов живыми и голову змея в гнезде. Змей убил человек, а птица проглатывает человека два раза, сделав его смертным. Это сюжет о смерти как данности и появлении человеческих чувств.

Как известно, данный сюжет есть и в Ригведе, в которой птицу зовут «Шьена» или «Гаруда». В эпосе и буддийской литературе Гаруда нередко называется «пожирателем змей», он постоянный соперник нагов (змиев) и их могущественных предводителей. На великих горах и на священных деревьях обычно жил Гаруда. Взмывая в небо, он нередко нес на себе богов или иных «небесных путешественников», мог доставить святых мудрецов в далекие недоступные края, даже к горе Меру.

Проводя параллель между наскальными рисунками Будды в

Танбалы тас с *кюем*, мы можем проследить взаимосвязь сюжетов, нашедших отражение в разных видах искусства. Она не случайна и лишней раз провозглашает метаморфозы взглядов на мифологию: в одном случае она встраивается в контекст религиозного содержания (Буддизм), в другом остается в лоне народного понимания и ее вплетения в содержательную канву музыкального произведения. Глубинность этих понятий сохранена благодаря устной передаче, что само по себе является удивительным изобретением номадизма.

Как известно, в Тамгалы тас обнаружено 5000 изображений, но мы остановимся еще на одном фрагменте, который не нашел своего отражения ни в музыке, ни в поэтике казахских племен.

В Танбалы есть 118 плоскость, которая относится к четвертой группе. На ней изображены разные по композиции любопытные рисунки. К таким можно отнести изображение шестиголовых существ с туловищем человека.

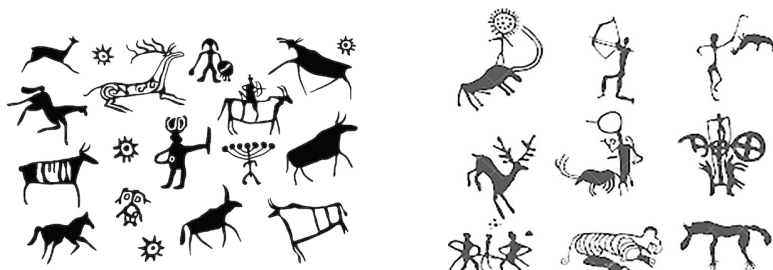


Рис. 3

Принято считать, что эти петроглифы передают образы шести сыновей Огыз кагана: Солнца (человек, над головой которого восходящие лучи солнца); Луны, голова которого соответствует рисунку полной Луны; Звезды, потому что на голове маленькие звездочки; Небо, потому что голова соответствует символу Неба; Горы, потому что голова круглая, что соотносилось в представлении древнего человека с высотой; Моря - голова наклонена и напоминает море. На той же скале есть изображения 12-ти танцующих лебедей, что соотносится с представлением о том, что Огыз каган разделит территорию на 12 аймаков и потому там есть изображения еще и 12-ти джигитов, олицетворяющих эти аймаки.

Известно, что эпос «Огуз намэ» был записан Рашид ад Динем в XIII веке, а затем в XVIII в. Абулгазы. В то же время, ученые доказали, что эпос возник намного раньше и был составлен в Жетысу или Кашгарии племенами карлыков. Согласно эпосу, Огыз кагану приписывались сверхъестественные силы. В эпосе описываются

события с самого детства Огуза, его подвигов, в том числе и победа над одноглазым великаном Киятом, тженитьбе, рождению 6-сти сыновей, войнах с соседями (Алтыном – Китай, Урумом - Рим-Византия) и прочих событиях. Также в эпосе рассказывается о происхождении славян, кыпчаков и мн. других народах.

Как ни странно, казахский фольклор не знает огузского цикла преданий и в народе не сохранились какие-либо образцы устно-профессионального творчества. В тоже время, многие сюжеты не жизни, а представлениях Огуз кагана рассыпаны в многочисленных образцах устно-профессионального музыкального творчества, фольклоре и бытовых жанрах. Эти совпадения не случайны, но поэтические параллели настолько глубоко лежат в сознании казахского народа, что и сегодня, слушая *кюи*, мы знаем основной сюжет, в котором обязательно будет либо геройские сюжеты, либо мифоритуальные концепты, связанные с представлениями о Солнце, Луне, Море, Звезде, Горе.

Философский контекст как самих изображений; так и музыкальной канвы почти всех кюев являются смысловым контекстом, в котором нельзя выйти за рамки пространственно-временных категорий. В тоже время, здесь кроется возможность бесконечных интерпретаций, которые часто склоняют в угоду тех или иных идеологических потребностей. Интересна точка зрения немецкого философа М. Хайдеггера, который отмечает, какую большую роль играет для человека понятие смерти. Гадамер, написавший введение к этой работе пишет: «В противоположность привычной опоре на вещный и предметный характер произведения искусства у Хайдеггера художественное творение определяется как не тем, что оно предметно, но тем, что оно «стоит в самом себе». Благодаря такому «стоянию в себе самом» художественное творение не принадлежит к своему миру – нет, этот мир в нем. Художественное творение открывает, распахивает свой собственный мир». [3, С.423]

Одна из глобальных проблем, содержащаяся в интерпретации музыкального наследия – это вопрос «идеологического перекося», в котором любое событие сюжетной фабулы стало раскрываться с точки зрения событийного ряда, в котором присутствуют исторические личности и их действия. Образы стали лишаться мифологической или «космической» оболочки, потому что с точки зрения идеологии советского времени любой отрыв от «корневой» составляющей ведет к размыванию мировоззренческой основы любого народа. Корневой составляющей мифов и легенд являются: мировоззренческие константы, идущие к нам с глубины веков. Отсюда вытекает следующая составляющая: невизуальные образы, выраженные в контексте содержания и кодированные в музыке реальности. Глубокий

философско-интеллектуальный пласт стал уходить в небытие, а в наш век «клипового» мышления интерпретация *кюя* в связи с не визуализированным событийным рядом становится легким хитом, оформленным в виртуозную исполнительскую оболочку – некий «перфоманс» по восприятию национального и традиционного бытия.

Литература

1. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. - М.: Искусство, 1991. – 366 с. - С.266-323.
2. Айтжан Есенулы. Кюй – послание Всевышнего. – Алматы: Кокил, 1997г. – 184 с.
3. Мартин Хайдеггер. Бытие и время.- М.:АдМаргинем, 1997. – 452 с.

УДК 299.4

Мавров С. Г.
smavrov@mail.bg

Рельеф богини Умай в святилище Перперек, Болгария.

Аннотация: В докладе рассматривается связь найденного в святилище Перперек, Болгарии рельеф богини Жынай – женский аспект Тангры, когда она рождает своего сына, Солнце (Амон-Ра). Указана связь между Мадарским всадником (Тангра) в селе Мадара, Болгарии, и рельефом из святилища Перперек, а также связь святилища с древним солнечным календарем болгарских колобров – Колада. Графическое изображение богини-роженицы Умай содержит выражение связи формы богини и ее сына с архитектурной структурой храма Тангры.

Ключевые слова: Тангра, Умай, святилище, рельеф, солнцестояние

Mavrov S. G.
smavrov@mail.bg

Relief of the goddess Umai in the sanctuary of Perperек, Bulgaria

Annotation: This paper examines the relationship of the relief of the goddess Zhenai, found in the sanctuary of Perperек, Bulgaria, to the feminine aspect of Tangra when she gave birth to her son, the Sun (Amon Ra). The relationship between the Madara Horseman (Tangra) in Madara, Bulgaria and the relief from the Perperек sanctuary is revealed, as well as the relationship of the sanctuary to the ancient solar calendar of the

Bulgarian Kolobras - Kolada. The graphic depiction of the birthing goddess Umai contains an expression of the form of the goddess and her son with the architectural structure of the temple of Tangra.

Keywords: Tangra, Umai, shrine, relief, solstice

Перперек – это археологический комплекс в Восточных Родобах, состоящий из большого мегалитического святилища, построенного 8000 лет назад в каменном веке, памятников античности и средневековой крепости [1]. Перперек священный скальный город, столица и крепость с королевским дворцом. Святилище Перперек расположено в 15 км к северо-востоку от современного города Кырджали, в долине длиной 10 км и шириной 3-4 км (около 300-370 м. над уровнем моря), через которую протекает золотонесущая река Перперишка. Перперек расположен на правом берегу реки, выше деревни Горна Крепость. Его площадь составляет около 12 км². Мегалитический комплекс, самый большой на Балканском полуострове, имеет площадь 5 км². Святилище расположено на высоте 470 м над уровнем моря, на скале, на вершине холма.



Рис. 1. Общий вид святилища

Святилище расположено на двух основных уровнях, в соответствии с природными особенностями рельефа. На обоих уровнях находятся открытые залы, комнаты, коридоры, лестницы и другие архитектурные формы, высеченные в скалах и отделанные дополнительными строительными действиями. Рассматриваются два основных уровня, на которых располагались здания.



Рис. 2. Часть нижнего уровня святилища.
Зимнее солнцестояние.

На втором, верхнем уровне святилища, был обнаружен рельеф богини Умай, родившей своего сына-солнца. Рельеф богини Умай, женского аспекта Бога Тангры, недвусмысленно определяет святилище как болгарское.



Рис. 3. Скала с рельефом Умай, верхний уровень

Мы рассмотрим этот второй рельеф на территории Болгарии, связанный с нашим духовным Учением до христианства – Тенгризмом в свете колобрской традиции. В моем отчете о рельефе бога Тангра в с. Мадара в 2021 году, напечатанном в трудах МФИТ [2, С.204], я объяснил астрономическое значение комплекса «Мадарский всадник». Напомню лишь, что композиция там структурно и композиционно связана с 4 астрономическими созвездиями.

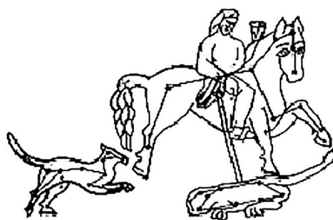


Рис. 4. Мадарский всадник (Тангра) с созвездиями

В этой астрономической взаимосвязи святилище Перперек предстает как земной ориентир в астрономической ориентации тантрического знания о космосе и наших отношениях с ним. Святилище Перперека входит в группу болгарских святилищ, которые имеют прямую связь с болгарским колобским Солнечным календарем Колада и поклонение богу Танг Ра (Тангра) и его сыну Солнцу (Амон Ра).

Астрономический календарь Колада разделен на две равные части вдоль главной оси эллиптической орбиты Земли: от Зимнего солнцестояния до Летнего солнцестояния и от Летнего солнцестояния до Зимнего солнцестояния. Таким образом, орбита нашей планеты описывает полный эллипс в 365 дней вокруг Солнца (Амон Ра).

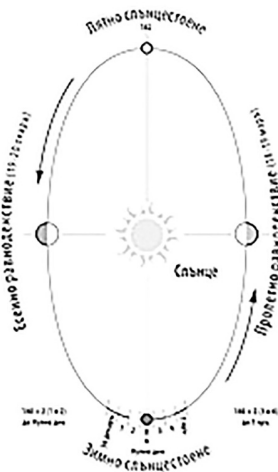


Рис. 5. Орбита Земли вокруг Солнца.

Зимнее солнцестояние, которое также является началом нового календарного года, находится ровно в 180 градусах от Летнего солнцестояния. В традициях болгарского колобрства зимнее солнцестояние праздновалось в том же святилище, но чтение восхода солнца происходило на нижнем уровне площадки. В свете этого именованя рельеф в святилище Перперека должен изображать богиню Жынай, рождающую своего сына Умая. Для этого между ног богини мы находим фигуру маленького человека, сына богини и Тангры.

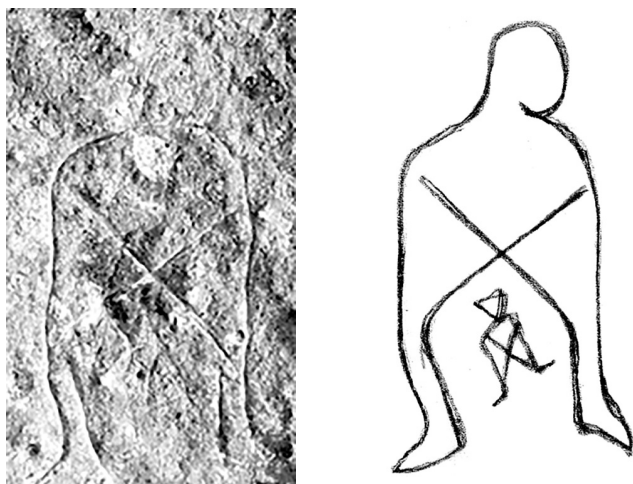


Рис. 6. Рельеф и рисунок рождающей Умай.

Однако Богиня-мать также празднует великолепие своего сына Умай в день Летнего солнцестояния. Летнее солнцестояние также отмечалось в святилище Перперека (21 июня). Об этом говорит и факт, что в устной традиции колобрства имя Перперек означает:

ПЕР – первый, первенец, самый достойный из всех. ЕК, или АК – одно из имен Солнца. Или название святилища означает Первое среди Первых Солнц (Пер-Пер-Эк), то есть оно регистрирует самую высокую, самую сильную точку летнего движения Солнца, солнцестояния. Восход солнца был зафиксирован на верхнем уровне святилища, который мы видим на фотографии.



Рис.7. Летнее солнцестояние на Перпереке.

Как видим на сделанной мною фотографии восхода солнца 21 июня (летнее солнцестояние по современному календарю) в святилище отражает именно этот момент. Сегодня, после разрушения структуры святилища, трудно доказать, откуда именно астроном-колобр наблюдал восход солнца, но с позиции двух возможных архитектурных структурных уровней объекта восход Солнца точно совпадает.

Совершенно необходимо, чтобы отсчет двух уникальных астрономических точек календарного года, т.е. орбиты нашей планеты, производился в одном и том же географическом месте, в одном и том же священном центре. Только так можно обеспечить точный отсчет 4-х дней неподвижного Солнца и начало его нового движения – Новый год начал свой ход вместе с его движением (на 1 градус в сутки), до его полного орбитального оборота в 365 градусов. Таким образом, необходимость в компенсационном дне полностью отпадает [3, С.25]. Здесь, в святилище Перперека, контролировался и учитывался невероятно точный солнечный календарь болгарских колобров (шаманов).

В аспекте Святой Небесной Троицы творения Отца, Святого Духа и Сына Тангра имеет также имя Дума́й (Дум-ай). Его женский аспект болгары называют Жына́й (Жын-ай), а третью ипостась – Сына – называют Ума́й (Ум-ай). Частица АЙ во всех именах иллюстрирует небесную творческую энергию вселенной РА. РА – это созидательная творческая сила Небес, а АЙ – ее проявление в материальном мире.

Здесь мы видим знак Тангра, преобразованный в букву Й.



Характерным моментом графического изображения композиции рождения и апогея славы сына является обозначение фигур Богини-матери и ее ребенка знаком X.

Знак X имеет особое символическое значение в тантрических преданиях и является символом человеческого тела. Он не случаен. Вспоминая форму храма Тангры из моего доклада в 2017 году в г. Бишкеке, на 6-ой конференции МФИТ, мы увидим [4, С.243-248], что этот символ зашифрован в четырех колоннах и алтаре храма.

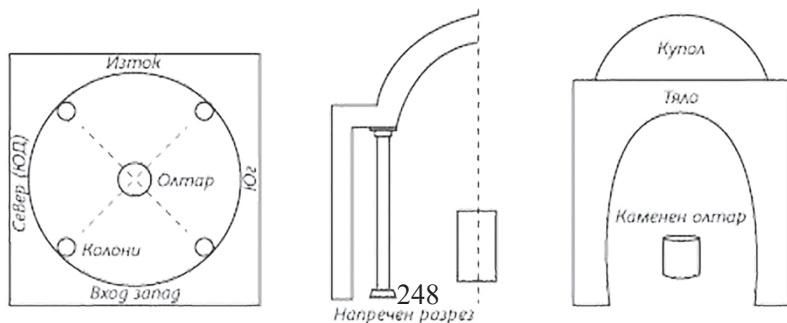


Рис. 8. Храм Тангры

Место, где стоит жрец, шаман Тангры, находится перед алтарем - там, где пересекаются диагонали квадрата, образованного четырьмя колоннами Сил Небесных, которые мы называем Эфирами. Этот храмовый символ вселенского бога Тангра и его святилища также принят в колобрстве как символ человека, а также бога и его супруги, и сына.

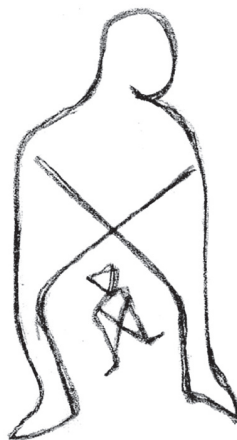


Рис. 9. Два икса, обозначающие тела богини Жын-ай и ее сына Ум-ай.

Наличие Мадарского всадника, то есть рельефа бога Тангра в Мадаре, и рельефа его женского аспекта Умай в святилище Перперек, однозначно доказывают глубокие корни тангристской духовной доктрины болгарского народа, который был официально и насильственно обращен только в IX веке.

Интересен и тот факт, что рядом с рельефом богини Умай находился также большой камень с изображением символа бога Тангра, который при необъяснимых обстоятельствах (преодолев десятки природных катаклизмов), во время обычной грозы в этом районе, упал, разбился на куски и впоследствии таинственным образом исчез с места.

Сегодня святилище упорно относят к фракийским, несмотря на то, что здесь не было найдено ни одного фракийского артефакта, но у нас есть уникальный рельеф богини Умай – рожаящей своего сына - Солнце.

Примечания:

Календарь Колады [3, С.6]. Состоит из десяти месяцев по 36 дней в каждом, разбитых на шесть шестидневных недель. Все месяцы, кроме Декара, идентичны по структуре и количеству дней. [3, С.15-18]

1. Его начало всегда приходится на зимнее солнцестояние, этот день также называют Нулевым днем, Днем молодого бога или Единаждень.

2. Четыре дня посвящены четырем стихиям: огню, воздуху, воде, земле.

3. Первый день Нового года - первый яр - всегда приходится на воскресенье.

4. Первый день летнего солнцестояния, первый Аврар, всегда приходится на воскресенье.

5. Каждый первый день месяца всегда начинается в день Солнца - воскресенье.

6. Первый день недели всегда начинается в воскресенье.

7. Дни в месяцах и недели имеют фиксированное, неизменное число, расположенное в шести группах по шесть дней.

9. Независимо от того, какой год и какой день мы хотим проверить, дни и соответствующее им число всегда постоянны и неизменны как по названию, так и по количеству.

10. У Колады нет ни начала, ни конца. Возвращаясь назад в прошлое и вперед в будущее, мы можем вычислить каждый день, месяц и год, независимо от времени.

Литература

1. Перперикон. – Эл. ресурс. – URL: https://translated.turbopages.org/proxy_u/en-ru.ru.6a6a4854-6471f1eb-8cb108a4-74722d776562/

<https://en.wikipedia.org/wiki/Perperikon>

2. Мавров С. Г. Барельеф Бога Тангра в Мадаре. // «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность»: сборник статей VIII Межд. науч.-прак. конф. (22-23 сентября 2021, п. Домбай, Республика Карачаево-Черкесия. – МФИТ, Элиста: КалмНЦ РАН. – С.204-211.

3. Мавров С. Колада, солнечный календарь болгар. - Велико Търново: Абагар, 2020. – 40 с.

4. Мавров С. Г. Храм Тангра // «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность»: сборник статей VI Межд. науч.-прак. конф. (14-16 июня 2017, Астана, Казахстан). – Астана: Тоо мастер По, 2017. - С.243-248.

УДК 931(574)

Менилбаев Г. А.

История происхождения племен младших жузов и тенгрианства казахского народа

Аннотация. В данной статье впервые рассматривается версия о происхождении казахского народа, также племен младшего жуза. Дается описание термину «Алач», «Алазон», «Алчин», «Казах» и т.д. О происхождении теорий автохтонности младшего жуза, также об этническом составе тюркских племен, живущих на территориях Средней Азии и Казахстана. Предания и легенды о происхождении младшего жуза в составе казахского народа.

Ключевые слова: Тенгрианство, казахи, народ, жуз, Средняя Азия, Казахстан

The history of the origin of the tribes of the younger Zhuzes and the Tengrianism of the Kazakh people

Annotation. This article is the first to consider the version about the origin of the Kazakh people, as well as the tribes of the younger Zhuz. The description of the term «Alach», «Alazon», «Alchin», «Kazakh», etc. is given about the origins of the theories of autochthony of the younger Zhuz, as well as about the ethnic composition of the Turkic tribes living in the territories of Central Asia and Kazakhstan. Legends and legends about the origin of the younger zhuz as part of the Kazakh people.

Key words: Tengrianism, Kazakhs, people, zhuz, Central Asia, Kazakhstan

До проникновения ислама в казахских степях процветало тенгрианство - поклонение Небу. Многие атрибуты тенгрианства свидетельствуют о тесной связи с древневосточной культурой. Одним из письменных памятников тех времен являются героические эпосы. В 14 веке во времена правления Узбек-хана государственной религией у казахов считался ислам. Но после обретением Казахстана независимости, ислам получил мощную поддержку со стороны государства. Все же среди казахов наряду с исламом одновременно практикуются элементы тенгрианства, которые по-прежнему имеют влияние на национальное сознание и менталитет, такие, как поклонение духу предков, огню, солнцу, небу и другое.

Легенды о происхождении племен Младшего Жуза, «во владениях хана Алача или Алачена стали рождаться «пегие или чубарые люди, называемые ченчак» (должно быть от оспы - догадка Казанцева) - рябы»: Хан приказал лишить жизни матерей, у которых будут такие дети, но и у любимой его жены родился пегий сын; хан даровал ей жизнь, но велел выпроводить вместе с сыном в степь, «дав ему в утешение кирк-гыз, т.е. сорок дев», от которых произошло потомство и народ киргизы» [1]. Эту легенду Н. Аристов связывает с народом динлин, ала, которые обитали в стране Алакчин, «где по тюркской пословице - все лошади пегие, а очаги золотые. Эта страна располагалась в устье Ангара-Мурана, т.е. Енисея, как сообщал Абулгасы-бахадур-хан». И далее, пишет Н. Аристов, отсюда следует, что племена Младшего Жуза произошли в результате смешения тюрков с западными динлинами и угро-финнами.

Гаогюйцы по сообщениям Н. Бичурина и Н. Аристова являлись потомками чи-ди, живших в VII в. до н.э. на юго-востоке Ордоса. Чи-ди назывались еще дили и на севере получили название гаогюйские динлины. «Они обыкновенно ездили на телегах с высокими колесами, почему ... называли их гао-гюй (или гао-чэ - высокие телеги, по-китайски) или чилэ, ошибочно превращенное в телэ». Если обратиться ко времени существования племенного объединения телэ, то наряду с ним племя-аз упоминается как племя, обитавшее у Енисея.

Важные сведения содержит о некоторых племенах раздел китайского «Обозрения Танской династии», оставшегося непереуведенным и представлявшего из себя объединенные неиспользованные материалы из династийных хроник.

Интересуемый раздел носит название «Тамги лошадей из вассальных княжеств» и, по словам переводчика и комментатора этого сочинения Ю.А. Зуева «он представляет перечень тамг племен Центральной и Средней Азии, поставлявших и продававших своих лошадей в армию Танской империи» [2]. Отдельные главы «Обозрения Танской династии» составлены в разное время. Комментатор датирует

составление раздела о тамгах приблизительно третьей четвертью VIII в. В разделе приводится 36 тамг племен, сведения о которых могут послужить важным дополнительным источником по изучению проблемы локализации этих племен, а также стать подспорьем в вопросе восстановления процесса этногенеза народов Центральной и Средней Азии.

«Обозрение Танской династии» упоминает о племени гэ-ло-чжи (э-ло-чжи), об указанном выше племени бома («пегие лошади»). Элементы этого племени имелись в составе басмылов, киргутов, завоеванных западнотюркскими каганами в VII в. Этноним э-ло-чжи восходит к алачин, алчин - «наиболее ранней передаче названия основного этнического компонента казахов Младшего жуза и части узбеков». О месторасположении пеголошадных племен Ю. Зуев указывает на истоки Ангары и район восточного побережья оз. Байкал, называемого в китайских хрониках «Бэй-хай» - «Северное море».

По Абул-Гази сведения о племени пегих лошадей содержат следующее: «Множество их племен кочевало по берегам Ангары-Мурэни, которая, пройдя по востоку страны киргизов и приняв дань множества речек, увеличивающих ее воды, впадает в море. В устье этой реки, на берегу моря, есть большой город, вокруг которого находится поблизости множество селений, где располагались в большом числе кочевые племена. Их лошади были велики... Все они были пегие по цвету, других не имелось. Недалеко от этого города, называемого Алакчин, имелся серебряный источник, поэтому все котлы, блюда и вазы ... были из серебра. Это та страна, которую узбеки имеют в виду, когда говорят: «Есть страна, где все лошади пегие, а очаги из золота» [3].

Китайские источники определяют место обитания алачинов к северу от ту-цюэ, рядом с киргутами у моря. У А. Левшина сохранилось записанное им предание: «Говорят, что некогда казахи составляли одно целое с алатами или сибирскими татарами. Отделились от них в силу внутренних несогласий» [4]. Что касается описания хозяйства пеголошадных, то Тан-шу сообщает следующее: «Находятся на севере от ту-цюэ; отстоят от столицы на 14 000 ли. Следуют за травой и водой (т.е. кочуют), но в основном живут в горах. Строевого войска 30 000 человек. Там всегда снег, и деревья не опадают. Пашут поля лошадьми, лошади цветом все пегие, поэтому и государству дано такое же название. Живут на севере близ моря. Хотя имеют лошадей, но верхом на них не ездят, а используют их молоко для пищи. Часто воюют с цзе-гу». [5].

Судьба племен, связываемая с алчинским этническим компонентом, определяется пребыванием их с жужанями, затем в

составе тюркского каганата, с которым они завоевывали Семиречье, далее их исторический путь уходит в XIV в., когда они составляют основу войск Ногай-хана. Поэмы, оставшиеся в народной памяти, свидетельствуют об их развитии в период существования Золотой Орды. Позднее места расселения алшинов определялись территорией Актюбинской, Уральской, Костанайской и Оренбургской областями.

Шакарим, упоминая алшинов, указывает на единство их корней с енисейскими кыргызами. «Возможно, - пишет Шакарим - даже их прямые потомки». В этой связи Шакарим упоминает, конечно, о китайском термине Фома, участвовавших в этногенезе киргизского народа. Речь идет о племени бома, о котором писалось выше.

Шакарим указывает также на родство казахов с калмаками. Так называли оставшиеся тюркские племена в Монголии в период правления Чингизхана. Дословно «калмак» означает «тот, кто остался». При Чингизхане калмаки стали называться по западной части монгольского войска «ойрат» - т.е. ойрат-калмаки. Среди калмыцких родов есть род телес. Этот же род имеется и у каракалмаков, которых еще называют телеутами. Шакарим указывает также, что свое название телеуты берут от древнетюркского племени теле. Калмаки называют их толенкутами. И далее Шакарим пишет, что «телеуты» вышли из калмаков [6].

Определяя участие алачинов в формировании телеутов, можно провести связь алчин с динлинами. «Если динлины - это теле, - писал один из известных исследователей этногенеза сибирских народов Д. Савинов, - то с их средой должно быть связано дальнейшее формирование ряда крупных народов древнетюркской эпохи - уйгуров, сеяньто... и др.» [7].

«Пегий народ» потомки динлинов обитали на Енисее. Китайцы упоминали о 2-х владениях Динлин: одно на севере от Кангюя (канглов), другое на север от Уйгурии, что соответствовало бассейну Енисея. Не происходят ли старейшие роды Малой Орды, писал Н. Аристов, - ... от помеси с западными динлинами [8]. Соглашаясь с Н. Аристовым, казахстанский исследователь проблемы происхождения кыпчаков С.М. Ахинжанов пишет, «что западные динлины явились субстратом, смешавшись с которым, определенные тюркоязычные телеские племена дали сложный этнический тип, ставший известным в истории сначала под именем сеяньто, затем кыпчаков и в дальнейшем половцев».

По китайским известиям XIII в. «кипчаки имели голубые глаза и рыжие волосы. Надо думать, что светлая окраска эта была следствием помеси тюрков с динлинами и финнами».

В подтверждение своей версии Н. Аристов приводит записанное Г.Н. Потаниным предание о керейт, в котором ясно прослеживается

связь этого рода с динлинами, а значит и с енисейскими киргизами. Но тамга рода кирейт -{-, как и у телеу, возможно эти родственные друг другу племена имеют одно происхождение. В то же время эта тамга есть у родов адай, кете, торткара [9].

О проблеме происхождения племен Младшего жуза у М. Ахинжанова читаем следующее: «Наиболее раннее упоминание названий казахских племен в источниках относится к племенам Младшего жуза. Многие из них произошли от древних кыпшаков и ногайлинцев. Племена Младшего жуза образовались от западной ветви тюркской конфедерации (объединения саков) сарматов и аланов, а также белых гуннов. В IV в. они имели отношения с гуннами.

Некоторые из племен Младшего жуза находились в Хазарском каганате, в 1223 г. в период владычества Чингиз хана многие племена Младшего жуза были в составе Кипчакского ханства, в 1227 г. во время образования Кокорды (XIII-XIV вв.) оказались там. После падения Золотой Орды в начале XVI в. эти племена присоединились к Среднему жузу, как вассалы до джунгарского нашествия, в 1731 г. они присоединились к России» [10]

Период раннего средневековья характеризовался постоянным движением кочевых племен, сменой их мест обитания. В этом отношении ни у кого не вызывает сомнения, что гунны, дошедшие до самых западных границ современного Казахстана и намного дальше, приняли активное участие в процессе этногенеза тюркских народов. Эти перемещения кочевых племен, сопровождались образованием новых государств, в составе которых находились покоренные, некогда могущественные конфедерации племен. Телеская конфедерация, происхождение которой возводилось к динлинам и хунну, было одним из таких мощных образований, подпавших под зависимость тюркского каганата и после распада его в результате постоянного движения и смешения с разными этническими элементами достигшего по-видимому далеких западных пределов. Некоторые племена потеряли свое бывшее значение, сошли с исторической сцены и название их исчезает со временем в письменных памятниках. Может быть действительно осколки племени теле нашли свое отражение в названии племени телеу.

Существует множество версий происхождения казахского народа, отложившееся в народной памяти в преданиях, легендах, сказках. Потомки Младшего жуза ведут свое происхождение от Алчина-мурзы. У Г.Н. Потанина, собравшего казахские и алтайские предания, перечисляются следующие роды Младшего жуза. «Малой сотни альчиновцы: Альчин, Джаппас, Адай, Бериш Назир, Чулен, Джагай-байлы, Кердери, Кирейт, Тама, Табын, Тлеу» [11].

Общий уран алчинов по этому преданию - Алдияр. Это же предание сохранило интересную легенду об объединении племен Жетыру. Вообще, у казахов есть множество проводимых взаимосвязей с 7 поколениями, 7 родами, 7 народами. Вот одна из таких. «Кирей и Уаки были захребетниками младшей жены Момын (Момын Токалнынг кермеси). Она женила их и дала им наследство, инчи. Отсюда они (в примечании: Канджагалы, Тобукты, Караул, Басен - Тцин, Алтай, Кирей и Уак) называются Джеты-момын (семь народов). Этих Киреев и Уаков можно причислить к семи родам, прибывшим от ветра, джилы. Случайно прибыло семь джигитов из народа Гасан-кайгы, из местности Джийдели-Байшын; их разделили три сотни между собой: Кирея и Уака получила Средняя сотня, Табына и Тлева Малая сотня...». Есть более распространенная версия этой же легенды. Производя все племена казахского народа от Алашахана, «пегого» мальчика, родившегося по преданию около 1362 г. от некоего туркестанского хана и его молодой жены и увезенного по приказу хана за Сыр-Дарью «во владения народа Кара-ногай». Этого ребенка вырастил бедный человек. Через несколько лет этот мальчик стал юношей, известным своими талантами и подвигами. Его отец, услышав о нем, посылает детей своего советника - бая. Имена этих сыновей - Уйсунь, Булат и младшего Алчин. Отец этих сыновей поочередно отправляет каждого с сотней человек на поиски сына хана. Все три сына не вернулись. Они расселились по Сыр-Дарье и провозгласили ханом того мальчика, дав ему имя - Алача-хан. Далее, предания сообщают о том, что в каждом жузе есть пришельцы - керме. Так, в Младшем жузе пришельцами являются Тама, Табын, Телеу, Рамадан и Джагалбайлы. Легенда о пришельцах в распространенной версии звучит так: «Роды Керей и Уак - пришельцы Средней Орды; пришельцами они считаются потому, что в то время, когда люди трех сотен, уч-юзь, образовали из себя три отдельных племени, был некто по имени Асан-кайгы из потомков Хасен-хана. Этот Асан-кайгы, желая переселиться в край света, где не бывает зимы, разведывал о землях и перебравшись в Джидели-Байсын, местность за Бухарой, остался там и послал семь человек к народу трех сотен (уч-юзь) пригласить их (прикочевать): но три эля не имели возможности переселиться к Асан-кайге на Джидели-Байсын, по причине бывшей у них тогда войны с неприятелями. Вследствие этого они этих семь человек оставили у себя, распределив их следующим образом: Канлы и Чаншклы взял Уйсунь, Керей и Уака взял Орта-юзь, Табына и Телеу взял Кши-юзь, а седьмой человек Тама остался никем не взятым. Тогда сделали такое условие: пустить бегунцов от всех трех юзей и чей бегунец прибежит вперед - тому взять спорного Таму. Первым прибежал бегунец савролысой масти, принадлежавший Младшей

Орде (Кши-юзь), и Кши-юзь взял Таму. Потомки этих семи посланцев получили у казаков название Джети-руу, что значит «семь родов».

Что касается термина «алчин», известно его применение как название племенных объединений Младшего жуза - алим-улы, бай-улы, Жетыру. Иногда алчин связывают с обще племенным именем Алаш, что одновременно отождествляется с именем «казах». Алаш выступает то в качестве потомка древних тюрков, то «в роли мифического старца - советника трех казахских жузов». По родословной тюрков Абулгази «алшын» прозвище старшего сына Джучи-хана Орды. Его улус определялся западными территориями Казахстана. Тот же Абулгази связывает Алачин с названными выше динлинами и племенем «бо-ма», со страной Алакчин на Ангаре - Муране (Енисей). Подтверждение существования этой страны далее приводится у Абулгази в связи с посылкой вдовы Тули-хана, который владел этими землями, на судах войска в тысячу человек. Этот отряд «потерял много людей от необыкновенной жары в этой стране привез рассказы о обилии серебра, которого, однако, не привез с собой» [12].

Всвоевремя С. Аманжолов выступил против теории происхождения алчин от названия «по-ма». Речь идет о несоответствии сообщений источников. Если по Тан-шу, речь идет о народе, у которого есть пегие лошади, как и у Абулгазы, то по казахской легенде речь идет о так называемых «пестрых» людях, изгнанных ханом Алаша. Таким образом, во всех названиях о существовании «пестрых» людей таких как «бо-ма», «э-ло-чжи», «гюнь-ма» С. Аманжолов не находит соответствия. Он приводит слова В. Бартольда о том, что слово «ала» соответствует китайскому «бо-ма». Здесь неуместно, по мнению С. Аманжолова, сравнивать казахских «алшын» и «алача» с «бо-ма» [13].

В то же время в отношении термина «э-ло-чжи» С. Аманжолов высказывает мысль о возможном сходстве этого названия с племенем халаж, калач, алаш, упоминаемых Рашид-ад-дином, Махмудом Кашгарским и Ибн-Батуттой. Отсюда уран казахов «алаш» можно по С. Аманжолову возвести к указанному выше народу, «всегда жившему в соседстве, в союзе с огузами, кыпчаками, канглами и карлуками». Далее С. Аманжолов допускает аналогию, проведенную Н. Аристовым в отношении слова «алшын» с Алакчин у Абулгазы. С. Аманжолов считает также, что нет основания утверждать, что «алшын» имеет корень - ала. В этом отношении скорее можно сопоставить «алшын» с «алтын».

Проводя соответствие слова «алшын» с топонимическими названиями Алтая, исследователь приходит к выводу, что «родиной многих казахских племен, в том числе алшынов, является Алтай». «Очевидно, - пишет далее С. Аманжолов, - часть алшынского племени

с X в. вместе с кипчаками, половцами, печенегами и команам в составе канглов двинулась на запад и дошли до Египта».

Далее С. Аманжолов считает, что, так как алшынцы по численности составляют около 1/3 казахского народа, то влияние на язык и на общую культуру всего народа было несомненным. Алшынцы перенесли золотоордынские сказания в казахский эпос. Алшыны, некоторые ветви, в XII-XIV вв. входили в состав ногайцев, значительная часть которых перешла к казахам в XVI в.

Существуют и автохтонные теории происхождения племен Младшего жуза. Так, например, известна теория проведения аналогии между этнонимами алшын и алазоны, которых упоминал Геродот в «Истории» как племя, проживавшее в V в. до н.э. на побережье Черного моря. Согласно М. Тынышпаеву «Тюрское племя алчын вышло из Алтайских гор, вероятно до V в. до Р. Хр.; возможно, что алазоны Геродота не что иное, как алчыны, т.е. казаки; тюрские племена берендеи, торки, быть может, и печенеги, по-видимому, объединялись под именем «казак» или «алчын», которые и в те еще времена делились на роды черкеш, берш, адай, джаппас, тана, рамадан, тама и т.д.; косоги или казаки X, XI веков, без сомнения состояли из этих родов. До 1300 г. алчыны жили к северу от Кавказских гор, Азовского и Черного морей. После были переселены на восток, в низовья Волги, куда и перенесли старое название «казак» и новое - «ногай», по имени известного воителя Ногай-хана; общим их ураном было «алаш» [14]. Антропологические исследования краниологических материалов, которые были обнаружены в погребениях Притоболья в Кустанайской области и датируются VIII-X вв., показали морфологические особенности черепов, обладавших чертами смешанной тураноидной расы, «которые в полной мере соответствуют краниологическому типу современных казахов». Это все свидетельствовало о том, что на рубеже I и II тыс. н.э. активно шли этнические процессы в среде местных племен, основная масса которых состояла из предков современных казахов, входивших в кыпчакскую конфедерацию племен [15].

Китайские источники определяют место обитания алачинов к северу от ту-цюэ, рядом с киргугами у моря. У А. Левшина сохранилось записанное им предание: «Говорят, что некогда казахи составляли одно целое с алатами или сибирскими татарами. Отделились от них в силу внутренних несогласий». Что касается описания хозяйства пеголошадных, то Тан-шу сообщает следующее: «Находятся на севере от ту-цюэ; отстоят от столицы на 14 000 ли. Следуют за травой и водой (т.е. кочуют), но в основном живут в горах. Строевого войска 30 000 человек. Там всегда снег, и деревья не опадают. Пашут поля лошадьми, лошади цветом все пеги, поэтому и государству дано

такое же название. Живут на севере близ моря. Хотя имеют лошадей, но верхом на них не ездят, а используют их молоко для пищи. Часто воюют с цзе-гу».

Судьба племен, связываемая с алчинским этническим компонентом, определяется пребыванием их с жужанями, затем в составе тюркского каганата, с которым они завоевывали Семиречье, далее их исторический путь уходит в XIV в., когда они составляют основу войск Ногай-хана. Поэмы, оставшиеся в народной памяти, свидетельствуют об их развитии в период существования Золотой Орды. Позднее места расселения алшынов определялись территорией Кызылординской, Актюбинской, Уральской, Атырауской, Мангшлакской и Костанайской областей. Потомки алшынов до сегодняшнего дня живут на родине предков, то есть на Западном Казахстане.

Литература

1. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. - СПб., 1897. - Вып.3-4. - С.277-456.
2. Зуев Ю. А. Тамги лошадей из вассальных княжеств // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. - А-Ата: АН КазССР, 1960. - С.95-128.
3. Абуль-Гази Багадур-хан. Родословное древо тюрков. - М.-Ташкент. -Бишкек, 1996. - С.187-319.
4. Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей / Под ред. М.К. Козыбаева. - Алматы: Санат, 1996. - 656 с.
5. Зуев Ю. А. Тамги лошадей из вассальных княжеств // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. - А-Ата: АН КазССР, 1960. - С.95-128.
6. Шакарим Кудайберды-улы. Родословная, тюрков, киргизов, казахов и ханских династий. - Алма-Ата: «Жазушы», 1990. - 117 с.
7. Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. - Л.: Изд. Ленингр. ун-та, 1984. - 176 с.
8. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей, и сведения об их численности // Живая старина. - СПб., 1897. - Вып.3-4. - С.277-456.
9. Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. - Алма-Ата: Наука Каз. ССР, 1989. - 294 с.
10. Акынжанов М. Қазактың тегі туралы. Қысқаша шолу. - Алматы: Қаз. мемл. басп., 1957. - 163 б.
11. Потанин Г. Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. – СПб., 1916. - С.109-112.

12. Абуль-Гази Багадур-хан. Родословное древо тюрков. - М.-Ташкент. -Бишкек, 1996. - С.187-319.

13. Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка. -Алма-Ата: Казучпедгиз, 1959. - 4.1. - 452 с.

14. Тынышпаев М. История казахского народа /Сост. и авторы предисловия проф. Такенов А.С. и Байгалиев Б. - Алма-Ата: Издательство «Казак университет», 1993. - 224 с.

15. Исмагулов О., Исмагулова А. Тюрки северо-центрального Казахстана и их этноантропологические связи с древними предками казахов и мадьяр // Отан тарихы. - 2008. - №3. - С.65-68.

УДК 299.4; 930.271

*Мижит Л.С.,
lmizhit@mail.ru*

Культ Тенгри в письменных памятниках древних тюрков

Аннотация: В статье рассматривается тенгрианство как древнейшая религия тюрко-монгольских народов, зафиксированная в письменных памятниках раннего средневековья и являющаяся культурно-религиозной основой их традиционного мировоззрения. Автор исследует художественные формулы памятников орхон-енейской письменности VIII в. по концепции теоретика литературы Ю. Б. Борева, который определяет особенности мировой древнейшей художественной культуры на примере древнего мирового искусства.

Ключевые слова: тенгрианство, Тенгри, древние тюрки, орхон-енейские памятники, художественные формулы.

*Mizhit L.S.,
lmizhit@mail.ru*

The cult of Tengri in the written monuments of the ancient Turks

Annotation. The article considers Tengrism as the oldest religion of the Turkic-Mongolian peoples, recorded in written monuments of the early Middle Ages and being the cultural and religious basis of their traditional worldview. The author explores the artistic formulas of the monuments of the Orkhon-Yenisei writing of the VIII century. according to the concept of the literary theorist Yu. B. Borev, who defines the features of the world's oldest artistic culture on the example of ancient world art.

Keywords: Tengrism, Tengri, ancient Turks, Orkhon-Yenisei monuments, artistic formulas.

Мировоззренческой основой глубокого духовного родства тюрко-монгольских народов является древняя религиозная традиция кочевых цивилизаций евразийского пространства – тенгрианство. Как отмечает академик АН Монголии Ш. Бира, «из всех алтайских народов именно у тюрков (VI-VIII вв.) и особенно монголов (XIII-XIV вв.) древний культ Неба (древнетюрк. *Tenri*, древнемонг. *Tngri*) получил свою наиболее развитую форму» [1, С.6]. А по определению известного ученого Н.Г. Аюпова, возглавившего в философско-методологическом плане тенгриологию, как самостоятельное направление номиналистики, «Тенгрианство – это духовно-религиозное учение о трансцендентальных началах, когда Тенгри считалось Единым Трансцендентальным началом, включающим в себя триаду «Жизнь-Природа-Человек» [2, С.182].

В триадичной модели мироздания древних народов (Небо – Земля – Подземный мир) верховным божеством является Тенгри (шумер. *Дингир*, гун. *Тангрихан*, др.-тюрк. *t(ā)ngri*, тув. *Деңгер (дээр)*, монг. *Тэнгэр*, каз., кирг. *Тэнгри*, узб. *Тенгри*, башк. *Тэнре*, алт. *Тенгери*, як. *Тангара*, бур. *Тэнгэри*, и т.д.). Есть и другие божества, которые в принципе являются функционально сходными эквивалентами Тенгри: Хормуста (монг.), Хан Хурмас (бурят.), Курбусту, Кудай (тув.), Аар Айбы Тойон (як.), Курбустан-аакай, Ульген (алт., шор.) и другие.

Как известно, этнокультургенез народов Азии восходит к скифам, гуннам, древним тюркам, уйгурам и древним кыргызам. Для всех этих империй, всего евразийского духовного пространства тенгрианство являлось традиционным мировоззрением, «пра-мета-религией» (по Н.Г. Аюпову).

По мнению Б.Р. Каримова, еще древние шумеры поклонялись богу Тенгри 5-6 тыс. лет назад, когда сформировалось тенгрианство как древнейшая религия протоалтайских народов [3, С.11]. Это время, как считает Аюпов Н.Г., является «первым периодом развития тюркской культуры: 6-1 тыс. до н.э. – культура прототюркских арийских племен» [2, С.97]. Шумерский теоним Дингир, на наш взгляд, не сохранился бы во всех тюркских и монгольских языках, если бы не имел мировоззренческую основу.

В приведенной Геродотом одной из историй о происхождении скифов, живших на степных просторах Центральной и Средней Азии в IX-III вв. до н.э., на царя Таргытая с тремя сыновьями Липоксаис, Арпоксаис и Колаксаис упали с неба золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Это, возможно, говорит о «небесном происхождении» этого народа, если учесть, что эти священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняли и почитали, принося ежегодно богатые жертвы... [4, С.189]. В антологии «Урянхай. Тыва дептер» отмечается, что в царской камере скифского кургана Аржаан-2 в

Уюкской долине Тувы (VII в. до н.э.) среди множества золотых украшений была найдена маленькая золотая чаша, крепившаяся к поясу царя [5, С.31].

А предводителя еще одной великой кочевой империи – империи хунну, «Небесных гордецов» (VI-I вв. до н.э.) – Модэ шаньюя звали «Тенгри кут (Улуг) амган», т.е. «Сын Неба», «Неборжденный», «Божьей милостью Верховный амган» [5, С.42]. А Сын Тенгри в своей космологической ипостаси выполняет, по заключению Н.В. Абаева, «роль универсального медиатора...» [6, С.57].

Сынами Тенгри, как известно, считаются герои фундаментальных эпосов мира – и Гэсэр, и Манас, и Огуз. М. Мамедсаид оглу, исследуя знаменитый огузский героический эпос «Китаби-Деде Горгуд», «созданный на основе тенгрианской веры, впервые записанный в XI в.» [7, С.61], пишет, что понятие «Танры» в эпосе употребляется более 50 раз (на русский язык переведен академиком В.В. Бартольдом как Бог, Боже). «Для тюрка-тенгрианца исламский Аллах был олицетворением Танры (как всемогущий Бог-Творец)» [7, С.62].

Следует отметить, что в историко-героических повествованиях древних тюрков четко обозначается отличие кагана, который считается «похожим на Тенгри, рожденным на Небе» («t(e)ṅri t(e)g, t(e)ṅride bolm(i)ṣ») [10, Кюль-тегин, малая надпись (1)]. Подобно этому, в «Сокровенном сказании монголов», как отмечает Л. Дашням, «автор произведения признает Тэмужина как родившегося по воле всевышнего Неба - Тенгер (Козин), указанием всевышнего (П. Пеллео), судьбой, завещанной от всевышнего (А. Мостерт, Ф.В. Кливз), повелением Неба – Тенгер» [8, С.18].

Детьми Тенгри, несомненно, считали себя и тюркоязычные народы, жившие на степных просторах Евразии в VI-XII вв. Отрадно, что древние тюрки оставили потомкам свои надписи, высеченные на каменных стелах. Самые крупные из них – «Малая надпись в честь Кюль-тегина» (МТБ), «Большая надпись в честь Кюль-тегина» (БТБ), «Надпись в честь Тоньюкука» (Т) – все датируются VIII в. В них явственно проступает культ Великого, Единого Духа Тенгри, от воли которого зависело благополучие, жизнь и судьба конкретного человека, народа, империи и всего мира.

Теоретик литературы и эстетики Ю.Б. Борев в своем труде «Теоретическая история литературы» определяет особенности мировой древнейшей художественной культуры на примере древнего искусства шумеров, египтян, ассирийцев, вавилонян, хурритов, хеттов, финикийцев, ахейских греков, древних индусов, иньских китайцев [9, С.135-138]. Согласно этой концепции, мы рассматриваем художественную культуру древних тюрков VII-XII

вв. – памятники орхоно-енисейской письменности как литературу раннего средневековья, основанную на следующих художественных формулах:

1. *«Сосредоточение на представлениях о прошлом, без особого внимания к будущему»*. В памятниках древних тюрков рисуется прошлое и настоящее, сложенные в череду исторических событий. Это одна из главных черт художественного сознания древности. «Древняя художественная культура оглядывается в будущее, ведя счет времени по прошедшим поколениям или по царствиям правителей» [9, С.135]. В данном случае – история древних тюрков исчисляется с сотворения мира: «*üze kök t(e)ηri (a)sra y(a)giz y(e)r kil(i)ntukda (e) kin (a)ra kiři ogli kil(i)nmiş*» [10, Кюль-тегин, большая надпись (1)], затем проводится пафосное описание правления каганов, начиная с Бумын-кагана, Истеми-кагана, кончая правлением Бильге-кагана: «Вверху Небо тюрков и священная Земля и Вода тюрков так сказали: «да не погибнет народ тюркский, народом пусть будет, так говорили. Небо, руководя со своих высот отцом моим Ильтериш-каганом и матерью моей Ильбиге-катун, возвысило их» [11, КТБ (10,11)]. Подобно восприятию прошлого для вавилонянина, прошлое древнего тюрка – «это не бездна единиц вроде тысячелетий и веков, а конкретные события, деяния правителей и военачальников, предков, прожитая ими героическая жизнь. Будущее воспринималось как неукоснительное исполнение божественных планов (в данном случае: исполнение воли Тенгри. - Л.М.)» [9, С.135]. «Так как Небо даровало (им) силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам» [11, КТБ (12)]; «... По милости Неба он отнял племенные союзы у имевших племенные союзы, и отнял каганов у имевших (своих) каганов» [КТБ (15)]; «... да будет (ко мне) Небо благосклонно, - так как на моей стороне было счастье и удача, то я поднял к жизни готовый погибнуть народ...» [КТБ (29)]; «Небо, Умай, священная Земля-вода ... даровали нам победу» [Тоньюкук (38)].

2. *«Религия – господствующая форма идеологии, оказывающая определяющее влияние на все искусство»*. Как видно из орхоно-енисейских памятников, основной религией древних тюрков была вера в Тенгри. «Религия определяла главные принципы мироотношения древнего человека» [9, С.137]: «По милости Тенгри...», «Дало мне мудрость Тенгри», «Нам Тенгри помог – мы одержали верх» [Т (16), (40)].

3. *«Удвоение (повторяемость) центрального события в эпическом сюжете»*. Об этой особенности древних произведений пишет Н.Д Тамарченко: «Для древней эпохи характерно удвоение всех важнейших событий. Миру присуще единство противоположностей,

равно необходимых для бытия. Поэтому временный перевес одной из этих сил в конкретном событии должен быть компенсирован другим событием, совершенно подобным, но имеющим противоположный результат» [Цит. по 9, С.135]. Как говорится в «Книге Екклесиаста», «Время разбрасывать камни, время собирать камни», в памятниках древних тюрков, на наш взгляд, четко повторяется реальное воплощение этих тезисов, которые могут выступить как очередные примеры осмысления и интерпретации библейских изречений:

1а) «Время разбрасывать камни» – данный художественный тезис осуществляется в следующих действиях сюжета: «Вследствие «непрямоты» (т.е. неверности кагану) правителей и народа, вследствие подстрекателей и обмана со стороны народа табгач ... и вследствие того, что они ссорили младших братьев со старшими и вооружали друг против друга народ и правителей, – тюркский народ привел в расстройство свой существовавший племенной союз и навлек гибель на царствовавшего над ним кагана; народу табгач стали они рабами своим крепким мужским потомством и рабынями своим чистым женским потомством. Тюркские правители сложили (с себя) свои тюркские имена (т.е. звания и титулы) и, приняв титулы правителей народа табгач, подчинились кагану народа табгач» [КТБ (6,7)].

1б) Затем по велению Тенгри и священной Земли тюрков, их собрал Ильтериш-каган: «... он собирал и поднимал, так что всех их стало семьсот мужей. Когда (их) стало семьсот мужей, то он привел в порядок и обучил народ, утративший свой Эль (т.е. свое государство) и своего кагана, народ, сделавшийся рабынями и сделавшийся рабами, упразднивший (свои) тюркские установления, он привел в порядок и наставил по становлениям моих предков...» [КТБ (12,13)] – воплощение художественного тезиса «время собирать камни».

2а) Затем, по происшествии определенного времени, тюрки опять разбрелись по свету, повторили свой предыдущий поступок – «разбрасывание камней»: «Ты (сам), о народ священной Отюкенской земли, ушел. То ходил ты вперед (т.е. на восток), то ты ходил назад (т.е. на запад), и в странах, куда ты ходил, ... твоя кровь бежала как вода, твои кости лежали как горы; твое крепкое мужское потомство стало рабами...» [КТБ (23,24)] – повторение события (1а) в эпическом повествовании.

2б) Затем происходит противоположное событие – «собрание камней» Бильге-каганом: «... я поднял к жизни готовый погибнуть народ, снабдил платьем нагой народ, сделал богатым неимущий народ, сделал многочисленным малочисленный народ... Живущие по четырем углам (т.е. сторонам света) народы я все принудил к миру и сделал их невраждебными (себе), все они мне подчинились» [КТБ (29,30)] – повторение события в пункте 1б. Главную роль здесь

играют образы «пассионариев» (по Л.Н. Гумилеву): Ильтериш-кагана (в 1б) и Бильге-кагана (в 2б), которые привели в движение историю древних тюрков, также пассионарного воина – Кюль-тегина. Если делать выводы по теории этногенеза Л.Н. Гумилева, в исторических действиях пунктов 1а и 2а происходит «спад пассионарного напряжения», а в 1б и 2б – «подъем пассионарного напряжения» [12, С.272- 282].

4. *«Представление о мире как о неустойчивом равновесии глобальных сил»*. Как видно из примеров третьей особенности древней художественной культуры, древние тюрки живут в «неустойчивом равновесии мира»: то нарушается равновесие, то происходит неизбежное его восстановление в результате деяний правителей. «Циклическое развертывание художественного действия в древних произведениях – свидетельство понимания миропорядка как постоянного равновесия жизни и смерти. В некоторых культурах мир предстает как постоянная смена (взаимопереход) жизни и смерти» [9, С.135]. Данное представление – равновесие «жизни» и «смерти» тюркского общества – диктуется цикличностью (примеры в пункте 3) и воспринимается как положенное экзистенциальное течение. «Время (т.е. сроки, судьбы) распределяет Тенгри, сыны человеческие рождены с тем, чтобы умереть» [КТБ (50)] – таково философское отношение Бильге-кагана при безмерном горе в связи с гибелью брата Кюль-тегина.

5. *«Героичность эпического действия и наличие препятствия перед его развязкой»*. Если бы не было препятствий в установлении мирной жизни в каганате, древнетюркские историко-героические повествования в честь Бильге-кагана, Кюль-тегина и Тоньюкука лишились бы героической окраски. Мы видим яркие события, мужественные поступки героев произведения: «... врагов он принудил к миру, имевших колени он заставил преклонить колени, а имевших головы заставил склонить (головы)» [КТБ (15)]; «Кюль-тегин, сев на белого Огсиза, заколол девять мужей (и) не отдал орды!» [КТБ (48,49)]. В произведениях древних тюрков утверждается героическая концепция человека, в то же время утверждается единство личности и общества (подобно античному мифологическому реализму): герой живет и борется, отдает все свои силы, свою жизнь за свой народ, за свой Эл (каганат). Данные надписи овеяны героическим духом, мужеством и отвагой тюркского воина-полководца Кюль-тегина.

6. *«Равноправие случайности (Хаоса) и необходимости (Порядка)»*. В памятниках древних тюрков Хаос (расселение тюрков, попадание в рабство к табгачам) сменяется Порядком (установление каганата). И эти действия сюжета приводят к логическому завершению и выводу: «Необходимость создает порядок; Случай тяготеет к Хаосу. И в мире

эти два начала равноправны» [9, С.137].

7. «Случайный характер начала и конца в эпосе есть выражение его бесконечности и абсолютности» (Шеллинг Ф.В.) [9, С.137]. Сюжет (при спокойном зачатии о правлении Бумын-кагана и Истеми-кагана) сразу начинается с того, что в четырех сторонах света были враги и начались войны. И завершается повествование неожиданно – смертью главного героя Кюль-тегина. «Тем самым художественно воплощаются древнейшие представления о времени как непрерывном и бесконечном линейном движении» [9, С.137].

8. «Чрезвычайная роль слова». Слово в анализируемых древнетюркских повествованиях играет огромную роль. Не говоря о повелениях высшей силы – Тенгри, в текстах движущей силой истории древних тюрков выступают призывы, заклинания, клятвы. Например, «да не погибнет ... народ тюркский, народом пусть будет!» [КТБ (11)]; «Чтобы не пропало имя и слава тюркского народа!...» [КТБ (25)]; «Пусть будет милостив Тенгри!» [Т (53)]. «Слово для древнего человека определяет бытие или небытие вещи и человека. Они не существуют, пока не названы, они перестают существовать, потеряв имя; человек остается жить после смерти, и одно из условий для этого бессмертия – сохранение имени» [9, С.138]. Благодаря вечным памятникам древней культуры, сохранены имена древнетюркских героев. Например, «Если бы не было Кюль-тегина, все бы вы погибли!» [КТБ (50)]; «Я Йегин Алп Туран» [Барык, Е-5].

9. «Преклонение перед силами природы». Мы видим в древнетюркских текстах персонификацию Неба, Земли, обожествление Солнца и Луны. Например, «Вверху Тенгри и священная Земля и Вода тюрков так сказали: «да не погибнет, говоря, народ тюркский, народом пусть будет, так говорили. Тенгри, руководя со своих высот отцом моим Ильтериш-каганом и матерью моей, Ильбиге-катун, возвысило их» [КТБ (10,11)]; «От солнца и луны на голубом небе я отделился, о горе!» [Элегест, Е-10]; «Я не наслаждался моим государством небесного происхождения» [Уюк-Туран, Е-3]. Это не просто слова, а глубокая благодарность древних людей высшим силам, даровавшим жизнь на этой земле, славу и почет, победу и удачу.

10. «Особо острое ощущение иерархической структуры общества». В данных историко-героических повествованиях и эпитафийной лирике древних тюрков четко обозначается отличие кагана и высшего слоя общества от рядовых людей, «чувство иерархии живет в их художественном сознании» [9, С.138]. Каган считается «похожим на Тенгри, рожденным на Небе» [КТМ (1)], «Каган его – герой, а советник у него – мудрый» [Т (10)]. Именно они являются героями вечных надписей.

Вышеуказанные художественные формулы письменной

литературы древних тюрков подтверждают мысль о том, что культурно-религиозной основой традиционного мировоззрения тюрко-монгольских народов является древнейшая религия тенгрианство. Образ небесного Бога-Отца Тенгри зафиксирован в «вечных камнях» древних тюрков. И этот фундамент сохранился еще со скифского времени, даже со времен древних шумеров, в религиозно-мифологическом сознании современных тюрко-монгольских народов.

Литература

1. Шагдар Бира. К изучению истории культа ТНГРИ у монголов // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Материалы III Международной научной конференции (2011, г. Кызыл). – Абакан: Хакасское кн. изд-во, 2011. - С.6-9.

2. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. – Алматы: КазНПУ им. Абая. Изд-во «КИЕ», 2012. - 256 с.

3. Каримов Б.Р. Историческое самосознание алтайских народов и пути развития культурного и духовного сотрудничества // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Материалы III Международной научной конференции (2011, г. Кызыл). - Абакан: Хакасское кн. изд-во, 2011. – С.10-14.

4. Геродот. История в девяти книгах. / Пер. и примеч. Г. А. Стратановского; Под общ. ред. С. Л. Утченко; Ред. пер. Н. А. Мещерский. - Л.: Наука, 1972. – 600 с.

5. Древние племена Тувы и сопредельных территорий Центральной Азии (II тысячелетие до н. э. - конец XIX в.) // Урянхай. Тыва дептер. Антология. Т. I. Сост. С.К. Шойгу. - М.: Слово, 2007. - 587 с.

6. Абаев Н.В., Аюпов Н.Г. Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. - Абакан: ООО «Фирма «Март»», 2009. – 224 с.

7. М. Мамедсаид оглу. Следы тенгрианства в эпосе «Китаби-Деде Горгуд» // Проблемы изучения Тенгри в аспекте мировоззренческой культуры // Материалы IV Международной конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (9-10 октября 2013 г., г. Улан-Батор, Монголия). – Улан-Батор: Жиком Пресс XXI, 2013. - С. 61-65.

8. Лувсандамба Дашням. Отражение воззрений монголов о Тенгер в «Сокровенном сказании монголов» // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Материалы III Международной научной конференции (1-3 июля 2011, г. Кызыл). – Абакан: Хакасское книжное изд-во, 2011. – С.18-20.

9. Боров Ю.Б. Теоретическая история литературы // Теория литературы. Том IV. Литературный процесс. - М.: ИМЛИ РАН,

«Наследие», 2001. – С.130-144.

10. Кул-тегин: Поэзия вечного камня (Памятники орхон-енисейской письменности VI-VIII вв.). Сост. З.Б. Самдан. - Новосибирск: Наука, 2003. – 246 с.

11. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. - 452 с.

12. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. 3-е изд., стереотипное. Л.: Гидрометеиздат, 1990. – 526 с.

УДК 299.4; 930.272

Миленов К. Г.
k.milenov@stalkerkm.com

Есть Библия, тогда – почему Тангра, а не Яхве?

Аннотация. Данной статьей, основанной на анализе работ итальянского исследователя Мауро Биглино, который представил миру совершенно новую версию библейских переводов, приводится мысль о новом понимании учения болгарских *богомил* IX века, а затем *катаров* в Западной Европе, что Ветхий Завет не является священной книгой. И что они принимали только Новый Завет, в котором главный тезис – Бог есть любовь. Библия - Ветхий Завет, неоднократно редактировалась в зависимости от интересов разных лоббистских кругов или исторической конъюнктуры. В результате чего она полна противоречий, несоответствий и если «Бога» считать духовным, трансцендентным, всемогущим, всеведущим, всеблагим и бессмертным существом, в оригинальном масоретском тексте Библии нет и следа такого образа.

И как предостережение, предлагается к религиозной модели Тангризма, несмотря на отсутствие древних письменных свидетельств, относиться с необходимой серьезностью и уважением. Чтобы не допустить таких искажений, как в случае Библии.

Ключевые слова: Тангра, Тенгри, Колобр, Маурио Биглино, Codice masoretico di Leningrado, Biblia Hebraica Stuttgartensia, Яхве, Библия.

Milenov K. G.
k.milenov@stalkerkm.com

There is a Bible, then – why Tangra and not Yahweh?

Annotation. This article, based on the analysis of the works of the Italian researcher Mauro Biglino, who provided the world with a completely new version of biblical translations, suggests a new understanding of

the teachings of the Bulgarian Bogomils of the IX century, and then the Cathars in Western Europe, that the Old Testament is not a holy book. And that they accepted only the New Testament, in which the main thesis is that God is love. The Bible is the Old Testament, has been repeatedly edited depending on the interests of different lobbying circles or historical conjuncture. As a result, it is full of contradictions, inconsistencies, and if "God" is considered a spiritual, transcendent, omnipotent, omniscient, all-good and immortal being, there is no trace of such an image in the original Masoretic text of the Bible.

And as a warning, it is proposed to treat the religious model of Tangrism, despite the absence of ancient written evidence, with the necessary seriousness and respect. To prevent such distortions as in the case of the Bible.

Keywords: Tangra, Tengri, Kolobr, Mauro Biglino, Codice massoretico di Leningrado, Biblia Hebraica Stuttgartensia, Yahweh, the Bible.

Для древних болгар, верховный Бог - Тангра. У многих народов Средней Азии и Сибири - это Тенгри. Разница очень мала и ее можно не заметить, но я упоминаю ее, чтобы показать два уровня развития этой всемирно организованной системы верований, культуры и мировоззрения - шаманизм и колобрии. В Дунайской Болгарии, на Балканах, Тангризм появился в более высокой форме организованного духовного строя, в качестве посредника между обществом и Богом выступают *Колобрии*. По общепринятому представлению, *Колобар* - это старинный болгарский титул высокого сановника из рода «*боилов*» [1].

Выступает в роли предсказателя будущего, совершая магические обряды, заклинания, в определенных храмовых постройках, а также во время военных походов. Интересно, что обряды, вероятно, совершались как на открытом воздухе, так и в зданиях, без окон, что свидетельствует о древности этих религиозных обрядов - древнейшие религии связаны с пониманием того, что связь с Богом устанавливается во тьме. Тангризм не оставил подробных письменных записей с описанием духовной системы, объяснением мироздания, религиозными ритуалами и правилами поведения. Вероятно, объяснение не в том, что письменности не было, а в том, что внимание уделялось передаче знаний через речь, запоминанию знаний и их ограничению в избранном замкнутом кругу. Такой подход понятен, ведь сложные духовные практики и религиозные ритуалы невозможно понять без длительной подготовки и прямой связи с духовным наставником. Это ограничивает круг посвященных и оставляет массам упрощенную практику сезонных или тематических ритуалов без глубокого понимания духовного устройства мира.

С другой стороны, отсутствие письменного текста делает невозможным установление справедливости для соответствующей старой религии в случае насильственного или добровольного изменения религиозной системы. Это вызывает непрерывные споры, дискуссии и появление все новых и новых теорий и путаницы. С одной стороны, это плохо, а с другой стороны, давайте посмотрим, как обстоят дела с основным письменным текстом, связанным с тем, что так называемыми Авраамическими религиями?

Остановимся на Ветхом Завете.

Многие христиане считают весь канонический текст Библии божественно вдохновенным. Но так ли это? Какой был бы результат, если бы мы читали основные библейские тексты, без предварительных предположений и тысячелетних внушений, что текст не комментируется, а принимается априори как чистая истина?

Я воспользуюсь анализом выдающегося ученого Маурио Биглино [2; 3], итальянского исследователя истории религий, десять лет проработавшего в главном издательстве Ватикана - Edizioni San Paolo в качестве переводчика древнееврейского с оригинального масоретского текста Библии. (прим.: масореты (иврит: המסורתיים) были группами еврейских книготорговцев, работавших между VI и X веками, в основном в Тиберии, Иерусалиме и Вавилонии. Еврейский масоретский текст - это версия Ветхого Завета Библии, официально признанная Римско-Католической церковью оригинальным еврейским текстом, протестантскими церквями и Торой еврейской религии. Масоретский текст был написан между 600 и 900 гг. н. э. из масоретов, которые были «хранителями традиций» (масора)).

Маурио Биглино опубликовал в Италии пять книг [4; 5; 6; 7; 8], две из которых были посвящены изучению и ретрансляции оригинального еврейского текста Ветхого Завета из Библии буквально, слово в слово, из *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Сама *Biblia Hebraica Stuttgartensia* является первым печатным изданием масоретского текста, полученного из «Codice masoretico di Leningrado» 1008 г. н.э. [4, С.3], который является оригинальным справочным текстом Библии для Римско-католической церкви, для Библии христианских протестантских церквей - Библии короля Иакова и по Торе еврейской религии. Исследовательская работа Мауро Биглино направлена на повторный перевод оригинального еврейского текста Ветхого Завета Библии дословно, слово в слово, с непредвзятостью, лишенной каких-либо богословских догм или предубеждений, следуя логичному и рациональному пути. Его цель - проверить, что действительно было написано в оригинальном библейском тексте. Исследования и изучение оригинального масоретского текста Библии привели г-на Биглино к поразительным выводам.

Поделимся некоторыми из них, без моего вмешательства:

1. О происхождении человека

Мауро Биглино обнаружил, что в оригинальном еврейском тексте Библии, в Книге Бытия, написано, что группа людей, называемая *Элохим*, создала человека с помощью геной инженерии, смешав свою собственную ДНК с ДНК уже существовавших приматов на земле. В Библии даже есть специальное слово, относящееся к ДНК, и это слово на иврите - «*целем*».

Г-н Биглино обнаружил, что правильный перевод знаменитых стихов Бытия (1:26) звучит так: «И сказали *Элохимы* (множественное число): «Сотворим человека по подобию Нашему, используя то, что содержит образ Наш».

«То, что содержит наш образ», - это «*целем*» (прим.: *целем* означает «что-то материальное, содержащее образ и вырезанное из ...»). «Браун-Драйвер-Бриггс Иврит и английский Лексикон», Словарь библейского иврита и арамейского языка, под термином «*целем*» пишется следующее определение: «*нечто отрезанное*»). Что это за «вещь», которая содержит в себе «образ» кого-либо, что можно «отрезать», что можно извлечь? В нашем современном понимании сразу приходит на ум: ДНК. Слово *Элохим* в современных христианских Библиях переводится как «Бог». Но это неверный перевод, потому что *Элохим* - это термин во множественном числе, обозначающий группу людей из плоти и крови, могущественных, но не всемогущих, и уж точно не духовных и не трансцендентных. То, что было написано в оригинальном еврейском тексте Ветхого Завета, поразительно похоже на то, что записано в шумерских табличках, которым более 4000 лет. В основном масоретский текст Ветхого Завета и древние шумерские таблички красноречиво рассказывают об одних и тех же событиях. Шумерские изречения еще более детализированы. То, что г-н Биглино открыл о происхождении человека, ставит под сомнение как «креационистскую» гипотезу, поддерживаемую христианами, так и дарвиновско-эволюционистскую теорию.

2. Всемогущий, Всеведущий, Духовный Бог

Римско-католическая церковь и протестантские церкви приписывают «Богу» следующие атрибуты:

- «Бог» Всемогущ - обладающий безграничной властью;
- «Бог» Всезнающий - обладающий бесконечным знанием;
- «Бог» вездесущ – присутствует везде;
- «Бог» всеблагожелателен - совершенная благодать;
- «Бог» вечен - он живет вечно;
- «Бог» — духовное, трансцендентное существо;

В своем обширном анализе древнееврейского масоретского текста г-н Биглино обнаружил, что нигде в Библии не говорится о каком-

либо Всемогущем, Всеведущем и Вечном Боге. Библия говорит о группе людей из плоти и крови, называемых Элохим. Слово Элохим было переведено как «Бог» как в католической Библии, так и в версии короля Якова. Но это неправильный перевод.

3. Элохим

Элохим на самом деле не «Бог», а группа людей из плоти и крови. То, что они были людьми из плоти и крови, с абсолютной ясностью написано в оригинальном еврейском масоретском тексте Библии. Значение имени *Элохим*: «Сияющие», «Возвышенные» или «Могучие». *Элохимы*, безусловно, были могущественными, но не всемогущими, у них были передовые научные знания и технологии, но они не были всеведущими, их жизнь была дольше, чем у людей, но они не были ни бессмертными, ни вечными. Если «Бог» считается духовным, трансцендентным, всемогущим, всезнающим, всеблагожелательным, вечным и бессмертным существом, то в оригинальном масоретском тексте Библии нет никаких следов такого существа.

(Прим.: *Элохим* - это семитский термин во множественном числе, который используется для обозначения «Повелителей сверху». Значение Элохима «сияющие», «возвышенные», «могучие»).

4. Яхве не был «Богом»

Анализ г-на Биглино показывает, что *Яхве* - просто один из группы людей из плоти и крови, называемой *Элохим*. Ветхий Завет ясно дает понять, что сам *Яхве* был личностью из плоти, крови и костей. А *Яхве* даже не был одним из самых могущественных *Элохимов*. Напротив, он был одним из менее важных и менее могущественных *Элохимов*. *Яхве* была дана в управление бедная земля и народ, которого в то время не существовало: он должен был лепить и наставлять их, заставлять сражаться с врагами и завоевывать земли. Во времена Моисея (около 1400 г. до н. э.) даже языка этого народа - языка иврита - не существовало: иврит как язык сформировался четыре века спустя, во времена царя Давида. Во Второзаконии (32:8) написано, что *Элион* - самый высокий, предводитель *Элохимов* - решает вопрос о распределении земель между *Элохимами*. *Елеон* приписал *Яхве* народ, который был (Втор. 32:9-10): «в земле пустынной и в ревущей пустыне пустыни», лишенный какой-либо ценности или интереса. Библия говорит (Бытие 10:25), что раздел земель между *Элохимами* произошел во времена Фалега, сына Евера, правнука Сима. Хотя указать точную дату нелегко, мы можем предположить приблизительную дату между 3000 и 2500 годами до нашей эры. Из истории мы знаем, что в то время существовали высокоразвитые цивилизации, такие как египтяне, шумеры и древние индийцы. *Яхве* не были назначены эти люди, эти развитые цивилизации и плодородные земли, ему были назначены пустыня и бесплодная земля и рассеянный, ничтожный

народ. Это явное свидетельство того, что *Яхве* был одним из менее важных и менее могущественных *Элохимов*.

5. Даже «Бог» умирает.

В оригинальном еврейском масоретском тексте Библии простыми словами написано, что умирают даже *Элохимы*. (Псалом 82, 83) (*Элогим* переводится как «Бог» в современных католических и протестантских Библиях).

6. «Ангелы» [6]

Термин «ангел» происходит от греческого слова «аггелос», что означает «посланник, глашатай». Сам по себе греческий термин «агелос» изначально не имел духовного значения. Богословы и отцы церкви утверждают, что «ангелы» - это духовные существа без материального тела, являющиеся зримо только тогда, когда это необходимо, им отведена роль посредников между Богом и людьми. Богословы пишут, что «Бог» возлагает на «ангелов» обязанность наказывать или помогать людям. В оригинальном тексте Библии *малахимы* - в переводе «ангелы» - четко описаны как люди из плоти и кости, а также *элогимы*: в Библии написано, что *малахимы* едят, пьют, устают, потеют, пачкаются и даже должны мыться. Об этом ясно написано в отрывке о встрече Авраама с двумя *Малахимами* и *Яхве* [Бытие 18], во встрече тех же двух *Малахимов* с *Лотом* в Содоме, незадолго до его разрушения [Бытие 19], в Книге Товита, в Книге Захарии и во многих других библейских отрывках. Значение слова *Малахим* - «Хранители», «Стражи», «Вестники» - заповедей *Элохим*. *Малахим* Библии тесно связан с *игиги* древних шумерских табличек. У них та же функция: *игиги* были также «Хранителями», «Наблюдателями», «Посланниками». Почему переводчики Библии исказили текст и выдумали на пустом месте несуществующие духовные атрибуты *Малахима*? Почему они стерли или исказили специфические, физические атрибуты *Малахима*, так ясно описанные в оригинальном библейском тексте? Чувствовали ли переводчики Библии и богословы необходимость представить «Ангелов» как согласующихся с видением монотеистического духовного и трансцендентного «Бога»? Как они поступали с физическими *Элохимами* из плоти и крови?

(Прим.: Традиционная религиозная литература в священных книгах описывает ангелов как разумных существ, превосходящих людей и подчиненных Богу, которых часто называют «сынами Божьими» или «обитателями небес». Мы находим существ, эквивалентных «ангелам», также в цивилизациях за тысячи лет до событий, рассказанных в Библии. На самом деле, в шумерских пластинках мы читаем об *игигах*. *Игиги* были подчиненными Ауннакам. Их задачей было быть хранителями, наблюдателями, посланниками. Вполне ясна параллель между «Ангелами» (Малахимами) из Библии и *игигами*

из шумерских плит: В Библии малахимы-Хранители, Наблюдатели и Посланники заповедей Элохима. В шумерских досках Игиги - Хранители, наблюдатели, посланники орденов Ануннаков. В обоих случаях это люди из плоти, крови и костей).

7. Иврит

Как написано выше, во времена Моисея еврейского языка не существовало, и Моисей говорил не на иврите, а на каком-то другом языке. Еврейский язык возник через 4 века после Моисея, во времена царя Давида.

8. Божья слава (кевод/кивот)

«Слава Божья» - понятие непростое для понимания: оно имеет несколько значений, не только связанных друг с другом, но и взаимообусловленных. Еврейский термин читается как *кевод/кебод* или как *кавод/кавод*. Оно образовано от глагола, обозначающего понятия «быть тяжелым, иметь вес, почитаться, быть твердым». Прилагательное *kabed* определяет то, что является «тяжелым, увесистым, трудным, важным, почитаемым», но также и «бесчувственным» (жестоким). Греки перевели этот термин словом «*докса*», что в свою очередь переводится на современные языки словом «Слава». На перевод этого термина всегда влияло видение божества, которое не соответствовало описанию Элохима в Библии: Элохимы на самом деле совсем не духовные существа. Причудливое богословское развитие полностью исказило первоначальный смысл термина до такой степени, что превратило его в представление о божественной имманентности и поставило его параллельно понятию «святости». *Кевод*, часть истории встреч и бесед между Моисеем и *Яхве* связана с историей сомнений Моисея: этот «Бог» не давал достаточных гарантий или уверенности. Моисей просит *Яхве* вести народ на пути к Земле Обетованной и подчеркивает, однако, что каждый должен очень ясно видеть, что Элохим с ним, иначе нет никакой разницы между народом Израиля и остальными. «Божественное» присутствие должно быть ясно видно. Элохим понимает ситуацию, он соглашается и обещает, что сделает то, о чем просит Моисей. Но Моисею этого мало, он хочет видеть факты - он хочет потрогать своими руками, мы бы сказали - и поэтому он просит *Яхве* (Исход 33:18): (пожалуйста) дай мне увидеть твой *кевод*. Моисей просит доказательств и просит *Яхве* показать ему устройство своего физического присутствия. Моисею нужны какие-то гарантии, он хочет осторожно поговорить с народом Израиля: если он хочет убедить их следовать этому Элохиму, а не другим, он должен быть уверен в том, что делает. *Яхве* понимает эту необходимость и соглашается удовлетворить просьбу Моисея, но предупреждает его, что то, что вот-вот произойдет, чрезвычайно опасно: это также может стать причиной его смерти. «Слава Божья», которую хочет

увидеть Моисей... может ли она убить человека? Это означало бы, что славное проявление божественности потенциально смертельно опасно. Убивает ли выражение духовной трансцендентности? Разве Бог не может контролировать свою силу? Вроде нет. *Элогим* не может контролировать свое проявление, он не может его фильтровать, он может только дать какое-то указание, как смягчить последствия своей «Славы», уменьшить последствия, но он не в состоянии избежать.

«Слава» работает всегда во всей своей смертоносной мощи. *Кевод/кабод* обычно переводится как «Слава», что является очень абстрактным понятием, своего рода теологической категорией, которую нелегко определить. Становится трудно понять, почему *Элохим* готовит свое событие «проявления», давая Моисею ряд оперативных указаний, явно направленных на его физическую защиту. На самом деле это именно то, что происходит: *Элохим* чувствует себя обязанным дать Моисею некоторые практические указания и призывает его принять точные меры предосторожности. *Элохим* говорит Моисею, что он не может «смотреть» перед собой (оставаться впереди?), потому что он умрет, и добавляет совет, практический намек (Исход 33:21): «Вот место рядом со мной, и ты останешься на (против) скале» Направление настолько ясное и конкретное, что мы, кажется, наблюдаем за сценой и видим жест руки *Элохима*, указывающий точное место. Как сказать: «Оставайся там и не двигайся». Видимо, этой меры недостаточно, ибо *Элохим* добавляет еще одну рекомендацию (Исход 33:22): «Когда мой *кевод* пройдет, я посажу тебя в (расщелину) скалы и прикрою тебя своей ладонью, пока он не пройдет»

Итак, мы можем спросить себя:

- Что это может быть за «слава», которая видна только сзади, но не впереди?
- Что из того, что происходило перед Моисеем, было настолько опасным, что требовало особой защиты?
- И как мог *Элохим* защитить Моисея своей ладонью, когда он проходил мимо?

Трудно найти правдоподобное объяснение предположению, что «слава Божья» есть нечто трансцендентное. Скорее, это какое-то устрашающее оружие.

9. Десять Заповедей

Настоящие «Десять Заповедей» Завета, данные *Яхве* Моисею, совершенно отличаются от того, что говорят католические иерархи и христианские протестантские церкви. Десять Заповедей Завета между *Яхве* и народом Израиля не имеют ничего общего ни с чем духовным, моральным или этическим: это правила поддержания общественного порядка и санитарных мер. Десять заповедей

предназначены для того, чтобы держать народ Израиля под каблуком у ревнивого и безжалостного правителя по имени *Яхве*. Завет между *Яхве* и народом Израиля имеет много практических оснований. Это был договор, устанавливающий правила между двумя сторонами, одна из которых была сильной стороной - стороной *Яхве*, а другая - слабой стороной - стороной народа Израиля. *Яхве* не хотел создавать религию. Целью *Яхве* было заключить договор с народом, который должен был служить ему в обмен на помощь в завоевании территории для заселения.

Основоположники христианства намеренно исказили и изменили истинный смысл настоящих Десяти Заповедей. Основатели христианства скрыли цель *Яхве*, подменив ее своей целью, которая заключалась в создании религии и более...

Специфика. На протяжении всего изучения оригинального масоретского текста Библии выявляется один постоянный фактор. И этот постоянный фактор - специфичность. В Книге Бытия, Исходе, Книге Чисел, Второзаконии, Книге Захарии есть особенности. Везде, где вы смотрите и исследуете исходный текст с глубиной и точностью, вы найдете особенности. *Элохим* и *Яхве* - это личности из плоти и крови, ангелы - *Малахим* - это личности из плоти и крови, «Благословение» имеет конкретное и очень материальное значение, даже *кевод* - переведенное в современных христианских Библиях как «*Слава Божья*» - это очень конкретное и материальное значение. Означает - обычно используемый *Яхве*. В Библии нет и следа чего-либо «духовного». Кажется, очевидным, что все духовные смыслы, которые мы читаем в сегодняшнем Ветхом Завете, являются просто специально вставленной теологической конструкцией, искажающей смысл исходного библейского текста.

В заключение в Библии, точнее в Ветхом Завете - нет «Бога». Есть верховный персонаж, стремящийся к абсолютной власти.

В поддержку этого тезиса служит даже название, которое евреи принимают за свое государство - Израиль, показывая, что если они и подчиняются этой установленной власти временно, то не принимают ее полностью и на вечные времена. Небольшое пояснение. Имя Израиль было дано Иакову ангелом после борьбы между Иаковым и этим ангелом. Напомним, что Иаков, сын Исаака, обманул своего брата Исава и своего отца, чтобы получить благословение первенца. Якоф означает יָצַב - «Ловец пятки, также: вытеснитель и обманщик» [9]. Само понятие Израиль означает - «воюющий с Богом» [10]; [11].

И здесь мы начинаем по-новому понимать учение болгарских *богомил*ов IX века, а затем *катар*ов в Западной Европе, что Ветхий Завет не является священной книгой. Они принимают только Новый Завет - в котором главный тезис - **Бог есть любовь**. За что

их преследовали, сжигали и уничтожали, а в панике, Католическая церковь организовала единственный крестовый поход в самой Европе.

В двадцать первом веке такие крайние меры неприемлемы, но я уверен, что некоторые высшие круги-священнослужителей трех так называемых авраамических мировых религий приветствовали бы такие погромы инакомыслящих.

В заключение, как можно заметить, правильное прочтение «Испытаний» в Ветхом Завете поднимает множество критических вопросов об основах иудаизма, христианства и ислама. Но обращаю внимание на одну главную проблему - «лодка не должна качаться, пока вы не доберетесь до безопасной гавани». Это означает, что определенный религиозный, культурный или духовный стандарт, принятый большой группой жителей данного государства, региона или континента, не должен подвергаться критике или призывать к изменению, пока не наступит объективная обстановка и не наступит время для таких изменений.

С другой стороны, истина должна быть обнаружена и доказана. Поэтому, с одной стороны, ограничим подобные дискуссии и анализы внутри научного и экспертного сообщества, а с другой стороны, нужно, что к религиозной модели Тангризма следует относиться с необходимой серьезностью и уважением, несмотря на отсутствие древних письменных свидетельств типа Библии по этому вопросу.

Литература

1. Булгары. – Эл. ресурс. – URL: <https://ru.wikipedia.org/w/index.php?title=%D0%91%D1%83%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D1%80%D1%8B&oldid=101254985>
2. Mauro Biglino. Новый ключ к пониманию нашего происхождения. – Эл. ресурс. - URL: <https://www.maurobiglino.com/>
3. Темы Мауро Биглино. Ветхий завет. Коллекция с открытым исходным кодом. – Эл. ресурс. - URL: <https://archive.org/details/MauroBiglino/mode/2up>
4. Mauro Biglino. Il Dio alieno della Bibbia. Il dio alieno della Bibbia. Dalla traduzione letterale degli antichi codici ebraici. - Orbassano: Infinito Records, 2011. - 340 p.
5. Mauro Biglino. Il libro che cambierà per semper le nostre idee sulla Bibbia. - Orbassano: Infinito Records, 2010. – 210 p
6. Mauro Biglino. Non c'è Creazione nella Bibbia. La Genesi ci racconta un'altra storia. – Orbassano: Infinito Records, 2012. – 342 p.
7. Mauro Biglino. La Bibbia non è un libro sacro. Orbassano: Infinito Records, 2013. – 177 p.
8. Mauro Biglino. La Bibbia non parla di Dio: uno studio rivoluzionario sull'Antico Testamento. - Milano, Italia: Mondadori, 2015. – 339 p.

9. Франс Дю Плеси. Израилб Божий / Перев. Эмиль Энчев. – Эл. ресурс. - URL: <https://books.ekipirane.com/%D0%B1%D0%BE%D0%B6%D0%B8%D1%8F%D1%82-%D0%B8%D0%B7%D1%80%D0%B0%D0%B5%D0%BB/%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B8%D0%B7%D1%85%D0%BE%D0%B4%D0%B0-%D0%BD%D0%B0-%D0%B8%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%BE-%D0%B8%D0%B7%D1%80%D0%B0%D0%B5%D0%BB/>

10. Бакхаус Робърт. Библейски личности. – София: Българско библейско дружество, 2000. – 32 с.

11. Лосева И. Н. Библейские имена: люди, мифы, история. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – 605 с.

УДК 398.22

*Мухоплева С.Д.
muhopleva@mail*

К вопросу мифологических персонажей в якутском героическом эпосе олонхо: божества айыы

Аннотация. Статья направлена на постановку вопроса системного описания мифологических персонажей олонхо, предпринимается опыт систематизации божеств, наделенных именами, в тексте раннего типа якутского героического эпоса олонхо «Дыырай Бэргэн». В работе поставлены следующие задачи: 1) составление перечня божеств айыы, которые упоминаются в тексте олонхо; 2) выявление частотности употребления имен божеств; 3) уточнение понятия «персонаж»; 4) разделение божеств на персонажей-божеств и божеств-признаков по их роли в сюжетосложении олонхо. Работа выполнена в рамках концепций В.Я. Проппа и Е.С. Новик о персонажах. В результате анализа выявлено, что среди 70 субъектов и объектов, наделенных именами, в мире олонхо У.Г. Нохсорова представлены семь божеств айыы. Они служат семантическими признаками главного героя олонхо. В качестве же персонажа выступают только два божества с именами с высокой частотой употребления. Это – божества Юрюнг Айыы и Айыы Джэсэгэй, которые принимают участие в действиях героя и исполняют определенную функцию, роль в сюжетосложении. Кроме того, они фигурируют и как признак главного героя.

Ключевые слова. Якутский героический эпос олонхо «Дыырай Бэргэн», мифологические персонажи, божества айыы, систематизация.

On the question of mythological characters in the yakut heroic epic olonkho: the deities of *ayyy*

Annotation. The article is aimed at raising the question of a systematic description of the mythological characters of Olonkho, the experience of systematization of deities endowed with names in the text of the early type of Yakut heroic epic Olonkho «Dyirai Bergen» is being undertaken. The following tasks are set in the work: 1) compiling a list of *ayyy* deities that are mentioned in the text of olonkho; 2) identifying the frequency of using the names of deities; 3) clarifying the concept of «character»; 4) dividing deities into deity characters and deities-signs according to their role in the plot of olonkho. The work was carried out within the framework of the concepts of V.Y. Propp and E.S. Novik about the characters. As a result of the analysis, it was revealed that among 70 subjects and objects endowed with names, seven *ayyy* deities are represented in the world of olonkho U.G. Nokhsorov. They serve as semantic signs of the main character olonkho. As a character, there are only two deities with names with a high frequency of use. This is the old man Yuryung Ayyu and Ayyu Jesegey, who take part in the action and perform a certain function, role in it. In addition, they appear as a sign of the main character.

Keywords: Yakut heroic epic olonkho «Dyirai Bergen», mythological characters, deities of *ayyy*, systematization.

Введение. Впервые системное описание якутской мифологической картины мира было осуществлено Г.У. Эргисом. Он впервые в якутоведении выделил мифологию как «особый вид устного творчества, возникший на ранних ступенях развития человеческого общества», и выделил отдельную главу «Мифология» в своем труде «Очерки по якутскому фольклору» [1], где была дана общая характеристика мифов, в том числе пантеона божеств айыы [1, С.124-131]. При этом фольклорист указывал на имплицитный характер мифологических представлений, подчеркивая, что «мифы в виде самостоятельных произведений почти не существуют, но мифические сюжеты и образы сохраняются в эпосе олонхо, в сказках, легендах и других фольклорных жанрах» [1, С.107]. Это высказывание и понимание Г.У. Эргисом мифологии соотносится с общепринятым на сегодня определением понятия «мифопоэтическая модель мира» [2, С.161-166.].

Опыт системной реконструкции мифологических представлений о божествах айыы на основании языковых, фольклорных и

этнографических источников был еще предпринят кандидатом филологических наук Л.А. Афанасьевым-Тэрис в книге «Айыы үөрэбэ» («Учение айыы») [3]. Книга представляет собой компендиум данных о понятиях, терминах якутского традиционного мировоззрения, в которой имеется специальная глава, посвященная пантеону божеств айыы. Автором работа представлена как сводное изложение догматов религиозного учения айыы. В связи с этим она не оформлена как научно-исследовательская работа, что привело к непризнанию работы со стороны научного сообщества [4, С.158].

В вышеуказанных работах был поставлен вопрос перечня, систематизации мифологических персонажей, традиционности, общности народных представлений о божествах айыы, которые реализовывались в языке, различных фольклорных жанрах и обрядах.

В фольклористике мифологические персонажи становились предметом исследования в рамках изучения образов якутского героического эпоса олонхо. Традиция изучения образов олонхо была заложена в нижеупомянутых трудах Г.У. Эргиса и И.В. Пухова и непрерывно продолжается вплоть до наших дней в монографических и диссертационных исследованиях [5; 6; 7; 8]. Во всех этих работах общим является выделение героя, его противника и второстепенных персонажей. При этом каждый из семи фольклористов, исходя из конкретного материала, выделяет свой перечень второстепенных персонажей, что видно на таблице:

Таблица 1. Перечень второстепенных персонажей олонхо, изученных в трудах фольклористов

	Эргис Г.У	Пухов И.В.	Емельянов Н.В.	Данилова А.Н.	Кузьмина А.А.	Оросина Н.А.	Павлова О.К.
Богатыри айыы	-	+	-	-	-	-	-
Женские образы	+	+	+	+	+	-	+
Рабы	-	+	-	-	+	-	-
Тасжрый / тунгусский богатырь	+	-	-	-	+	-	-
Родона начальники	-	-	+	-	-	-	-
Мифологические персонажи	-	-	+	-	+	+	+
Вселенная	-	-	-	-	+	-	-
Образы удаганок	-	-	-	-	-	+	-

Второстепенные персонажи / Другие образы	+	-	+	-	-	+	-
--	---	---	---	---	---	---	---

Мифологические персонажи, признанные второстепенными, как видно из таблицы, были в фокусе внимания исследователей региональных эпических традиций [6; 7; 8]. В трудах эпосоведа Н.В. Емельянова [5; 9] образы божеств рассматривались в рамках исследования эпического сюжетосложения. Тут обращает внимание то, что образы персонажей-божеств олонхо в знаменитых работах Г.У. Эргиса [1] и И.В. Пухова [10] не были проанализированы в отдельности. В «Очерках якутского фольклора» это связано с тем, что пантеон божеств небожителей, как выше нами отмечено, был охарактеризован отдельно в разделе «Мифология» [1, С.124-131]. В работе И.В. Пухова «Якутский героический эпос олонхо. Основные образы», хотя автор утверждал о том, что «В олонхо исключительно большое место занимают образы богов и мифы, которые связаны с общими мифологическими представлениями древних якутов» [10, С.25], образ божеств-персонажей не был выделен отдельно в качестве предмета исследования. Полагаем, это было связано не с идеей о том, что эти образы играют маловажную роль в развитии основных сюжетных действий эпоса. Такое «замалчивание», скорее, было вызвано существовавшим в то время отношением советской власти к религии.

Исследование А.Н. Даниловой «Образ женщины-богатырки в якутском олонхо» [11], посвященная специальному исследованию отдельно взятого эпического героя, ознаменовало смещение интереса исследователей от изучения системы персонажей к анализу отдельных эпических образов. К примеру, появилась серия статей [12; 13; 14], в которых образы отдельных мифологических персонажей описываются как набор признаков. При этом на якутском материале авторами была успешно апробирована схема описания мифологических персонажей, разработанная группой исследователей славянского фольклора Л.Н. Виноградовой, А.В. Гурой, Г.И. Кабаковой, О.А. Терновской, С.М. Толстой, В.В. Усачевой [15].

Между тем, несмотря на довольно подробную освещенность персонажной системы якутского эпоса в целом, персонажи-божества еще недостаточно изучены предметно, в контексте повествовательного плана эпического произведения, где разворачиваются те семантические признаки, которыми обладает мифологический персонаж. Положение о том, что персонажи-божества представляют собой «пучок функций и постоянных признаков» было выдвинуто еще Н.В. Емельяновым. Он

в работе «Сюжеты ранних типов якутских олонхо» обратил внимание на статичный, неизменный характер образов божеств. Так, он писал, что «Юрюнг Айыы Тойон и другие упомянутые здесь божества, а также духи-хозяева местности выступают обязательными, хотя и эпизодическими персонажами всех олонхо; их образы статичны, а функции неизменны» [9, С.7 Емельянов Н. В. Сюжеты ранних].

Материал исследования. Данная статья посвящена рассмотрению образов божеств айыы в одном из версий олонхо «Дыырай Бэргэн», который был зафиксирован олонхосutom У.Г. Нохсоровым [16]. Как известно, тексты олонхо «Дыырай Бэргэн» по своей повествовательно-фольклорной теме Н.В. Емельяновым были отнесены к олонхо о заселении Среднего мира отверженными потомками верховных божеств айыы и детально рассмотрены в монографическом исследовании «Сюжеты ранних типов якутских олонхо» [9, С.11-92]. На основе анализа сюжетов трех версий олонхо «Дыырай Бэргэн» автором было выяснено, что все олонхо о Дыырай Бэргэне имеют своеобразный, только им присущий сюжет, в основе которого лежат такие специфические мотивы как заселение Среднего мира отверженными потомками айыы, внутрисемейные и внутриродовые конфликты, «чудесное сватовство», которые дополняются другими (похищение жены главного героя, конфликт из-за уплаты калыма и т.п.).

Цель, задачи и методы исследования. Статья направлена на систематизацию божественных субъектов и объектов, которые наделены именами. В связи с этим в работе были поставлены следующие задачи: 1) составление перечня божеств, которые упоминаются в тексте олонхо; 2) выявление частотности употребления имен божеств; 3) уточнение понятия «персонаж»; 4) разделение божеств на персонажей-божеств и божеств-признаков по их роли в сюжетосложении олонхо.

Работа выполнена в рамках концепций В.Я. Проппа и Е.С. Новик. Идея рассматривать персонаж как пучок функций, выдвинутая В.Я. Проппом [17], была творчески развита в труде Е.С. Новик, где автор показала, что «для внутрисюжетного функционирования персонажа важным оказывается не только то, какую роль он выполняет, но и то, какими семантическими признаками он наделен, поскольку именно они соответствуют тем конфликтам, в которых данный персонаж принимает участие» [18, С.23].

Результаты исследования и их обсуждение. В тексте олонхо «Дыырай Бэргэн» было выявлено всего 70 субъектов и объектов, наделенных именами [16, С.319-322]. Имена даны людям, животным, сверхъестественным существам и сооружениям. Среди этих 70 субъектов и объектов в мире олонхо У.Г. Нохсорова представлены

семь божеств Айбы. Ниже перечисляем их имена по убыванию численности их употребления:

1) Старик Юрюнг Айбы *Үрүг Айбы оюнньор* (вар.: *Үрүг Айбы тойон оюнньор*, *Үрүг Аар тойон*) - 22 раза;

2) Айбы Джэсэгэй *Айбы Дьөһөгөй* (вар.: *Күрүө Дьөһөгөй оюнньор*, *Күрүө Дьөһөгөй оюнньор*) - 5 раз;

3) Айбысыт *Айбыһыт* - 4 раза;

4) Эджээн Ийэхсит *Эдьээн Ийэхсит* - 4 раза;

5) Улуу Тойон *Улуу Тойон* - 2 раза;

6) Джылга тойон *Дьыльба тойон* - 1 раз;

7) Старик Одун биис *Одун биис оюнньор* - 1 раз.

Все божества в той или иной степени служат семантическими признаками главного героя олонхо. В качестве же персонажа в олонхо «Дыырай Бэргэн» выступают только два божества с самыми многоупотребительными именами. Это – старик Юрюнг Айбы и Айбы Джэсэгэй, которые принимают участие в действии и исполняют в ней определенную функцию, роль. Кроме того, они фигурируют и как признак главного героя.

Божество Юрюнг Айбы как признак главного героя и как персонаж эпического произведения. В олонхо «Дыырай Бэргэн» образ божества Юрюнг Айбы проходит красной нитью. В первую очередь божество является признаком небесного происхождения героя. Этот признак находит свое отражение в мотиве раскрытия тайны рождения героя [9, С.39, 40]. Так, перед выездом в поход Дыырай Бэргэн обращается к духу-хозяйке священного дерева с песенной жалобой на богатыря-оскорбителя, просит совета и благословения, требует рассказать о своем происхождении. Дух дерева Аан Алахчын рассказывает, что он был зачат от тайной связи старшей дочери Юрюнг Айбы с небесным богатырем Кюн Жирибинэ, врачом-лечителем Южного неба. Шаманка Айбы Умсуур тайно спасает дочь Юрюнг Айбы от позора. Она грешницу отправляет в Средний мир, превратив ее в кобылицу. Кобылица разрешилась недоношенным трехмесячным жеребенком под священным деревом и возвратилась на небо. Недоношка вырастила дух-хозяйка дерева, мальчик был назван: сын лошади Дыырай Бэргэн. Как видим, божество Юрюнг Айбы в данном эпизоде олонхо не совершает никаких действий, он служит лишь признаком божественного происхождения одинокого героя.

В олонхо «Дыырай Бэргэн», кроме этого, раскрывается такой семантический признак Юрюнг Айбы тойона, как «лицо, которое осуществляет правосудие в трех мирах». Этот признак обнаруживается в формуле имени «<...> *Айыылаабы-буруйдаабы / Ыйааһынна-хаантаарга туруорбут, / Сордообу-дъайдаабы / Түһүүнэн-холоругунан боруостанпыт, / Ынырыктаах ыйахтаах, / Сүрдээх сокуоннаах, / Үс*

дойду киэнэ / Үнсэр суута, / Үнэр тангарага буолбут, <...>/ Тойон эһэм», а также находит свое событийное развертывание в начале и заключении олонхо [9, С.61-64, 71].

Юрюнг Айыы тойон как судья, исполняющий законы бытия. Во второй сюжетной линии олонхо «Герой нарушает запрет, сжигает шкуру невесты-щенка» Дыырай Бэргэн сохраняет невесту в единоборстве с соперниками и братом невесты. Юрюнг Айыы тойон участвует при решении конфликта между главным героем Дыырай Бэргэн и группой противников, которые представляют сторону невесты под руководством брата девушки Тойон Чуучустааном. Смертельный бой между соперниками повторяется трижды: Дыырай Бэргэн – богатырь айыы Уол Дуолан [9, С.61], Дыырай Бэргэн – богатырь абаасы Буор Тесюллэй, нанятый братом невесты [9, С.62], Дыырай Бэргэн – богатырь абаасы Бохтообот Модун Моой, также нанятый братом невесты [9, С.62, 63]. В борьбе за невесту герой невольно убивает двух героев из племени айыы, что обычно карается религиозным законом, установленным божествами. Между тем, Юрюнг Айыы, заслушав обращение героя и его посредника (коня), каждый раз выносит решение в пользу Дыырай Бэргэна, помогая ему при помощи небесной шаманки, и наказывая его соперников из племени айыы. При решении дела верховный судья Юрюнг Айыы тойон основывается на то, что сын лошади Дыырай Бэргэн предназначен быть родоначальником людей ураангхай саха и потому ему не суждено умереть.

В третьей заключительной сюжетной линии олонхо «Герой возвращает похищенную жену в результате длительного поединка с активным соперником» противником героя является тунгусский богатырь Арджамаан Джарджамаан. Исход их продолжительной борьбы космического масштаба решается только на суде Юрюнг Айыы тойона. Судья заслушивает обе стороны, при помощи небесных писарей поднимает небесный архив (Книгу Судеб) и устанавливает, что женщина предназначена судьбой Дыыраю Бэргэну, выносит решение суда в пользу героя. Тунгусский богатырь не подчиняется решению Юрюнг Айыы тойона и тот проклинает его, в итоге он во время поединка погибает. Испытание выдерживает Дыырай Бэргэн, следующий судьбе и божьей воле.

Итак, в олонхо «Дыырай Бэргэн» божество Юрюнг Айыы тойон как персонаж выполняет роль помощника героя, небесного судьи, который решает дела в соответствии с высшими законами бытия. Герой олонхо же живет, следуя этим законам.

Выводы. Текст каждого героического эпоса олонхо наделят своим пантеоном божеств айыы, в формуле имени которых содержится наиболее полная информация. В повествовании происходит

«обыгрывание» не всего пучка признаков, а отдельных признаков, зафиксированных в наименовании персонажа. Так, в олонхо «Дыырай Бэргэн» развертывается один признак божества Юрюнг Айыы тойона – способность осуществлять правосудие. Кроме того, божество с клишированными атрибутами может стать признаком героя или другого героя. Так, указание на родственную связь героя с божеством Юрюнг Айыы становится признаком божественного происхождения героя.

Литература

1. Афанасьев Л. А.-Тэрис. Айыы үөрэбэ. - Дьокуускай: Ситим, 1993. - 183 с.
2. Борисова А. А., Данилов И. А. Образ Улуу Тойона в эпосе олонхо: функция и семантика (по материалам ранних записей) // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. 2021. № 4(113). - С.10-18.
3. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. и др. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. - М.: Наука, 1989. - С.78-85.
4. Данилова А. Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо. - Новосибирск: Наука, 2014. – 163 с.
5. Дыырай Бэргэн: олонхо. // Саха боотурдара в 21 т. Т.6. - Дьокуускай: Бичик, 2009. – 333 с.
6. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. - Новосибирск: Наука, 2000. – 187 с.
7. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. - М.: Наука, 1983. – 246 с.
8. Илларионов В. В., Федорова Л. В. Якутский тенгравед Л. А. Афанасьев-Тэрис: возрождение учения Айыы // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: Материалы VIII Международной научно-практической конференции, п. Домбай, Карачаево-Черкесская Республика, 22–23 сентября 2021 года. - Элиста: Международный фонд исследования Тенгри (МФИТ), 2021. - С.153-165.
9. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. - Новосибирск: Наука, 2014. – 158 с.
10. Мухоплева С. Д. Образ кузнеца и приемы его создания в олонхо «Дыырай Бэргэн» // Айыы Тангара и кузнечный культ в тенгрианстве: Сборник материалов II Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (02–03 апреля 2021 года. Верхневилуйск, С. Кэнттик). - Якутск: Дани-Алмас, 2020. - С.116-126.

11. Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа. - М.: Наука, 1975. - С.214-246.

12. Оросина Н. А. Образ верховного божества ЮрюнГаар (Айыы) тойона в якутской эпической традиции (на примере олонхо таттинской и вилюйской традиций) // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: Сборник статей VI-й Международной научно-практической конференции. (14–16 июня 2017 года. Астана, Казахстан). - Астана: ТОО «Мастер По», 2017. - С. 289-293.

13. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.09. - Якутск, 2015. - 25 с.

14. Павлова О. К. Северо-восточная традиция в олонхо якутов: образы, сюжеты, поэтика: автореф. Дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.09. - Майкоп, 2018. - 18 с.

15. Пропп В. Я. Морфология сказки. Изд. 2-е. - М.: Наука, 1969. - 168 с.

16. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: основные образы. - М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962. – 256 с.

17. Топоров В. Н. Модель мира (мифопоэтическая) // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 2. - С.161-166.

18. Эргис Г. У. Мифология // Очерки по якутскому фольклору. - М.: Наука, 1974. - С.104 - 151.

УДК 398.21 (=512.157)

*Павлова Н.В.
nadya.sanaaya@yandex.ru*

Божество *Айыысыт* (*Айыыһыт*) в якутских сказках и олонхо: функции и семантика

Аннотация: В данной статье автором рассмотрены функциональные и семантические особенности образа богини *Айыысыт* (*Айыыһыт*) в якутских сказках и олонхо в контексте этнографических материалов. Для определения функциональных и семантических особенностей мифологического образа в качестве фактического материала послужили эпические строки якутских народных сказок и олонхо. В результате исследования было выявлено, что эпические формулы якутских сказок и олонхо показали в основном почти единую структуру и аналогичные характерные черты данного

архаического образа.

Ключевые слова: божество, *Айыысыт* (*Айыыһыт*), сказка, фольклор, якутская сказка, олонхо, персонаж.

Pavlova N.V.
nadya.sanaaya@yandex.ru

The deity *Aiyysyt* in Yakut fairy tales: functions and semantics

Annotation: In this article, the author examines the functional and semantic features of the image of the goddess *Aiyysyt* in Yakut fairy tales and *Olonkho* in the context of ethnographic materials. To determine the functional and semantic features of the mythological image, the epic lines of Yakut folk tales and *olonkho* served as factual material. As a result of the study, it was revealed that the epic formulas of Yakut fairy tales and *Olonkho* showed basically almost a single structure and similar characteristic features of this archaic image.

Keywords: deity, *aiyysyt* (*aiyyhyt*), fairy tale, folklore, Yakut fairy tale, *olonkho*, character

По сведениям разных источников, *Айыысыт* (*Айыыһыт*) – это общее название богинь, покровительствующих увеличению потомства не только людей, но и животных [1, С.370]; [2, Стлб.54-55]; [3, С.486]; [4, С.430]; [5, С.360]; [6, С.86-100].

По религиозным верованиям якутов богиня плодородия спускалась на землю в виде кобылицы или лебедя [7, С.125, 253-254].

В древности существовали различные обряды, адресованные к божеству *Айыысыт*. Обряды были связаны с испрашиванием чадородия, приплода конного, рогатого скота и т. д. [8, С.261]; [7, С.649-650]; [6, С.86-100].

В.Л. Серошевский, основываясь на текстах народных песен, описывает одеяние божества *Айыысыт*: «В песнопениях *Аисыт* величают «широко расевшейся госпожой» (дельбегей олохтох хотун), «на груди которой сангыях из меха полосатого соболя (киргилих кись) широко распахнут (дельбегейдан), край шапки сзади отвернут вверх (сегие), волчьи наколенники опущены с лядвей и восемь завязок у обуви размотано (айгыратан)». Ее просят о «смехе-веселье» (кюлюм-алаян кулу), о том, чтобы новорожденный (нирей) был жив и чтобы младенец стал впоследствии «таким, который сам сидит (нирейтэн бальчири баргартан), и счастливо рос. ...» и т. д. (Колым. ул., 1883)» [7, С.649-650].

В текстах олонхо образ *Айыысыт* также подробно и детально описывается сказителями. Например, в олонхо «Төбөт Мэник бухатыыр», записанном А.А. Саввиным со слов С. И. Еремеева-

Дэдэгэс в 1938 г. в I ТогуССком наслеге Вилнойского района:

« ... Толбонноох
Үүс тириетэ сангийахтаах
Бөртөлөөх
Бөрө тириетэ сутуруолаах
Кылааннаах
Буобура тириетэ үтүлүктээх,
Килбиэннээх
Киис тириетэ бэргэлээх,
Унга илиитигэр
Уон түүлээх ох тутуурдаах,
Ханас илиитигэр
Абыс алтан кииннээх

Сардаан кыптыый тутуурдаах,
Биһиктээх оҕо бэримдьилээх,
Тордуйалаах оҕо тускулаах,
Тыһы күөрүгэйинэн тыыннааччы,
Атыр күөрүгэй айылгылаах,
Мэннээх оҕо бэлэхтээх,
Абыс былас аалай солко
Сыһыабын нэлбэгэйдээбит,
Аарыктаах сэнийэлээх,
Алтан конуруулаах
Айыһыт Хотун ньяады,
Аһын, абыраа!» [9, С.35-36].

В настоящее время текст данного олонхо еще не переведен на русский язык, поэтому мы постараемся дать объяснение общими словами: «...Имеющая рысью шубу, волчьи сугуры, бобровые рукавицы, соболиную шапку, на правой руке держащая стрелу с десятками мехов, на левой руке держащая медные ножницы, детскую колыбель, детскую берестяную утварь, дающая жизнь, одаривающая ребенком с родинкой, имеющая косу, как восьмисаженный алый шелк, Госпожа *Айыысыт* ньяады, пожалей, помоги!» .

В этом же олонхо традиционная формула с наименованиями божеств *Иэйэхсит* и *Айыысыт* заменяется следующими словами:

«...Сэттэ истэр Эйиэхситтэн,
Абыс ахтар *Айыыбыттан*...» [9, С.52].

Здесь вместо *Айыысыт* (*Айыыһыт*) использовано слово *Айыы* (бог, божество). Однако в некоторых местах исконная формула сохраняется:

«... Сэттэ истэр Эйиэхситтэн
Кэскиллэнэн кэлбитим буолуо,
Абыс ахтар *Айыыһыттан*
Арчыланан айыллыбытым буолуо...» [9, С.92].

Таким образом, имя божества *Айыысыт* иногда заменяется словом *Айыы*.

В олонхо «Хардааччы Бэргэн» А.Т. Титарова, записанном Ю.И. Шейкиным в 1986 г. упоминается титулованное имя божества *Айыысыт* (*Айыыһыт*):

«... *Айыыһыт* Хаантан
Кыыс оҕону кыбынар,
Тойонноох оҕоттон
Дьоллоох уолу
Тутар буоллахпына... « [10, С.76].
/ «... От госпожи *Айыысыт* Хаан
Дочку получить,

От господина-мужа

Счастливого сына иметь...» [10, С.131].

В текстах олонхо имя божества используется вместе с термином «хаан». Обозначение данного титула (*Каган-Каан-Хан-Хаан*) было рассмотрено в историко-типологическом аспекте В.М. Никифоровым, происхождение которого ученый относит к хунно-китайскому периоду [11, С.39-40].

В.Л. Серошевский, Э.К. Пекарский, Н.А. Алексеев в своих исследованиях отмечали, что божества *Айыысыт* имели отдельные имена [2, Стлб.54-55]; [7, С.649-650]; [6, С.86-100]. Например, в олонхо «Тойон Ньургун» И.М. Давыдова, записанном Р.А. Кулаковским в 1940 г. в Татгинском улусе, божество *Айыысыт* именуется героем как *Ньяадьы Хотун эбэ*:

«... Илэгэй түүлэбим
Илэ Иэйэхситэ буолбут,
Атырдах туйахтаабым
Аналлаах *Айыыһыта* буолбут
Дьаардаах тиэргэним инчитэ,
Таналайдаах ыаҕас дьайыннаах
Ньяадьы Хотун эбэм...» [12, С.168-169].

В большинтсве случаев *Айыысыт* употребляется с эпитетом «ахтар». Пример из олонхо «Дыырай Бэргэн» сказителя Амгинского улуса У.Г. Нохсорова, записанного самим олонхосутом в 1940 г.:

«... Ахтар *Айыыһыт* аймаҕа...» [13, С.67].
/ «... Родственник дающей рождение *Айыысыт*» (перевод П.Н.).

Следует также отметить, что в текстах олонхо вместе с эпитетом «ахтар» («дающая рождение» (возможно, это старинное забытое понятие «рожать»: от глагола «аҕын» – тужиться во время родов (о животных...) [1, С.272])) в эпических формулах сказителями используются слова «хотун/хатын» (*госпожа*), «айбыт/айан төрөппүт» (*создавшая, сотворившая, родившая*) и числительное «аҕыс» (*восемь*).

Приведем примеры со словами «айбыт», «айан төрөппүт» и «хотун/хатын»:

1. В олонхо «Догдобоно тураҕас аттаах, тура-сүүрэ төрүөбүт Дугуйа бөҕө» М.Ф. Аммосова, записанного С. И. Боло в 1940 г. в Оймяконском улусе:

«... Айбыт *Айыыһыт* Хатын,
Сөҥнөр Дьөһөгөй ийэккэм ини,
Иирэппит Иэйиэхсит ийэккэм!...» [14, С.47].

2. В олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соҕотох» Г.Ф. Никулина, записанном А.А. Саввиным в 1940 г. в Абыйском улусе:

«... Сыралҕаннаах сырал куйаас тыыннаах

Айан төрөшпүт *Айыыһым* хатын...» [15, С.124].

3. В олонхо «Тойон Ньургун» И.М. Давыдова, записанном Р.А. Кулаковским в 1940 г. в Таттинском улусе:

«... Иэйиэхсит киирэр
Илбиргэстээх иһэгэй маҕан ааттыгын
Ис кырыыта эбит,
Айыыһым Хотун киирэр
Айгырастаах ала тыргыл ааттыгын
Алын кырыыта эбит,
Дьөһөгөй Тойон киирэр
Түүлээх чөллү маҕан сүллүгэһин
Төрдө буолбут эбит...» [12, С.30].

С числительным словом «аҕыс» в олонхо «Дыырай Бэргэн» сказителя Амгинского улуса У.Г. Нохсорова, записанного самим олонхосутом в 1940 г.:

«... Аҕыс
Ахтар *Айыыһым* сиэнэ...» [13, С.195].

/ «... Внук дающих рождение восьми Айыысыт» / (перевод П.Н.)

С эпитетом «ахтылҕаннаах» в олонхо «Ньургун Бөҕө» известного олонхосута Мегино-Кангаласского улуса Н.А. Абрамова-Кынат, записанном П.Т. Степановым в 1940 г.:

«... Ахтылҕаннаах *Айыыһым*
Араҕас илгэнэн
Ааспытын аһатан
Аламан тыннаарай диэн
Ааттаһан эрэбин» [16, С.106].

В этом же олонхо имя божества плодородия используется с эпитетом «Аан» (Постоянный эпитет в некоторых сочетаниях, обычно обозначает высшую степень качества: «великий, огромный, невероятной силы» [1, С.152]):

«... Аан *Айыыһым* айбыт
Аламай күн атылыыта буолбут,
Алаҕар хараххынан
Көрө чинчилээн турууй!» [16, С.140].

Интересно отметить, что в этом же олонхо сказитель Н.А. Абрамов-Кынат использует еще другие слова вместе с именем *Айыысыт*, которые создают противоречивые представления тому, что данное божество относится к женскому полу:

«... *Айыыһым* тойон аҕалаах
(букв. «Имеющий отца господина *Айыысыт*» – перев. П.Н.),
Аҕыс нэһилиэккэ
Айдааран-аарыгыран үөскээбит
Аланхаҕа төрөөбүт

Айаас ала атгаах

Ала Булкун бухатыр» [16, С.348].

Аналогичный пример также обнаружен нами в олонхо «Кыыс Дьуурайа бухатыр» Г.В. Дуякова, записанном Н.В. Емельяновым и Г.В. Федоровым в 1960 г. в Нюрбинском улусе:

«... Бу Иэйэхсит буолбут ийэм,

Айыыһыт буолбут аҕам...» [17, С.67].

/ «... Вот ставшая Иэйэхсит мать моя,

Ставший *Айыысыт* отец мой...» (перевод П.Н.).

В некоторых текстах олонхо сказители именуют божество *Айыысыт* без использования эпитетов:

1. В олонхо «Догдоҕоно тураҕас атгаах, тура-сүүрэ төрүөбүт Дугуйа бөҕө» М.Ф. Аммосова, записанном С. И. Боло в 1940 г. в Оймяконском улусе:

«... Ийиэхситтэн имнээх,

Дьөһөгөйтөн төрүттээх,

Айыыһыттан анабыллаах...» [14, С.38].

2. В олонхо «Көнтөстөй Бөҕө» С. М. Неустроева (родом из Намского улуса), записанном В.Д. Атласовым в 1941-1944 гг. в Булунском улусе:

1). «... Дьөһөгөй төлкөлөөһүнүнэн,

Айыыһыт анааһынынан,

Иэйэхсит тэрийбитинэн...» [18, С.43].

2). «... *Айыыһыкка* арыы уулларан,

Иэйэхсиккэ эт буһаран...» [18, С.50].

3). «... *Айыыһыттан* айылгылаах,

Иэйэхситтэн тэримтэлээх,

Дьөһөгөйтөн төлкөлөөх...» [18, С.69].

4). «... Дьөһөгөй төлкөлөөһүнүнэн,

Иэйэхсит чинчилээһининэн,

Эйиигин

Айыыһыт ат гынарга

Миэхэ анаан биэрбитэ...» [18, С.82].

5). « ... Одунтан оноһуулаах,

Чыныстан ыйаахтаах,

Айыыһыттан аналлаах,

Дьөһөгөйтөн төлкөлөөх,

Иэйэхситтэн тэримтэлээх...» [18, С.85].

Эпические формулы олонхо и якутских сказок создают представления о том, что божества Иэйэхсит и *Айыысыт* имеют своих внуков, родственников. Если имена божеств упоминаются только в прямой речи или в диалогах героев, то их внуки или племянники фигурируют в эпических произведениях как отдельные персонажи.

Например, в олонхо «Тойон Ньургун» И.М. Давыдова, записанном Р.А. Кулаковским в 1940 г. в Таттинском улусе:

«... Иэйэхситим итэбэллээх сиэнэ,
Айыыһытым тапталлаах сыбаана,
Орто дойду дуолан дулабыта,
Дьулуруйан үөскээбит
Тойон Ньургун бухатыыр...» [12, С.34].
/... Верный внук моего Иэйэхсит,
Любимый племянник моего *Айыысыт*,
Громадная мощь Срединного мира
Стремительно появившийся
Богатырь Тойон Ньургун.../ (перев. П.Н.)

Упоминание имени божества *Айыысыт* можно также встретить в текстах якутских сказок. Наименование *Айыысыт* (*Айыыһыт*) мы обнаружили в якутских волшебных сказках «Старушка Бэйбэрикээн с пятью коровами» («Биэс ынахтаах Бэйбэрикээн эмээхсин») в записи И.А. Худякова 1860 г. и в варианте Н.А. Абрамова 1950 г., а также в тексте «Чөпчөөкөөн-Чөпчөөкөөн» («Чөпчөөкөөн-Чөпчөөкөөн») 1940 г. в варианте этого же сказочника.

Рассмотрим примеры:

1. «... Ииппит Иэйэхсит хатын, айбыт *Айыыһыт* хатын миэхэ ыйбыт оноруулаах буолангын тиллэн олордобун, – диэбит» [19, С.170] (вариант Худякова 1860 г. «Биэс ынахтаах Бэйбэрикээн эмээхсин») / «... Вскормившая госпожа Иэйэхсит, создавшая госпожа *Айыысыт* предопределили тебе судьбу – быть моей женой. Благодаря этому ты и ожила, – сказал он» [19, С.175].

2. «... – Хайдах гынахтаахпытый? Олорбуппут сыччах буоллаба дии! Илин баран Иэйэхсити булуохпут дуу, арбаа баран *Айыыһыты* булуохпут дуу, ууга түһэн уһун хонукка барыхпыт дуу, сиргэ тимирэн сириздйэ байыхпыт дуу? Син биир буоллаба, – диэхтиир эмээхсинэ» [19, С.186] («Чөпчөөкөөн-Чөпчөөкөөн»), вариант от Абрамова Н.А.-Кынат, записал Константинов Х.И. в 1940 г.) / «...– Что тут поделаешь? Видно, настал конец нашей жизни! На восток идя, найдем ли Иэйэхсит, на запад идя, найдем ли *Айыысыт*, в воду упав, много ли дней протянем, под землю провалившись, крупно ли разбогатеем? Все ведь одно, – промолвила старушка» [20, С.187].

3. «... кыыс туран сэттэ тизэрэ нэл эрбэһин төрдүгэр күөх от далбырданан, көндөй от тайахтанан, түүнэн көрөн, түнэнэн дайбаан, чөмөкөлөөн хааман киирэ турбут.

– Биэтилимэ алаас эбэ хотун иччитэ Иэйэхсит ийэм, *Айыыһыт аҕам*, Дьөһөгөй тойон, дьүүллээн көр! Таннар танаһым, симэнэр симэҕим хайдах буолуой, хантан кэлэр? Мин элбигим, көлүнэр көлөм ханна баарый? Ханна баарын ыйан-кэрдэн кулун! Түөт хонор

төлкөбүн төлкөлөөн, биэс хонор билгэбин билгэлээн, дьэ, кулун эрэ! – иньнэ диэн көрдөһөр-ааттаһар эбит» [20, С.206 (вариант сказки «Биэс ынатаах Бэйбэрикээн эмээхсин» 1950 г. от Абрамова Н.А., зап. Константинов Х.И.) / «Госпожа-хозяйка, дух алааса Биэтилимэ Ийэхсит-мать, *Айыысыт*-отец, Джэсөгөй-тойон, попробуйте рассудить! Моя одежда, мой украшения – какие они, где их взять? Мое приданое, мой упряжный конь – где они, как их найти? Укажите-объясните! Ну давайте-ка, на четверо суток участь мою определите, на пять суток судьбу мою предугадайте! – такими словами просит-умоляет, оказывается» [20, С.207].

4. «... Ийэхсит сизэн Илэ Хара, *Айыыһым* сизэнэ Ала Туйгун арааран ылан, аан дойдуга аччыгыы улаатыннарарга, анаардаһы добордуурга айан-кэрдэн, анаан-минээн биэрдэхтэрэ» [20, С.216] (вариант Абрамова Н.А.-Кынат, 1950 г.) / «Внук Ийэхсит Илэ Хара, внук *Айыысыт* Ала Туйгун, [от матери] отделив, дали с намерением-назначением, чтобы малого на земле взрастила, чтобы одинокий обрел подругу» [20, С.217].

Как показал сказочный материал, упоминание имени божеств как и в некоторых олонхо встречается в прямой речи или в диалогах героев. Небесные божества не принимают активного участия в развитии сказочного действия, как остальные персонажи. Они негласно присутствуют в сказке, так как их не видно и не слышно на протяжении повествования, их присутствие в сказке невидимо. Однако в некоторых олонхо они выполняют функцию дарителя, помощника, покровителя, создателя и т.д.

Следует отметить, что параллельно с именем *Айыыһым* в сказках всегда впереди употребляется имя божества *Ийэхсит*. В текстах олонхо помимо *Ийэхсит* сказителями упоминаются имена божеств Джэсөгөй Тойон, Чынгыс Хаан и Одун Хаан.

В некоторых текстах сказок и олонхо в зависимости от использования сказителями вспомогательных слов, указывается их гендерная принадлежность (...*Айыыһым хатын*; ...*Айыыһым аҕам*), а в некоторых текстах ввиду отсутствия уточняющих слов невозможно определить их половой признак (...*арҕаа баран Айыыһымты булуоххут дуу*...; ...*Айыыһым сизэнэ Ала Туйгун*). Однако в количественном плане доминируют примеры, в которых божество *Айыысыт* описывается сказителями в женском облики.

На основе приведенных примеров можно предположить, что божество *Айыысыт* занимало особое место в системе традиционного религиозного верования народа саха.

В заключении следует отметить, что функциональные и семантические особенности образа божества *Айыысыт* в якутских сказках и олонхо имеют практически аналогичный характер: небесное

божество *Айыысыт* покровительствует, предопределяет судьбу, помогает деторождению и обогащению эпических героев.

Литература

1. Толковый словарь якутского языка (Буква А) / Под ред. П. А. Слепцова. - Новосибирск: Наука, 2004. - 680 с.
2. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. - Т. I. - М: Изд. АН СССР, 1959 г. - 1-1280 стлб.
3. Обрядовая поэзия саха (якутов) // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 24. / Сост. Н. А. Алексеев, П. Е. Ефремов, В. В. Илларионов. - Новосибирск: Наука, 2003. - 512 с.
4. Фольклор долган // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т.19 / Сост. П.Е. Ефремов. - Новосибирск: Изд-во Ин.-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. - 448 с.
5. Предания, легенды и мифы саха (якутов) // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока / Сост. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. - Новосибирск: Наука, 1995. - 400 с.
6. Алексеев Н. А. Этнография и фольклор народов Сибири // СО РАН. Избранные труды / Н. А. Алексеев; Институт филологии СО РАН. - Новосибирск: Наука, 2008. - 494 с.
7. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. - М.: Ассоциация РОССПЭН, 1993. - 736 с.
8. Ксенофонтов Г. В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов / сост., ред. В. М. Никифоров. - Якутск: Бичик, 2004. - 352 с.
9. Еремеев-Дэдэгэс С. И. Төбөт Мэник бухатыыр: олонхо. - Дьокуускай: Бичик, 2017. - 176 с.
10. Титаров А. Т. Олонхо Хардааччы Бэргэн // Сказители земли Олонхо; вып. 1 / Перев. А. Е. Шапошниковой. - Новосибирск: Наука, 2022. - 200 с.
11. Никифоров В. М. Стадии эпических коллизий в олонхо: Формы фольклорной и книжной трансформации. - Новосибирск: Наука, 2002. - 208 с.
12. Тойон Ньургун // Саха боотурдара: 21 томнаах, Т.2. - Дьокуускай: Бичик, 2003. - 240 с.
13. Дыырай Бэргэн: олонхо // Саха боотурдара: 21 томнаах, Т.6. - Дьокуускай: Бичик, 2009. - 336 с.
14. Өймөкөөн олонхолоро // Саха боотурдара: 21 томнаах, Т.19. - Дьокуускай: Бичик, 2017. - 192 с.
15. Абый олонхолоро: олонхо // Саха боотурдара: 21 томнаах, Т.20. - Дьокуускай: Бичик, 2019. - 296 с.
16. Абрамов Н. А. - Кынат. Ньургун Бөбө: олонхо // Саха боотурдара: 21 томнаах, Т.10. - Дьокуускай: Бичик, 2011. - 512 с.

17. Дуяков Г. В. Кыыс Дьуурайа бухатыыр: олонхо // Саха боотурдара: 21 томнаах, Т.9. - Дьокуускай: Бичик, 2011. - 288 с.

18. Көнтөстөй Бөбө: олонхо // Саха боотурдара: 21 томнаах, Т.15. - Дьокуускай: Бичик, 2015. - 256 с.

19. Якутские сказки. - Т.1. - Якутск: Якутское книжное издательство, 1964. - 304 с.

20. Якутские народные сказки // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, Т.27. - Новосибирск: Наука, 2008. - 462 с.

УДК 398.223

*Садалова Т.М.
sadalova-t@mail.ru*

Образ волка в контексте характеристики эпического пространства

Аннотация. В статье речь идет о широко популярном в тюрко-монгольском мире образе волка, который встречается в археологических находках, историко-этнографической литературе, мифах и эпосе. Если в алтайских мифах его обозначают как предка, прародителя, то в эпосе он имеет несколько ипостасей. В связи с этим предметом нашего исследования являются тексты алтайских героических сказаний, в которых встречается образ волка.

Целью исследования в данной статье является изучение образа волка, как одного из постоянных персонажей эпических текстов. Материалом исследования в статье явились издания фольклорных текстов [Алтай баатырлар 1958, 1959, 1972].

Методом исследования стало комплексное изучение всех имеющихся материалов (исследовательских, текстологических, фактов), относящихся к теме нашей статьи, а также сравнительно-сопоставительный, который мы применяли при анализе фольклорных сюжетов.

Научная новизна статьи заключается в том, что изучение образа фольклорного персонажа волка, который еще не был предметом самостоятельного исследования, но данная проблема чрезвычайно важна для полного представления о своеобразных изменениях данного образа внутри фольклорной системы одного народа, а также расширяет его трактовку в сопоставлении с фольклорным материалом других народов.

Ключевые слова: фольклор, волк, исследования, миф, эпос, трансформация, сопоставления.

The image of the wolf in the context of the characteristics of the epic space

Annotation. The article deals with the image of the wolf, which is widely popular in the Turkic-Mongolian world, which is found in archaeological finds, historical and ethnographic literature, myths and epics. If in the Altai myths he is designated as an ancestor, progenitor, then in the epic he has several hypostases. In this regard, the subject of our research is the texts of Altai heroic tales, in which the image of a wolf is found.

The purpose of the research in this article is to study the image of the wolf as one of the permanent characters of epos. The research material in the article was publications of folklore texts [Batyrs of Altai 1958, 1959, 1972].

The method of research was a comprehensive study of all available materials (research, textual, facts) related to the topic of our article, as well as comparative, which we used in the analysis of folklore plots.

The scientific novelty of the article lies in the fact that the study of the image of the folklore character of the wolf, which has not yet been the subject of However, this problem is extremely important for a complete understanding of the peculiar changes of this image within the folklore system of one people, and also expands its interpretation in comparison with the folklore material of other peoples.

Keywords: folklore, wolf, research, myth, epic, transformation, comparisons.

Обращаясь к вопросу об образе волка-дарителя в контексте характеристики эпического пространства, следует отметить, что волк, как фольклорный персонаж широко известен в мифологии и эпосе тюрко-монгольских народов. В алтайской мифологии он выступает мифическим духом земли, тотемным животным [1, С.312]. Следует отметить и то, что археологические находки на Алтае (Пазырык, Укок, Башадар) подтверждают культ волка у древних предков алтайского народа [2]. Образ же волка как объект почитания был известен намного раньше древнетюркского времени. Исследователи отмечают, что еще в скифское время «ранние кочевники Алтая чаще других хищников изображали волка» [3, С.103]. Поэтому волк в историко-мировоззренческой системе народов Центральной Азии имеет очень древние корни, отголоски которых могут выразиться в сложном сочетании причудливых фольклорных сюжетов. Так, Р.С. Липец в духовной культуре алтайцев и монголов выделяет несколько

мотивов о волке: волк-тотем-первопредок, волк-проводник, волк-кормилец, воспитатель героя, волк-оборотень и волк-символ воинской доблести предводителя родовой военной дружины, которая нередко сравнивается с волчьей стаей [4].

В историко-этнографической литературе имена основателя династии древнетюркских каганов Ашины, Бурте-Чино – предка Чингисхана, центрально-азиатского героя Шуну-батыр так или иначе возводят мифологическому первопредку-волку. Г.Н. Потанин ссылается на автора «History of the Mongols» Говорса, который «сближает (его) с Ашина или Sena, предком Тукюэсцев. Буртечино – преследуемый принц, один из трех братьев, женившийся потом у озера и в некоторых вариантах заменяемый волком; Sena - преследуемый принц, перенесенный за реку и воспитанный волчицей» [5, С.866].

Валтайском эпическом репертуаре волк также часто встречающийся персонаж, наиболее известными сказаниями являются: «Ак-Тайчы» [6], «Тектебей-Мерген» [7], «Ёскюс-Уул» [8], «Курман-Таадьи» [9], «Катан-Коо» [10].

Если образ волка в историко-этнографической литературе соотносится с реальными историческими фактами, то в эпосе он становится художественным персонажем, так или иначе активно фигурирующим в развитии сюжета.

В тексте «Тектебей-Мерген» волчица является спасителем и покровителем героя, мотивы прародителя волка содержатся в сказании «Ёскюс-Уул», спасителем будущего героя волк выступает и в «Ак-Тайчы». Иная ипостась волка в алтайских героических сказаниях - «Курман-Таадьи», «Катан-Коо», в которых он проявляет себя как хозяин Алтая, посланец бога Юч-Курбустан.

Иное воплощение образа волка мы находим в тексте «Ездящий на семи рыжих конях Ёскюс-Уул», записанный нами у сказителя Д.К. Сунюшева из рода кыпчак [11, С.270-300], в котором есть сюжетные описания разных форм соотношений противоположных миров. В алтайском эпосе присутствуют характеристики трех миров – верхнего (*үстүги алтай, үстүги ороон* – дословно: верхний алтай (алтай здесь выступает как географический термин); верхняя страна), среднего (*жер-алтай, айлу – кўндү алтай* – дословно: земля - алтай; лунно-солнечный алтай), подземного – (*алтыгы алтай, алтыгы ороон* - дословно: нижний алтай, нижняя страна) подробно представлены в основном в текстах героических сказаний [12]. Нами трехмерность художественного пространства рассматривается как часть сюжета и средство для развития сюжетного действия фольклорных текстов через преодоление героем определенных пространственных рамок, являясь своего рода маркирующими знаками перехода от одного события к следующему [13].

В сказании «Ездящий на семи рыжих конях Ёскюс-Уул» в завязке сюжета семь коней парня-сироты *Ёскюс-Уула* друг за другом были уведены ханом волков – *Берю-Кааном*. Рассерженный герой пошел, чтобы добраться до земель *Берю-Каана*. По дороге ему встречается старуха (скорее всего, это образ одного из местных духов), которая подсказывает ему дорогу к землям *Берю-Каана*. Описание пространства *Берю-Каана* в тексте дается таким образом: «Много рек переплыв, много гор перевалив, преследовал волка, дошел до одного черного пня, к которому привели следы. Когда он топнул по следам, оказалось, что это аил *Берю-Каана*» [11, С.273]. Образ черного пня выступает неким входом в иное пространственное измерение, о чем свидетельствует дальнейший ход событий. Потому что жилище хана Волка оказывается прекрасным богатым дворцом. Но это пространство находится в параллельно среднему миру, при этом не во враждебном полюсе, о чем свидетельствуют дальнейшие события.

Берю-Каан предстает в человеческом облике. Герой требует с него отдарок за уведенных лошадей: пегую кобылу, которая при произношении магических слов снабжала хозяина деньгами и маслом. Но по дороге, когда герой общается со своей советчицей – старухой, дети уводят кобылу. Герой думает, что его *Берю-Каан* обманул, снова идет к нему, требует очередной отдарок, так происходит, пока он не выпрашивает у хана Волка костыль, который начинает всех колотить, тогда испуганные дети старухи сознаются в том, что они совершали подмену всех подарков *Берю-каана*. Нагруженный подарками *Берю-каана*, герой возвращается в свой аил-шалаш, засыпает: «Когда он, выпавшись, проснулся, то, оказалось, что он лежит в белом войлочном *аиле*; очень красивый *аил*, оказывается. Поднялся и увидел, что возле очага сидит какая-то молодая женщина; лицом отвернется – как сияние луны, лицом повернется – как сияние солнца» [11, С.279].

Здесь поводом для ухода героя из своего пространства в чужое стал увод его коней ханом Волком. Путь к землям *Берю-Каана*, встреча героя с ним совпадают с представлениями о параллельном мире духов в среднем мире. Окончательным результатом данной сюжетной части является женитьба героя на необычной женщине, таким образом, хан волков – *Берю-Каан* здесь выступает своеобразным духом-дарителем. Но именно посещение земель хана Волка дает возможность герою не только получить сразу богатство и красавицу жену, а также служит толчком для развития сюжета, когда герой готов совершать подвиги. Так, уход героя из своего пространства и проникновение в параллельный мир являются демонстрацией его взросления и готовности к богатырским деяниям. Подаренная волком герою жена становится предметом вожделения его соперника, который задумывает *Ёскюс-Уула* отправить на выполнение трудных поручений.

Сначала он едет за рукавицами подземного владыки – *Эрлика*, затем едет за лисьей шапкой *Эрлика*. Мотив – герой едет в подземный мир *Эрлик-Бия* – обычно встречается в героических сказаниях. Герой в анализируемом тексте вынужден согласиться съездить за золотыми рукавицами *Эрлик-Бия* в подземный мир по поручению более сильного антагониста. Перед тем как ехать, он взял с собой две кожаные сумы с углями, две железные кожемялки, альчики девяти зверей, головы девяти зверей. Далее описывается поездка героя в подземный мир и использование им тех предметов, которые были им взяты с собой по совету жены: «Он ехал и доехал до пасти земли. Доехав, он с луной-солнцем попрощался, попросив у них благословения, дальше прыгнул на коне в пасть земли. Когда он дальше поехал, то наступила серая мгла. Еще дальше поехал, встретила непроходимая чаща кустарников, где даже змее не проползти.

1. «Багаа, если бы я не торопился, то наломал бы, чтобы детям увезти», – сказал он, когда так сказал, / кустарники / надвое расступились.

2. То, что хотите взять, берите, что хотите есть, ешьте. Языкастым не дай себя оскорбить, плечистым не дай до себя дотронуться. Пусть твой путь счастливым будет, – так благословили /они/ его.

Все дальше едет, /перед ним/ растянулось ядовито-желтое море...».

Приехав, он увидел, что виднеется черный ёргё - дворец *Эрлик-Бия*. *Эрлик-Бий* сидит у порога, положив рядом свои золотые варежки. Увидев это, *Ёскюс-Уул* помчался, будто сто коней помчались, крикнул, будто сто человек крикнули. Когда он помчался прямо на *Эрлик-Бия*, тот, испугавшись, забежал в *аил*, четырехлетний темно-рыжий конь опустился на передние ноги, он, не спешиваясь, схватил золотые варежки, поскакал обратно» [11, С.288-292].

То есть, в этой части текста преодоление каждого нового препятствия героем при помощи хорошего слова или подарка представляет собой и проникновение им в новое запретное пространство, где имеется свой «хозяин». При этом схема проникновения героя на новую территорию единая: герой попадает на запретную территорию, встречает препятствие в лице непроходимой чащи кустарников (или же: ядовито-желтого моря, ядовито-желтой грязи, двух кузнецов, двух верблюдов, двух игроков в альчики, двух воронов, двух псов, двустворчатой двери), говорит хорошее слово в их адрес или дарит подарок (угощает чем-либо), получает возможность проехать дальше. В этой сказке маршрут покидания героем подземного мира совпадает со схемой проникновения в него, но только в обратном порядке и препятствия чинятся не герою, а его противнику – *Эрлик-Бию*, за то, что он все время плохо обходился с персонажами – «хозяевами» определенных зон, созданных для ограждения земли подземного

владыки от вторжения его врагов. А то, что эти персонажи являются «хозяевами» определенных зон, приставленных для охраны своих владений *Эрлик-Бием*, свидетельствуют его обращения к ним, чтобы они стали преградой герою:

Если оценивать пространственное расположение этих запретных зон *Эрлик-Бия* с точки зрения характеристики мировоззренческих представлений, а также описаний картины трехмерного пространства в героических сказаниях, то они должны представлять вертикальные иерархические слои, населенные отдельными представителями подземного мира. Но то, что и в этом тексте пространственные рамки препятствий подземного мира расположены по отношению друг к другу вертикально, мы не находим конкретных указаний, а судим только из отдельных фраз контекста. Так, описание поездки героя в подземный мир начинается с фразы: «Он ехал и доехал до пасти земли... дальше прыгнул в пасть земли» [11, С.288], то есть, герой стал перемещаться вниз в вертикальном направлении. А выход героя из подземного мира обозначен так: «Дальше он выбрался на лунно-солнечный алтай» [11, С.296], здесь глагол *выбрался* соответствует сложной глагольной форме: *чыгып келтир*, который в переводе может иметь и другое синонимичное значение: *поднялся*, что также является указанием на вертикальное направление наверх.

В данной сюжетной части о поездке героя в подземный мир описание проникновения в подземный мир вертикально вниз через определенные препятствия и выхода из него обратно составляет стержневую основу сюжетной канвы текста. В то же время действия антагониста – трудные поручения – являются мотивированными связками для присоединения следующего сюжета.

Если оценивать пространственное расположение этих запретных зон *Эрлик-Бия* с точки зрения характеристики мировоззренческих представлений, а также описаний картины трехмерного пространства в героических сказаниях, то они должны представлять вертикальные иерархические слои, населенные отдельными представителями подземного мира. Трехмерность пространственных характеристик в текстах сказаний выстраивается в некую модель мировоззренческих представлений о мироустройстве.

В данной сюжетной части о поездке героя в подземный мир описание проникновения в подземный мир вертикально вниз через определенные препятствия и выхода из него обратно составляет стержневую основу сюжетной канвы текста, при этом встреча с волком-покровителем является начальным звеном дальнейших действий в инициальном процессе развития образа героя-батыра. Так, историко-мифологический образ волка в эпосе оказывается трансформированным в художественно-пространственный

Литература

1. Мифологический словарь алтайцев / сост. Н.Р. Ойноткинова. - Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2021. - 600 с.
2. Полосьмак Н. В. «Стерегищие золото грифы». - Новосибирск: Наука, 1994. - 122 с.
3. Кубарев В. Д., Черемисин Д. В. Волк в искусстве и верованиях кочевников Центральной Азии // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – нач. XX в. Новосибирск: Наука, 1987. - С. 98-117.
4. Липец Р. С. «Лицо волка благословенно...» (Стадиальные изменения в тюрко – монгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // Журнал «Советская этнография», №1, 1981. – М.: Наука, 1981. - С.120 – 133.
5. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. - СПб.: тип. В. Киршбаума, 1883. - 372 с.
6. Алтай баатырлар. / Тургузаачылар ла кире сös лö аярулар бичигени: С. С. Суразаков. Т.2. – Горно-Алтайск: Туулу Алтайдын бичик чыгарар издательствоызы, 1959. – 339 б.
7. Тектебей-Мерген. Алтай баатырлар. / Тургузаачылар ла кире сös лö аярулар бичигени: С. С. Суразаков. Т.1. – Горно-Алтайск: Туулу Алтайдын бичик чыгарар издательствоызы, 1958. – 275 б.
8. Ёскюс-Уул. Алтай баатырлар. / Тургузаачылар ла кире сös лö аярулар бичигени: С. С. Суразаков. Т.1 – Горно-Алтайск: Туулу Алтайдын бичик чыгарар издательствоызы, 1958. – 275 б.
9. Курман-Таады. Алтай баатырлар. / Тургузаачылар ла кире сös лö аярулар бичигени: С. С. Суразаков. Т.7 – Горно-Алтайск: Туулу Алтайдын бичик чыгарар издательствоызы, 1972. – 239 б.
10. Катан-Коо. Алтай баатырлар. / Тургузаачылар ла кире сös лö аярулар бичигени: С. С. Суразаков. Т.1. – Горно-Алтайск: Туулу Алтайдын бичик чыгарар издательствоызы. - 1958. – 275 б.
11. Алтайские народные сказки / Сост., перевод: Т. М. Садалова, К. М. Макошева; вступ. ст. Т. М. Садалова. - Новосибирск: Наука, 2002. – 454 с. - (серия: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
12. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. - М.: Наука, 1985. - 255 с.
13. Садалова Т. М. Алтайская народная сказка: формы этнобытования, типология сюжетов, поэтика и текстология (монография). Горно-Алтайск, Горно-Алтайское кн. изд-во: Белуха-Юч-Сюмер, 2008. – 240 с.

Богиня Умай в культуре Азербайджана

Аннотация. Богиня Умай - часть огромной тюркской культуры. К ее культу на территории Азербайджана относится целый ряд изобразительных символов. Богиня-Мать почиталась как воплощение творческого начала природы, источник плодородия и изобилия. Представляла собой триединое женское божество, от которой зависели плодородие, жизнь и смерть. Можно выделить архетипы - Богиня-птица-солнце, Ана марал.

Ключевые слова: Богиня Умай, Кавказская Албания, Азербайджан, архетипы, птица, солнце, мировое древо, Ана марал.

Salimova A. T.
aytansalimova@gmail.com

Goddess Umay in the culture of Azerbaijan

Annotation. Goddess Umay is part of a rich Turkic culture. A number of pictorial symbols belong to her cult on the territory of Azerbaijan. The Mother Goddess was revered as the embodiment of the creative principle of nature, the source of fertility and abundance - she was a triune female deity, on which fertility, life and death were depended. The following archetypes can be distinguished - the Goddess- the bird- the Sun, the Mother deer.

Keywords: Goddess Umay, Caucasian Albania, Azerbaijan, archetypes, the bird, the Sun, the World tree, the Mother deer (Ana maral).

Азербайджан - один из древнейших очагов цивилизации. Стратегическое положение территории (включая территории Иранского Азербайджана - провинции Ардебиль, Восточный и Западный Азербайджан, Зенджан) через которую шли крупные торговые пути, способствовало взаимодействию с древневосточными культурами. Все это самым непосредственным образом отразилось на создаваемой веками культурной среде. Гобустанские петроглифы (IV–II тыс. до н.э.) и петроглифы Гямигая, а также Ходжалы, Кельбаджара, Гойче (ныне Севан), Гяуркала (Агдамский р-н), Ешектепе (Казахский р-н) и др. несут в себе глубинные пласты древнетюркских и прототюркских космогонических воззрений, и это не только потому что многие наскальные изображения однородны с сюжетами, высеченными на камнях Алтая, Урала,

Туркестана, просто само название Гобустан тесно связано с алтайскими легендами. Культ пещер и сохранившиеся петроглифы свидетельствуют о главенствующем значении культа Матери-прародительницы. Мифолого-религиозные мотивы, вобравшие в себя наследие первобытной культуры, пронизывают изображения и на раннесредневековых глиняных сосудах, христианских и мусульманских надгробиях, ковровых и керамических изделиях.

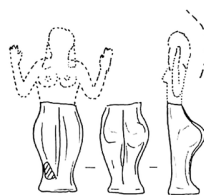
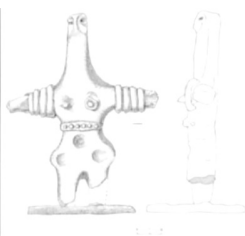
Богиня Умай - часть огромной тюркской культуры. Ее образ зародился в этносознании тюркских народов одновременно с их космогоническими представлениями. К ее культу на территории Азербайджана относится целый ряд изобразительных символов. Богиня-Мать почиталась как воплощение творческого начала природы, источник плодородия и изобилия – представляла собой триединое женское божество, от которой зависели плодородие, жизнь и смерть. Образ соотносился с землей, растительностью, астральными объектами; с пещерами - «лоно богини», водной стихией. Характерным ее изображением стала поза с поднятыми руками, которая часто символизируется «грезубцем», с непропорционально большими ладонями и раскрытыми пальцами – особая роль отводилась изображениям рук, поднятым вверх (рис.1, 2). Значение культа Богини Матери подтверждается почитанием пещеры «Ана Зага» (Материнский грот) в Гобустане. Где на петроглифе есть изображение Богини с приподнятыми руками и ее символом - Быком (8 тыс. до н.э.). В Азербайджане обнаружено большое количество женских статуэток, что свидетельствует о развитом местном культе начиная с эпохи палеолита. Представляют интерес терракотовые статуэтки I в. до н.э. – I в. н.э., найденные в Моллаисахлы (Исмаилинский р-н), Хыныслы (Шемахинский р-н) [1, С.154], сел. Самадабад (Евлахский р-н).



1. Баку.
I тыс. до н.э.

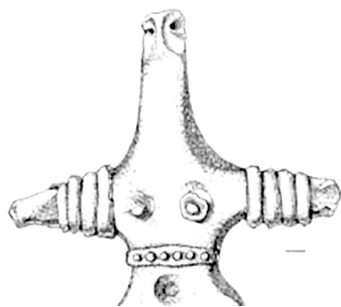


2. Сел. Самадабад, Евлахский р-н.
II в. до н.э. - II в. н.э.



3. Алхантепе.
Актастафинский р-н

Рис. 1. Умай.



1. Село Самадабад, Евлах. II в. до н.э. - II в. н.э.



2. Исмаиллы



3. Шемахинский р-н: античный некрополь на территории села Гушчу.



4. Сел. Фазыл, Шекинский р-н, музей «Лабиринт».

Рис. 2. Умай.

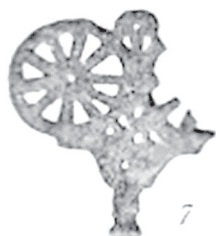
Можно выделить архетип - Богиня-птица-солнце. Ассоциация Умай в народных эпосах с птицей и солнцем указывает на древние мифологические истоки.

Изображение лодок на скалах Гобустана с солнцем говорит о распространении культа солнца и датируются II тыс. до н.э. [2, С.170].

Концентрические знаки, вихревые и т.д. встречаются как на петроглифах Азербайджана, так и каменных надгробиях, древних ритуальных камнях и керамике. Концентрическую символику в искусстве Азербайджана можно объяснить воздействием тенгрианского Единобожия.

Концентрические лабиринты, символизирующие троичность мироздания, представлены и на украшениях из Заямчая (кон. II - нач. I тыс. до н.э., Товузский р-н): мы видим модель мироустройства - в виде 3 кругов (троичность мироздания), в центре - образ птицы с распростертыми крыльями. Солнечная сущность Умай подтверждается статуэткой, держащей в руках солнечный диск (Мингечаур). Аналогичное

изображение есть среди луристанской бронзы. Шести- и восьмилучевыми орнаментами испокон веков украшали арахчины (головные уборы) Азербайджана. (Рис. 3, 4)



1. Мингечаур. [3, С.87];



2. Эпоха бронзы.
Луристан. (Иран);



3. Украшения.
Шамкир. XIII-
XII вв. до н.э.



4. Украшения. Шамкир. XIII-
XII вв. до н.э.



5. Заямчай.
(Шамкирский р-н.)



6. Заямчай.
(Шамкирский
р-н.)

Рис. 3.



1. Баку, XIX в.;



2. Карабах, XIX в.;



3. Шемаха, XIX в.

Рис. 4. Арахчины

Круговой танец «Яллы», до сих пор распространенный среди азербайджанцев, имеет многовековую историю. Свидетельство - петроглифы, датируемые VIII тыс. до н.э. в Гобустане, Гемигая [2, С.175]. На изображении Гемигая (Ордубадский р-н) танец, посвящен культу плодородия: среди танцующих стоит солярный знак (круг с лучами), рядом - козел [2, С.175]. Доказательство солнечной природы Умай можно найти у хакасов, считавших, что «камulet притягивает к себе богиню Умай из «белой ясности» (неба)» [4, С.23] - речь

идет о Богине-Солнце, живущей на Небе, причем в ее иконографии присутствуют лучи, которые обозначаются нитями или волосами [5, С.196]. Несомненно не только «солярная» природа Богини-Матери, но и ее тесная связь со стихией огня: эпитеты «белый», «сияющий», «золотой» характерны для небесных божеств» [4, С.30].

На кувшинах из Ханлара (II тыс. до н.э.; Азербайджан) мы видим изображение процесса ритуального действия - ритуальной стрельбы из лука в солнце и животных, символизирующих его (рис. 5). Связь с солнцем Богини показана в виде связи с птицей, которая выступает в значении солнца. На солнечную природу Умай указывает также изображение с луком и стрелой. Представления о связи Богини с птицей существовали еще в донеолитическое время, что зафиксировано в наскальном искусстве Азербайджана, Средней Азии (Зараут-Сай [6, С.17]) и др. В традициях многих народов прослеживается связь Великой Богини с птицей, олицетворяющей «весеннее солнце» [6, С.17], представление счастья-радости [7, С.733], а также и проводника душ умерших, хранительницу очага и младенцев [8, С.58; 74-78]; [9, С.235-236]. Изображение в виде птичьей «солнцеобразной» головы можно увидеть на изображении богини Умай на керамике из Ханлара (II тыс. до н.э., Азербайджан) (рис.6).



Рис. 5. Кувшины. Ханлар. II тысяч. до н.э. Национ. музей искусств Азербайджана.

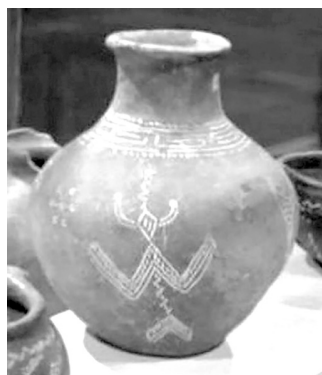


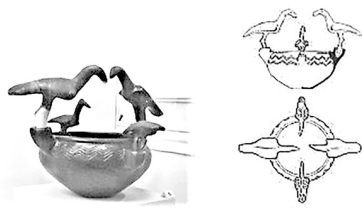
Рис. 6. Кувшин. Ханлар. II тысяч. до н.э. Национальный музей искусств Азербайджана



Рис.7. Алтари. Кельбаджарский р-н.



Рис. 8. Очаг. Хорасан. XII в. Музей Азербайджана. Тебриз



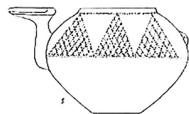
Кург. №1 сел. Гараджамирли. Национ. музей истории Азербайджана



Шортеле. Ср. бронза



Нахичевань



Некрополь Гызылбурун

Рис. 9

Интересно оформление алтарей в Кельбаджарском районе – где птицы установлены на невысокие основания, представляя собой алтари (рис. 7-9). Интересны ритуальные сосуды с четырьмя птицами, акцентирующими 4 стороны света из кургана Гараджамирли (Шамкирский р-н.). На территории Азербайджана обнаружено большое количество сосудов в форме птицы, украшенных орнаментом в виде треугольников, что было характерно и для культуры Мидии. О распространении культа Богини-матери-птицы в Азербайджане также свидетельствует фибула в форме рожавшей женщины из Мингечаура (I тыс. до н.э.) (рис.10) [10, С.93]: нижняя часть туловища состоит из трёх птиц, каждая из которых держит в клюве человеческую голову, две птицы расположены по бокам, головою вверх, третья - возвышается над ними.



Рис 10. Мингечаур, Национ. музей Истории Азербайджана. I тыс. до н. э.



Рис.11. Джалутский храм. Огузский район

Доказательством существования солнечного культа в более поздний период в Кавказской Албании можно считать изображение солнца и птиц на фасаде Джалутского храма (рис. 11).

Рассмотрев «статуэтки» Богинь, обнаруженных на территории Азербайджана, можно выявить группу изображений, имеющую явную «птицеобразность» - от формы головы до явно оформленного клюва. Это говорит о том, что исходным образом Богини Умай был птичий облик.

Вместе с Великой Матерью образ птицы стал олицетворять женское начало природы, став одним из ее воплощений. Культурно-ритуальные предметы, изображающие птиц, стали атрибутами Богини. **Мы можем проследить зарождение** иконографии образа Великой Богини-Матери, начиная с палеолита (Гобустан, Абшерон) и отметить, что изображения с орнитоморфными чертами стали рудиментами распространённой в эпоху неолита веры в Богиню-Птицу, которая позднее разделилась на ряд образов.

Сравнивая два изображения на посуде из Гызылбуруна можно говорить о двойственности образа, противопоставлении двух миров, светлого и черного, Белой и Черной Умай: одна дает жизнь, а другая – отнимает (рис. 12). Аналогичная композиция представлена на ковре из Анатолии (рис. 13). Процесс бинарного противопоставления светлого и темного (добра и зла, света и тьмы) характерен для архаических культур. У народов Сибири, птицы считались духами верхнего мира, гагары, нырки могли общаться со средним - земным и с нижним - подземным [11, С. 45], что представляет собой отголосок представлений о светлой и темной Умай. Согласно мифологии, светлая Умай символизировала собой солнце (образ светловолосой *Сары-эне* с распущенными волосами у узбеков и рыжеволосой *Умай* у алтайцев), черная *Умай* – луну [12, С.111]. Легенда о черной старухе, живущей на вершине горы в пещере, сохранилась и в селе Хыналыг (Кубинский р-н).



Рис. 12. 1-4. Гызылбурун, Нахичевань

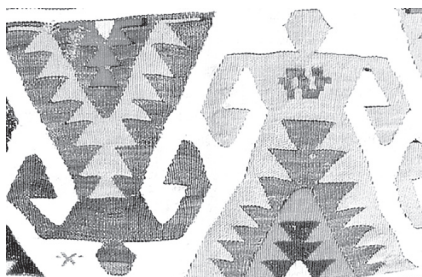


Рис. 13. Ковер. Анатолия.

Образы мифических женщин на территории Кавказской Албании (Азербайджан) связывается с до античными и раннесредневековыми верованиями, а разноречивой в именах зависит от их функций [13, С.45]: так, *Истер* - имеет языческие корни, позднее появились - *Хал*, *Ал*, *Алынед*, *Албасты*; *Ардов* - образ зороастрийской *Ардовисуры-Анахиты*, богини вод, приносящей благополучие, с ней также связывают обряды вызывания дождя; *Мариам* - отголосок христианских традиций; *Алггары*, *Ал арвады* (Красная женщина), *Ардов*, *Хал*, *Истер-Мариам*, ездили на лошадях, и приносили несчастье роженицам. *Хал* могла принимать образ петуха или барана; *Кадж* - голая женщина-невидимка, описанная у Моисея Каланкатуйского как дьявол, принимающий облик человека и требующего человеческих жертв [13, С.44].

Представления о злом женском духе *Албасты* есть у всех тюркских народов. Почитание *Умай* как богини плодородия, выразилось и в почитании воды. «Священная Земля-Вода» олицетворяла собой Средний мир, где, по воле Тенгри, и были расселены «сыны человеческие». Таким образом, *Албасты* - это изначально добрая богиня, покровительница плодородия, домашнего очага, а также диких животных и охоты, которая с распространением более развитых мифологических систем была низведена до роли злого низшего духа, стала связана с подземным царством мёртвых и водным царством [14, С.33]. Ее следы обнаруживаются в Азербайджане еще в IV–III тыс. до н.э. Ее атрибутом, связанным с культом воды, стала ракушка каури, которая была распространена на территории Азербайджана как женский оберег-украшение. Образ *Албасты* представлялся «с топором на груди», что говорит о связи с *Селеной*, главной богиней в Кавказской Албании [13, С.45]. В нашем фольклоре встречается образ русалки как божества воды: маленького роста, с распущенными волосами черного или золотистого цвета, в платье белого, золотистого или зеленого цвета, с большой грудью, с двумя или тремя глазами, иногда зооморфного облика [13, С.45]. Такое изображение демонстрирует статуэтка русалки из некрополя Сарыдере (Шахбазский р-н), где налицо двойственность характера богини (рис.14). О ее божественности свидетельствуют руки, приподнятые к голове, «распущенные волосы», два треугольника, полученные изгибом рук, симметричные треугольные орнаменты, которых в малом круге - 6.

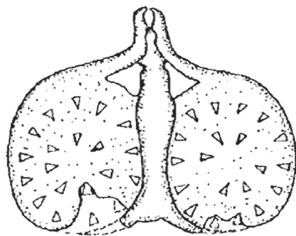


Рис.14. Русалка. Некрополь Сарыдере. (село Гызыл Кишлак, Шахбазский р-н)

Культ воды в Азербайджане сохранился во многих поверьях и приметах; нельзя гасить огонь водой; уходящему в дальний путь на прощание вслед льют воду, желая, чтобы подобно воде смог везде найти свою дорогу. В Азербайджане сохранился обычай - на многих надгробиях есть углубления небольшой высоты (иногда одиночные, или по три круга или ромба), которые заполняются водой во время дождей - и птицы могут пить из них воду. Ковроткачи Кубинской школы называют «медальоны» - колодец или бассейн, а изображенные элементы утками (утки выступают символом Умай). В сказках вода, обладая священными волшебными

функциями, одаривает бесплодных детьми («О Плешивом Гасане», «Сказка о Рейхан»), давала силу (пехлеван) и красоту («Сказка Симана» и «Волшебное кольцо»), оживляла («Окаменевший принц»).

Образ матери-прародительницы в облике рогатой оленихи возник у тюркских народов на одинаковой стадии их развития - этому доказательство многочисленные наскальные изображения. Олень также являлся общетюркским тотемом. У тюркских племен образ марала был символом Солнца и ассоциировался с огнем. Так, Э. Алибекзаде ссылается на «табличку» из музея Глозеля (Франции), где рядом с изображением фигуры марала написано на «прототурецком»: «поклоняются огню, чья его единственным богом» [15, С.179]. В селении Наргизава (Ахсуинский р-н) обнаружено украшение, изображающее марала, к задним лапам и рогам которого была припаяна птица - как отражение мифа, демонстрируя взаимосвязь неба-вселенной с землей [16, С.29]. Олениха-мать была связана с символикой солнца - рога стали образом самого солнца и солнечных лучей - наглядный пример: различные варианты оформления рогов-солнца на сосудах из Килидагского могильника (Ханлар) (рис.13).

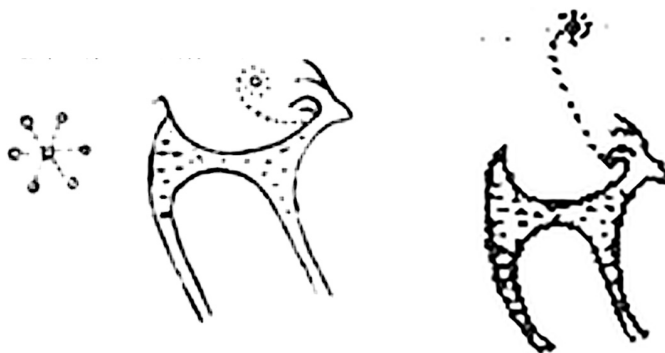


Рис.13. Изображения на кувшинах. *Килидагский могильник.*

Ханлар. II тысяч. до н.э.

Олень - участник ритуальных сцен охоты (гора Беюкдаш, верхняя терраса, камень № 59, также кам. № 118: известно, что во время ритуальных танцев начиная с периода энеолита шаманы или вожди одевали маски тотемов - священный зверей. На петроглифах Азербайджана в Гобустане (Беюкдаш, камни № 66, 67 (IV тыс. до н.э.) и Гямигая (камень № 63) сохранились изображения с использованием «рогатой» маски (рис. 14) [17, С. 264].

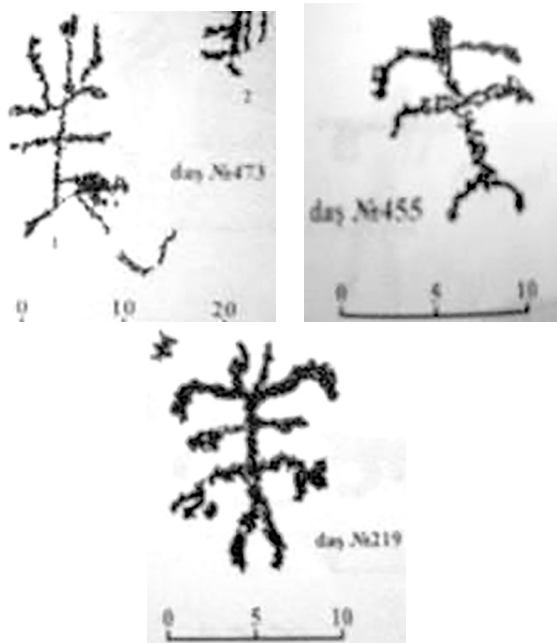
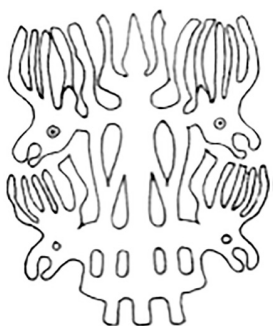


Рис. 14. Гямигая. Кам. 473, 455, 239;



Петроглиф, Мингчевир.



Мингчевир XII-VIII до н.э.

Рис 15.

Существует мнение, что образ оленерогой богини возник с усложнением религиозной семантики как воплощение жизненной силы и плодородия в процессе отождествления Мирового дерева и Богини-Матери [18, С.386], это прослеживается в петроглифах Гобустана, Абшерона, Кельбаджар и Гямигая, на украшениях эпохи бронзы, на Ходжалинских

бронзовых поясных пряжках, в керамике поздней бронзы Киликдагского и Хаиларского курганов. Доказательством связи образа Богини и рогов может стать петроглиф из Мингчевира с изображением Богиня в виде мирового древа, окруженной быками и на кувшине из Мингечаура (рис. 15). Таким образом - в начальном мировоззрении азербайджанцев в ряду многочисленных священных образов присутствовала рогатая олениха «*Ana Maral*» в образе матери-прародительницы [16, С.292]. Корни культа *Умай* как рогатой оленихи таятся в евразийском мифе о Небесном Охотнике и Маралухе. На кувшинах из Ханлара мы видим изображение ритуальной стрельбы из лука в солнце или в животных, символизирующих солнце, посвященной празднованию начала весны Новруз (Нового года). Аналогичный сюжет есть и в Гобустане.

Мотив рогов прослеживается в многослойном памятнике Баба-дервиш (Казахский р-н, рис. 16) ходжалы-кедабекской культуры (XII-VIII вв. до н.э.), где выявлен ритуальный очаг формы, над которым возвышались бычьи рога, алтарная часть была оформлена в виде рогов; также изображение рогов обнаружены в алтарной части храма в Сарытепе (Казахский р-н, рис. 17), что свидетельствуют о слиянии образа рогов с символикой огня в период II тысяч. до н.э. [19, С.175]

Обнаружение бронзовых штандартов на роговидных подставках в виде оленей в курганах Гараджамирли, в Дашнозском погребении, а также погребение с «оленьями», известное близ Ханлара, могут свидетельствовать о существовании на территории Азербайджана в период XV-XIV вв. до н.э. культа оленя [20, С.235].

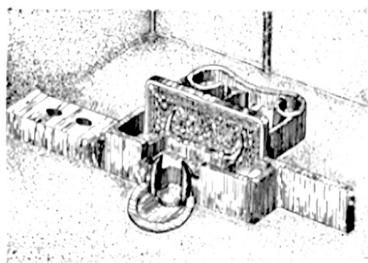


Рис. 16. Баба-Дервиш



Рис. 17. Сары-тепе



Исмаиллы



Дашсалахлы (Казахский р-н), III тыс. до н.э.

Рис. 18. Алтари Митры в поселениях (по Д.А. Ахундову)

На керамике Азербайджана встречаются орнаменты в виде налепов (керамика Абдал Азизтепе, Чинартепе; Кечили - Гянджа-Казах; Овчулартепеси - Нахичевань). Налепы - символически представляют грудь Богини плодородия и изобилия, которая проливает небесное «молоко» на земную растительность (рис.18). По мнению Д.А. Ахундова: «Богиня неба и воды, изображаемая только одним символом - ее сосками, это и есть, очевидно, та архаическая Прародительница, которую уже три тысячи лет назад считали первоначальной основой Сущего и Матерью всех поздних богов» [19, С.127].

Литература

1. Алиев К. Античная Кавказская Албания. – Баку: Азернешр, 1992. – 237 с.
2. Алиев В. Культура средней бронзы Азербайджана. - Баку: Элм, 1991. - 253 с.
3. Ваидов Р. Археологические работы в Мингечауре в 1950г. // КСИИМК. - Вып. 46. -М., 1952. - С.86-90.
4. Сагалаев А. М. Птица, дающая жизнь: (из тюрко-угор. мифолог. параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов: сб. науч. тр. – Новосибирск: Наука, 1990. - С.21–34.
5. Скрынникова Т. Д. Возвращаясь к интерпретации теонима Умай. // Тюркологический сборник 2013-2014. - М.: Наука, 2016. – 358 с.
6. Горшунова О. В. Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Ср. Азии. Автор. на соиск. степ. докт. истор. наук. - М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН 2007. – 51 с.
7. Голан А. Миф и символ. - М.: Руслит, 1994. – 376 с.
8. Гаджиева А.Т. Архаическая модель мироздания в материальной культуре Азербайджана. - Saarbrücken, Deutchland: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2016. - 56 p.
9. Салимова А. Т. Богиня Умай и солнце // сборник статей VII Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (21-22 июня 2019, Бишкек, Кыргызстан). – Бишкек: Алтын тамга, 2019. - С.225-231.
10. Карахмедова А. А., Рагимова М. Н. Ранние фибулы Кавказской Албании //Матер. сессии посв 100-летию С. М. Казиева. – Баку: Элм,1994. - С.92-98.
11. Басилов В. Н. Избранники духов. – М.: Политиздат, 1984. – 208 с.
12. Котов В. Г. Женское божество Умай / Хумай: сравнительная характеристика // Известия АлтГУ. История 2010. № 4-2 (68). - С.111-

114.

13. Карахмедова А. А. Разведка античных памятников Шеки-Белоканской зоны // Археологические и этнографические изыскания в Азербайджане (1979). – Баку: Элм, 1984. – С.38-46.

14. Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский - М.: Советская энциклопедия, 1990 (2). – 709 с.

15. Алибейзаде Э.М. История духовной культуры азербайджанского народа (Доисламский период). - Баку: Гянджлик, 1998. - 524 с.

16. Кафарлы Р. О. Миф и сказка. - Баку: АГПУ, 1999. - С.29-33.

17. Фараджева М. Наскальное искусство Азербайджана. - Баку: Азполиграф, 2009. – 319 с.

18. Салимова А. Т. Дом как архетип мироздания в культуре Азербайджана // XV Баландинские чтения. Международная научная конференция (15–17 апреля 2020, Новосибирск). - Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т архитектуры, дизайна и искусств, 2020. - Т. XV. - С.381-393.

19. Ахундов Д.А. Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана. -Баку: Азернешр, 1986. - 311 с.

20. Сурхаев М. М. Предметы вооружения и конской упряжи из курганов №1 и №2 Гараджамирли // Эдубба вечна и постоянна. - СПб: 2005. - С.234-241.

УДК 398.54

Самдан З. Б.

Тенгрианские воззрения и мифо-эпические образы Тувинской мифологии: истоки и современность

Аннотация: Автор рассматривает актуальную проблему современного тенгриеведения, связанную с необходимостью выработки новой модели цивилизационного развития современного общества. Эту проблему она раскрывает на основе анализа тенгрианских воззрений, отраженных в мифо-эпических образах тувинской мифологии. В результате исследования этих образов, с помощью сравнительно-исторического, системного и типологического методов, автор приходит к выводу, что они развивались в единой семантической основе и генетической связи с концепцией неба в фольклоре тюрко-монгольских народов. Эти образы весьма устойчивы и продолжают влиять на развитие современного профессионального искусства Тувы. Они являются подлинными источниками для формирования базовых концептов для выработки новой модели цивилизационного развития современного общества.

Ключевые слова: тувинцы, тенгрианские воззрения, тувинская мифология, мифо-эпические образы

Samdan Z. B.

Tengrian Views and Myth-Epic Images of Tuvan Mythology: Origins and Modernity

Annotation.: The author considers the actual problem of modern tengrism associated with the need to develop a new model of civilizational development of modern society. She reveals this problem based on the analysis of Tengrian views reflected in the mytho-epic images of Tuvan mythology. As a result of the study of these images, using comparative-historical, systematic and typological methods, the author comes to the conclusion that they developed in a single semantic basis and genetic connection with the concept of heaven in the folklore of Turkic-speaking peoples. These images are very stable and continue to influence the development of modern professional art in Tuva. They are genuine sources for the formation of basic concepts for the development of a new model of civilizational development of modern society.

Keywords: Tuvans, Tengrian views, Tuvan mythology, myths-epic images

В настоящее время исследование древних знаний кочевых народов Центральной Азии приобретает особую актуальность в связи с необходимостью выработать новую модель цивилизационного развития современного мира. Проблема создания новой модели развития человечества давно назрела в связи с глобальными вызовами и угрозами, происходящими в современном мире. Решение этих проблем станет возможным, как полагают ученые, на основе тех знаний, которые выдержали испытание временем. Народы, вышедшие из кочевой цивилизации, сохранившие древнейшую тенгрианскую религию человечества, её традиционные экологические и духовные ценности, имеют реальные возможности предложить свою концепцию по созданию новой модели человечества, основанную на выработанных веками знаниях.

Так, например, монгольский ученый Б. Галаарид, рассматривая понятие «тенгрианство» как философию Вечного Неба, полагает: «Если правильно расценить и творчески изучить созданную монголами – реальными представителями кочевых народов – философию Вечного Неба ~ Тенгрианство, содержащую пути формирования мирного государства без тюрем, с благоприятными экономическими и экологическими условиями, основанного на морали личности, можно извлечь возможности создания новой модели развития

человечества» [1, С.184]. Исследователь исторческой поэтики тувинской литературы У.А. Донгак, обращаясь к теме шаманизма в тэнгрианском ракурсе, приходит к выводу о том, что «традиционные знания об устройстве мира, об отношении человека к окружающей среде, о возможности видоизменения его могут стать очень важным источником для выработки модели поведения человека в современном обществе, противостояния глобальным вызовам и угрозам, вытекающим из доминирования техногенно-потребительской модели цивилизационного развития...» [2, С.102].

Наша задача – продолжить предыдущие свои исследования по выявлению тэнгрианских воззрений в религиозно-мифологическом и фольклорном наследии тувинцев, в которых мы пытались обосновать мысль о причастности предков тувинцев к созданию древних знаний тюрко-монгольских народов. В данной работе мы ставим цель – впервые проанализировать с помощью сравнительно-исторического, системного, типологического методов мифо-эпические образы тувинской мифологии, отражающие тэнгрианские воззрения, и определить их влияние на развитие современного профессионального искусства тувинского народа.

Вечную истину жизни на земле, как считают ученые, сформулировали наши предки: Небо является отцом, Земля – матерью, Человек – дитём [3, С.4]; [4, С.148]. В основе тэнгрианских воззрений тувинцев, также, как и всех тюрко-монгольских народов, лежит чрезвычайно устойчивая в их традиционном мировоззрении основополагающая мифологема – «Дээр-адам, Чер-ием» («Небо-отец мой, Земля – мать моя»).

Дээр, Деңгер ~ Небо, Верхний мир, по мифологическим представлениям тувинцев, как это объясняет М.Б. Кенин-Лопсан, является отцом человека: «То небо белое, потому что там находится солнце, луна, планеты и звезды, от которых идут яркие лучи, со стороны белого неба приходит свет, тепло, дождь и снег. Свет и тепло, спустившееся с белого неба, делают черную землю матерью человека. Все растения, звери, домашний скот и люди, живущие на черной земле, когда-то были небесным зародышем. Если бы не было белого неба, то на черной земле не было бы никакой жизни, и поэтому тувинец с почтением произносит молитву: я человек, у меня отец – небо, мать – земля» [5, С.9-10].

В мифо-эпической традиции как монгольских, так и тюркских народов персонаж, выступающий в роли громовника – тув. Көгелдей-Мерген, алт. Көкетей Мерген, бур. Хухэдэй Мэргэн, – свидетельствует о единой семантической основе данного образа. Наиболее ярко это выражено в широко распространенном этиологическом сюжете о происхождении созвездия Орион (монг. Гурбан Марал, тюрк. Уч.

Мыйгак), в тувинском варианте которого в качестве героя фигурирует Көгелдей-Мерген [6, С.149].

В мифах тюрко-монгольских народов о небесных светилах считается, что звезды Ориона (Үч Мыйгак – «Три маралухи») – маралухи, вознесиися на небо, спасаясь от охотника, пустившего в них две стрелы и вместе с ними поднявшегося в небо.

Как отмечает Б.С. Дугаров, «семантика имени Көгелдей-Мергена или Хухэдэй-Мэргэна в фольклорно-мифологической традиции тюрко-монгольских народов, означающие хухэ – «небо», мэргэн – «стрелок, меткий, «мудрый», «одаренный», имеет генетическую связь с концепцией неба. Он пишет, что полисемантическую образа Хухэдэй-Мэргэна отражена во многих мифах, среди которых выделяются астральные мифы, свидетельствующие о древнем генезисе данного мифологического персонажа» [7, С.209-210].

В тувинских космогонических мифах о небесном громовержце, созвездии Орион (Үш-Мыйгак) содержатся элементы почитания звезд, которые, очевидно, связаны с промысловыми обрядами. На небо свободно поднимаются и люди, и звери. Охотник, начав охоту на оленей на земле, поднимается вслед за ними на небо. Космический охотник Көгелдей-Мерген иногда называется именем Оскюс-оол, популярного эпического и сказочного героя, являющегося защитником людей Среднего мира [8, С.42-43]; [9, С.117].

Как божество грома и молнии громовник прежде всего связан с небесным градом и дождем, которые он ниспосылает на землю. Возглас *дадай!* (*uu-дадай!* *дадайым!*), выражающий в тувинском языке испуг, который восходит к имени древнего божества Татай, владельца небесного града, сохранился как отголосок бытовавшего в прошлом пантеона мифологических божеств у предков тувинцев. Почитание божества Татай у тюрко-монгольских народов свидетельствует об общности древних основ этих образов, восходящих к тенгрианским воззрениям.

Н.А. Алексеев божество Татай, считающийся хозяином града, грома и дождя, отмечает в числе божеств телеутов, киргизов, бурят и якутов. Его он относит к древнему общетюркскому пантеону, сформировавшемуся в X в. – времени отхода киргизов и якутов от основной массы тюрков Южной Сибири [10, С.217].

Аран-Чула – мифический конь в образе летящего крылатого коня (ср. с Пегасом) часто встречается в тувинском фольклоре как символ вдохновения, ниспосланный с Неба. В тувинских мифах и преданиях особый человек, который находится под защитой духов-хозяев и божеств-покровителей, может вывести из десятитысячного табуна только одного быстроногого скакуна Аран-Чула [11, С.7-58]. По представлению тувинцев, только избранные люди могли

развести большое поголовье скота, так как это зависело от божеств-покровителей.

В предании «Рассказ об Аран-Чула» образ мифического коня передан через реалистический рассказ с мифологическими элементами о драматических приключениях тувинского табунщика на монгольской земле в поисках необыкновенного коня, о его бегстве и истории спасения. Рассказ заканчивается вкраплением в сюжет реалистического предания поэтической легенды о происхождении музыкального инструмента *игил*, которая связана с образом коня. Понятия ‘сила духа’, ‘вдохновение’ – *хей-аьт* (букв. воздушный конь) в тувинском языке также связаны с образом коня [12, С.219].

Мифический образ крылатого коня раскрывает историю происхождения природных талантов тувинского народа. Особое почитание таких традиционных видов народного искусства, как поэтическое слово – *чечен сөс*, сказка – *тоол*, горловое пение – *хөөмей*, музыкальный инструмент *игил*, агальматолит – *чонар даш*, связано с древними религиозно-мифологическими представлениями тувинцев, одухотворявших, обожествлявших силы природы, чем объясняется самобытность их психологической ментальности.

В тувинской шаманской мифологии образ Дайын-Дээр /Даин Дерхе (Dayan desereki), как олицетворение шамана небесного происхождения или духа-хозяина родоплеменной территории, связан с культом каменного изваяния. В мифах монгольских народов Даин Дерхе – одно из основных шаманских божеств: горный дух или могучий шаман, после смерти ставший каменным изваянием, которое стоит около оз. Хубсугул в Северной Монголии, впоследствии обращенный в буддизм [13, С.347]. Эти сюжеты показывают его как злого духа-хозяина земли, изгнанного неким святым и окаменевшего у хребта Танну-Ула; в шаманских гимнах называется «черным тенгри», а также «милостивым», «милым» (Хайрхан – табуированное обозначение священных гор), что подтверждает его древнюю ипостась как горного духа. В Туве до сих пор существует множество топонимов с названием Хайыракан, которое восходит к древнему культу гор. Упоминания в легендах таких топонимов и теонимов, как оз. Хубсугул (прежняя территория Тувы), хребет Танну-Ула, а также обращение Хайрхан по отношению к Даин-Дерхе, свидетельствуют о распространении этого цикла устных рассказов в приграничных районах Тувы, Монголии и Бурятии.

Свидетельством устойчивости и востребованности мифо-эпических образов тувинской мифологии, отражающих тенгрианские воззрения, является осмысление деятелями культуры глубинных пластов традиционного мировоззрения народа, активное их использование в современном профессиональном искусстве Тувы,

которое повлияло на развитие его самобытных национальных направлений в постсоветское время. Так, например, образы исторических личностей, национальных героев, народных талантов – певцов, музыкантов, сказителей, шаманов, *хоомейжи* – созданы в произведениях современных деятелей искусства: в поэзии – это произведения А. Даржая (поэмы «Плач игила», «Чадаган» и др.), В. Серен-оола (поэма «Кан-кыс»), Э. Мижита (цикл стихов в жанре верлибр «Бусинки столетий») и др; в прозе – это произведения М. Кенин-Лопсана (роман «Судьба шаманки»), Ч. Куулара (повесть «Шораан»), Н. Куулара (роман «Муңгаштатпаан муңчулбас ыр» - «Непрегражденная неунывающая песня») и др.; в драматургии – исторические драмы Э. Мижита («Култегин», «Кто ты, Субедей-Багатур?», «Модэ») и др.;

В качестве примера реальных воплощений этих образов в искусстве приведем краткий анализ некоторых знаковых произведений театрального искусства.

В постсоветское время по мотивам поэмы А. Даржая «Игилдин ызы» («Плач игила», 1986 г.) [14, С.252-262] и сценария А. Ооржака и Х. Шириин-оола, написанном на основе мифа о происхождении музыкального инструмента *игил*, режиссер А. Ооржак поставил на сцене тувинского Национального театра им. В. Кок-оола пластическую драму «Эгил, эжим, эгил» («Вернись, мой друг, вернись», 1998 г.). В этой драме образ коня Сылдыс-Шокара передает народную философию о необыкновенном коне-скакуне масти *сылдыс-шокар* ~ звёзднопестрая. Образ коня здесь олицетворяет необычную и нелегкую судьбу талантливых людей. Необыкновенные способности в мире людей и живых существ выражен в образе коня-человека, кентавра. Быстроногий скакун Сылдыс-Шокар погибает от рук завистливого богача. В финале он возвращается к своему хозяину в образе жеребенка из небесного табуна. Тенгрианские воззрения в мировоззрении тувинцев-кочевников здесь выражены в идее возмещения – все в мире взаимообусловлено: зло наказывается, добро вознаграждается. Необыкновенные способности, талант даруется Небом.

На основе поэмы А. Даржая «Чадаган» (2003 г.) [4, С.305-345] режиссер С. Монгуш поставил одноименную драму (2019 г.). В основе легенды о музыкальном инструменте *чадаган* лежит народная идея о неотвратимости продолжения рода человеческого, о нерасторжимой связи человека и природы: человек – дитя природы, только гармония человека и природы обеспечивает стабильную жизнь. Народы-кочевники умели испытывать живой природный зов, инстинкт самосохранения.

В мастерстве извлечения звуков природы, т.е. в звукоподражании,

по мнению музыковедов, народам-кочевникам равных нет. Истоки музыкальности и преемственности исполнительской традиции тувинцев, таким образом, восходят к их древним религиозно-мифологическим воззрениям – тотемизму, анимизму, тенгризму, шаманизму, в основе которых лежит вера в сверхъестественные силы природы. В этом заключается устойчивость мифологического сознания тувинцев, которая по сути и определяет самобытность их народного и профессионального искусства.

В авторском замысле писателя было задумано – передать красоту и глубину народной философии через поэтическую интерпретацию. Веру в силу музыки он мотивировал религиозными воззрениями народа, как бы подчеркивая древность происходящих событий. Поэтому в поэме-драме А. Даржая звучат и шаманистские, и буддийские мотивы. Режиссер эти мотивы, видимо, чтобы связать со скифской эпохой, переосмыслил, переделал на тенгринские. Обращения к буддийскому ламе в тексте А. Даржая в спектакле он заменил на поклонение Небу, гадания на костях – на предсказания с помощью небесного зеркала *кузунгу*, Небо-отец покровительствует героям сверху и т.д. Введение тенгрианских мотивов в спектакле звучит органично, так как эта самая древняя вера народов-кочевников, сохранилась в сознании тувинцев до сегодняшнего дня. Кульминация действия в спектакле достигает своего пика тогда, когда молодая женщина, в отместку злому хану, силой заставившему её родить наследника, отказывается кормить своего ребенка. Только после того, когда музыка старца на *чадагане* и его песни разбудили в молодой женщине материнское чувство, и она начинает кормить грудью младенца, наступает развязка.

По задуманной декорации художника Н. Шалыка, место расположения музыканта и певца высоко в центре конструкции выражает тенгрианскую идею о небесном происхождении народных талантов, а также акцентирует их доминирующую роль в спектакле.

Образ сказителя в спектакле перекликается с образом музыканта-певца и как бы художественно обрамляет сюжет легенды. Благодаря чувству единения с природой народы-кочевники выживали во все времена, на протяжении которых слагалась и совершенствовалась кочевая цивилизация. Эта идея единения с природой была очень важна для создателей драмы о *чадагане*.

Спектакль «Күзүнгү» («Шаманское зеркало», 2023 г.) в постановке режиссера С. Монгуша посвящён раскрытию идеи о силе небесной защиты шаманского зеркала. Основным источником для создания образа на сцене театра послужили научные и литературные труды народного писателя и известного ученого-шамановеда М.Б. Кенин-Лопсана по шаманизму. Прототипом образа шамана в

произведениях М. Кенин-Лопсана, и, главным образом, в его романе «Судьба шаманки» (2017) [15], является его бабушка, шаманка Куулар Хандьжап Медикей кызы. В сюжете мистической драмы отражена трагическая судьба шаманки в годы гонений на культовых служителей. Этот собирательный образ олицетворяет судьбу всех репрессированных шаманов.

В шаманской практике *кузунгу*, как один из могущественных помощников *эренов* ~ идолов ('добрый дух') шамана, выполняет несколько важных функций – гадает, предсказывает, лечит, очищает, оберегает. Слово *кузунгу* происходит от древнетюркского *küzüŋ* ~ 'зеркало', производное от глаголов *көз*; или *көзү* ~ 'видеть, смотреть'; или *кузет* ~ 'сторожить, охранять, управлять, просматривать, сохранять, оберегать, почитать, уважать' [16, С.345-346].

Согласно древнейшим тенгрианским воззрениям тюрко-монгольских народов *кузунгу* – это зеркало шамана небесного происхождения, ниспосланное Небом и призванное оберегать обитателей Среднего мира. *Кузунгу* олицетворяет само Небо – всевидящее око. По мифологическим представлениям тувинцев, в переходных зонах Верхнего Небесного, Среднего Земного, Нижнего Подземного миров находятся такие особые места, как вершины гор, устья рек, пасть земли и т.п. Как говорили шаманы, обычно на такие места падает с Неба шаманское зеркало. Такое место считалось сакральным, где обычно получает свой дар шаман небесного происхождения.

Здесь важна главная мысль о том, что свобода человека превыше всего, дух шамана невозможно ограничить ни в пространстве, ни во времени. В основу драмы режиссер вкладывает идею непрерывной преемственности поколений, которую укрепляют шаманы. Они, как посредники между мирами, во все времена защищают обитателей Среднего мира, заботятся о будущих поколениях. Духи предков встают на защиту, оберегают своих потомков во все времена, особенно в трудные кризисные – когда идет падеж скота, когда свирепствуют эпидемии, когда идут войны, когда происходят стихийные бедствия и т.д.

Таким образом, сочетание традиций и инноваций в развитии традиционной духовной культуры тувинского народа поддерживается современным обществом, т.к. этот процесс, с одной стороны, сохраняет коды истории и коды самоидентификации этноса, а с другой, открывает перспективы интегрирования самобытных культур в современную действительность на евразийском пространстве.

Вышеприведенный анализ позволяет сделать следующие выводы: тенгрианские воззрения, отраженные в мифо-эпических образах тувинской мифологии, свидетельствуют о том, что эти образы

восходят к общему мифологическому истоку в сакральной традиции тюрко-монгольских народов, в основе которой лежит тенгрианская идея – идея Неба как верховного сакрального начала. Устойчивость этих образов в традиционном мировоззрении и их востребованность в современном тувинском обществе продолжает влиять на развитие духовной культуры тувинцев. Эти образы активно интерпретируются в произведениях профессионального искусства, играют определяющую роль в активизации самобытных направлений тувинского искусства. Востребованность древних знаний в современной духовной культуре Тувы вызывает большой интерес у современных исследователей и подтверждает общую тенденцию реактуализации тенгрианства в регионах Саяно-Алтая и Центральной Азии.

Литература

1. Галаарид Б. Тэнгрианство – премудрость, достояние кочевников // Тэнгэрзм ба монголчууд / Эмхэтгэгч Б. Галаарид. Редактор Л. Дашням. – Улан-Батор: «Цалиг» хэвлэлийн газар, 2011. - С.184.
2. Донгак У. А. О небесном даре и гармонии мира в тувинских шаманских заклинаниях // Материалы VIII-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (22-23 сентября 2021, Домбай, Республика Карачаево-Черкесия, Российская Федерация). – Элиста: Калм. НЦ РАН, 2021. - С. 100-111.
3. Бира Ш. Участникам Третьей Международной конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии» // Тэнгэрзм ба монголчууд / Эмхэтгэгч Б. Галаарид. Редактор Л. Дашням. – Улан-Батор: «Цалиг» хэвлэлийн газар, 2011. - С.4.
4. Даржай А. А. Чадаган. Драма-шүлүглел (Чадаган. Поэма-драма) // Черге чедир мөгөйдим. Чогаалдар чыгындызы (Земной поклон. Избранное. Стихи и поэмы). – Кызыл: «Тываполиграф», 2014. - С. 305-345.
5. Кенин-Лопсан М. Б. Мифы тувинских шаманов. - Кызыл: Новости Тувы, 2002 (Новосибирск: ФГУИПП Сов. Сибирь). - 543 с.
6. Неклюдов Ю. С. Мифология «Джангара» и проблема формирования памятника // «Джангар» и проблема эпического творчества тюрко-монгольских народов. М., 1980. - С. 149.
7. Дугаров Б. С. Мифология бурятской Гэсэриады: западные тэнгри. - Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Респ. тип.», 2007. – 267 с.
8. Мифы, легенды, предания тувинцев / Сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. – Новосибирск: Наука, 2010. – 372 С. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 28). С. 42-43.

9. Самдан З. Б. Миф в фольклорной традиции тувинцев: (Формы бытования, сюжетный состав, система персонажей). – Новосибирск: Наука, 2016. – 180 с.
10. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (Опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. С. 217).
11. Самдан З. Б. Ожившая легенда // Нить времен: гуманитарная наука бесценна. Кызыл, 2021, С. 57-58.
12. Самдан З. Б. Трансформация жанров фольклора (по мотивам истории рода кужугетов и публицистики К.С. Шойгу // Новые исследования Тувы. М., 2016. С. 211-222.
13. Неклюдов С. Ю. Даин Держе // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. I. - М.: Сов. энциклопедия, 1991. – А-К., 671 с.
14. Даржай А. А. Игил ызы. Шүлүглел (Плач игила. Поэма) // Чогаалдар чыындызы (Собрание сочинений). Кызыл; ТывНУЧ, 1994. - С.252-262.
15. Кенин-Лопсан М.Б. Судьба шаманки. Роман. - Судьба шаманки : роман. - Абакан: ООО «Кооператив “Журналист”», 2016. - 176 с.
16. Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Т. III. - Новосибирск: Наука, 2004. – 440 с.

УДК 93/94

*Сельджук А.
ari_selcuk@hotmail.com*

Создание и причины гибели тюркских государств

Аннотация. В данной статье рассматривается система управление китайской и тюркских государств. Почему тюркская система управления была не жизни способная. Из нам доступной истории, мы видим, что тюрки и монголы создавали десятки империй и государств. Но что интересно, в конечном итоге, они сами разваливали, и приводило гибели этих государств. Из-за неустойчивой системы управления, отказались от своего мировоззрения, стали мусульманами, христианами, буддистами, иудеями и т.д., часто меняли свои алфавиты и, в конечном счете, в XXI век пришли в плачевное состояние.

Ключевые слова: Хунны, кут, сын Неба, Тэнгри, система управления государством, социальный лифт, принцип отбора в правящую элиту.

Creation and causes of the death of the Turkic states

Annotation. This article discusses the management system of the Chinese and Turkic states. Why the Turkic management system was not viable. From the history available to us, we see that the Turks and Mongols created dozens of empires and states. But interestingly, in the end, they themselves fell apart, and led to the death of these states. Due to the unstable management system, they abandoned their worldview, became Muslims, Christians, Buddhists, Jews, etc., often changed their alphabets and, ultimately, in the XXI century they came to a deplorable state.

Keywords: Huns, Kut, son of Heaven, Tengri, state management system, social elevator, the principle of selection to the ruling elite.

Начиная с древнейших времен по средние века, предки тюрков и монголов, создавали десятки империй и государств. Интересный факт, что как только государства были еще в расцвете сил и могущества, неожиданно вдруг распались, и все они канули в историю. А к XVI веку, вообще все ханства были завоеваны. Единственная созданная тюрками Османская империя, к началу XX века сохранилась только в небольшой части в Анатолии. Тюркская и монгольская история требует к себе внимательного и тщательного исследования, так как история циклична и без этих знаний, невозможно правильно построить будущее.

Начнем исследования с Китая и Хуннской державы. «Данные археологии, памятники, летописей, исторические предания красноречиво убеждают, что три-четыре тысячи лет назад предки современных китайцев занимали довольно узкую полосу в долине среднего течения Хуанхэ» [1, С.6.]. На этой территории образовывались города государства (царства). Эти царства иногда воевали между собой. Со середины II тысячелетия до н.э. чтобы расширить свои территории, армии китайских городов-государств вели завоевательные войны с соседними народами. На востоке и на юге успех неизменно сопутствовал китайцам, что ясно видно из их быстрого продвижения в этих направлениях. Их северные и западные соседи были предками многочисленных тюркских и монгольских народов, которые занимались скотоводством и отличались от китайцев. Наступать на запад или на север против «варваров» и установить над ними свое господство успехов не приносило. Поэтому китайцы с кочевниками предпочитали не воевать. Когда города

государства приходили в упадок, то под ударами кочевников они сдавались. Вождь кочевников вступал в город и без всякой большой проблемы, занимал место побежденных китайских правителей. Через пятьдесят лет он становился полукитайцем. Такие родовые вожди желая править над китайцами, они присоединили свои родовые земли с китайцами. Кочевники были малочисленны среди многочисленного китайского населения. Постепенно кочевники меняли образ жизни, ассимилировались и теряли родственную связь со Степью. Оседлый образ жизни менял психологию людей, и потомки вчерашних кочевников спустя даже пятьдесят лет уже сами смотрели на жителей степей свысока. В этом большую роль играли житейские обычаи людей. С течением времени, они ассимилировались и становились обычными китайцами. Таким путем некоторые недалёковидные кочевники, сами добровольно помогали расширять владения китайцев. Так китайские территории расширялись.

Царство Чжоу было расположено на территории современной провинции Шэньси. Там жили китайцы и несколько десятков родов кочевников. По соседству было другое царство Шан. Там правил тиран, он был жестокий и беспощадный. И вот в 1027 году до н.э. армия Чжоу вторглась на территории Шан. Армия Шан после однодневной битвы разбежалась. Солдаты не хотели воевать. Тирана убили, а царство Шан было завоевано.

«Младший брат вана (царя) Чжоу Чжоу-гун перед началом строительства новой столицы собрал великую ассамблею из лидеров Чжоу и несчастных шанцев. Он провозгласил доктрину, которая на протяжении нескольких тысячелетий будет сохранять доминирующее положение в китайском политическом мышлении. Согласно ей, царская власть обусловлена Мандатом Неба. Правитель заслуживает этот мандат своей добродетелью: если он перестанет следовать добродетели, мандат будет у него отобран. Хотя главным инструментом свержения власти можно считать оружие. Точно так же, продолжил Чжоу-гун, обращаясь к покоренным шанцам, «последний правитель Шан был тиран, предался праздности, забросил дела управления и не совершал должных жертвоприношений. И тогда Небо уничтожило его... Наш же чжоуский царь милостиво относился к людям, следовал добродетели и исполнял долг перед божествами и Небом. Небо наставило нас, оказало нам милость, избрало нас и наделило нас Мандатом Шан, чтобы править в ваших бесчисленных землях» [2, С.37].

Китайская история постоянно повторяется, как будто подчиняясь величественному ритму времени. Все двадцать две династии, вплоть до XX века, руководствовались традицией Мандата Неба. Император получал этот мандат за свое добродетельство. Небо лелеяло и

защищало династию и покровительствовало Китаю. Со временем эта династия начинала разлагаться порочностью. Император начинал более развратную жизнь, тратя огромные деньги на строительство дворцов, различные развлечения, потакал порочным пристрастиям своих министров и слуг, окружал себя лизоблюдами, не совершал должных жертвоприношений. Соответственно, в стране сразу начинался процесс разложения, охватывая все верхние эшелоны власти. Законы ужесточались. Крестьяне и ремесленники начинали бедствовать и страдать от поборов государственных служащих. Начинался период упадка. Конечно, Небо не могло простить такое императору. Страна погружалась в Хаос. В народе говорили, император потерял доверие Неба. Тогда в стране били в барабаны, призывая к восстанию. Этот ритм барабанов предвещал наступление новой исторической эпохи Китая. И вот среди крестьян или ремесленников появлялся человек, который поднимал мятеж. Бывало, мятеж поднимали военные. Так разгоралось народное восстание, охватывая всю страну. Эта гражданская война длилась много лет. В конечном итоге один из самых популярных лидеров восстания захватывал столицу и извергал императора. Лидера провозглашали императором, и он становился родоначальником новой династии и Сыном Неба. Так не наследственный аристократ, а талантливый простолюдин становился императором. И так начиналась новая династия. Мандат Неба у китайских императоров отбирали не только китайцы, но и тюрки, монголы или тунгусы-маньчжуры, которые также провозглашались императорами Китая и начинали новую династию. Они сохраняли власть до тех пор, пока служили Китаю. Как только начинали плохо служить, то китайцы изгоняли чужеземцев.

Китайское население царства Чжоу почитало в первую очередь Хоу-ци (Владыка-Зерно), а кочевники, жившие в княжестве, почитали Небо, которое называли Тэнь (Тан на тюркском – рассвет, восход солнца). С течением времени культ Неба Тэнь (Тан) окончательно вытеснил Хоу-ци – Владыку-Зерно. При этом на Небо перешло представление о прямой связи божественных сил с правителем: чжоуский ван (царь, император) стал считаться сыном Неба. Претендуя на родство с Небом, чжоуские правители стали именовать свою империю Поднебесной – Тэнь-Ся (Тан-Ся), а себя Тэнь-Цзы (Тан-Цзы) – «сыновьями Неба» и этот титул сохранился за правителем Китая вплоть до XX в. Для китайских правителей отождествление с Небом Тэнь означало принятие на себя ответственности за весь мир, в который они включали собственный Китай (Чжун го – Срединное государство) и окружающую его варварскую периферию, которая, по их представлениям, явно тяготела к центру, т.е. к китайскому властителю Поднебесной, сыну Неба.

В середине VII века до н.э. было 124 больших китайских царств. Между ними началась война, которая продолжалась две сотни лет. Ни одно княжество не доводило победу над соседом до полного завоевания. Это период Чьюцю («Весны и Осень», 722-480 гг.).

В Китае кроме конфуцианства, было еще шесть школ философских направлений: школа логики, школа имен, дао, мао, ин-ян, лингвисты или школа законников. Само «соперничество всех школ» и особенности происходившей философской борьбы показывал, что развитие древней китайской философии вступило в новый, важный исторический этап. Философия легистов отличалась от конфуцианцев. Легисты верили, что человек рождается не добрым, а злым, и только ничтожное меньшинство людей делают добро по собственной воле. Они считали, что нужно убрать классовые различия и все должны строго подчиняться законам. За хорошую работу или службу наградить, а за плохую наказать.

В 361 году до н.э. из соседнего царства в Цинь прибыл потомок младшей царской наложницы, чтобы служить цинскому правителю Сяо Гунну. Это был легист по имени Шан Ян. Он стал советником и скоро приобрел такое большое влияние, что на протяжении двух десятилетий провел реформы, полностью основанных на легистских принципах.

Цинский правитель Сяо Гун разделил свое царство на тридцать два административных уезда и назначил везде своих чиновников, чтобы ослабить власть наследственной аристократии. В качестве мер поощрения он ввел иерархию ненаследственных рангов в армии. За каждое поощрение, ранг поднимался. Ранги были от одного до 18. Обладатели рангов как вознаграждение получали налоговые послабления, а также они могли получить в награду землю и должность. Это была революция. Введением рангов был сделан шаг в лишении наследственных прав традиционной аристократии. Так в царстве Цинь было внедрено равноправие среди всех слоев народа. Тысячи новых талантливых людей вытеснили старую чиновничью бюрократию. Шан Ян разделил всех людей на группы по пять или десять семей, внутри которых между всеми ее членами была введена круговая порука. Целью Шан Яна стало создание мощного централизованного государства, основанного на строго контролируемом административном аппарате и дисциплинированной крестьянской армии.

У китайцев была своя духовная цивилизация. Ядро любой духовной цивилизации состоит из трех компонентов: язык, национальное мировоззрение и алфавит. Все это было у китайцев. Высокоорганизованное государство царств Цинь в 230 году до н.э. двинула свою армию на завоевание одно за другим Борющихся

царств. Это была борьба за овладение всем Китаем. Им удалось выполнить эту задачу в течение одного десятилетия. И теперь могущественные царства Чжао, Янь, Ци, Чу, Хань и Вэй следом друг за другом оказались под пятой у Цинь. И так, в 221 году до н.э. Китай был объединен под властью вана (царя) Ин Чжэна, который сразу же присвоил себе правящий титул Ши-хуанди – «Первый император». Ши-хуанди, по взглядам китайцев, был типичный по обычаям и образу жизни тюркским кочевником.

Завоевав юг, взоры китайцев обратились на север. Ранее попытки китайцев захватить север, отбивалось кочевниками. У кочевников было государство в виде конфедерации родов. Кочевники не были склонны отдавать принадлежащие им пастбища, а наоборот, упорно сражались за них. Несмотря на это империя Цинь начала войну с кочевниками. Китайцы, выработали тактику, постоянно ведя войну с кочевниками, медленно, но неумолимо вытесняли их на север с принадлежащих им земель. «Происходящий процесс медленных, но планомерных захватов характеризуется китайским термином «цанши» (постепенно поедать шелковичный червь листья)»

В 176 году, император Вэнь-ди понял, что воевать с хуннами бесполезно послал письмо Багадuru с большими подарками. В письме к Багадuru император признал Хуннскую державу равной Ханьской империи, а тэнрекута называл братом. Для хуннов это было большим достижением. До сих пор ни один вождь кочевых племен не мечтал сравниться с Ханьским императором. Хуннская империя стала равной китайской империи Хань. Эта империя была впервые письменно зафиксирована китайскими летописцами. Багадур теперь полностью признавался собственным народом как очень великий человек. Из уважения к Багадuru, правящая элита хуннов нарекла его новым именем Билги (туг), что по-русски переводится «мудрый», «праведный». Переписка Багадур с китайским императором считается золотым фондом искусства тюркской дипломатии.

Умер Багадур. На престоле правили его сыновья. Они не были талантливыми как Багадур в правление государством. Совершив несколько набегов на Китай, они нарушили мир. После этих событий о мире не могло быть и речи.

В 141 г. до н.э. на китайский престол сел император У-ди, который решил расширить империю за счет соседей. Как только стала необходимость в мобилизации народа, то были запрещены многие философии, и китайское правительство обратилось к философии знаменитого Кун-цзы, известного в Европе под именем Конфуция. Дело было в том, что кадры чиновников набирались из людей образованных, но нужны были чиновники не только образованные, но и нравственно воспитанные в духе священного долга служения

государству и своему народу. Начала развиваться история. История – краеугольный камень конфуцианства, ибо она воспитывает национальную гордость, патриотизм.

«В этот период жил величайший мыслитель этой эпохи Дун Чжуншу (179-104 гг. до н.э.). Именно по его предложению конфуцианство было провозглашено официальной религией Ханьской династии. Кроме того, он первым выдвинул идею экзаменов, которые стали проводиться правительством по всей стране и посредством которых люди любого ранга получали возможность поступить на государственную службу. Эта система, впоследствии дополненная и модернизированная, просуществовала до 1905 года» [2, С.147]. Как только некоторые императоры отказывались от экзаменов для чиновников, так страна быстро скатывалась в Хаос.

У-ди внедрил экзамены для приема на работу чиновников. Весь процесс сдачи экзаменов представлял собой строгий церемониал и, будучи чрезвычайно важен для карьеры и даже для возможности вступить в брак, вызывал массу эмоций. Экзамены проводились один раз в три года осенью и зимой. Начиная с этого периода, в Китае перестала существовать наследственная чиновничья аристократия, любой способный китаец мог войти в элиту общества. Для этого нужно было закончить учебное заведение высшего образования, каждый кандидат должен был доказать отсутствие преступников в роду и представить поручительства, доказывающие, что он безгрешен, не запятнан преступлением или непочтительным отношением к родителям. Кроме того, он не мог быть буддийским или даосским священнослужителем. Затем сдать государственный экзамен на чин. Обязательным требованием экзамена было знание истории и конфуцианской этики. Конфуцианская этика основывалась на почитании культа духа Неба и поклонении духам предков. После сдачи экзамена он становился маленьким чиновником, который впоследствии, возвышаясь по карьере, достигал абсолютной власти. Так решалась для молодежи относительная справедливость по возвышению по иерархической лестнице. Соответственно любой чиновник прекрасно знал историю Китая. История – это наука всех наук. Китайцы были с бюрократическими наклонностями. Все, что считали нужным, они записывали в своих книгах и хранили для истории.

Но если после сдачи экзаменов и получения должности, чиновник плохо работал или брал взятки, то тогда он получал наказание. В части наказаний китайский закон был очень жестким, причем наказания предусматривались за широкий круг проступков. От невнимательной проверки документов чиновником до предупреждения врага о готовящемся нападении.

Иногда преступление наказывалось штрафом или увольнением с должности, но в общем случае закон предусматривал пять видов наказания чиновников: от десяти до пятнадцати ударов легкой палкой, от шестидесяти до ста ударов тяжелой палкой, каторжные работы сроком до трех лет, пожизненная ссылка и смертная казнь путем отсечения головы или удушения.

Таким образом, поведение и действия чиновников, воспитанных на принципах конфуцианской этики, определяли все стороны жизни Китайской империи. При У-ди конфуцианство стало государственным мировоззрением и идеологией Китая, тем самым сохранив китайскую цивилизацию по сегодняшний день.

Император начал готовить армию к войне. Сотни тысяч преступников были мобилизованы. Они должны были идти в авангарде армии. В 109 г. до н.э. император У-ди начал войну на юге. Он вел долгую и затяжную войну за расширения Китая. Много лет он завоевывал южные народы. Удачная война на юге, окрылила его, и он повернул свои взоры на запад. В 101 г до н.э. У-ди послал 100 тысячную армию в Среднюю Азию. Более двух лет шла война в Средней Азии. Хунны одержали победу. Многие китайские воины погибли. Немногие вернулись в Китай. Для Китая потери были огромные.

Семь лет готовился император У-ди к новой войне. Семь лет изнемогала империя под тяжестью налогов. Наконец, в 90 г. до н.э. вновь сформированные войска выступили за границу. Главная армия вышла из Ордоса и двинулась на север, чтобы ударить по центру хуннских кочевий. Во главе с Ли Гуанли шли 70 тысяч конных ратников и свыше 100 тысяч пехоты, а также обозы с оружием и продовольствием. В Хуннской империи началась тотальная мобилизация. Все народы и племена, входившие в хуннскую империю – хунны, тунгусы, фино-угоры, на Западе – тангуты, тибетцы и т. д. – всех призвали на войну. Несмотря на тотальную мобилизацию, хуннская армия в численности намного уступала китайцам. «Однако малочисленность искупалась высоким боевым духом кочевников. Было несколько сражений. В последнем сражении, хунны полностью разгромили армию Китая. В 87 г. до н.э. император У-ди умер. У-ди говорил, что война с хуннами была начата им по неразумению, дабы показать свое величие; поражение военачальника Ли Гуан-ли постоянно вызывает в его сердце скорбь: «Теперь я понимаю, что хуннов трудно покорить и управлять ими». Китайцы не сумели покорить хуннов, и вынуждены были отказаться от завоевания Великой Степи. Победа хуннов над китайцами оказала влияние на ход развития мировой истории, так как хунны не допустили заселения китайцами Великой Степи.

От этого разгрома Китай долго не мог оправиться. Новое войско

взять было неоткуда. Дошло до того, что границы никто не оборонял, и можно было пойти до столицы Китая, Хунны рассчитались сполна и вновь стали хозяевами Восточной Азии. От завоевания Китая хуннами, могло спасти только чудо. И это чудо произошло. Хунны сами развалили свою империю.

Война закончилась. Вокруг тэнрекута Кулугу быстро появились новые люди. Это были не мудрецы и не воины (их быстро отгеснили), а искусные придворные, увеличилась власть женщин, колдунов. Ставка хуннского тэнрекута стала походить на дворец восточного владыки. Начались разговоры. Не было такого тэнрекута как Багалур, не было такой силы, которая могла обуздать самомнение родовых старейшин. Быстро стали выяснять отношения между родами, что привело к междоусобной войне и к распаду Хуннской державы.

Главная отличительная черта татар (тюрков) и китайцев – это мышление. Речь идет о правящей элите и интеллигенции. Большая часть китайской элиты имеет стратегическое мышление. Поэтому они свою государственную политику строят на стратегии будущего. Китайцы не одно важное решение не принимали, не опираясь на историческое прошлое. Благодаря стратегическому мышлению китайцы создавали структуры власти так, что устой государства, китайской цивилизации не мог поколебать даже самый самодурный император и его династия. Даже в самые смутные времена, когда страна разваливалась, благодаря китайской цивилизации и имеющейся структуре управления государством через определенное время Китай вновь возрождался. И все из-за того, что китайцы никогда не отказывались от своего мировоззрения, иероглифов.

У хуннов было тактическое мышление. Хунны за этот же период не создали ни одной устойчивой системы управления государством, которая могла бы сохранить державу в разные не благополучные времена. У основной массы интеллектуальных хуннов отсутствовало стратегическое мышление. Мудрых своих соплеменников они притесняли и не допускали до власти. Это показывает, что хунны были не дальновидны, жили одним днем. Они даже у своих соседей китайцев не смогли изучить самое лучшее и приспособить к своим условиям. Поэтому, в открытой войне в Степи хунны побеждали, в стратегическом плане проигрывали.

Талантливые и энергичные вожди из рода Ашина взялись за построение нового государства. При построении Кюктюркского каганата правящие вожди стали называть себя «төре», «төреклэр» (срединные), что означало принятие на себя ответственности за весь татаро-монгольский мир. И создать государство подобное Китаю. Со временем «төреклэр» трансформировались в «төркилэр» («тюрки»). В дальнейшем кто присоединялся к таким идеям и становился их

единомышленниками, то и их называли тюрками. Название «тэркилэр» («тюрки») было политическим названием, а не этническим названием племени или народа, поэтому, сегодня с таким этническим названием нет ни нации, ни рода среди тюркских народов.

Тюркская правящая элита отвергает историю своих предков, она не делает выводов, и не исправляет ошибки. Ее не интересует опыт чужих предков. История повторялась такая же, как у Хуннов. Начали хорошо, создали огромный каганат, но не создали устойчивую систему управления. Управлялась тюркская кочевая империя по родовой системе и личной преданности. В условиях безальтернативных выборов такая система дает отрицательные результаты в управлении. Навверх проходят не лучшие, а худшие – бездарные и продажные. Пока у власти был талантливый вождь, он собирал вокруг себя стратегически мыслящих людей, да и жизнь народа относительно была справедлива, с перспективой на будущее. Но стоило вождю умереть, и если к власти путем интриг, братоубийств, отцеубийств, двойников приходил бездарный человек, то его быстро начинали окружать интриганы и казнокрады. Так продолжалось недолго. Обычно кочевники, борясь за справедливость, сами разваливали свою империю или государство. Тюркский каганат возглавил умный и решительный Бильге каган, Его советником был мудрый Тоньюкук, который был в Китае ученым, и хорошо знал систему управления Китая. Но, несмотря на обеспеченную жизнь, он перешел в Тюркский каганат. Они старались не допустить в каганат пришлые религии. Государственная система была в хаосе, и они ничего не смогли сделать для сохранения каганата. Родовые вожди устроили междоусобную войну и развалили Тюркский каганат. После развала все пошли в услужение Китая. Все произошло точно так же как в Хуннской империи.

Тюрки в стратегическом плане проигрывали не только китайцам, но и другим народам, например, персам, арабам, евреям, европейцам. Из-за тактических и практических соображений тюркская верхушка принимала ислам, чтобы халиф признал их правителями. Самое главное тюркские и монгольские вожди потеряли свой Степной дух (кут), рухнуло имя тэнрекута и стали называть себя шахами, султанами, эмирами, тайши и т.д. Так было с империей Газневидов, империей Сельджуков, империей Хорезмшахов и т.д. Эти империи в Средней Азии были не долговечные и обычно исчезали в течение двух-трех поколений, разделившись на части. Правящая верхушка под влиянием миссионеров, местных чиновников, находящихся в услужении государства и т.д., стала перенимать образ жизни других народов, что не совпадало с желанием основной массы кочевников. Самые главные причины исчезновения этих государств:

- * отрыв правящей верхушки от основной тюркской массы;
- * опора ханов (султанов) на иранскую, арабскую чиновничью власть;

* произвол власть имущих и их отношение к своему народу не как к своим сородичам, а как к обычным подданным, которые обязаны только подчиняться и платить налоги, что привело к произволу, правовому и материальному неравенству граждан. Из степей появлялась новая орда, и она разваливала это государство, и все начиналось с начала.

Такая ситуация произошла и с Османами. Османы приняли ислам, стали султанами, создали под влиянием местной аристократии, копию Византийской империи. Разница была лишь в том, что в Византийской империи было христианство, а в Османской империи ислам.

Чингиз-хан, создавая государство, обещал кочевникам создать государство Мэнгу Иль (Эль) – Вечное государство, где будет мир, справедливость и благополучие. Такая идея пришлась по вкусу не только простым воинам, но и родовым вождям кочевых племен. Чингиз-хан не мог выдвинуть идею завоевания всего мира. Такая идея и проект есть только у китайцев и иудеев. Такая война была бы бесконечной, она противоречила бы его лозунгу о мире и на такую идею не согласились бы ни вожди родов, ни рядовые воины. Кочевники предпочитают мир войне. Для того чтобы кочевники воевали, нужно, чтобы кочевники этого захотели сами. Это прекрасно знал Чингиз-хан и поэтому не хотел воевать со всем миром и завоевывать земли, которые его народу не были нужны. У них уже была Родина, менять ее они не собирались.

Справедливости желают все люди. Молодой человек из бедной семьи сразу сталкивался с родовыми обычаями, возвышаться он не мог. Все правящие места занимали родственники родового вождя. У такого молодого человека не было шансов на дальнейшую перспективу роста. Он должен был всю жизнь оставаться табунщиком или простым воином. Родовые традиции не предусматривали социальных лифтов. Молодой человек считал, что социальная система построена несправедливо.

«Чингиз-хан с самого начала своей карьеры начал с того, что боролся против тех законов, которые считал несправедливыми. Чингиз-хан считал, что Степной закон при отборе правителя был не совершенен» [3, С.846]. Родовые традиции не предусматривали социальных лифтов. Все правящие места занимали родственники родового вождя, хотя по своим моральным и профессиональным качествам не всегда соответствовали занимаемой должности. При таком отборе происходит полное отчуждение простого народа от участия в управлении государством, и его контроля за распределением

национальных богатств. Отбор в элиту по родству и личной преданности несправедлив и противоестествен, ибо стимулирует отрицательный отбор. Несправедливый и отрицательный отбор в элиту в последующем привел к катастрофе Хуннскую, Кюктуоркскую империю и всего тюркско-монгольского мира.

Чтобы исправить такую несправедливость, Чингиз-хан при основании государства стал подбирать людей на государственные должности не по родству и не по принципу личной преданности, а по их деловым и нравственным качествам. Согласно этим принципам, власть правителя должна опираться не на какое-либо господствующее сословие, а на честных, справедливых, смелых людей. Была элита, погрязшая в междоусобных стычках, не способная управлять жизнью общества. Был народ, которому эта ситуация надоела. Такие люди пришли под его начало, и он ими управлял.

О благополучной и безопасной жизни желают все люди. Мирная жизнь кочевника, устойчивый рост его хозяйства повышают уровень жизни и степень уверенности в завтрашнем дне. Безопасность его самого и членов семьи дает ему уверенность в завтрашнем дне. Когда исчезает уверенность в завтрашнем дне, это означает, что по отношению к большинству общества реально властные творят несправедливость. Тогда вера в правительство и в государство быстро теряется. Поэтому Чингиз-хан безопасности и благополучию жизни кочевников уделял особое значение. Все те, кто считал, что их родовые вожди правят несправедливо и не гарантируют безопасность, присоединялись к Чингиз-хану. Переход к справедливому вождю в степи было обычным делом.

Желание народа было создать государство, где будут царить мир, справедливость и благополучие Мэнге Эль (Вечное государство). Его Чингиз-хан сумел создать, но сохранить его он смог только во время своей жизни. Его наказ потомство проигнорировало и не выполнило. Его потомство стало выполнять другую задачу, завоевать весь мир. Причина последующих поражений заключалась в истоках побед. Так, после смерти вождя и уже при внуках Чингиз-хана начался распад его Великой империи.

«Внук Чингиз-хана Хубулай, совершил переворот, стал правителем Северного Китая (Внутренняя Монголия) и объявил себя каганом татаро-монгольской империи» [4, С.36]. После этого переворота стал служить Китаю. Он дал себе имя Ши-цу, а для своей династии китайское название Юань. Он начал войну с государствами южного Китая. Хубулай завоевал их и объединил весь Китай и создал империю под названием Юань. Во время войны с Южным Китаем погибло большое количество воинов тюрков и монголов. По китайской традиции он отождествил себя сыном Неба

Тэнь, что означало принятие на себя ответственности за весь мир, в который они включали собственный Китай (Чжун го – Срединное государство) и окружавшую его варварскую периферию, которая, по их представлениям, явно тяготела к центру, т.е. к китайскому властителю Поднебесной, сыну Неба. Хубулай стал принуждать остальные улусы Чингиз-хана подчиняться ему, то есть Китаю. Чем спровоцировал гражданскую войну в татаро-монгольской империи. Хубулай решил создать новый народ из тюрок и монголов, живущих на подконтрольной ему территории от Северного Китая (Внутренняя Монголия до Байкала. Он начал внедрять буддизм, изменять язык, алфавит и национальные традиции. А его вторая жена Чаби придумала для них имперскую одежду. Потомки Хубулая считали, что Хубулай завоевал Китай для их роскошной жизни, а китайцев можно держать силой оружия. Как только потомки Хубулая перестали служить Китаю, китайцы восстали. Те, кто не успел заранее сбежать на территорию современной Монголии, были убиты.

Внука Чигиз-хана Хулагу-хана всемонгольский курултай послал завоевывать весь Ближний Восток до Египта. На Ближнем Востоке у татаро-монголов не было друзей, одни враги. Хулагу-хан захватил Багдад и уничтожил халифат. Победы Хулагу-хана не дали не какой пользы, один вред. Погибло много татаро-монгольских воинов в войне на Ближнем Востоке. Потомки Хулагу-хана через 20 лет приняли ислам, и тысяч мусульманских миссионеров могли уже свободно ходить по другим улусам, проповедуя ислам. Так завоевания Хулагу-хана открыли дорогу исламским и армянским миссионерам, свободно передвигаться и проповедовать в тюркско-монгольских улусах.

Курултай, так же послал Бату-хана в поход в Европу. Такой поход должен был ослабить Запад и поэтому был выгоден Китайской империи. В Европе не было друзей у татаро-монголов, одни враги. Победы Батый-хана в Европе, не дали никакой пользы, один вред. Погибло много татаро-монгольских воинов в войне в Европе. После ухода войск Батый-хана многие европейские правители подчинились Папе Римскому. Так Батый-хан помог тамплиерам и Папе Римскому объединить европейских правителей вокруг себя. От этого похода выиграли Китай и Запад. Татаро-монголам от этого похода было только один вред.

Чингизиды объединили Китай, он соответствует китайскому проекту. Чингизиды стали завоевывать весь мир, это не тюркский проект. Это больше подходит китайскому и иудейскому проекту. Встает вопрос кому служили чингизиды. Вместе с завоеванными странами в тюркско-монгольскую империю, хлынула разные культуры и религия. Империя Чингиз-хана лежала в руинах. Кругом шли гражданские и религиозные войны. Последняя религиозная

война была между джунгарами, калмыками – буддистами с одной стороны и казахами, кыргызами, татарами, ногайцами и т. д. с другой стороны. В конечном счете, обессилившая Джунгарское ханство, была завоевана и уничтожена китайцами. Так правление чингизидов обернулось трагедией, все тюркско-монгольские ханства и их земли, в конечном счете, были завоеваны.

При наслоении разных культур и религий у человека появляется неустойчивость в мировоззрении, половинчатость и двойственность. Говорит одно, думает другое, делает совсем другое. Такое состояние стало усиливаться с потерей единого мировоззрения Тэнгри. Такой двойственно мыслящий человек становится не договорным, решать и доверять серьезные вопросы с ним нельзя.

Литература

1. Таскин В.С. Материалы по истории сюнну / Пер. с китайского по китайским источникам. – М.: Наука, 1968. – 177 с.
2. Крюгер Рейн. КИТАЙ. Полная история Поднебесной. Перев. с англ. Дмитрия Воронина, Юрия Гольдберга. – М.: Эксмо, 2007. – 445 с.
3. Лависс Э., Рамбо А. Всеобщая история. – М.: К.Т. Солдатенков, 1897. Т. II. – 885 с.
4. Далай Чулууны. Монголия в XIII–XIV веках. Авторизованный перевод с монгольского П. Нихлая. – М.: Наука, 1983. - 232 с.

УДК 82:398

*Султангареева Р. А.
sasania@mail.ru*

Женщина в башкирском народном обряде: миф, роль, функции и тенденции времени (весенний обрядовый праздник «Кукушкин чай»)

Аннотация. Со времен зарождения человечества Природа осознавалась как живая кормилица, хранительница, мать-спасительница. В таком осознании обряд был и есть единственный механизм, практический способ регулирования передовых взаимоотношений человека с Природой. Главным активатором обрядовых действий была Женщина. В статье изучены роль, место женщины в обрядовой культуре и сохранении архаической символики древних природопоклонческих традиций. Исследованы глубинные мифозамыслы, функции, мировоззренческие, ритуальные истоки хореографической компоненты башкирского народного весеннего

праздника «Кукушкин чай», также миссия, значение женщины в его отправлении и особенности современных модификаций и трансформаций.

Ключевые слова: миф, кукушка, обряд, культ, архаичные традиции, тенгрианское почитание.

*Sultangareeva R. A.
sasaniamail.ru*

A woman in a folk rite: the role, functions and trends of time (spring ritual holiday «Cuckoo Tea»)

Annotation. Since the birth of mankind, Nature has been realized as a living nurse, guardian, mother-savior. In this awareness, the rite was and is the only mechanism, a practical way of regulating the advanced relationship of man with Nature. The main activator of the ritual actions was a Woman. The article examines the role and place of women in ritual culture and traditions. The deep mythos, functions, cult foundations of the Bashkir folk spring holiday «Cuckoo Tea», the role of women in its administration, preservation, as well as the features of modern modifications and transformations are investigated.

Keywords: myth, cuckoo, ritual, cult, archaic traditions, Tengrian worship.

Издревле в традиционной культуре башкир обозначена первенствующая и ведущая роль женщины: это весенние «Каргатуй», «Кукушкин чай», «Первая зелень», «Первый гром», летние обряды солнцестояния, травостоя, осенние равноденствия «Бабушкин день» («Әбейзәр сыуағы») зимние «уединенные дома» (аулак өй); семейные: оплакивания- (причитания) сенляу девушки, проводы невестки к воде, благопожелания, одаривания, обряды встречи невестки (килен ебе-нить невестки) в доме мужа, новорожденного (бәпәй ебе-нить младенца) и многие целительские, хозяйственные обряды. Первый зов кукушки воспринимался как звуковой сигнал для проведения праздника «Кәкүк сәйе» («Кукушкин чай»). «Яланга тик катындар кәкүк сакырғас байрамга сыгабыз, кәкүк сәйе тип байрам итәбез» («В поле идут праздновать только женщины, когда кукушка позовет, прокукует в первый раз»).

Во всех обрядах Женщина действует как праматерь, покровитель, проводник, творец, руководитель, жрец, маг, исполнитель. «Она имела неограниченную власть над природными стихиями, ей подчинялись все ветры и лесные звери, у нее хранились ключи от солнца и т.д., т.е.

именно она управляла природой [1, С.75-78]. В этом контексте роль башкирской женщины особо ярко отражена в обрядовом празднике «Кукушкин чай».

Умилоствление сильной тотемной птицы нераздельно связано с тотемистическими, мифологическими взглядами и символической мирозерцательностью башкира. Прерывистый, исчисляемый и звонкий голос одинокой птицы в определенное время Года воспринимался сигналом Всевышнего к особым действиям и поведению. В архитектонике устраиваемых специальных праздников «Кукушкин чай» до сих пор устойчиво соединяются элементы и почитания, и избегания вещей птицы. Ареалы праздника очень широки, они бытуют среди всех родов башкир, обнаруживаются аналогии с традициями славянских, сибирских народов, народов Дальнего Востока [2, С.200]. Сохраненный в памяти башкир сценарий обрядового праздника «кэкүк сэйе» – свидетельство напластования самых различных верований, мифов, культовых компонентов.

Истоки праздника глубоко архаичны и восходят к мифам, тотемистическим воззрениям, культовому почитанию птицы. Кукушка – вещая птица с особым голосом, образом жизни и поведения. В религиозно-мистических, мифологических представлениях многих народов ее образ связан с женщиной. Женский тотем считался покровителем женщины, отсюда ведущая роль женщины в весенних обрядах в целом. Вещая птица соединяет мир света и тьмы, птица «знает способы оживления героя» [3, С.85] (буряты, как и башкиры), ворон и кукушка – вещие птицы «могущие предсказать судьбу» [4, С.237] (ханты–манси, якуты, нанайцы, эвенки), птица имеет человеческое происхождение [5, С.114]; [6, С.144] у белорусов кукушка – знак растущей жизни, плодородия, у германцев – вестник благ.

Кукушка – сакральная птица, вызывающая и страх, и отчуждение, но в некоторых случаях имеющая и доброе знамение [7, С.212]. У башкир *Никах*, закрепленный в это время – прочный и счастливый; если в ведро класть ветку, сломанную в период кукования кукушки, то считалось, что коровы дадут обильное молоко, а выводок домашних птиц будет хорошим и др. До сих пор у башкир сохраняются обычаи примечания срока жизни по счету кукования птицы.

Все исследователи отмечают тотемистическую основу праздника [8, С.100]; [9, С.161], акцентируют мотивы антропоморфизации, превращаемость кукушки в человека [10, С.104]. Генезис, архаичная символика, мифологизм птицы, сопряженные с женщиной, составили идейно–смысловой код как обрядов, так и многих преданий, легенд, мифов, запретов. В памяти народа живы верования: «кукушка в прошлом была горемычной женщиной» (Полевые материалы автора

(ПМА 1), записано в 2011 г. в дер Зуяк Белорецкого района); «Она была девушкой когда-то, потеряв любимого, ищет его всю жизнь, вот и тоска в ее куковании» (ПМА, Усманова А.М., Хайбуллинский район). «Кукушка раньше была девушкой. Случилось с ней какое-то великое горе, она превратилась в птицу» ((ПМА 1), Махиянова Н.Х. 1940 г.р., дер. Кырзас Абзелиловского района). Сакрализация кукушки отражена в многих запретах: нельзя убивать кукушку – род заболит неизлечимой болезнью; неминуемая кара постигнет тех, кто разбивает кукушкины яйца, кукушку нельзя гнать, обругивая; если кукушка кукует недалеко от дома - налей под дерево белый напиток,

Праздник проводили только в определенные сроки, по первому кукованию, что было сигналом к началу празднеств, а опаздывание чревато последствиями. В памяти женщин сохранены правила и нормы обряда. «*Кэжук кырк көн генэ сакыра. Шунда үткәрә һалабыз*» («Кукушка только 40 дней кукует. Обязательно в это время и стараемся провести») ((ПМА 6) Юлдыбаева Г.В. // Экспедиция материалдары, Стерлибашевский р-н, 2018.44-сы б.]. Запоздывание от сакральных сроков и проведение праздника тогда, когда кукушка начинает «картавить», категорически запрещалось. Иначе целый год женщины могли не беременеть, а дети родиться – заиками, супружеским парам грозили бездетность или разводы.

Традиционно праздник «кукушкин чай» считался женским, обычно проводили в мае, руководила действиями знаток, пожилая женщина. Надевала на голову высокий головной убор, украшенный ракушками (позже - колпак из берестовой коры), пестрое платье под камзол, на что были нашиты кисти, нити, перышки, коготки зверей (Записано в 2014 году в Зианчуринском районе). После подворного собирания гостинцев все выходили в поле. Начало праздника знаменует сакральное действие: сливали молоко, *катык* под дерево, на котором сидела и куковала кукушка, затем произносили благопожелания «Стране и миру благ, здоровья! Скотине – плодородия, в полях урожая пусть будет много и т.д.». По кукованию вещей птицы девушки гадали о суженых (если непрерывно и долго кукует – замуж выйдет в этом году, если мало – придется подождать); пожилые женщины по количеству кукований гадали, сколько лет жизни им осталось. Снова сливали под дерево молоко или *катык* (умиловительное действие). Заводили игры, хороводы-түңэрәк, танцевали, подражая птицам. Устраивалось чаепитие, угощали друг друга гостинцами, а остатки пищи клали на пенечки, под дерево [11, С.204]. Игровой прием переодевания женщины в мужчину, а мужчины наоборот, бытовал на празднике до последнего времени. Мифозамыслы его глубоки: связаны с взятием оренды вещей птицы, а также травестизмом – мистическим раскрытием женской сущности (анимы) у мужчин,

(анимуса) у женщин [12, С.155].

Праздник «кукушкин чай» в архаичном прошлом представлял собой сложный обрядово-магический комплекс с песнопениями, культово-ритуальными танцами. Свидетельств тому много. Отголосками комплекса являются песенно-хореографические эпизоды, обязательные правила звукового оформления праздника. Представляет большой интерес то, что ни один башкирский праздник не сохранил песенно-танцевальный фольклор в его тематико-функциональной, ритуальной соотнесенности и содержательной полноте, как «кукушкин чай». В большом объеме песен, записанных А.И. Киреевым, Ф.А. Надршиной, А.М. Сулеймановым, А.Ф. Илимбетовой, Л.И. Нагаевой и нами, обнаруживаются основные идеи сакрализации события, кукушки и мотивации некогда культовых песен. Формульные обращения, в которых сохранились верования в волшебную силу вещей птицы и мольбы родового и личного благополучия, представляют собой древние образцы закличек птицы:

Ағас башында,	На дереве (кукушка),
Илем кашында,	Перед страной (родом моим),
Бәрәкәт бир башыма!	Дай благополучия мне (моей голове)!

[8, С.51]

Ритуальность и магизм исполнения специальных песен связаны с умилоствлением птицы. Претерпев многовековые изменения, они приобрели характер примечаний–гаданий, лирических обобщений:

Ике лә генә кәкүк тиң сакыра	Две кукушки кукуют одновременно,
Кыу карағай башын шаңғыратып.	Сосен сухих звенят вершины .
Азаматтар ярузан кайтыр микән,	Вернутся ли с войны азаматы,
Киткән юлкайзарын яңыргып?	Обновив дороги, по которым ушли?

[8, С.65]; [13, С.52]

В прошлом куплетов ритуальных песен, содержащих приметы, предзнаменования, умилоствительные восхваления птицы было, видимо, значительно больше. Песни утратили ритуальное содержание и слова, также функции задабривания духа птицы и «отваживания» беды, горя, болезней, перешли в реперуар лирических, протяжных и стали исполняться вне ритуала, в них превалируют изображения женской тоски, печали, одиночества. Однако настроженное отношение к «кукушкиным» песням сохраняется. Так, перед исполнением «кукушкиных песен», как и песен о Сыңрау торна («Звенящий журавль») следует сказать *ният* и помолиться во имя духов предков.

Функциональное значение песен и танцев, как неотъемлемых частей обрядового праздника, запечатлено в примечаниях

информаторов: «танец продолжался до тех пор, пока танцор не споет всех куплетов песни [14 С.190]; [15, С.61-62.]. Это существенная деталь в акценте культурно–магической направленности ритуального комплекса и действий, имеющих символику культа умирающей и воскресающей природы, стихии которой особо благосклонны к музыке и песням.

Психологические стрессы от горя и состояния одиночества отрабатывались на фоне почитания птицы. Так, танцы, песни и обращения к вещей птице исполнялись в некоторых случаях только вдовами (по рассказу Г.Р. Хусаиновой записано Ф.А. Надршиной). В народе существовал специальный ритуал излечения от тоски, депрессии, в которую человек впадал от пережитого горя. В этих случаях женщину выводили в поле, распускали ей волосы и заставляя кричать, били по щекам, рукам до тех пор, пока та громко, навзрыд не заплачет. (ПМА, Записано от М. Буракаевой, 1943 г.р. Зианчуринском район, 1991 г.). Обнаруживающие параллели в замысле обряда записаны Ф.А. Надршиной от К. Диярова: «Солдатки распускали волосы, кричали «Кэкүк! Кэкүк!», танцевали и, валяясь на земле, громко рыдали» [16, С.136]. Это поведение относилось к магии исцеления от одиночества по принципу подобному – подобное. Отсюда объяснимы запреты замужним женщинам петь песни о кукушке.

Мастеров–исполнителей «кукушкиных танцев» особо ценили, одаривали ценными подарками. Танцы, в первоначале исполнявшиеся только в обрядовых празднествах утерев магизм, обрели зрелищные развлекательные характеристики, стали частью сабантуев, народных собраний ((ПМА2) Г. Мамлеева, Х. Габитов, Абзелиловский район). Подражание кукованию имело развлекательный, увеселительный характер ((ПМА2) М. Кусимова, Х. Абубакирова, Ш. Муфаззалова, Абзелиловский район). Множество интересных вариантов танцев записаны Л.И. Нагаевой [14, С.60-68], Ф.А. Надршиной [16, С.134-136]. Танцы Н.Т. Хасанова, Б.С. Искандарова (Зианчуринский район) сохранили подражательные элементы; в свидетельствах У.А. Абызова о танце Ш.И. Идрисова отмечена неразрывность связи песен и танцев кукушки [16, С.135].

Культовый танец был центральным элементом обрядового праздника «кукушкин чай» и имел магические цели предотвращения беды, защиты рода и родового пространства, заручившись покровительством вещей птицы. На празднике «кукушкин чай» в прошлом совершались жертвоприношения, скачки, проводились силовые состязания между женщинами (Курганская область), устраивались бега, прыжки с мешками ((ПМА3) Зилаирский район, дер. Искужа), перетягивания каната между женщинами. Это свидетельства

гораздо масштабного сезонного празднества, посвященного культуре умирания и воскрешения Природы. Жертвоприношение с течением времени выпадает из практики, его рудиментами становятся угощения обрядовой кашей, подворные собрания пищи и культовые танцы, в лексике которых отчетливы мотивы человеческих жертвоприношений. Обрядовый праздник включал игры «Жених зовет на мед!» («Кейәуең балға сакыра!») (Хайбуллинский район), «Ак тирәк – күк тирәк!» («Белый тополь, синий тополь») ((ПМА4) Белорецкий, Учалинский, Абзелиловский районы), «Әбәк!» («Абак!»), состязательные замыслы которых были связаны с магическими воздействиями и идеями активации благ, плодородных сил земли, Природы. Динамичные увеселения, состязания сохраняются поныне в развлекательных целях.

Имеются важные компоненты архитектоники праздника, позволяющие рассмотреть его масштабность и глубокую архаику. Как праздники народных собраний, «Кукушкин чай» имел закрепленные места проведения, отличающиеся особой привлекательностью, красотой (возле реки, на вершине горы, на поляне, возле рощи и т.д.) [13, С.48]. Обряды человеческих, конных жертвоприношений, восходят в древность, в ведийской культуре это – способы перехода через смерть зимой, и воскресение весной [17, С.283]. Тотемизм – только один из способов, моделей осознания, постижения тенгрианства как могучей системы и феномена мировоззрения народов. В этой связи название «кукушкин чай» мог появиться позже, когда в сознании человека жизнь Вселенной, Природы конкретизируется в облике птиц, животных, голосов, звуков, поведения: «воронья каша», «кукушкин чай», также на опыте по циклизации Года. Праздник трансформируется с языческо-культового на социальные, развлекательные, солидаризирующие родовые обряды.

Сложный комплекс обрядов, посвященных кукушке, был довольно устойчив в быту вплоть до XX века. Это свидетельство глубинных этногенетических мифозамыслов отправления обряда. Они согласуются с традициями человеческих жертвоприношений ворону (эпос «Урал–батыр»). Уникальные свидетельства, касающиеся хореографической проекции обрядов жертвоприношений кукушке, обнаружены нами в 2008 году в архиве М.Ш. Мирхайдарова в дер. Аскарново Абзелиловского района. В случае появления кукушки в селе собирается в поле народ. Сильно уваривается жертвенное мясо нескольких баранов. Вначале танцор долго изображает птицу, танцует в кругу, делает движения «самозарезания» и раздает участникам «куски от себя», «разрывая» руки, голову, ноги: «Вот тебе моя голова, вот тебе моя рука!». Иногда после долгого танца исполнитель «отрезал» половой орган и бросал людям («Иң азак ботон айыра ла, «токсайын» кыркып

ебэрэ, «мэгез, тип ташлай эле ул!») (ПМА, Записано в Зианчурином р-не). Самое интересное было в этом, все смеялись, а те, кто не видел это – сожалел, свидетельствует информант. Этот элемент в танце имеет символику жертвы во имя плодородных сил, также магию обрядового смеха. Жертвоприношение – способ предотвращения беды [18, С.366-367], гарантия плодородия, успеха и перехода к новому периоду времени. Сохранение в лексике «кукушкиных танцев» задачи человеческого тела – одно из свидетельств того, что этот весенний праздник обыгрывался как умирание Вселенной и воскрешение Природы весной. Так проявляется архаичный сложный мифоритуальный комплекс, ставящий «Кукушкин чай» в ряд больших празднеств, посвященных поддержанию Гармонии, защите безопасности страны (Иль) и целостности пространства, живой Природы (как йыйын, хабантуй, народные собрания).

Подражательная лексика культово-магических танцев с другим сюжетом обыгрывает идеи единения с Природой. В основной части, отражающей смену настроения, прочитываются: 1) состояние человека, удрученного недобрыми знаменьями; 2) страдания кукушки, выводящей птенцов в чужих гнездах; 3) превращение в «кукушку» действует как способ символического жертвоприношения и отвращения беды. Подражания (кукушки, голубя, перепелки, грача, ворона, журавля, жаворонка) восходят к культу птиц–вестников Неба, Года, фаз времени, также магию превращений как способов временной смерти и воскрешения. Телодвижения эти еще сохраняются в лексике современных башкирских народных танцев [19, С.137]. Показательны ареалы: песнопения исполнялись эвенкийскими шаманками, кукушкины костюмы были у тувинцев, хакасов, алтайцев [20, С.62-64]. Действа превращения в обожествленную птицу имели особую силу в достижении целей.

Семантика приставления ко лбу рук связана со страданиями, оплакиваниями несчастной судьбы, прямо согласуется с образом кукушки–горемычницы. Магические превращения и жертвоприношения, кодовые в различных жанрах мирового фольклора (эпосе, мифах, сказках), относятся обрядам инициаций [12, С.154], а также – условие перехода к новому циклу Природы.

Таким образом, идейно-функциональные истоки праздника «Кукушкин чай» восходят к глубокой древности, согласуются с тенгрианскими воззрениями, целью обновления психоэнергетических сил Человека, проводят идеи культа умирания и воскрешения Природы, что особо актуально в период ее цветения и пробуждения, а также проецируются архаичные поклонения-познания и способы шаманистских контактов с Вселенной. Основной эмоционально – напряженный тон связан с вещью кукушкой, настороженное

отношение к которой наблюдается поныне. «Культовые танцы», потеряв ритуально-функциональное, магическое содержание, обретают развлекательный характер. Архаичные реалии человеческих жертвоприношений кукушке, отмеченные и ранее [15, С.134], в реликтовой форме сохранились в пластике современных игровых танцев. Изучение истоков обрядового праздника «Кукушкин чай» показывает, что нельзя упрощать его замыслы, сводя «к месту и времени знакомства молодых и увеселительным, игровым праздником после долгой зимы». Это поздние модификации. Функциональные приоритеты, преемственные древние знания, содержащиеся в обряде, а также структура и сценарий празднеств прорабатывались и совершенствовались в течение многих лет мудрыми знатоками обряда, мифа, истории, духа, психологии и нужд народа. Меняясь во времени, «кукушкин чай» еще активен в обрядовой практике. В прошлом это - коллективный ритуал почитания высших сил, духов предков, поклона воскрешающейся Природе, Вселенной, а также инициация, психоэнергетическое обновление через умиловительные действия, жертвоприношения во имя рождения нового Времени.

Выводы. Упрощение или искажение замыслов обрядового наследия в целом наносит серьезный урон функциональной, содержательной целостности духовной культуры, истокам национального природоведения. Ибо за время многих тысячелетий развития обрядовый код вобрал великий опыт и программу гармоничных отношений Человек-Природа, который является единственным инструментом выживания Человека в этом, новом веке. Только в мифах и обрядовой культуре заложены могучие потенциалы солидаризации, коллективного почитания Природы, прорабатывания и освобождения от негативов, страха, тенденции очищения и духовного усиления, обновления сознания масс. С каждой новой практикой проведения в новом витке Времени эта система вырабатывает прогрессивные перспективы и возможности сохранения духовно-нравственного облика своего творца.

Природоведческая культура есть исконно созданная тенгристическая Программа экологического сознания и выживания человека в мире. В ее реконструкции в XXI веке не допустима профанация. Поверхностное, развлекательное «ради обряда» и потребительское проведение действий вековых достояний без знаний истинных замыслов сродни разрушению национальных кодов. Искажение любой формы традиционной культуры (песенной, обрядовой, танцевальной, сказительской и др.) есть выпад против безопасности своей личной, родовой и общественной жизни. Только при умелом, правильном возрождении сообразно времени обрядовой культуры она располагает возможностью позитивного воздействия, усиления психоментальных,

нравственных, физиологических данных этноса.

Ныне весенние празднества имеют все возможности вернуться в активы жизнедеятельности народа как нравственно-экологические приоритеты, коллективные усиления функциональных действий во имя приветствия обновленной живой Природы, единения во имя ее обережения.

Входя в новый виток времени, индивид выполнял долг перед Природой, обновлял духовные обязательства: произносил специальное слово, исполнял действие (танец, поклон, игра), возносил благодарение, совершал приношение.

Время – не хаотичное явление в сознании древних. Наш предок был высокоинтеллектуален, потому строил ритмы Жизни сообразно своему мирозерцанию, любви к живому миру, был внимателен и чуток к дыханию, становлению и каждому новому движению пробуждающейся Природы-матери. Видимые проявления живой жизни Природы – первой зелени, появления черной земли из-под снега, уход льда, первый гром, прилет птиц, цветение вербы-тальника и т.д. Маркеры высшей степени природопочитания запечатлены в природоведческом виде творчества, традиции которого поныне сохраняются в генной памяти, реализуются в обрядовой практике.

Древнейшая система, созданная на тенрианстве, – единственно разумный способ проживания в Природе и непосредственно сопричастна становлению, жизнебытию и сохранению нации на исторической арене. В современной обрядности, естественно, превалируют развлекательные моменты, праздники проводятся в дань традиции. Однако эти характеристики не касаются корневого замысла природоведческого творчества, который по сути является сводом экологических знаний и высокой культуры бережного оношения к среде обитания.

Неразрывную часть этих знаний составляют песни, речитации, диалоги, такмаки, также исполнение эпоса, легенд, произнесение благопожеланий, запреты, правила поведения и мн. др. Этот неисчерпаемо богатый фонд достояний духовного, жизневедческого опыта, сотворенный мудрыми, высоко интеллектуальными предками-экологами и доверительно переданные нам, располагают огромным потенциалом пользования ими во имя воспроизводства духовных и физиологических сил Планеты в целом. В них мы с удивлением узнаем себя самих, находим сильную, чистую, усиливающую Дух житнетворную энергию. Природа учит, дает уроки иным языком и иными сигналами. Мы, если не умеем читать эти действия, писания, символы, слышать в закличках – голос Матери-Природы, на какой же стадии развития еще только находимся? Просто и гениально человек прощается со старыми печальями, страхами, используя уходящий лед,

обретает силы от талой целебной воды, а с раскатами Грома, как с первым звонком, заходит в новый период учения и служения Природе, принося благопожелания. Как пронзительно мудры и велики были предки!

Примечания. Полевые материалы автора

¹ Записано в 2009 году в Нуримановском районе; в 2008 году в дер. Бурангулово Абзелиловского района от Габитовой М.Г. (1939 г.); в 2010 г. в дер. Ассы Белорецкого района от Ф. Гариповой (1953 г.).

² Танцы записаны автором в 2000 г. в дер. Трубный Сосновского района Челябинской области; в 2008 г. от И.М. Мирхайдарова (1936 – 2009) г. в дер. Аскарново Абзелиловского района, в 2008 г. в Нуримановском р–не).

³ Записано автором в 2003 г. в Зилаирском районе.

⁴ Комплекс обрядов записан в 2003 г. в Зилаирском, в 2010 г. в Учалинском, в 2004 г. – в Альшеевском районах.

⁵ Записано автором в 2003 г. от А. А. Исякаевой (1937 г.р.) в дер. Якуп Зилаирского района.

⁶ Записано Г. В. Юлдыбаевой в 2005 г. от С. Я. Нартдиновой (1927 г.р.) в дер. Истяк Янаульского района.

Литература

1. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. - 2-е изд. - Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.

2. Лаврентьева Л. И. Символика образа птицы в восточнославянской традиции // Радловские чтения. – 2005 г. – С.199-201.

3. Шаракшинова Н. О. Героико–эпическая поэзия бурят. — Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1987. – 303 с.

4. Алексеев Н. А. Этнография и фольклор народов Сибири. - Новосибирск: Наука, 2008. - 493 с.

5. Булатова Н. Я. Шаманский обряд алга у эвенков // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сиб. Чтений (12-14 окт. 1998). – СПб: 2000. – С.242 -247.

6. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений. – Алма-Ата, 1961. - Т.1. - 777 с.

7. Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор / Сост., автор вступ. сл. и комментариев

8. Р. А. Султангареева, А. М. Сулейманов. – Уфа: Китап, 2010. - 556 с.

9. Киреев А.Н. Культ птиц в обрядовой поэзии башкирского народа // Фольклор народов РСФСР. – Уфа: Изд-во БашГУ, 1978. - Вып. 5. – С.51-54.

10. Илимбетова А. Ф. Кукушка – птица вещая // Бельские

просторы, 2001. №4. - С.161–163.

11. Надршина Ф. А. Исторические корни башкирских преданий и легенд // Башкирский фольклор: исследования последних лет. – Уфа, 1986. - С.21–24.

12. Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор. Т.I / Сост., авт. вступ. слова и коммент. Р. А. Султангареева, А. М. Сулейманов. – Уфа: Китап, 1995. - 550 С. (на башк. языке).

13. Захарова А. Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа Саха. – Новосибирск: Наука, 2004. – 312 с.

14. Илимбетова А. Ф. Образ кукушки в доисламских верованиях башкир // Ватандаш, 2012. - №3. -С.37–57.

15. Нагаева Л. И. Культ птиц в башкирской народной хореографии // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978– 1979 гг. – Уфа, 1980. – 218 с.

16. Нагаева Л. И. Танцы восточных башкир. – М.: Наука, 1981. - 126 с.

17. Надршина Ф. А. Народная память (на башк. яз.). - Уфа: Гилем, 2006. – 320 с.

18. Галлямов С. А. Башкордская философия. Эстетика. 4 том. – Уфа: Китап, 2007. - 341 с.

19. Султангареева Р. А. Башкирские народные танцы, связанные с культом птиц // Духовная культура России. – Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2011. - С. 366–367.

20. Султангареева Р. А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. -Уфа: Башк. энцикл. 1 том. - 2018. – 519 С.

21. Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX-XX в. – Л., 1997. - С.62-64.

УДК 902:82:131 (575.2) (04)

*Ташбаева К. И.
kadichaty@gmail.com*

Петроглифы Саймалы-Таша как древний эпос

Аннотация. В статье рассматривается древнейшая часть петроглифов крупнейшего скопления наскальных рисунков Саймалы-Таш (Кыргызстан) в контексте древнеарийской мифологии, отраженной в литературных памятниках Ригведа и Авеста. На основании схожести языка, мифологии, ритуалов и обрядов, имен богов, географических названий двух произведений, отмечаемых исследователями и лингвистами, делается вывод о существовании

этой мифологии еще в те времена, когда создатели Ригведы и Авесты проживали на общей территории – Центральной и Средней Азии, что подтверждается археологическими материалами и в особенности наскальными рисунками. Древнейшая часть рисунков Саймалы-Таша как-бы иллюстрирует ритуалы и обряды древнеарийской мифологии, их мировоззрения и миропонимания.

Ключевые слова: Ригведа, Авеста, мифология, древние ритуалы, обряды, Саймалы-Таш, древние арии, петроглифы, солнцеголовые персонажи, очковидные знаки, солярные символы, колесницы.

*Tashbaeva K. I.
kadichaty@gmail.com*

Petroglyphs of Saimaly-Tash as an ancient epic

Annotation. The article discusses the oldest part of the petroglyphs of the largest accumulation of rock paintings, Saimaly-Tash (Kyrgyzstan), in the context of ancient Aryan mythology, reflected in the literary monuments of the Rigveda and Avesta. Based on the similarity of the language, mythology, rituals and ceremonies, the names of the gods, the geographical names of the two works noted by researchers and linguists, it is concluded that this mythology existed back in the days when the creators of the Rigveda and Avesta lived on a common territory - in Central Asia, which is confirmed by archaeological materials and especially rock paintings. The oldest part of the drawings of Saimaly-Tash, as it were, illustrates the rituals and ceremonies of ancient Aryan mythology, their worldview and understanding of the world.

Keywords: Rigveda, Avesta, mythology, ancient rituals, rituals, Saimali-Tash, ancient arias, petroglyphs, sun-headed characters, spectacled signs, solar symbols, chariots.

Величайшие памятники письменности «Ригведа» и «Авеста» - культовые памятники, отразившие религиозные воззрения и мифологию древних арийских племен. «Ригведа» была создана в Индии в середине или во второй половине II тыс. до н.э., «Авеста» же была создана на территории Иранского нагорья. «Авеста» ранее датировалась временем приблизительно VII - VI вв. до н.э., но британский индолог, лингвист и профессор санскрита Т. Барроу в результате своих исследований пришел к выводу, что это не соответствует дате существования самого Заратуштры. Беря во внимание некоторую схожесть языка двух произведений, а также перечня географических названий в Яштах, Т. Барроу предложил удревнить датировку Авесты до рубежа XII-XI вв. до н. э. считая это ранней из возможных дат основания зороастрийской религии [3].

Несмотря на то, что эти два памятника созданы на разных территориях и в разное время — они имеют много общего между собой, как признают их исследователи. Содержание памятников отражает древнюю мифологию населения обширной территории. В обоих источниках четко прослеживается общее идеологическое и религиозное наследие их создателей, что проявляется в сходных сюжетах мифологии, мировосприятии, космологии, одинаковых культах и ритуалах. Целый ряд мифологических персонажей «Ригведы» имеет соответствия в «Авесте», причем с одинаковыми именами и общей языковой основой. Хотя Ригведа и Авеста не содержат прямых исторических сведений, однако в текстах прослеживается общее экономическое и социально-политическое наследие древнеиндийских и древнеиранских племен. Удивительно, что и древнеиндийские и древнеиранские племена имели общее название — «арья» (арии, арийцы).

Как отмечают лингвисты, Ригведа и Авеста чрезвычайно близки друг другу и по языку, прежде всего в своих наиболее древних частях, как «фамильные» мандалы Ригведы и гаты Авесты. Исследователи считают, что большое сходство обоих текстов наводит на мысль о двух вариантах одного и того же архитекта, различающихся только разными правилами фонетики, то есть звуковых соответствий. Отмечается также наличие ряда общих характеристик поэтического языка [1; 2; 3; 4; 5; 10; 12 и др.]

Если принять время создания Авесты по Т. Барроу где-то на рубеже XII-XI вв. до н. э., то получается, что оба произведения были созданы с разницей, возможно, всего лишь в 1-2 века, а не в тысячу лет, как считалось ранее. В таком случае, становится понятным их схожесть в языке, мифологии и во всем остальном, о чем говорилось выше.

На основании всех этих данных можно сделать вывод, что религия, в особенности богатейшая мифология, ритуалы, связанные с ней и культура создателей Ригведы и Авесты, сложились задолго до их прихода на территории Индии и Ирана. Скорее всего, они сложились еще в то время, когда предки древних иранцев и древних индийцев проживали на одной территории. Скорее всего, это была территория Центральной и Средней Азии, где обитали древние арийские племена эпохи бронзы. Здесь они еще говорили на одном языке, верили в одних богов, исполняли одинаковые ритуалы и составляли единую индоиранскую (или арийскую) этническую общность до разделения их и движения части из них в южном направлении.

Подтверждением этому может явиться и то, что ритуалы и обряды, отраженные в текстах литературных памятников, не имеют прототипов в местных археологических культурах Индии и Передней Азии III-II тыс. до н.э. [7, С.74-99]; [9, С.39-141]. В то

время как многочисленные погребальные памятники племен эпохи бронзы евразийского степного пояса, в том числе Кыргызстана и Казахстана, их погребальный обряд и некоторые сопутствующие ритуалы, а также состав и местоположение погребального инвентаря в этих погребениях, точно соответствуют текстам древнеиндийских источников.

Но еще более точную иллюстрацию мифологических сюжетов Ригведы и Авесты дают нам памятники наскального искусства, в особенности петроглифы крупнейшего скопления в высокогорном урочище Саймалы-Таш на территории Кыргызстана. В Саймалы-Таше большое количество изображений солнцеголовых персонажей и композиций, связанных со сценами поклонения им. [11; 14; 15]. Многие петроглифы Саймалы-Таша, иллюстрируют этот основной культ поклонения солнечным богам древних ариев, или какие-то ритуалы, исполняемые самими богами солнца. В Саймалы-Таше этот культ отражен наиболее ярко.

Во-первых, это солнцеголовые персонажи, т.е. изображено туловище человека или подобие его в виде линии, но вместо головы большой диск с отходящими лучами, глазами и ртом. Есть подобные одиночные фигуры, но имеются рисунки, где таких фигур две, три и более, т.е. солнечное божество как бы шествующее в одиночку или целой вереницей. Иногда «солнцеголовые» изображены с расставленными или поднятыми вверх руками. В интерпретации этих сюжетов нет единого мнения. Одни исследователи считают, что это изображение самого солнца, другие - что это солнечное божество, третьи - что это солнцеподобные божества.

В космогонической мифе индоиранцев солнечный бог Митра - один из главных богов. Есть еще бог солнца Сурья. Поклонение солнцу, огню – источнику света, тепла, жизни – у древнего населения было одной из ведущих форм религии.

Во-вторых, в Саймалы-Таше большое количество изображений с сюжетами исполнения ритуальных танцев, обрядов поклонения солнечному божеству. Наиболее примечательна в этом плане композиция, где вверху изображено солнечное божество, а под ним несколько пар танцующих людей с поднятыми руками и подогнутыми коленями. Люди все с хвостами. Под ними проведена линия, вернее, «очковидный» знак, под которым расположено еще одно солнечное божество. (Рис. 1).



Рис. 1. Сцена поклонения солнечному божеству

Несомненно, что здесь в наиболее яркой форме показано исполнение ритуального обряда поклонения солнечному божеству, вероятно, самому Митре. Возможно, такие сцены и отражены в ряде рисунков Саймалы-Таша с участием солнечного божества. В петроглифах Тамгалы (Семиречье) имеется около 30 изображений солнцеголовых, семь из которых составляют единую большую композицию.

В-третьих, множество простых и усложненных символов Солнца. Вообще в петроглифах Саймалы-Таша много различных обозначений небесного светила: это и простое кольцо с точкой посередине или без него; кольцо с 6, 8 или 12 лучами, отходящими от него, иногда еще и заключенными в круг; сплошные диски, крестики, свастики и так называемые «очковидные» знаки и т.д. «Очковидных» знаков, которые также принято считать солярными символами, огромное количество. Они представляют собой два кольца, соединенных прямой линией. Бывает, что на одной плоскости изображены несколько или даже множество «очковидных» знаков разной величины. Очень интересны две большие плоскости, на которых изображено множество колец с точкой посередине, расположенных рядом и соединенных друг с другом линией. Если отдельное кольцо с точкой посередине является одним из распространенных солярных символов, а на этих плоскостях представлена целая система таких знаков, то не является ли это изображением целой вселенной или звездного неба по представлениям древних ариев?

Культ поклонения Солнцу или солнечному божеству является основной атрибутикой святилищ Саймалы-Таша и Тамгалы, поскольку получило такое широкое и предельно четкое отражение в их рисунках. Многие другие культы и верования, нашедшие отражение в наскальной живописи так или иначе переданы как бы через призму солнечного культа. [11; 13, 14; 15; 16; 17].

В Ригведе и Авесте имеются многочисленные упоминания о колесницах, которые занимали большое место в жизни и верованиях индоиранских народов, что является еще одним подтверждением появления колесниц именно в этой этнической среде. Помимо того, что именно древние арии одомашнили коня, впоследствии изобрели колесницу и стали использовать ее в своих боях, так и основу их веры составляло то, что все высшие боги разъезжали по небу на своих колесницах. В Ригведе о боге грома и победы Индре говорится, что он пролетает на своей запряженной скакунами колеснице огромные пространства и «заполняет вселенную солнценосной ступицей колеса».

Постоянно упоминаются колесницы солнечного бога Митры, бога огня Агни, богини зари Ушас, близнецов Ашвинов, Ахурамазды и др. Очень часто воспевается колесница бога солнца Суры. В обращенном к нему гимне говорится: «Семь кобылиц везут Пламенновласового, на колеснице, тебя». В Авесте тоже колесница атрибут различных божеств, в том числе богини Анахиты, но особенно Митры, чьи «кони грозные, стремительные в беге, мчат быструю колесницу, натягивая сыромятные поводья» [1; 2; 12]. В Рамаяне и Махабхарате упоминается волшебная колесница, многократно описываются колесничные бои. Эти тексты свидетельствуют о том, какую огромную роль играли колесницы в обществе древних индоиранцев.

На многих памятниках наскального искусства Кыргызстана и прилегающих территорий имеются изображения колесниц. Однако, самое большое количество колесниц, около сотни, изображено именно на петроглифах Саймалы-Таша. Изображения колесниц здесь наиболее четкие. Наряду с изображениями солнцеголовых, они также являются основной атрибутикой петроглифов Саймалы-Таша, самой выразительной и отличительной чертой саймалы-ташских изображений. Здесь встречаются одиночные или парные колесницы с возничими, идущими или едущими сзади. Этим композициям придавалось особое значение, иногда они изображены наиболее четко, с тонкой проработкой отдельных деталей, как волосы возничих, вожжи упряжек и т.д. (Рис. 2 и 3).

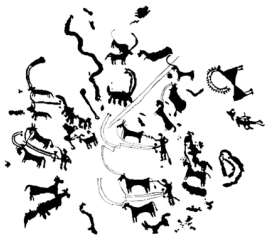


Рис. 3. Композиция с тремя колесницами и разными видами животных.

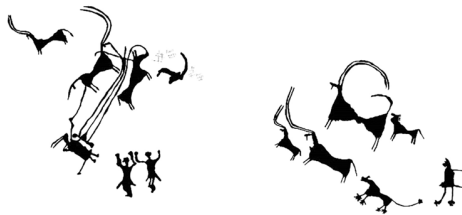


Рис. 2. Композиция с колесницей, двумя поклоняющимися и животными.

В высокогорные районы Тянь-Шаня, а тем более в труднодоступную Саймалы-Ташскую котловину, расположенную на высоте более 3000 тыс. м. над ур. моря, никакие, даже самые мощные для своего времени колесницы, не могли проникнуть и использоваться там. Эти изображения отражают не реальные события, а мифологические сюжеты, что подтверждают и разные виды животных, впряженных в колесницы: козел и бык, лошадь и бык, осел и бык и т.д., что также невозможно в реальной жизни.

Таким образом, наиболее интересная и выразительная часть петроглифов Саймалы-Таша является как бы дописьменным, своеобразным отображением посредством рисунка основных мифов древних ариев, которые они тысячелетия хранили в устной форме, передавая из поколения в поколение, а когда появилась письменность у той части племен, которая ушла на юг и, уже на новой территории своего обитания – Ирана и Индии – изложили в письменной форме.

По всей вероятности, древнейшие изображения Саймалы-Таша являются прототипами мифологических сюжетов письменных памятников, как Ригведа и Авеста, как бы иллюстрируют многочисленные мифологические сюжеты этих эпических произведений. [7; 14; 16, 17 и др.]. Значит, древнейшие рисунки Саймалы-Таша является своеобразным, дописьменным способом отображения мировоззрения и мифологии, мировосприятия и космогонии древних арийских племен Центральной Азии, своеобразным эпическим произведением на камнях.

Литература

1. Авеста. Избранные гимны. / Пер. с авестийского и комментарии И. М. Стеблин-Каменского. Предисловие В. А. Лившица. - Душанбе: Адиб, 1990. - 174 с.
2. Дустхон Дж. Авеста – священная книга религии Зороастризма. Суждение духа и разума. – Душанбе: Конуният, 2001. – 792 с.
3. Барроу Т. Санскрит / перевод с английского Н. Лариной;

редакция и комментарий Т. Я. Елизаренковой. – М.: Изд-во «АБВ». – 416 с.

4. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи – М.: Наука, 1988. – 301 с.

5. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. - СПб: Петербургское востоковедение, 1994. - 288 с.

6. Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии – М.: Наука, 1970. – 395 с.

7. Кузьмина Е. Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня – Фрунзе: Илим, 1986. – 132 с.

8. Кузьмина Е. Е. Откуда пришли индоарии? – М.: МГП «Калина», 1994. – 463 с.

9. Кузьмина Е. Е. Арии – путь на юг – М.- СПб.: Летний сад, 2008. - 557 с.

10. Оранский И. М. Введение в иранскую филологию – М.: Изд.-во вост. литер., 1960. - 490 с.

11. Помаскина Г. А. Когда боги были на земле: (Наскальная галерея Саймалы-Таша) – Фрунзе: Кыргызстан, 1976. – 34 с.

12. Ригведа, (в 3 томах). (перевод Т. Я. Елизаренковой) – М.: Наука, 1989-1999.

13. Ташбаева К. И. Предвестники мировых религий (по материалам петроглифов Саймалы-Таша) // Центральная Азия и культура мира. 1 (7). - Бишкек, 1999.

14. Ташбаева К. И. Наскальные изображения Саймалы-Таша: культы и мифология // Культурное наследие и народное творчество – Бишкек, 2006. - С. 20-133

15. Ташбаева К. И. Древнейшее святилище Саймалы-Таша // Жалал-Абаддагы ыйык жерлер жана эл даанышмандыгы. – Бишкек: Айгине, 2010. - С.470-480.

16. Ташбаева К. И. Саймалы-Таш – памятник духовной культуры древнего населения Центральной Азии // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: сб. статей VII Международной научно-практической конференции (21-22 июня 2019 г., Бишкек, Кыргызстан). – Бишкек: Алтын тамга, 2019. – С.249-257.

17. Tashbaeva K. The religious beliefs of the peoples of antiquity as evidenced by the Saymaly-Tash petroglyphs. // Collection of materials UNESCO International Forum «Culture and religion in Central Asia» (Kyrgyzstan, September 1999). – Bishkek, 2001. – 288 с.

Культ священных животных в тенгрианской философии

Аннотация. Статья посвящена анализу концепта «священные животные» в тенгрианской философии на примере тюркских письменных источников (Орхоно-Енисейских и Турфанских). Вначале дается определение понятия термина «священное». Затем анализируется на основании источников выделение тех или иных животных в качестве священных. Особое внимание уделено такому животному как барс, который может считаться наиболее сакральным для тюрков. Кроме того, специально изучено значение таких животных, как волк и конь. Отдельно в статье выявлено понимание животных как сакральных в тюркском источнике Irk bitig. Здесь определено значение различных домашних животных и диких зверей при предзнаменовании хороших или плохих последствий. Подтверждена еще раз сакральность барса, позитивная предрасположенность к птицам и домашним животным. Сделан также вывод о влиянии домашних животных на удачу в человеческих делах.

Ключевые слова: Священное, священные животные, барс, волк, конь, Орхоно-Енисейские памятники, Irk bitig

The cult of sacred animals in Tengrian Philosophy

Annotation. The article is devoted to the analysis of the concept of "sacred animals" in Tengrian philosophy on the example of Turkic written sources (Orkhon-Yenisei and Turfan). First, the definition of the term "sacred" is given. Then the allocation of certain animals as sacred is analyzed on the basis of sources. Special attention is paid to such an animal as a bars (leopard), which can be considered the most sacred for the Turks. In addition, the significance of such animals as the wolf and the horse has been specially studied. Separately, the article reveals the understanding of animals as sacred in the Turkic source Irk bitig. It defines the significance of various domestic animals and wild animals in the omen of good or bad consequences. The sacredness of the bars (leopard), a positive predisposition to birds and pets has been confirmed once again. The conclusion is also made about the influence of pets on luck in human affairs.

Keywords: Sacred, sacred animals, leopard, wolf, horse, Orkhon-Yenisei monuments, Irk bitig

Понятие священное (или сакральное) в философском смысле противопоставляется обыденному (или профанному) и обозначает то, что не встречается человеку ежедневно, а носит редкий, таинственный, иррациональный, часто устрашающий, характер. Наиболее полное, на мой взгляд, определение священного дал румынский философ Мирче Элиаде: «Мы никогда не сможем полностью понять парадокс, заключенный во всякой иерофании, даже самой элементарной. Проявляя священное, какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой, т.е. продолжая оставаться объектом окружающего космического пространства. Священный камень остается камнем; внешне (точнее, с мирской точки зрения) он ничем не отличается от других камней. Зато для тех, для кого в этом камне проявляется священное, напротив, его непосредственная, данная в ощущениях реальность преобразуется в реальность сверхъестественную. Иными словами, для людей, обладающих религиозным опытом, вся Природа способна проявляться как космическое священное пространство. Космос, во всей его полноте, предстает как иерофания» [1, С.18].

В тенгрианской философии понятие «священное» в орхоненнисейских памятниках употребляется в нескольких значениях. Во-первых, как великая, могущественная сила, сравнимая с Тенгри: «Türük İduq Jeri subı» (Түрік Ұйық Жері Суы; Священная Тюркская Земля Вода» [2, 10-11 строки]. Эта сила наряду с Тенгри оберегает тюркский народ, не дает ему исчезнуть с арены истории.

Во-вторых, как высоко чтимая ценность, например, такой ценностью у тюрков всегда была родная земля: «İduq Ötügen», «İduq Jerim» (Ұйық Өтүкен, Ұйық жерім; Священный Отукен, Священная земля» [2, 23 строка].

В-третьих, в форме такого термина как «кие», близкого по значению к понятию «qut», выполняет функцию оберега, приносящего удачу, счастье. Замечательна в этом смысле следующая пословица: «tuçi eşi jol iduq qiduq qut» (дос-жоран жол киесі, шет жердегі қут; друзья – оберег в пути, счастье на чужбине) [3, 3 строка].

Как известно, во многих культурах священными считались те или иные животные. Например, в исламе отсутствует понятие «священное животное», но есть животные, упомянутые в Коране, их 16 - лошадь, верблюд, корова, пчела, овца, кошка, собака, слон, кит, лев, муравей, козел, ворона, осел, змея, паук.

В целом, в мировых культурах священными считались животные, которые особо почитались и их запрещено было убивать, либо животные, предназначенные для жертвоприношений.

Кодекс чести у тюрков, например, включал особое отношение

к некоторым животным. Известно, что древние тюрки не убивали священных, по их представлениям, животных. В памятнике *Bege* мы нашли интересное и не традиционное, по нашим представлениям, свидетельство о сакральности животных у древних тюрков. Вот эта надпись: «*jetı böri ölürdim barişiy kökmekig ölüirmedim*» (жеті бөрі өлтірдім барысты көк анды өлтірмедім; семь волков убил, не убивал барса, синего зверя) [4, 6 строка].

Конечно, вызывает недоумение то, что герой стелы убил волков (которых мы считаем тотемными животными для тюрков), но более значимо отношение к синему барсу как к священному животному. Такое отношение связано, скорее всего, с отождествлением синего барса с синим небом, с Тенгри.

Ну а волка древние тюрки несомненно также почитали. Например, в памятнике *Kultegin* воины тюркского кагана сравниваются с волками: «*böri teg ermis*» (Тәңірі күш берген үшін әкем қаған сүңгісі бөрі тек екен, жауы қой тек екен; поскольку Тенгри дал силу, воины моего отца кагана были как волки, а враги его были как овцы) [2, 12 строка].

Барс упоминается в древнетюркских источниках еще в нескольких значениях: как сравнение с барсом военачальников (Барыс бек) и как год Барса (Барыс жылы).

Для тюрков как кочевого народа особое место среди животных занимал, безусловно, конь, не случайно их цивилизацию принято называть «конно-кочевая цивилизация».

В Орхоно-Енисейских памятниках часто встречаются термины, относящиеся к конно-кочевой культуре: конь (*at*), лошадь (*yılqı*), жеребец (*adıır*). Их использование многочисленно, и они описывают разные аспекты конно-кочевой культуры. И хотя коня не считали в прямом смысле «священным животным», но его роль в жизни кочевников была огромна и разнообразна.

Первый аспект связан с употреблением термина «конь» (*at*). Он встречается часто в стеле, посвященной Культегину. Там мы находим следующие строки: «*eñ ilki Tadıqış Ćurıñ boz atıy binip tegdi, ol at anta ölti; ekinti İşbara Yamtar boz atıy binip tegdi, ol at anta ölti; üçünçü Jegin Sil begin kedimlig toruy at binip tegdi, ol at anta ölti...*» [2, строки 32-33] (ең ілкі Тадқыш Чұрдың боз атын мініп тиді, ол ат сонда өлді; екінші Ышбара Йымтар боз атын мініп тиді, ол ат сонда өлді; үшінші Йегін Сал бектің кежімді торы ат мініп тиді, ол ат сонда өлді...; в самом начале он сел на сивого коня Тадкыш Чура и напал, тот конь там пал; вторым он сел на сивого коня Ышбара Йымтара и напал, тот конь там пал; третьим он сел на гнедого, украшенного попоной с орнаментом, Йегин Сал бека и напал, тот конь там пал).

Как видно из текста, основной смысл в описании коня – его

использование в качестве военного инструмента при изображении походов, атак, сражений Культегина. В этом смысле используется еще один термин: «уоғ'идиміз» (жорттымыз, вышли в поход). В том же военном смысле также использовался термин жеребец (aduır).

Другой аспект конно-кочевой культуры: использование лошади в качестве транспорта. В этом смысле термин «ат» (конь) часто встречается в стеле «Ел Етmiş (Билге атачым) Ыабғу». Кроме того, в памятнике Бильге кагану есть место: «aғqıřı kelmedi, at bertim...» [5, строка 41] (керуен келмеді, ат бердім; караван не прибыл, я дал коня).

Еще аспект, связанный с конной культурой, – это окрас лошади. В Орхоно-Енисейских памятниках относительно окрасов лошади встречаются такие термины: «боз ат» (сивый конь), «торы ат» (гнедой конь), «жирен ат» (рыжий конь), «ақ ат» (белый конь) ... Есть, например, такие тексты: «Kültegin başıu boz at binip tegdi» [2, 37 строка] (Күлтегін басқы боз ат мініп тиді...; Культегин вначале сел на сивого коня и напал); «Kuli Ćur üzleki jegren at binip...» [6, 3 строка] (Күлі Чүр өжет жүйрік жирен ат мініп...; Храбрый Кули Чур оседлал быстро рыжего коня...).

Еще один аспект культуры, связанной с лошадьми, который можно найти в Орхоно-Енисейских текстах, – это то, что лошади считаются собственностью. В этом контексте используется термин лошадь (yılıqı).

Например, в стеле, посвященной Бильге кагану, слова «жылқысын алдым» (взял лошадь) используются в таком контексте: «Tanıt budunıy bozdım, oğulın yotızın yılıqısın barımın anta altım» [5, 24 строка] (Танғыт бүтін (халық)ты бұздым, Ұлын жұбайын жылқысын барлығын сонда алдым; Народ Тангут полностью разгромил. Взял тогда всех сыновей, жен, лошадей).

О том, что тюрки того времени употребляли в пищу мясо лошадей, свидетельствуют следующие слова: «ol jilqıy alıp egitim...» [5, 38 строка] (ол жылқыны алып игіттім; взял ту лошадь и употребил (в пищу)).

Сакральность животных в смысле их использования при составлении гаданий, как предзнаменование хорошего или плохого, широко проявилась в гадательной книге Irk bitig [7].

Имеющими позитивное значение в большей степени являются в книге птицы и домашние животные. Так, хорошее предзнаменование связано с «золотокрылым орлом», «белесым соколом», «соколом в синюю крапинку», «птицей-лебедем», «пером кукушки». Из домашних животных наиболее ценимыми в книге считаются «белый конь», «сивый конь», «самец верблюда», «овца», «бело-сивая корова», «плодородный жеребец».

Отрицательным предзнаменованием будет если животные (в

основном, дикие звери) дерутся (как медведь и кабан, как сокол и черная хищная птица), или ранены («змея с золотой головой», «старого вола заели муравьи», «верблюда, попавшего в грязь, съела лиса»).

Однозначно позитивно появление в книге барса. При этом под общим именем барс имеются в виду, скорее всего, и снежный барс, и тигр (жолбарыс на казахском), в том числе уссурийский и туранский тигры. Мы так полагаем, поскольку в одном из разделов написано: «Я потягивающийся тигр. Моя голова в камышах такая большая». В другом: «Барс отправился на охоту на сайгака». В третьем месте: «Барс отправился на охоту за сайгаком. В этом месте он встретил горного козла». Но во всех этих случаях предзнаменование будет положительным.

О том, что животные и их поведение могут быть благотворны для человека, говорится в 5 разделе гадательной книги, где описывается параллель между тем, что «белая кобылица ожеребилась, а белая верблюдица родила верблюжонка, и третья жена бека родила мальчика». Такие животные, которые приносили удачу, счастье, *кут* высоко ценились тюрками, их обычно не отдавали никому, а если отдавали, то оставляли уздечку или попону, запрещали бить, хорошо кормили и ухаживали. В каком-то смысле эти животные и выполняли роль «священных животных» у древних тюрков.

Литература

1. Мирча Элиаде. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. - М.: Изд-во МГУ, 1994. - 144 с.
2. Bitig.kz / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Kúltegin, I сторона
3. Bitig.kz / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Del Uul, IV сторона
4. Bitig.kz / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Begre (e-11)
5. Bitig.kz / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Bilge kagan, I сторона
6. Bitig.kz / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Kuli-Chur
7. Bitig.kz / Турфанские письменные памятники. Письменный памятник Or.8212 (161). Irk bitig (Гадальная книга)

Тенгрианство и поклонение горам в Кыргызстане

Аннотация. Тенгрианство было порождено обожествлением природы и почитанием духов предков. Тюрки и монголы поклонялись предметам и явлениям окружающего мира не из страха перед стихийными силами, а из чувства благодарности к природе. Горы, которые испускают в большом количестве светлой энергии, называются священными. Иногда люди видят: как от священной горы в небо уходит светлый столб энергии. Во время молитвы, пожелания людей превращаются в тонкую энергию и уходит в Космос.

Настоящее исследование о значении гор для наших предков и восприятию нынешними поколениями. Испокон веков наши предки - киргизы живут среди гор, защищаясь от внешних врагов уходя в недоступные места гор. Священная гора Сулайман-Тоо в Кыргызстане: в течение более полутора тысячелетий Сулайман-Тоо был маяком для путешественников, которые считали гору священной. Таштар-Ата (с киргизского «Отец Камней»), или же «Гора Спасения»: в устном народном творчестве Таштар-Ата приобретает ореол таинственности; гора фигурирует в качестве места для отправления молитв и религиозных ритуалов. К священным горам относятся пик Победы - Высшей точки Тянь-Шаня; Пика Хан Тенгри и Тянь-Шанских хребтов, расположенных в Высокогорной долине Ак-Сай, где находится зигзагообразное горное озеро Кел-Суу.

Ключевые слова: Священная гора Сулайман-Тоо в Кыргызстане включена в список культурного наследия ЮНЕСКО; Тюрки и монголы поклонялись из чувства благодарности к природе; священной горы в небо уходит светлый столб энергии; наши предки - киргизы живут среди гор, защищаясь от внешних врагов.

Токтогулов А. О.
meken.omart@gmail.com

Tengrianism and Mountain worship in Kyrgyzstan

Annotation. Tengrism was generated by the deification of nature and the veneration of ancestral spirits. The Turks and Mongols worshipped objects and phenomena of the surrounding world not out of fear of natural forces, but out of a sense of gratitude to nature. Mountains that emit a large

amount of light energy are called sacred. Sometimes people see: as from a sacred mountain, a bright column of energy goes into the sky. During prayer, people's wishes turn into subtle energy and go into Space.

This study is about the importance of mountains for our ancestors and the perception of current generations. From time immemorial, our Kyrgyz ancestors have lived among the mountains, defending themselves from external enemies by going to inaccessible places in the mountains. Sacred Mountain Sulaiman-Too in Kyrgyzstan: For more than a millennium and a half, Sulaiman-Too has been a beacon for travelers who considered the mountain sacred. Tashtar-Ata (from Kyrgyz "Father of Stones"), or "Mountain of Salvation": in oral folk art, Tashtar-Ata acquires an aura of mystery; the mountain appears as a place for prayers and religious rituals. The sacred mountains include Victory Peak, the highest point of the Tien Shan; Khan Tengri Peak and the Tien Shan Ranges, located in the High-altitude Ak-Sai Valley, where the zigzag mountain lake Kel-Suu is located.

Keywords: Sacred mountain Sulaiman-Too in Kyrgyzstan included in List of UNESCO as cultural heritage; The Turks and Mongols worshiped out of a sense of gratitude towards nature; From the sacred mountain, a light pillar of energy goes into the sky; our ancestors - the Kyrgyz live among the mountains, defending themselves from external enemies.

Древние времена на территории Кыргызстана наши предки поклонялись горам. В отличие от религий, созданных пророками и их последователей, Тенгрианство возникло естественным образом и историческим путем на основании народного мировоззрения, воплотившего ранние религиозные и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе и ее стихийным силам. Тенгрианство было порождено обожествлением природы и почитанием духов предков. Тюрки и монголы поклонялись предметам и явлениям окружающего мира не из страха перед стихийными силами, а из чувства благодарности к природе.

Гора является составной частью живого существа - планеты Земля. Горы выполняют роль «мозга планеты». Горы, направленные своими вершинами вверх, в Космос, обеспечивают связь с Высшим Разумом, а своими основаниями погружены в тело планеты, воздействуя на него. Горы, которые испускают в большом количестве светлой энергии, называются священными. Некоторые люди видят - как от священной горы в небо уходит светлый столб энергии. Считается, что во время молитвы, пожелания людей превращаются в тонкую энергию и уходят в Космос. Тонкая энергия напрямую связана с человеческими мыслями, а энергию мысли можно регулировать как для созидания, так и для разрушения. Люди, которые могут использовать такую тонкую энергию, становятся почти всемогущими.

Глубокое почитание священных гор тюрками и монголами известно из древних источников V-IV вв. до нашей эры. Об этом свидетельствуют разнообразные и разновременные могильники, каменные жертвенные сооружения, святилища, камни с рисунками сакральных праздников и молений. Каждое племя имело свое семейно-родоплеменную гору. Такие горы служили культовыми центрами для жертвоприношений своей родовой святыне [1, С.100]. Древние тюрки обожествляли горы и искали прощение в горах. Потому, что по народным приметам, души умерших предков слетаются и вершат суд только на священной горе, на которой каждая снежинка есть душа умершего. Самой известной горой считалась Уч–Сумер -гора трех вершин. Она – Центр мира. Отсюда все начиналось, и здесь все заканчивалось. Это было святое место на Древнем Алтае, где даже говорили шепотом. Рядом не охотились... Травинку не рвали. Грех. [2, С.2]

В настоящее время горы, почитаемые местным населением как «священные», на территории Кыргызстана расположены в нескольких местах. Они почти в каждой области имеются. Настоящее исследование заключается в определении - что означали эти горы для наших предков и как они воздействуют на восприятие нынешних поколений. Испокон веков наши предки кыргызы живут среди гор, защищаясь от внешних врагов, уходя в их более недоступные места.

Священная гора Сулайман-Тоо в Кыргызстане (рис. 1) возвышается над Ферганской долиной на фоне города Ош, расположенного на пересечении важных маршрутов Шелковых путей Центральной Азии. В течение более полутора тысячелетий Сулайман–Тоо был маяком для путешественников, которые считали гору священной. В самом сердце города на горе Сулайман-Тоо, названной так в честь пророка Соломона, расположены 101 участков с петроглифами, изображающими людей и животных. А так же 17 участков, определенных в качестве древних мест поклонения, являющихся свидетельствами того, что это гора играла определенную роль в религиозных обрядах древних народов.



Рис.1. Сулайман-Тоо

Две, расположенные здесь мечети XVI века подтверждают, что Сулайман-Тоо служила верующим, как в исламский период истории, так и в доисламскую эпоху. Гора, стоящая на перекрестке дорог, формирующих одну из артерий Шелкового пути, является объектом культурного наследия UNESCO. В музее, расположенном в одной из пещер горы, выставлены предметы старины, относящиеся к различным эпохам.

Таштар-Ата (с киргизского «Отец Камней»), или же «Гора Спасения» (рис. 2). К югу от Бишкека, там, где начинается Тянь-Шань, расположен уникальный духовно-архитектурный комплекс Таштар-Ата. Люди говорят, что это место находится на границе эпох: оно помнит завоевательные походы Александра Македонского и Тамерлана и религиозные ритуалы язычников, а сейчас оно дает людям надежду и возможность познать себя. Сердцем комплекса Таштар-Ата является рукотворная гора из огромных валунов, которую называют Горой Спасения.



Рис. 2. Таштар-Ата

В устном народном творчестве Таштар-Ата приобретает ореол таинственности; гора фигурирует в качестве места для отправления молитв и религиозных ритуалов. Согласно преданию, всякий, кто

принесет камень на гору и бросит его на курган горы Таштар-Ата с молитвой о счастье, обретет душевное спокойствие. Подтверждением актуальности древнего предания служит рукотворный курган. От подножья плато к кургану ведет **вымощенная камнями лестница, состоящая из 365 ступеней**. Она символизирует путь к внутреннему очищению. По легенде, с каждой ступенью человек, несущий наверх свой камень, становится ближе к избавлению от своих проблем. Таштар-Ата находится на стыке цивилизаций, на пересечении древних дорог, в предгорье Бишкека. Согласно преданиям, здесь холмы становились горами, уходя на восток мощными окрепшими грядами. Это начало горной системы Тянь-Шань. На этом стыке великой равнины и воинственных гор высятся три холма горы Таштар-Ата, а вверху по центру долины между холмами - огромный рукотворный курган из вековых камней - гора Спасения.

На горе высятся курган из сотен тысяч заговоренных камней. Каждый из них оставлен паломником, прибывшим на Таштар-Ату, чтобы просить об исцелении от своих болезней. Здесь больные из Америки, Европы, России, Азии и арабского мира проходят ритуал «Освобождения». Но перед этим паломники в пешем виде преодолевают путь длиной 250 км. по горам Кыргызстана.

Сегодня Гора спасения Таштар-Ата – излюбленное место бишкекской молодежи. Здесь делают предложения руки и сердца, играют свадьбы, признаются в сокровенном, просят прощения и просто любуются закатами. Гора Спасения создана сотнями людей, которые стремились избавиться от своего тяжелого недуга – наркозависимости. В рамках программы лечения и реабилитации, проводимой в клинике известного врача Женишбека Назаралиева, человек должен пройти этот особый ритуал – подняться на гору с тяжелым камнем в руках и оставить его здесь, что символизирует освобождение от болезни. В окрестностях Горы Спасения почти всегда царит тишина и ощущается необыкновенный дух людей, которые нашли в себе силы и преодолели свои тяжелые испытания. Рядом с горой открыты часовни, объединяющие четыре мировые религии – христианство, ислам, иудаизм и буддизм.

Священная гора Арча-Мазар – под которой лежит село Сафед-Булан (рис.3).



Рис. 3. Арча-Мазар

Согласно легендам, последнее место, куда сумел дойти Александр Македонский, - священная гора Арча-Мазар. В подтверждение этих сведений местные жители показывают древнюю гранитную плиту, на которой по-гречески написана «Александрия Эсхата», что переводится как «Последняя Александрия». Под горой раскинулось древнее селение Сафед-Булан («Белая Булан»). Это название сохраняется еще с тех времен, когда внук пророка Мухаммеда – Шах-Джарир пришел в эти края с многочисленным войском проповедовать ислам. Местные огнепоклонники сделали вид, что согласны принять новую веру, но, как только арабы сняли оружие и предались пятничному намазу, напали на них, отрезав всем головы. В той кровавой расправе погибло 2700 мусульман, местным жителям под страхом смерти запретили их хоронить. С тех пор уцелевшая мечеть носит название «Кыргын мечет».

Однако служанка одного из миссионеров, негритянка по имени Булан, в поисках хозяина Шах-Джарира собрала головы всех погибших, омыла и похоронила их. От пережитого ужаса девушка поседела, говорят, что и кожа ее сделалась совсем белой, с тех пор это место стали называть «Сафед-Булан»...

«Тянь-Шань» - «Небесные горы». Первые упоминания о Тянь-Шаньском хребте появились еще в древности. Согласно древним письменам и заметкам путешественников, экспедиции в эти места совершались с древнейших времен, однако все они сейчас больше похожи на легенды, нежели на достоверные факты. Впервые о тайнах Тянь-Шаня рассказал русский исследователь Петр Семенов в середине 19 века, благодаря чему получил вторую фамилию-

Тяньшаньский. Название «Тянь-Шань» с китайского переводится как «Небесные горы». Тянь-Шаньский хребет является самым длинным хребтом (2800 км) не только в Кыргызстане, но и на всей территории Азии, в центральной части которого расположены самые высокие вершины нашей страны – пик Победы (7439 м) и пик Хан-Тенгри (6995 м). Помимо них на хребте расположены еще 40 пиков высотой более 6000 м., сравнительно меньшая часть расположена на Памире.

Свыше 90% территории нашей родины покрыто горами, ведь не зря Кыргызстан называют страной небесных гор. Их уникальность заключается в том, что на небольшой территории сконцентрированы высочайшие пики-семи тысячники, небольшие высоты, а еще невероятно красивые пейзажи. Всего на территории Кыргызстана расположены 14 вершин высотой более 6000 м. и 26 вершин, превышающих Монблан (4807 м), самую высокую точку Европы. Большинство высоких гор Кыргызстана считались священными горами и служили природной защитой от природных и антропологических катаклизмов. Среди высоких гор некоторые до сих пор остаются для местных жителей как местом поклонения, так и местом регулярного посещения иностранных туристов-альпинистов.

К священным горам относятся пик Победы - Высшая точка Тянь-Шаня; Пик Хан Тенгри и Тянь-Шанских хребтов, расположенных в Высокогорной долине Ак-Сай, где находится зигзагообразное горное озеро «Кел-Суу», которое является привлекательным местом туристов [3].

Горы – это то, что с особой силой манит и тревожит душу человека, особенно душу кыргыза. В чем их сила, притягивающая как магнит? Их манящая и тревожащая душу кыргыза сила – в их сакральности.

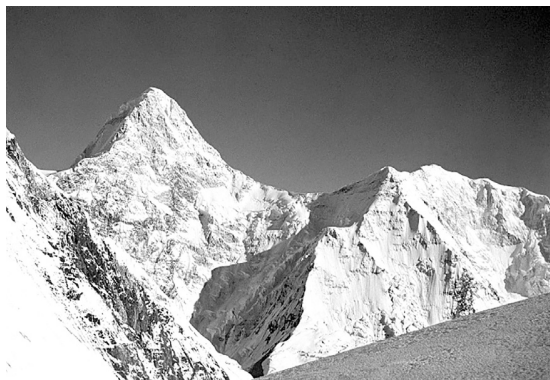


Рис. 4. Пик Победы.

Высшая точка Тянь-Шаня - пик Победы (7439 м), открытый в 1943 году, самый северный семитысячник планеты, расположен на кыргызско-китайской границе, в хребте Кокшаал-Тоо, к востоку от озера Иссык-Куль. Его зовут самым недоступным, самым грозным семитысячником - эта вершина предъявляет очень высокие требования к физической и моральной подготовке восходителей. История покорения пика Победы полна интересных фактов. В 1936 году группа альпинистов, совершавших восхождение на Хан-Тенгри, считавшийся тогда высочайшей вершиной Тянь-Шаня, заметила, что неподалеку возвышается еще одна гора, соперничающая по высоте с Хан-Тенгри.

Пик Хан Тенгри (7320 м) – это третий по высоте пик Кыргызстана, расположенный в 7 км от границы трех государств – Кыргызстана, Казахстана и Китая, на хребте Тенгри-Таг. Его высота 6995 м, с учетом ледника на вершине – 7020 м. Восхождение на пик чрезвычайно тяжелое, однако каждый год десятки альпинистов предпринимают попытки и поднимаются на него.



Рис. 5. Пик Хан Тенгри

В настоящее время проложено уже более 25 маршрутов восхождения на вершину с севера и юга. На вершине закопана капсула с историей покорения пика. Каждый альпинист, кому удалось подняться на вершину, откапывает капсулу, пишет свое имя и дату восхождения, и вновь закапывает ее. В помощь альпинистам у подножия Хан-Тенгри установлен небольшой лагерь.

Высокогорная долина Ак-Сай – это своеобразный «полюс холода» Кыргызстана. Именно здесь была зарегистрирована наиболее низкая температура воздуха в стране: -56,3 градуса по Цельсию. Долина расположена на высоте свыше 3000 м. над уровнем моря, в пограничной зоне между хребтом Ат-Баши и Торугартом. В долине Ак-Сай находится Озеро Кел-Суу расположенное в верховьях реки

Корумдук, правого притока Кок-Кия, на высоте 3500-3600 м. над уровнем моря. На этой высоте находиться без акклиматизации совсем не просто, даже пожив некоторое время в горах, привыкнуть к этому не просто. Озеро завального типа, образовалось от сильного землетрясения в большой расщелине между скалами. С берега не видно большей его части, а потому чтобы увидеть озеро целиком, нужно плыть по нему на лодке. Вода в озере пресная и имеет оттенок зеленоватого цвета (рис. 6).



Рис. 6. Озеро Кел-Суу.

Длина озера составляет 9 км., а ширина варьируется от 500 м. до 2-х км. в самом широком месте, вся северная часть полностью окружена высокими скалами, прогулки ограничены. Глубина озера до 10 м. Температура воды колеблется летом в пределах 6-8 градусов. Священные горы освящают все – флору и фауну. Горные ручьи – это талые воды ледников, т.е. они – от мира божественного. Вода чиста и способна очистить человека от скверны как изнутри, так и снаружи.

Так, кыргызы, живущие в горах, воспринимают себя как тех, кто живет среди чистого, питается чистым и пропитан чистотой.

Воздействие сакральных гор на кыргыза-кочевника видно во всем. К примеру, головной убор кыргызов «калпак» похож на вершины священных гор. Тем самым кыргызы маркируют свою голову белым калпаком как белоснежную вершину священной горы. Белоснежная шапка (ледники) гор – это причастность к вершине Тенгир-Тоо, или как его еще называют Хан-Тенгри, к миру божественному. Такого же цвета и женский головной убор «элечек» и жилище кыргыза-кочевника Ак-Өргө, Ак-Ордо. Живя в горах, кыргыз-кочевник хочет уподобиться священной горе. Уподобляясь горам, он хочет быть

таким же чистым, спокойным, доброжелательным, величавым, как и горы в своей простоте и в то же время для врагов быть недоступным, непоколебимым, бесстрашным и непобедимым своей чистотой и силой духа.

Итак, гора для кыргыза-кочевника – это то, что связывает его с миром божественным, т.е. то, что одухотворяет мир кыргыза-кочевника. Отсюда горы для кыргызов – это не просто горы – это то, что делает кыргызов кыргызами. Кыргыз был благодарен горам, связывающим его с миром Тенгир-Ата. Эта способность гор соединять два мира не только восхищала кыргыза, но и пробуждало, как было сказано выше, в нем желание быть горой. Более того, кыргыз верил, что он, по сути своей, и есть гора.

Вот что пишет Мурад Аджи: «Киргизы-хранители древней мудрости кыпчаков. То же моно сказать о части алтайцев и хакасов. Тюрки всегда обожествляли горы. В горах, в их вечном спокойствии издревле искали тайну мироздания. Алтай – древняя Родина тюрков. Под словом «Алтай» предки подразумевали всю Южную Сибирь на востоке, охватывая Байкал и Забайкалье, на западе – Памир» [2, С.28]. До XX века горы хранили и сопровождали духовный путь кыргыза, связывая его с миром духов предков, с миром Тенир-Ата. В отличие от XX века XXI век – это век, когда начали «падать горы».

Потомки кыргыза-кочевника, Манаса Великодушного начали терять нить своей духовности. Свидетельством этому является то, с каким рвением и безразличием участвуют в разрушении того, что делало во все былые времена кыргыза кыргызом. Рушат горы, рушат свою святость ради материального, ради добычи золота, не понимая сакральной связи между кыргызами и горами – не будет гор, не будет и кыргыза.

Литература

1. Безертинов Р. Н. Тэнгрианство - религия тюрков и монголов. - Казань: Слово, 2004. – 448 с.
2. Мурад Аджи: Европа. Тюрки - Великая степь – М.: АСТ, 2015. - 509 с.
3. Абдрасулов С. М.: Сакральность гор в кыргызской космогонии. - Эл. ресурс. – URL: https://kgcode.akipress.org/unews/un_post:1678

Политико-правовые нормы «төрү» /Яса в концепции верховой власти тюрко-монгольских народов средневековья

Аннотация. В статье рассматривается роль политико-правовых норм «төрү» и «Яса» в концепции верховной власти тюрко-монгольских народов средневековья. Политико-правовая система в тюркском обществе была представлена нормами «төрү», которые включали понятие обычая, власти, закона. В период создания Монгольской империи доминирующими нормами стали «Яса» Чингиз-хана, тогда как термином «төрү» стали обозначать власть императора и представителей его рода, чингизидов. Политическая власть и представление о государственности стали неотъемлемой частью системы норм «төрү» и «Яса», которые выполняли регулятивную функцию в жизнедеятельности социума. В этом мы видим закономерный процесс правового оформления политической власти, стремившегося легитимировать свой статус в кочевом обществе через традиционную систему ценностей.

Ключевые слова: обычное право, «төрү», Яса, верховная власть, концепция власти, тюрки, монголы, средневековье

Tukesheva N. M.
nastuk@mail.ru

Political-legal norms of «törü»/ Yasa in the concept of supreme power of Turkic-Mongolian peoples of the Middle Ages

Annotation. The article considers the role of political-legal norms «törü» and «Yasa» in the concept of supreme power of Turkic-Mongolian peoples of the Middle Ages. The political-legal system in the Turkic society was represented by the norms "törü", which included the concept of custom, power and law. In the period when the Mongol Empire was established, the dominant norms were the yasa of Genghis Khan, while the term «törü» began to refer to the power of the emperor and his family, the Genghisids. The political power and the idea of statehood became an integral part of the system of «törü» and «Yasa» norms, which fulfilled a regulatory function in the life of society. In this we see a natural process of legal registration of the political power which aspired to legitimize the status in nomadic society through traditional system of values.

Keywords: customary law, «törü», Yasa, supreme power, concept of power, Turks, Mongols, Middle Ages

Тема нашего исследования важна в контексте исследования политической и правовой системы тюркского и монгольского общества средневековья. Целью исследования является изучение политико-правового восприятия верховной власти через анализ категорий «төрү» и «Яса» как системы политических, правовых и этических норм, что дает также возможность выявить влияние традиционных норм (обычного права), мировоззренческих постулатов на институт верховной власти в государствах, созданных средневековыми номадами.

В древнетюркских надписях основатели Тюркского каганата Бумын-каган и Истеми-каган «воссев на царство ...учредили Эль и установили «төрү» народа тюрков» [1, С.12]. В качестве создателя Төрү упоминается также Ильтериш-каган, который напомнил тюркскому народу позабытые законы: «Когда их стало 700, народ, утративший своё государство и своего хана, народ, упразднивший свои тюркские установления, он [каган-отец] создал [вновь] и обучил законам предков» [2, С.290]. Тексты древнетюркских надписей позволяют заключить, что древние тюрки под термином «төрү» понимали законы народа, установления государства, обычаи и правила предков.

В «Огуз-наме» установителем «төрү» называется Огуз-хан, объявивший его источником благополучия своих потомков. В то время, когда они перестанут следовать его заветам и его «төрү», то они будут уязвимы для своих врагов. По завещанию Огуз-хана от применения норм «төрү» зависела и благосклонность Тенгри. Наряду с «төрү» упоминается и Яса, которые даны потомкам в память [3, С.12]. В «төрү» входили правила регулирования войска, определялись места предводителей родов на пиру, предусматривался порядок угощения. Мусафаев Ш.М. утверждает, что в оригинале текста средневековой поэмы Юсуфа Баласагуни «Кутатдгу билик», справедливость в обществе гарантировалась безусловным и беспристрастным применением норм «төрү», а не милостью правителя [3, С.12]. Термин «төрү» переведен как справедливый закон.

Приведенные данные свидетельствуют о более широком понимании «төрү», чем нормы обычного права. По нашему мнению, термином «төрү» в тюркской традиционной культуре обозначались обязательные жизненные нормы, правила, обычаи, традиции, законы кочевого быта начиная от порядка принятия трапезы и до принципов организации государственного порядка. Следовать «төрү» должны были как рядовой кочевник, так и правитель государства. Именно безусловное применение его норм обеспечивало порядок, благосостояние тюркского общества, гарантировало существование и жизнедеятельность всего социума и государства в целом.

Хотелось бы обратить внимание на то, что создателями «төрү» в исторических источниках названы первые правители Тюркского каганата, которые в древнетюркских текстах стали каганами, когда «вверху возникло Голубое Небо, а снизу Бурая Земля» (выражение из древнетюркских надписей). Ещё одним творцом называется Огуз-хан, «отец ханов», что значит первый правитель. Последующие тюркские правители отмечены как хранители и блюстители «төрү». Тем самым время происхождения «төрү» связаны с началом сотворения тюркского мира, истории народа, восходит к «небеснорожденным» предкам. Принимая эту концепцию, основанную на мировоззрении тюрков необходимо определить статус «төрү» как высший закон, исходящий от Тенгри. Идея верховенства этого закона исходит от верховного правителя как центра государственного, социального и космического порядка. В концепции верховной власти древних тюрков, отраженной в текстах их письменных источников, каган представлен как избранник Тенгри, обладатель «кута» (небесной харизмы), что даёт ему право созидать и «төрү» (небесный закон). Аналогично тюркским каганам Чингиз хану предопределено самим Тенгри править всеми народами. «Покровительством и помощью Вечного Неба» он сокрушал своих врагов.

В текстах источников термин «төрү» встречается в значении «закон», который связан с идеей всеобщего порядка. Под «төрү» понимали общие законы общества, законы предков, которые определяли стереотип поведения каждого тюрка. Буквально: так жили наши предки, так будем жить мы, это справедливые законы, установленные Тенгри. Правитель как избранник Тенгри становился хранителем и блюстителем «төрү».

Возникает правомерный вопрос о характере свода законов, называемой «Яса». Их происхождение связывают с именем Чингиз-хана. Судя по источникам, возникла «Яса» для установления порядка в государстве, созданном Чингиз-ханом. В частности, Рашид-ад дин отмечал: «...неупорядоченные и безрассудные народы, как только взойшло счастье Чингиз-хана подчинились ему, и его чрезвычайная строгая Яса водворила у них порядок» [4, с.259]. Правитель Монгольской империи завещал своим сыновьям неизменно соблюдать «Ясу», которая была основой государства. В ней отражался принцип престолонаследия в Монгольской империи по старшинству. В «Ясе» Чингиз-хана прописывались все правила от престолонаследия до закона о распределении добычи во время военного похода. За нарушение закона следовало наказание. Исключением не были потомки Чингиз-хана, хотя со временем наказания для них смягчили.

Итак, под «Яса» понимался порядок, указ, постановление, решение, веление. Исследователь Скрынникова Т.Д., основываясь

на собственный перевод текста «Сокровенного сказания» вычленяет следующий круг значений термина «Яса»: руководство, управление, правление, распоряжение, приказ [5, С.44]. По мнению Эренжена Хара-Давана, цитируемые в различных источниках отрывки из Яса начинаются словами «он обязал», «он предписал», «он запретил», «он постановил», «он узаконил». В большей мере нормы Яса касаются вопросов организации войска, военной дисциплины, семейных и имущественных дел, наказаний за определённые проступки и преступления, а также предписывают терпимость в вопросах религии, восстанавливают некоторые нормы обычного права [6, с.183-189].

Схожесть «төрү» и «Ясы» в том, что они были созданы в период создания государства с целью укрепления, установления порядка. Если «төрү» содержала основные принципы жизнедеятельности общества, то Яса решала конкретные случаи различных сторон жизни тюрко-монгольского общества. Первое – это то, чему необходимо непременно следовать, а второе – чего неукоснительно следует придерживаться. Обратим внимание на то, что Чингиз-хан закрепил статус своего рода в обществе именно термином «төрү». Его потомки стали привилегированным сословием, родом «торе», обладателями верховной власти.

Аналогично Огуз-хану Чингиз-хан завещает своим потомкам: «В будущем вплоть до 500, 100 и 10 тысяч лет, если потомки, которые появятся на свет и воссядут на ханство будут также хранить обычай и закон Чингиз-хана, которые в народе применимы, и не изменять их, то с неба снизойдут помощь их державе, и они будут всегда прибывать в радости и веселии» [4, с.260]. Иначе говоря, «төрү» и Яса провозглашены законами, от соблюдения которых зависит укрепление политической власти, благополучие и стабильность государства. Для традиционного сознания средневековых тюрков и монголов «билики» правителя имели силу закона, если они не противоречили «төрү», в котором содержались основные правила жизнедеятельности кочевников. Приказы, издаваемые правителем должны, были основываться на «төрү», иметь созидательную направленность для укрепления государства. Относительно этого, Рашид-ад-дин заметил: «Когда род Чингиз-хана производит устройство государственных дел, а оно у них состоит в правильном применении их правил и обычаев...» [4, с.193]. Следовательно, правитель не мог издавать приказы, которые противоречили бы их обычаям, нормам, традициям. В отличие от «төрү» Яса является сферой деятельности самого правителя, создающая алгоритм поведения в конкретных случаях. Возникнув в условиях мобилизации монгольского общества на войну, она превратилась в особые правовые установления.

На наш взгляд, в созданной Чингиз-ханом Монгольской империи

Яса приобрела статус равнозначный с «төрү», в чем существенную роль сыграла его личность как харизматического лидера. Яса стала основным законом, а «төрү» стал термином, определяющим самого правителя и его род в целом. Напомним, что монгольские императоры сопровождали указы словами «покровительством харизмы императора».

В империи, созданной Чингиз-ханом, Яса стала законом обязательным к исполнению, предписанный Великим ханом, хранителем «төрү». Доктор Эренжен Хара-Даван заметил по этому поводу: «Империя Чингиз-хана управлялась на строгом основании закона, обязательного для всех, начиная от главы государства и кончая последним подданным» [6, с.85]. Верховный правитель и все чингизиды обязаны были исполнять нормы Яса и строго следить за их исполнением другими.

Для традиционного сознания тюрков и монголов «төрү» и Яса имели статус верховного закона, на что указывается в «биликах». Опыт управления государством правители заключали в «билики», которые основывались на нормы «төрү» и Яса. В этом ключе представляется важным выяснить значение «биликов». Само слово переводится исследователями как назидание, заветание, воля, мудрость, изречения, наставления, поучения. Большинство склоняются к определению «биликов» в качестве морально-этических норм. В частности, Б.Я. Владимирцев считал «билики» Чингиз-хана представляли собой «высказанные им по разному поводу мысли, поучения и т.п., которые были составлены постепенно...» [7, с.47]. Скрынникова Т.Д. указывает на то, что «...рекомендации биликов не носят характера закона или указа и имеют не правовой, а морально-нормативный характер» [5, с.43]. Хара-Даван называет «билики» частью общего законодательства «Большого Джасака» и уточняет: «...решения законодателя, как общего, теоретического характера, так и высказанные по поводу различных конкретных случаев» [6, с.82]. Исследователь Мустафаев Ш.М. отметил, что «согласно древней тюркской государственной традиции великий каган, основатель кочевой империи, устанавливая *төре* или Ясу (ясак), свод законов и правил, основанных на нормах обычного права кочевых народов. Этой традиции придерживались многие великие правители тюркских и монгольских кочевых государств, в частности, Чингиз-хан, установивший свою Ясу» [3, с.11]. Заветание Огуз-хана и билики Чингиз-хана сходны по форме изложения, в них предписывается выполнение «төрү» и Яса. Оба сделаны как наказ правителя своим сыновьям и чиновникам в деле управления государством. Согласно Рашид-ад-дину правитель наставлял своих сыновей, приближенных, военных предводителей, судей и каждого члена общества. В

«биликах» определяется принцип поведения хана, эмира, помощников хана, воинов, судей, сыновей и отцов, младших и старших, невестки и свекрови, жены и мужа, великих и малых [8, с.188]. Значит, они выполняли социально-нормативную функцию. Согласно им, каждый член общества знал свой статус, обязанности. Младший уважал старшего, жена слушалась мужа, подданный подчинялся правителю и т.п. Эти статусные отношения, закрепленные в традициях, укрепляли и власть правителя. Европейского автора Плано Карпини удивила сила власти императора Монгольской империи: «...во всем том, что он предписывает во всякое время, во всяком месте, по отношению ли к войне, или к смерти, или к жизни, они повинуются ему без всякого противоречия» [9, с.33]. Причиной такой власти была Яса. «Билики» предписывали беспрекословное исполнение норм Яса. В целом «билики» отражали систему ценностей, как в социальной, так и политико-правовой сфере. Как правило, «билики» приобретали общегосударственное значение и являлись не просто обобщением опыта конкретного правления, но и осмыслением глобальных тенденций в историческом развитии кочевого общества и их государства.

В концепции верховной власти тюрко-монгольских народов средневековья верховный правитель был блюстителем соблюдения законов, выраженные в «төрү», Яса и биликах. Эти политико-правовые нормы, выработанные веками, были основой гармоничного и благополучного существования. Хан/каган проводил законы, которые не противоречили этим нормам, укрепляли государственную власть.

Идея порядка в тюрко-монгольском обществах имела максимально важное значение. Роль верховной власти в обществе было обусловлено организацией социума, её консолидацией, достижением стабильного и благополучного существования. Верховный правитель выступал как ключевое звено миропорядка, обеспечивающий существование государства и социума посредством имеющих высший статус политико-правовых норм. Политическая власть и представление о государственности стали неотъемлемой частью системы норм «төгү» и «Яса». В этом мы видим закономерный процесс правового оформления политической власти, стремившегося легитимировать свой статус в кочевом обществе через традиционную систему ценностей.

Литература

1. Кляшторный С.Г. Формирование древнетюркской государственности от племенного союза до Первого Тюркского каганата // Эволюция государственности Казахстана. Материалы

международной научной конференции. 3-4 апреля 1996. - Алматы, 1996. - С.12-15

2. Айдаров Г. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII. - Алма-Ата: Наука, 1971. – 379 с.

3. Мустафаев Ш.М. Концепция верховной власти и права в «Огуз-наме» Ясыджи-Оглу Али // Османская империя: проблемы внешней политики и отношения с Россией. Сборник статей. - М.: Институт востоковедения РАН, 1996. - С. 10-23

4. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Том I. Книга первая. / перев. с персид. Л. А. Хетагурова. Отв. ред. С. П. Толстов. - М.-Л.: Академия наук СССР. 1952. – 220 с.

5. Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. - М.: Восточная литература, 1997. – 216 с.

6. Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. - Алма-Ата: КРАМДС-Ахмед Ясави, 1992. – 272 с.

7. Владимирцов В.Я. Чингис-хан. - М.: Юрайт, 2023. – 104с.

8. Данзан Лубсан. Алтан тобчи («Золотое сказание») / пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н. П. Шастиной. - М.: Наука, 1973. - 439 с.

9. Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. - Алматы: Гылым, 1993. - 245 с.

УДК 299.4

Федорова Л. В.
tengrikonferens@mail.ru

Алгысчыт - служитель культа Т`angiri

*Биһиги былыргыларбыт бастын –
таптáн да туран дьарыктанар дьарыктара бáра –
Айы́ Тангара үөрэбэ.*

*Главным и любимым занятием-развлечением
наших древних (людей) было Божье назидание (в вере).
Э. К. Пекарский. Словарь якутского языка, 796 стлб.*

Аннотация. В статье рассматривается первопричина придания исконной тенгрианской вере сибирских тюрков и монголов названия «черная вера или шаманизм». И на основе этого называния служителя культа Т`angiri – шаманом (белым, небесным, летним и т.д.). Поскольку одной из самых ранних работ по исконной религии сибирских тюрков и монголов стала работа этнического бурят-монгола урянхайца Д. Банзарова «Черная вера или шаманство монголов», последующие исследования подхватили это название. В статье дается другое значение урянхайского термина «хара» - истинное, изначальное. И

предлагается обозначать исконную небесную веру сибирских тюрков и монголов не как «Черную веру», а как «Исконную веру» и различать от шаманизма. Применять в исследованиях при обозначении служителей культа T'angiri термин «алгысчыт», «алгысчы» – благопожелатель.

Ключевые слова: T'angry, Tengri, тенгризм, шаман, алгысчыт, Черная вера, шаманизм, сибирские тюрки и монголы.

Fedorova L. V.
tengrikonferens@mail.ru

Algyschyt - a servant of the cult of T'angry

*Bihigi bylyrgylarbyt bastyng –
taptán da turan dyaryktanar dyaryktara bára –
Aiy T'angry yerege.*

*The main and favorite pastime
of our ancients (people) was God's edification (in faith).*

E. K. Pekarsky. Dictionary of the Yakut language, 796 columns.

Annotation. The article discusses the root cause of giving the original Tengrian faith of the Siberian Turks and Mongols the name «*black faith or shamanism*». And on the basis of this naming of the cult minister T'angiri – shaman. Independent, white, heavenly, summer, etc. Since one of the earliest works on the ancestral religion of the Siberian Turks and Mongols was the work of the ethnic Buryat Mongol Uriankhai D. Banzarov «*Black Faith or shamanism of the Mongols*», subsequent studies tended to this name. The article gives a different meaning of the Uriankhai term «*hara*» - *the true, original*. And it is proposed to understand the primordial heavenly faith of the Siberian Turks and Mongols not as «*Black Faith*», but as «*Primordial faith*» and distinguish it from shamanism. To use the term «*algyschyt*», «*algyschy*» – a well-wisher in research when designating the servants of the T'angiri cult.

Keywords: T'angry, Tengri, tengrism, shaman, algyschyt, Black faith, shamanism, Siberian Turks and Mongols.

В 1846 г. была издана работа Дорджи Банзарова «*Черная вера или шаманство монголов*». Эта работа была сделана им во время учебы в Казанском университете в качестве диссертационной работы. Дорджи Банзаров в своей работе рассматривает шаманство монголов как выработанную собственным духовным опытом первоначальную народную веру [1].

О названии и происхождении «Черной веры» он пишет: «Древняя народная религия монголов и соседних с ними народов известна в

Европе под именем *шаманство*, у своих же последователей она не имеет особого названия. Монголы уже по принятию буддизма, называли ее *Черною верою* (*Хара шаджин*), т.е. грубою, непросвященною, как бы в противоположность буддизму, который называется *Желтою верою* (*Шира шаджин*). По словам отца Иакинфа, китайцы именуют шаманство *тяо-шень*, пляскою перед духами. Эти названия не дают еще никакого понятия о сущности шаманства. В чем же оно состоит? Откуда получило свое начало? – одни об этом толкуют свысока и издали, а другие вовсе не задавали себе таких вопросов. Некоторые полагали, что шаманство одного начала с брахманизмом и буддизмом; другие находят в нем что-то общее с учением китайского философа *Лаодзы*. Вообще думают, что оно состоит только в служении злым духам, и в приведениях, и в шарлатанстве шаманов, и в боготворении умерших шаманов. ... Ближайшее знакомство с предметами показывает, что так называемая *шаманская религия*, по крайней мере у монголов, не могла произойти от буддизма или другой какой-нибудь веры, что она сама собою могла возникнуть в народе, и состоять не в одних суевериях и обрядах, основанных только на шарлатанстве шаманов. *Черная вера* монголов произошла из того же источника, из которого образовались многие древние религиозные системы; внешний мир - природа, внутренний мир – дух человека, и явления того и другого – вот что было источником *Черной веры*. [1, С.4-5].

В этом отрывке Д. Банзаров признает отсутствие оригинального названия народной веры монголов. Он пишет, что только с приходом буддизма, чуждой веры, монголы стали называть исконно свою веру *черной* - *хара шаджин*. В противоположность другому названию ламаизма – *желтой* - *шира шаджин*. Т.е. он изначально понимает первое слово *хара* как название цвета – *черное*.

У якутов - *саха уранхай*, народа, родственного бурят-монгольскому роду *урянкай*, откуда происходил Дорже Банзаров, слово *хара* имеет несколько значений. В словаре Э.К. Пекарского переводы слова *хара*: черное, цвет; изначальный, первый, настоящий, истинный; предплечье, локоть; название рода; и т. д. [2, Стлб.3329-3332].

Обычные выражения якутов: «*Kuhu хара буол!*» означает – «Стань настоящим, истинным человеком!», а не «Стань черным человеком!» Или «*Kuhu-хара төрдө буол!*» - «Стань родоначальником (прародителем) людей!», а не «Стань черным прародителем!» или «*Хара ааныттан*» - «С самого начала», «С самой двери», «*Хара уута кэллэ*» - «Настоящая вода пришла» (о половодье) и т.д. Как пример - отрывок из текста Я.И. Линденау, описывающего церемонию *алгыса*, которую он наблюдал в 1741 г.: «Тойон каждому дает выпить из кубка и после этого говорит: *Ayng-Tangarang Aburatin, Kisi-kara bol* — по-русски: «*Господь Бог да милует тебя, будь человек на веки*». Так

говорит он каждому. Когда все через это пройдут, то могут веселиться кто как хочет - на свое усмотрение, пока имеется кумыс» [3, С.39]. Здесь более точный перевод будет - «*Айыг-Тангаран абыратын, киһи хара буол*» - «Пусть твой Творец-Тангара тебя да милует, будь настоящим человеком!». Здесь *кара/хара* применяется в смысле «настоящий», «истинный», а не в смысле «черный».

Поэтому из этих переводов слова *хара* больше всех к названию народной веры монголов подходят «настоящий», «изначальный», «истинный». Верный перевод *Хара шааджин* должен был быть – *Изначальная вера*. И работу лучше было бы назвать «Изначальная вера, или Шаманство у монголов». Но Дорже Банзаров в 1832 г. мальчиком 10 лет был отдан в Кяхтинскую войсковую русско-монгольскую школу. Затем, в 1835 г. он был принят в первую Казанскую гимназию. И в 19 лет поступил в Казанский университет. [4, С. IX-XI]. Университет Д. Банзаров закончил с кандидатским дипломом. Диссертация «Черная вера или шаманство у монголов», написанная им в 1846 г. обратила на себя большое внимание в русском ученом мире. Дорже Банзарову тогда было всего 24 года. Совсем юным начал писать свою работу, к тому же молодой исследователь, творивший более века назад, располагал не очень большим материалом и источниками. Его биограф Савельев П.С. пишет: «Материал, которым располагал Банзаров при составлении диссертации был невелик; он состоял из личных воспоминаний, в рассказах Никитуева и Гомбоева, природных бурятов, бывших лекторами при Казанском университете, в некоторых монгольских рукописях, и в свидетельствах древних и новых европейских путешественников. Личные воспоминания Банзарова не могли обогатить его сочинение, потому что он оставил родину 13-ти лет» [4, С. XIV].

Как видим, Д. Банзаров, оторванный от своей родной среды в детстве, не мог знать все значения слов родного для него языка, в т.ч. «*хара*». Это естественно для него, многие даже сейчас в образованное время не знают. Тем не менее его работа очень ценна и в ней как раз описаны не только шаманские, но и тенгрианские обычаи и ритуалы изначальной религии монголов – тенгризма, унаследованного от *хуннов*. И в этой работе нет понятий *черный* или *белый шаман*. Не совсем точно переданное название работы «*Черная вера*» сбилось с толку и последующих исследователей. Так, в научный оборот постепенно ввелись термины «*черная вера*» и «*белая вера*», «*черный шаман*» и «*белый шаман*». По логике дуализма - раз есть «*черное*», значит должно быть и противоположное - «*белое*».

Насчет слова *шаман*, Д. Банзаров пишет: «*Самань* происходит от корня *сам*, к которому относятся несколько слов *маньджурских* и монгольских; таковы: *маньдж. Сам-арамби*, мешать жидкость, монг.

Сам-оромой, мешать жидкость, возмутить; отсюда: бултыхаться, плавать, биться; *сам-агу* – беспорядочный, распутный, возмутившийся, бунтовщик, маньдж. *Сам-дамби*, пляшу. Значение этих слов вообще выражает беспокойное, возмущенное состояние, следовательно, *самань* означает человека взволнованного, иступлённого, восторженного, какими действительно являются *шаманы*. Русские, вероятно, взяли это слово у *тунгузов*, живущих в енисейской и иркутской губерниях; ибо у других сибирских народов это слово неизвестно, - а каждый из них имеет свои слова для означения *шаманов*: *тарыбъ* (у самоедов), *тадыбъ* (у остяков), *камъ* (у татар), *бё* или *бугэ* (у бурят) и др.» [1, С.35].

Из этого текста понятно, что понятия *шаман* и *бё* или *бугэ*, однозначны для автора. Тем не менее, Д. Банзаров лицо, произносящее моления на монгольских кумысных обрядах, все равно называет *шаман*: «... а первый, взяв в руки сосуд с кумысом, обливал им животных; к гриве посвященной лошади привязывали красный лоскут материи. Разумеется, все это делается по прочтении *шаманом* приличных молитв» [1, С.35].

Как видим, в якутской традиции функциональное разделение *ойунов* (*шаманов*) на «черный» или «белый», как и сам термин «шаман» - явление позднее, привнесенное. И видимо, распространение в литературе терминов «*черный шаман*» и «*белый шаман*» началось с названия работы Доржи Банзарова, бурятского ученого, который в 1846 году в «Ученых записках Казанского университета» опубликовал труд «*Чёрная вера, или Шаманство у монголов*» [1].

В 1853-1855 гг. Р.К. Маак совершает экспедицию в Вилюйский округ, собранные этнографические и фольклорные материалы вошли в III ч. труда «Вилюйский округ Якутской Области», изданного в 1887 г. в Санкт-Петербурге. В описании весеннего ысыаха о произносящем *алгыс* он пишет: «После того выступает один из **почетных гостей** или **сам хозяин** и произносит речь (*алхы* – от глагола *алхá*, *алхыбын* – благословлять, прославлять – Р.М.), в которой благословляет Бога и просит для своего народа счастья, довольства на будущее время» [5, С.114]. Т.е. не *шаман*, а *почетный гость*, *хозяин*, т.е. всеми чтимый человек.

В 1861 г. в Иркутске издается работа. П. Кларка «Вилюйск и его округ». В ней П. Кларк описывает ритуал кропления ысыаха так: «...Когда же возливатели обойдут вокруг огня, переступая с ноги на ноги, тогда один из **почетных стариков** читает вслух молитву, благодаря Бога за налитое на них добро и просит благословения его на будущее время. Кончив молитву, старик снимает шапку и кричит три раза: *уруй!* (подай, ниспошли). Все присутствующие повторяют этот крик. **Провозглашатель**, часто сам **хозяин**, берет чорон с

кумысом, и став на одно колено, подает его первому почетному гостю, который испившись кумысу, передает чорон своему соседу, а тот далее по кругу» [6, С. 141]. В этом описании ритуал *алгыса* на ысыахе проводится *провозглашателем*, который является *почетным старцем* или самим хозяином. Он не шаман.

В 1868-1869 г. И.А. Худяков, находясь в ссылке в Верхоянске, написал работу «Ысыах (праздник кумыса)», вошедшей потом в качестве VII главы в изданный в 1969 г. сборник «Образцы народной литературы якутов, собранные И.А. Худяковым» [7, С.265-284] В этой работе И.А. Худяков отмечает «*ысыахи на святого*» и «*ысыахи на дьявола*» [7, С.275; 276]. И, соответственно, называет *алгысчит-ов «шаманами святых» (айыы ойуна)*, а *ойун-ов «шаманами дьявола» (абаасы ойуна)*.

В 1882 г. Н.С. Горохов в работе «Материалы для изучения шаманства в Сибири: Следы шаманства у якутов» называет якутских служителей культа *айыы* - *белыми шаманами*, главной функцией которых было совершение ритуальных действий на ысыахе [8, С.38-39].

В 1890 г. выходит работа В.Л. Приклонского «Три года в Якутской области. Этнографические очерки», где II глава посвящена ысыаху. В ней лицо, проводящее ритуалы *алгыс* на весеннем ысыахе, В.Л. Приклонским назван «*старейшим*». Он пишет: «когда соберутся приглашенные и разядутся на полянѣ, гдѣ будетъ указано хозяиномъ, и съѣдутся почетные гости, *старѣйшій* изъ собравшихся беретъ главный *чоронъ* (деревянный кубокъ, иногда вмѣстимостью до полутора ведеръ) - *аяхъ*, украшенный конскимъ волосомъ, до краевъ наполненный кумысомъ, поднимаетъ его высоко надъ головой и произноситъ посвященіе - *алгысь* - перваго удоя *Юрюнь-Аии Юрюнь-Аръ* у: «*Аи-Тоень*, благодаримъ тебя!» И т.д. Прежде эта жертва приносилась богу огня, и часть кумыса и растопленного масла отплескивалась въ огонь. Затѣмъ *старѣйшій* отпиваетъ изъ своего *аяха*, передаетъ его по очереди *старѣйшему* по себѣ, причемъ каждый отпиваетъ возможно меньше, чтобы изъ этого *чорона* досталось выпить большинству» [9, С.169-176]. Здесь также не шаман произносит моления, а *старейший*, т.е. всеми чтимый человек.

В 1895 г. В.Ф. Трощанским была закончена работа «Эволюция черной веры (шаманства) у якутов», которая была издана в 1902 г. в Казани [10].

В названии данной работы явно просматривается заимствование от названия работы Д. Банзарова «Черная вера или шаманство монголов». А.Е. Кулаковский о работе В.Ф. Трощанского пишет: «Главная заслуга Трощанского заключается в том, что он первый подошел к верованиям якутов с научной точки зрения, провел много

параллелей с верованиями родственных якутам народов, пролил свет на многие непонятные термины и понятия. Жаль, что Трощанский не знал якутского языка и не располагал обширным якутским материалом. Он часто делает шаткие и поспешные выводы [11, С.5]. Е.Н. Романова пишет: «В.Ф. Трощанский считал, что, создав землю, воздух и человека и наделив его душой (*кут*), *Юрюнг-Айыы-Тойон* отошел от земных дел и стал божеством пассивным. По нашему мнению, эти утверждения несут спорный характер. В якутской мифологии и народном эпосе (олонхо) *Юрюнг-Айыы-Тойон* выступает в качестве высшего судьи, он персонаж активный» [12, С.47]; «Следует отметить, что В.Ф. Трощанский не располагал достаточным материалом и на основании одной лишь сказки о рождении белого юноши с золотыми кудрями сделал вывод о том, что божество *Юрюнг-Айыы-Тойон* отождествляется с Солнцем» [12].

Действительно, некоторые положения работ В.Ф. Трощанского спорные. Тем не менее в его работе впервые затронута очень важная проблема эволюции исконной религии якутов, ставится вопрос - что она претерпевает - прогресс или регресс? И делается вывод, скорее, - в сторону регресса. Это видно из того, что В.Ф. Трощанский, приводя слова Д. Банзарова, «что монголы древнюю народную религию, свою и соседних народов, известную в Европе под именем *шаманства*, назвали *Черною верою*», говорит, что это название не может быть распространено на религии всех *шаманистов*; оно не совсем точно и по отношению к монголам, но вполне может характеризовать религию якутов, - религию, в которой первенствующее значение играет злотворящее начало в природе» [10, С.110]. В.Ф. Трощанский также пишет: «Предшествующая же *шаманству* религиозная ступень характеризуется почти полным отсутствием представлений о благопожелательных сверхъестественных существах, а *после-шаманская* - тем, что зложелательные олицетворения утрачивают и жрецов, и культа в большинстве случаев, хотя эволюция иногда, благодаря специальным факторам, приводит к обратным результатам» [10, С.110]. По очень важному выводу ученого - некогда высокоразвитая религия небесного светлого культа светлых *Айыы*, на новом месте утратила или утрачивала на тот момент, свою главную нравственно-этическую сущность, и продеградировала до *шаманства*, стоящего ниже по социально-культурному уровню. И, надо полагать, случилось это ввиду очень ранней оторванности от своей былой развитой южной метрополии и из-за вечной изнуряющей борьбы за выживание в суровой северной окраине Земли. Он пытается отделить *черное шаманство* от веры в светлых богов, хотя при этом служителей и того и другого культов все также называя одинаково - *шаманами*, разве что деля их на *белые* и *черные*. Только в нескольких

местах, *алгысчит-а* называет *устроитель, родоначальник, богач* [10, С.106]. Т.е. почитаемый человек.

В 1895 г. К.Г. Оросин по просьбе Э.К. Пекарского записал олонхо «Ньургун Ботур Стремительный». Позже это олонхо было составлено, переведено Г.У. Эргисом и издано в 1947 г. В целом, на основе этого архаичного олонхо П.А. Ойунским был создан эпический памятник якутов «Ньургун Ботур Стремительный». В записанном К.Г. Оросиным тексте олонхо *алгысы* на Ысыахе исполняет вовсе не *удаганка (шаманка)*, а *почтенная женщина*, одетая в богатые праздничные одежды и украшения [13, С.164; 166; 202 и др.]. Т.е. всеми почитаемый человек.

В 1896 г. в Санкт-Петербурге издана работа В.Л. Серошевского «Якуты: опыт этнографического исследования В.Л. Серошевского», где он кратко сообщает о жрецах якутского культа светлых богов *айыы* – *белые* или *светлые шаманы (урун айы ойуна)* и что их некогда называли *летними (сайынгы)*, потому что празднества (ысыахи) в честь этих божеств производят главным образом летом» [14, С.648].

В 1897 г. в Иркутске С.В. Ястремским написана статья «Остатки старинных верований якутов», вошедшая впоследствии как «Приложение 1» в его работу «Образцы народной литературы якутов», изданной в Ленинграде в 1929 г. Где он пишет, что «христианство убило среди якутов целую категорию жрецов их древнего светлого культа (образы которого теперь так прихотливо и капризно переплелись с представлениями совсем, казалось, чуждой стихии - христианства!) - так называемых *белых шаманов*, которых еще видел Н.С. Горохов, писавший об этом в 1884 году, и старый культ живет лишь в поэзии народной - в эпосе и песнях» [15, С.197].

В 1899 г. в Якутске был опубликован первый неполный выпуск якутско-русского словаря Э.К. Пекарского, I-е издание вышло в 1907 г. До революции было издано 5 выпусков (Из предисловия ко второму изданию словаря якутского языка Э.К. Пекарского [16]. В них даются следующие переводы и разъяснения.

- *Алгы́* (от албá): 1) благословение; доброжелательство;

2) благословение; прославление; самая речь, произносимая на кумысовом празднике (*ысыах*) хозяином или одним из почетных гостей, в которой благословляют Бога (собственно *Урун айы тойон-а*) и просят для своих сородичей счастья и довольства [16, Стлб.75].

- *Алгыс* (от албá, ср. алт. *алгыс, алгыши*)

- Благословение; благожелание, доброжелательство; эниги *алгыскытын кытта аттанныбыт* – с вашего (родительского) благословения мы едем; *кырдыбаҕастан алгыскын ыл* – от старика бери благословение.

- Хваленье, заклинание, моление; в частности: посвящение (напр.

Үрүн Айы́ и Үрүн А́р-у), произносимое старейшим из собравшихся на кумысную попойку (*ысыах*) гостей; *алгыска онно́бор абáһы тохтúr диэн* (пог.) – на заклинание даже *абáсы* сдается – говорит послувица (о человеке, не внимающем чьей либо просьбе, когда упрощают рассердившегося, когда человек дурно поступает, когда даже отказывают в чемнибудь).

- *Алгыста́* (от *алгыс*) – благословлять: *Айы́ Тангара үйэбэ́ диэри алгыста́быт эйигин* – Бог благословил тебя навек; *алгыстан* (от *алгыста́*) – благославляться, *Хомпору́н хотой ахса́на биллибэт аймахтарыттан алгыстаммыт* – благословенный безчисленными родами *Хомпору́н хотой-а* (Орла-Горбоноса); *алгыста́х* (от *алгыс*) – благословенный; *Айы́ Тойонтон алгыста́х* – благословенный Творцом Господом.

- *Алгы́һыт* (от *алгы́*) – кто произносит благословение (В наши дни вместо *алгы́һыт* больше применяется *алгысчыт* - Л.Ф.); *алба́ччы* (от *алба́*) – благословляющий; доброжелатель; кто произносит благословение; *тангара алба́т(ч)чы* – шаман-благословитель, приглашавшийся во время въезда невесты в дом жениха [16, Стлб.76].

Алгыһыт-алгысчыт также назывался *дьаралыксыт*, т.к. в конце заклинаний часто воцклицали – *дьаралык!* В словаре якутского языка Э.К. Пекарского: *Царалык* (ср. *царалы*, *цäpälik* и уйг. *жаруклук* – свет, блеск, сияние) = блестящий; *Хатан Царалык* – дух-хозяин главного коновязного столба; счастье, удача; *«соргу буоллун, царалык буоллун!» диэн обонньор эбэрдэлээтэ* - со словами: «счастья, удачи!» старик приветствовал; *«туску царалык!» диэн эбэрдэлээтэ* – «хорошая будущность и счастье!» – так говоря благословила (богиня *Айысыт* новорожденного перед своим уходом); *царалыак!* – восклицание, употребляемое для поощрения и побуждения сказочника или певца к большому усердию [16, Стлб. 791].

В 1904 г. Д.А. Клеменц сообщает о «Белой вере» (бурханизме) алтайцев, как об их исконной вере [17]. Служителями культа в бурханизме являлись *жарлыкчи* (*ярлыкчи*) [18, С.109].

Надо полагать, что в противовес названию «Черная вера и шаманство монголов» Д. Банзарова, у алтайцев появилась «Белая вера» - алт. *Ак жан* (*Ак-Дьян / Ах-Чаян*), главной идеей которой являлось почитание единого бога *Ах-Худая* - Белого Бога или *Ак-Бурхана* - Белого Бурхана [19].

Н.А. Тадина пишет: «При этом обычно исходят из алтайского названия *ак жан*, которое дословно переводят как «белая вера». Известно, что эти слова неоднозначны. Слово *жанг* переводится не только как «вера», но также как «власть, порядок», а *ак* - это не только «белый», но и «священный, чистый, верный, правильный, честный». Звучат также и другие алтайские названия *бурханизма*: *ару жан* (*ару*

– «чистый»), *сүт жан* (*сүт* – «молоко», символ святости и чистоты), а также *Бырган жанг* (*Бырган* не от слова «Будда», а от смыслового оборота «*быркырып жандаар*», что означает «разбрызгивать при совершении ритуала», конечно молоко, как альтернатива заботу скота для жертвоприношений). Параллельное существование нескольких названий *бурханизма* во многом уточняют подбор перевода, наиболее близкого по смыслу, имея в виду борьбу за этническую консолидацию: «чистый порядок», «верный закон», «святая вера (в будущее)» [20]. В алтайско-русском словаре читаем: *Бырган жан* - *Бурханизм* – религиозная идеология *алтай-кижи*, выраженная в религиозной форме их этнического сознания [21].

Исповедовавшие учение алтайцы называли *бурханизм* «белой», «молочной» верой, - в противопоставление шаманской «чёрной» и «*кровавой*» вере. Как в случае неудачного названия монгольской религии «*Черная вера*», алтайскую религию «*Белая вера*» тоже было бы уместнее назвать «Изначальная вера алтайцев». Поскольку в алтайском варианте - это истинная, изначальная тенгрианская вера *Бырган жанг*. Как у саха (якутов) - вера в *Урун- Айы-Тойона* (Белого Творца Господина) или *Урун-Айыы Танара* (Белого Творца Небесного).

С алтайского языка *быркыра* - рассеяться, разбросаться, разлететься в стороны; *быркырат* - рассеять, разбросать, опрыскивать, разбрызгивать [21].

Это слово аналогично якутскому – *бырданнат* – разбрызгивай. *Бырданга* – брызги; *бырдангалá* – брызнуть, *бырдангалат* – брызгать, забрызгивать [16, Стлб. 623];

С алтайского *жанг* - закон, власть, обычай, вера, канон, совокупность правил [21].

С якутского *djahal / yasal* – распоряжение, приведение в порядок, упорядочение, распорядительность [2, Стлб. 799];

Как и в якутском, и монгольском вариантах, в алтайском *бырган жанг* – жертвоприношение разбрызгиванием кумыса, молока, ритуальное угощение белой пищей небесных светлых божеств. Обычно в литературе пишут, что в алтайском варианте все молитвы и жертвоприношения совершались *камами*.

В алтайско-русских словарях пишут: «*кам шаман*» – служитель культа в шаманизме.

- *Ак кам* (буквально «*белый шаман*»), совершавший призывания только к добрым духам, камлал без специального костюма. *Манжакту кам* – шаман, имевший специальный костюм (*Манжак* – шубу, *улбүрек* – шапку, *түнүр* – бубен, *орбу* – колотушку и т.д.) камлал и злым, и добрым духам» [21]. Это положение, также как в якутском варианте, видимо, перенято с терминологии, вошедшей в оборот после работы Д. Банзарова.

На якутском языке *хам* – идти (обыкновенной поступью, шагом, ступью, пешком) – ходи, ходить, прохаживаться, ступать, шагать [2, Стлб. 3282]; *хамна́* (тюрк *камна́* - парить в воздухе (о птицах)) - приходиться в движение, двигаться, ходить, шевелиться, трогаться, колебаться, раскачиваться; трепетать, приходиться в содрогание [2, Стлб. 3284]. В корне этих якутских слов – *хам*, так что в целом, алтайской слово *кам* подходит для обозначения трансового состояния шамана.

Алтайские ученые Э. В. Екеева, Э.А. Белекова пишут: «В основе культовой практики *бурханистов*, лежал полный отказ от кровавых жертвоприношений и всеместная замена их издревле известными возлияниями и кроплениями – молоком, *аракон* – молочным вином или маслом. Вокруг этого сложился соответствующий комплекс культовых предметов, обрядов, сформировалась особая категория служителей культа – *ярлыкчи* (*ярлыкчи*) [18, С.101]; Служителями культа в бурханизме являлись *ярлыкчи* (*ярлыкчи*). *Ярлыкчи* могли стать как мужчины, так и незамужние женщины. Он совершал обряды очищения людей и их жилищ с использованием горящего *арчына*, *кылыша* – специального ножа и других предметов. Для церемоний он надевал специальную культовую одежду – *ак-сүт тон* (молочно-белая шуба) из белой ткани» [18, С.109].

- *ярлык*, *ярлыкчы* - проповедник, пророк; *ярчы* - пророк, посылный, гонец, глашатай; *яры*- освещать, осветить; *ярык* - свет; [21].

Соответствующие этим алтайским терминам на якутском имеется:
- *дьаралык / дьарылык* – блестящий, счастье, удача; «*соргу буоллун, дьаралык буоллун!*» - *диэн оҕонньор эбэрдэлэтэ* – со словами: «Счастья и удачи! – старик приветствовал (прибывшего); «*туску дьаралык!*» *диэн эбэрдэлэтэ* – «хорошая будущность и счастье!» – так говоря, благословила (богиня *Айысыт* новорожденного перед своим уходом); *дьаралык!* -восклицание, употребляемое для поощрения и побуждения сказителя или певца к большему усердию [16, Стлб.791].

Алгысчыты якутские в конце *алгыса* тоже восклицают: «*Дьаралык!*», остальные ему вторят: «*Дьаралык!*». Поэтому их также называют *дьаралыксыт* как алтайских *ярлыкчы*.

В.Я. Бутанаев в работе «Бурханизм тюрков Саяно-Алтая» пишет: «Проповедник Белой веры обозначался общим словом «*алгысчыл*» - букв. благовестник или «*пурхан алгысчыл*» - святой благовестник». Священнослужители главных молений – «Небесных жертвоприношений» (*тигир тайши*) относились к высшей категории *алгысчылов*, которых принято было еще называть «*пурхан пасчы*» - святой вождь. Их утверждали во время Великого праздника, когда вручали сакральные атрибуты власти: жезл «*сабыт*» и зеленое

знамя «туг», которое поднималось на копье «сöйгi» около юрты проповедника Белой веры» [22, С.149-150].

Н.В. Абаев разъяснил, почему не соглашается с обозначением тенгрианского служителя культа *алгысчыт* термином «шаман»: «В этнографическом словаре-справочнике «Народы мира» пишется, что термин «шаман» произошел из тунгусо-маньчжурского языка и означает на тунгусском языке «одержимый человек». В другом источнике слово «шаман» (от тунгусо-маньчжурского «саман») означает «возбужденный, иступленный, одержимый человек» [23, С.10-18.]. Поэтому со всех точек зрения (историко-религиоведческой, этнологической, культурологической и т.д.) неправомерно переводить иноязычными словами термины более высокой по уровню самоорганизации национальной религии тюрко-монгольских народов Сибири и Центральной Азии» [24].

Таким образом, служитель культа **T`angiri – алгысчыт (Благопожелатель)**, и настоящей статьей предлагается в работах по тенгрианству использовать этот термин.

Литература

1. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова. / Под ред. Г.Н. Потанина. – СПб: изд. на средства част. жертв-лей в пользу Вост.-сиб. отд. РГО, 1891. - XL, 129 с.
2. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. – Т. III - М.: Изд. АН СССР, 1959. – Стб. 2509-3858.
3. Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этногр. материалы о народах Сибири и Северо-Востока – Магадан: 1983. – 176 с.
4. Савельев П. С. Очерк жизни и деятельности Доржи Банзарова// Черная вера или шаманство у монголов. Под ред. Г.Н. Потанина. – СПб: изд. на средства част. жертв-лей в пользу Вост.-сиб. отд. РГО, 1891. - XL, 129 с.
5. Маак Р. К. Виллойский округ Якутской Области. Ч. III. – СПб.: Типография и хромолитография А. Траншеля, 1887. – 209 с.].
6. Кларк П. Виллойск и его округ // Записки Сибирского отдела императорского Русского географического общества; кн. 7 / под ред. А. С. Сгибнева и М. В. Загоскина. - Иркутск: Тип. штаба войск, 1864. – С. 91-165 – 1861 с.
7. Худяков И. А. Ысыах (праздник кумыса) // Образцы народной литературы якутов, собранные И. А. Худяковым. Под ред. В.Г. Базанова. – Л.: Наука, 1969. - 478 с.
8. Горохов Материалы для изучения шаманства в Сибири: Следы шаманства у якутов // Изв. ВСОРГО. - 1882. - Т. 13, Вып. 1.

9. Приклонский В. Л. Якутския народныя поверья и сказки // Живая старина. № 3. Вып. II. Отд. II. – СПб: Тип. Евдокимова, 1890.
10. Троцанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. – Казань: Типолитография императорского Университета, 1902. – 222 с.
11. Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верований якутов. – Якутск: Тип. Н.П.К., 1923. – 108 с.
12. Романова Е. Н. Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. - Новосибирск: Наука, 1994. - 160 с.
13. Оросин К.Г. Ньургун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина; Ред. текста, пер., коммент. Г. У. Эргиса. - Якутск: Якгиз, 1947. - 410 с.
14. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – М.: РПЭ, 1993. – 736 с.
15. Ястремский С. В. «Образцы народной литературы якутов». – Л.: Изд. АН СССР, 1929. – 226 с.
16. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. - Т. I. - М: Изд. АН СССР, 1959 г. – 1-1280 стлб.
17. Клеменц Д. А. Из впечатлений во время летней поездки в Алтай в 1904 г.... // Известия императорского русского географического общества. 1905. Т. XLI. Вып. I. - С. 155-159.
18. Екеева Э. В., Белекова Э.А. Культурная атрибутика в традиционном мировоззрении алтайцев. - Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018. – 120 с.
19. AskizON. Особенности Белой веры. – Эл. ресурс. – URL: <https://askizon.ru/istoriya-khakasii/religiya-i-mirovozzrenie-khakasov/696/osobennosti-beloj-very>
20. Тадина Н. А. Этническая консолидация и преемственность поколений в осмыслении бурханизма // Движение Ак Жан* (Белая вера) – бурханизм на Алтае: взгляд через столетие. Материалы научной конференции, посвященной 100-летию событий в долине Теренг. Горно-Алтайск: Институт алтаистики им. С. С. Суразакова, 2004. С. 90–101.
21. Балакина О. Н., Дедеева В.С. Алтайско-русский словарь. – Эл. ресурс. – URL: <https://kalayda.ru/altaysko-russky-slovar#rec2866100>
22. Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. – Абакан: Изд.-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. – 260 с.
22. 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: Универ-Принт, 2002. - 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.

23. Абаев Н. В., Федорова Л. В. Почему тенгрианство нельзя назвать «ответвлением» или «порождением» шаманства? – Эл. ресурс. – URL.: <https://tengrifund.ru/pochemu-tengrianstvo-nelzya-nazvat-otvetvleniem-ili-porozhdeniem-shamanstva.html>

УДК 378.1

*Халтаева Л. А.
lhaltaeva@gmail.com*

Династия Чингисхана и календарь

Аннотация. В статье рассматривается одна из реформ монгольского календаря в эпоху наследников Чингисхана – в первую очередь его внука, великого хана Хубилая, который перенес столицу Великой Монгольской империи на территорию Китая и испытывал огромное влияние китайской и тибетской культуры. Начало Нового года Хубилай установил, вместо осеннего, в зимнее время, которое в Китае, в свою очередь, воспринималось как начало весны и, соответственно, начало календарного года. В результате произошла перемена структуры годового цикла календаря. Кроме того, были изменены названия нескольких лет 12-летнего календаря под тибетским влиянием (год Обезьяны) или по причине бытового упрощения (год Курицы), и их космологический смысл во многом потерял свое значение. Автор, на основе предыдущих публикаций, определяет 12-летний календарь как охотничий, под названием «Плеяды», отразивший эпоху развития охоты как основы древней жизнедеятельности народов Центральной Азии и наделенный глубоким космологическим смыслом.

Ключевые слова: монголы, облавная охота, 12-летний календарь, «Плеяды», династия Чингисхана, Хубилай, Китай, Тибет.

*Khaltaeva L.A.
lhaltaeva@gmail.com*

Genghis khan's dynasty house and the calendar

Annotation. The article deals with one of the reforms of the Mongolian calendar in the era of Genghis Khan's successors, particularly by his grandson, the great Khan Kublai. He relocated the capital of the Great

Mongol Empire to China and was deeply influenced by Chinese and Tibetan culture. Khan Kublai set the beginning of the new year in winter instead of autumn, which in China was the beginning of spring and, therefore, was the beginning of the calendar year. As a result, there was a change in the structure of the annual calendar cycle. In addition, the names of several years of the 12-year calendar were changed under Tibetan influence (year of the Monkey) or because of ordinary simplification (year of the Rooster). Their cosmological significance lost its meaning. Based on previous publications, the author defines the 12-year calendar as a hunting calendar, called “The Pleiades”, reflecting the era of hunting as an ancient basic life support for the peoples of Central Asia with deep cosmological meaning.

Keywords: The Mongols, roundup hunting, 12-year calendar, the Pleiades, Genghis Khan’s Dynasty House, Khan Kublai, China, Tibet.

Календарная система монголов, по мнению исследователей, включает четыре вида календарей. Это – годовой календарь, «связанный с сезонами хозяйственного года скотовода-кочевника»; календарь, представляющий 12-летний животный цикл; 60-летний цикл и «общеевропейский григорианский календарь» XX века [24, С.189]. С нашей точки зрения, монгольские календари, за исключением привнесенного григорианского календаря, образуют целостную календарную систему, изначально отражающую систему мышления и образ жизни монгольского охотничьего общества. Годовой календарь, его природные соответствия и параллели, послужили «моделью» для создания 12-летнего календаря, хотя нельзя отрицать значение «юпитерного цикла» – периода полного оборота Юпитера вокруг Солнца, равный 12 годам [24, С.193]. Созданный на заре формирования охотничьего промысла, под Вечным Синим Небом, с главным ориентиром – созвездием Плеяды, мной определяется как **12-летний охотничий календарь тюрко-монгольских народов «Плеяды»** [37, С.155].

Н.Л. Жуковская связала годовой календарь с жизнедеятельностью монголов-скотоводов, но затем, со ссылкой на исследование В. Котвича, совершенно правильно, по названию месяцев (улар – «горная куропатка»; гуран – «дикий козел» и др.), определила «скорее охотничий, чем скотоводческий, период хозяйственной деятельности монголов» [24, С.191], а в приметах «были отражены преимущественно черты охотничьего быта» [24, С.192]. Описание празднования монголами Нового года осенью, с наступлением холодного периода, появлением на небе созвездия Плеяд и началом больших облавных охот [24, С.191], тому лучшее подтверждение. Д. Банзаров называл этот осенний праздник ‘цаган-сара’ – белый месяц, связывая с белой пищей – ‘цага’ (творог) [5, С.42]. Буряты-скотоводы,

вплоть до начала XX в., сохранили осенний праздник как новогодний, что свидетельствует о значении охоты в их жизни: «Именно поэтому у большей части бурят в конце XIX – начале XX в. день осеннего равноденствия, осеннее схождение звездного скопления Плеяд с Луной и сезонный восход Венеры (Солбон) в качестве утренней звезды, наблюдаемый осенью, воспринимались в народном сознании как начало нового года» [18, С.96].

Исследователи и путешественники восхищались осенней красотой природы: «осень – лучшее время года не только для этой местности или страны, но и для всей вообще Центральной Азии. [...] Воздух в большинстве случаев отличался удивительной прозрачностью, вечерние и утренние зори были нередко очень эффектны. Полная луна светила так ярко, что без труда можно было читать; в другое же время небо красиво блесело массою больших и малых звезд, среди которых там и сям по небосклону проносились болиды, оставляя за собою золотые или радужные хвосты» [27, С.77-78].

Лесные племена (*hojin irgen*) еще в XIII веке составляли большую часть монголов [10, С.328-329; 9, С.61], и «девственные эцзингольские берега были покрыты непроходимыми чащами леса» [26, С.98]. Яркую картину начала 19 века описал Е.Ф. Тимковский: север Монголии изобилует «разного рода лесом. По горам растет сосна, ель, береза, осина, а местами кедр и тополь; много ильмовнику; я видал там красную смородину, дикие персики и другие кустарники. В реках много водится рыбы. Из четвероногих есть тарпаны или дикие лошади, кабаны, олени, дикие козы разных родов, медведи, волки, зайцы, лисицы, соболи, белка. Из птиц: журавли, дикие гуси и утки, рябчики, перепелки, лебеди в кочевьях Цахарских» [35, С.292-293].

Монгольские эпические сказания («Шара-Бодон», «Бум-Ердени, лучший из витязей, сын Бурхан-хана и Бурам-ханши», «Ергиль-Тюрдюль» и другие) рисуют величественную природу: «Лиственницы и разные деревья виднеются купами. Возвышается отчизна – нагромоздившийся семидесятиглавый Алтай»; «Возвышается пятидесятиголовый, сокровенный Хангай, выросший сразу без скатов-увалов; поднимаются нагроможденные Алтайские горы, выросшие все вместе без проходов-перевалов; [...] радостные леса-чащи услаждают глаз; [...] Вот радостная, прекрасная Отчизна!»; «Возвышается отчизна – сокровенный пятидесятиглавый Хангай, выросший под одним вихрем, поднимаются семьдесят двойных Алтайских гор, выросших вместе с одним оголенным утесом. Возвышается можжевельистый сокровенный Алтай, белеют десять великих морей-озер, с водами целеящими, нектарными» [10, С.517, 369, 504].

Естественно, что главным занятием монгольских народов в ту эпоху была охота. Жилищем служили шалаши, покрытые корой

березы или других деревьев. Вьючными животными были маралы и кони, а одежды шили из кожи животных [12, С.329]. В эпосе западных монголов говорится, что «ставка того или другого богатыря была построена из рогов и костей диких животных и обтянута шкурами» [10, С. 366]. Герой сказания Ергюль-Тюргюль «положил белую быструю стрелу на свой крепкий желто-пестрый лук и пустил стрелу в добычу. Застрелил он диких зверей семьдесят стад, прострелил насквозь пятьдесят стад» [10, С.507]. Богатырь-охотник Хан Гужир родился как необыкновенный человек: «Верхняя часть туловища у новорожденного была из чистого золота, нижняя из чистого серебра, в правой руке он держал знак победы над врагами, а в левой – знак зверей. Знаки эти означали, что он будет непобедимым воином и неутомимым охотником» [8, С.253]. В начале 19 века путешественники писали: «Монголы доселе сохраняют характер воинственных предков своих. У них есть смелые наездники, меткие стрелки из лука; они в упражнении сем доходят до совершенства, преследуя диких зверей» [35, С.324].

Согласно монгольского предания, Темучин принадлежал к роду кыят, входившему в состав лесного племени тайджиютов, и он с братьями «в молодости вели жизнь охотников и рыболовов» [6, С.204]. Лес был их защитой: «А те, Темучжиновцы, – в леса ведь загнали мы их; и потому вот каковы они теперь:

Вся их тяга – конь,
Вся защита – лес!» [34, С.73]

Существовал монгольский обычай: юношам, впервые выехавшим на охоту, натирали средний (большой) палец руки мясом и жиром. Чингисхан сам совершил этот обряд, когда его внуки – юные Хубилай и Хулагу, будущие властелины Китая и Персии – впервые выехали на охоту. Хубилаю в то время было 11 лет, а Хулагу – 9 лет (по-европейски соответственно 10 и 8 лет). Хубилай подбил зайца, а Хулагу – дикую козу. [15, С.108]; [2, С.58]. В 20-х годах 19 века о монголах писали: «Звероловство, конские ристания, борьбы, стрельяние из лука в цель, составляют единственные забавы монголов; других они не знают» [35, С.311].

Переход от охотничьего звероловного уклада к кочевому скотоводческому происходил постепенно и закончился, в целом, в XIV-XV вв. [14, С.648].

Тибет, «мираж азиатской пустыни» [13, С.310], входивший в состав Монгольской империи и связанный со всей последующей историей монгольских народов, также сохранил память об «охотничьем прошлом». В представлении «Цам Миларайбы», разыгрывавшемся под открытым небом в буддийских монастырях, главным героем является охотник (гомбо) Дордже с братом – оба

огромного роста, одетые в звериные шкуры, с луком и стрелами. Охотник стал таким же традиционным персонажем цама, как «царь», «брахман», «небожительница». Но смысл «Цама Миларайбы» – не в восхвалении охотничьего промысла, а в «перевоспитании» охотника Дордже песнопением Миларайбы, взявшего под защиту диких коз, преследуемых охотниками [13, С.316-317]. И все-таки традиционная охота на диких животных – антилоп, яков – сохранялась у тибетцев и на рубеже 19-20 столетий [27, С.356-357]. Возможно, этому способствовал и традиционный персонаж буддийской мистерии «Цам» Белый старец – Саган-Убугун, который в давние времена у бурят выступал как «древнее божество солнца, хранитель счастья и благополучия, покровитель скота» [17, С.170], покровитель животных и охоты. Культ Белого старца издавна был распространен не только в Бурятии, но и в Калмыкии, Монголии [19, С.216].

Особенное значение у монгольских народов имела облавная охота, начало которой совпадало с осенним появлением на небосклоне созвездия Плеяд и началом Нового года – Сагалгана. Этот основной вид охотничьего промысла подробно описан бурятскими исследователями – М.Н. Хангаловым [39, 40, 41], С.Г. Жамбаловой [21, 22], Г.Р. Галдановой [16] и другими. У предбайкальских бурят она называлась ‘зэгэтэ аба’, у забайкальских бурят – ‘аба хайдак’ [16, С.46]. Если в облаве участвовало до 300 человек, то она называлась ‘зэгэтэ-аба’, а при участии до 500 человек – ‘хагта аба’ [3, С.32]. Облавная охота в современном монгольском языке называется ‘ав’ (‘ава’), охота на хищных животных – ‘гороо’, а охота загоном – ‘агнуур’ [22, С.27-28]. По данным археологии, развитие шло, начиная с эпохи палеолита, от пешей коллективной облавной охоты (с участием собаки), затем (в эпоху верхнего палеолита) загоном охоты с помощью дротика, к индивидуальной охоте с луком и стрелами эпохи неолита (на территории Сибири). В облавной охоте даже в начале XX в. охотники продолжали использовать лук и стрелы [22, С.28,52].

Облавная охота проводилась один раз в году, осенью, несколькими родами: перед выходом совершался обряд кормления охотничьего онгона, освящения охотничьего снаряжения и коня. На месте охоты обязательно угощали духов – хозяев тайги, делали жертвоприношение бараном. А вечерами улигершина рассказывал сказки, улигеры, которые очень любят слушать хозяин тайги [16]. Ц.Ж. Жамцарано в 1914 году писал: «Присутствие рапсодов на облавах считалось обязательным: приглашались самые лучшие рапсоды, и они пели свои улигэры, распределяясь по огнищам. Слушатели, начиная с главных родоначальников и «захулов» (командиров отдельных частей облавы) и кончая почетными гостями и простыми загономщиками, щедро награждали народного поэта. [...] Улигэр для них является своего

рода могущественным волшебством, чарами для привлечения зверей, и они держатся его» [23, С.ХХХІІІ]. Желательно, чтобы следующим утром выпал снег, на котором легче было увидеть следы будущей добычи охотника [33, С.179].

М.Н. Хангалов пишет: «Самые грандиозные облавы были монгольские во времена Чингис-хана и его ближайших преемников. На эти облавы собирались люди с Алтая, берегов Енисея и Желтой реки, словом, со всей Монголии. По преданию, любимыми местами его охот были горные страны Гентея к северу от р. Толы и центральный горный массив Гентея, лежащий между р. Орхоном на востоке и р. Дзапхыком на западе. На эти облавы Чингис-хан собирал десятки и сотни воинов. Во время облавы все было на военном положении. За оплошность, не говоря уже об ослушании, полагались строгие наказания. Гениальный человек сумел страсть монголов к охоте использовать для военных целей. На облаве сходились обитатели Алтая и Хингана, кукунорцы и обитатели прибайкальских стран. Народы разных языков, верований, имевшие неодинаковое оружие и свой военный строй, объединялись под сильной рукой владыки. Облавы заменяли Чингис-хану нынешние маневры, с той только разницей, что на маневрах и солдаты, и главнокомандующий знают, что у них все – «примерное», инсценированное, условное. Облава же имела практическое значение: она давала пропитание собравшимся разнородным племенам; кроме мяса, воинам уделяли звериные кожи, рога, которые были необходимы для изготовления луков. Отправляясь в свой знаменитый поход на запад, Чингис-хан, твердо уверенный в своих силах, отделил целый корпус старшего сына своего Джучи и послал его на облаву в киргизские степи, рассчитывая, конечно, на случай неудачи иметь в перспективе свой запас продовольствия, добытый охотой» [40, С.46].

В самой организации облавной охоты заложен потенциал борьбы и будущей победы: «каждую зэгэтэ-аба можно представлять не только артелью охотников, а военным отрядом, который, особенно, если он многочислен, не церемонился с встречавшимися на его пути «чужими» [41, С.20]. Иногда несколько зэгэтэ-аба соединялись и «образовывали громадные полчища» для проведения зэгэтэ-аба, или, наоборот, вступали в междоусобные войны [41, С.88]. Именно этот опыт облавной охоты был применен Чингисханом для поддержания боевого духа монгольской армии: «облавная охота и была войной, с похожими боевыми приемами и принципами – только велась против зверей, а не людей. ...наказания за ошибки или трусость во время охоты были такими же, как за аналогичные действия в боевых условиях» [20, С.262]. Чингисхан говорил:

Дев и жен прекрасношеких,
Меринов статей высоких
Вам послушный доставлял бы.
При охотничьих облавах
Зверя горного добычу
Я, стегно к стегну прижав,
Вам почтительно сдавал бы.

Зверя, что живет в берлогах,
Я, бедро к бедру прижав,
Вам бы полностью сдавал.
Зверя дикого степного,
Брюхо к брюху приложив,
Вам сдавал бы без изъяна.
[34, С.77]

В 1205 году (год Коровы) Чингисхан отдал приказ Субеатаю преследовать Тохтоаевых сынов: «Поздно беречь коней, когда те пришли в негодность; поздно беречь припасы, когда они вышли. На пути у вас будет много зверя. Заглядывая подальше в будущее, не загоняйте служивых людей на звериных облавах. Пусть дичина идет лишь на прибавку и улучшение продовольствия людей. Не охотьтесь без меры и срока. Иначе, как для своевременных облав, не понуждайте ратных людей надевать коням подхвостные шлеи. Пусть себе ездят они, не взнуздывая коней» [34, С.95]. Из постановления, приписываемого Чингисхану: «Для содержания войск во всегдашней готовности, повелено занимать их каждую зиму большою ловлею диких зверей. На сей конец запрещено, в продолжение времени с марта месяца до октября, убивать оленей, диких коз, зайцев, диких ослов и птиц всякого рода» [35, С.190].

Свои походы Чингисхан «начинал обыкновенно осенью, когда лошади и верблюды были в хорошем теле», когда наступала самая хорошая плодотворная пора в окружающей природе и обществе [25, С.44].

Охота ушла из жизни монгол вместе с упадком Монгольской империи: «После распада династии Юань монголы почти перестали охотиться, как это было раньше, только кочевали по пастбищам» [1, С.68].

Еще при жизни Чингисхана было определено, что родовые земли монголов, по обычаю, достаются младшему, четвертому, любимому сыну Чингисхана Тулуй (Толуй)-хану. Он был хранителем родительского очага (отчигин) – территории Монголии, прекрасным военачальником и имел больше военных заслуг, чем его братья [32, С.164].

После смерти Тулуй-хана в 1233 году родовые земли должен был наследовать его сын Менгу-хан. Как пишет Рашид-ад-дин, Бату-хан, как старший в Монгольском улусе, провозгласил: «В настоящее время подходящим и достойным царствования является Менгу-каан... [Один] только Менгу-каан, сын моего милого дяди Тулуй-хана, младшего сына Чингиз-хана, владевшего его великим юртом. А известно, что, согласно ясе и обычаю монголов, место отца достается меньшему сыну» [Цит. по изд.: 28, С.351]. В своей деятельности Менгу-хан (Мунке-хаган) изменил внешнюю политику монголов: его завоевания

распространились не на европейские, а на восточные страны, Китай, в чем большую роль и влияние оказала его мать Сорхогтани (Эшихатан), исповедовавшая христианскую веру несторианского толка [7, С.69]. После смерти Менгу-хана в 1259 году, развернулась борьба между его братьями Хубилаем и Аригбөхэ. «Разногласия между братьями в действительности не были борьбой за ханский престол. ... это была борьба между сторонниками монгольской традиции и ее противниками, теми, кто попал под влияние иностранцев», – пишет монгольский историк Ш. Бира [7, С.37].

Наследником престола становится Хубилай, который родился в 1215 году, когда Чингисханом был захвачен Пекин. Среди потомков Чингисхана он считался самым умным, хитрым, начитанным, с огромными военными способностями [32, С.173]. Чингисхану приписываются такие слова: «Что ни говорит мальчик Хубилай, он / всегда/ говорит полезные вещи. Вы все всегда и во всех своих делах поступайте согласно его указаниям. Когда-нибудь придет время, когда он, подобно мне, не преминет привести к благоденствию весь мир» [2, С.210].

Правление Хубилая и его наследников получило название Юаньской династии, которое монгольскими историками определяется как «период расцвета монгольского государства или период Юаньской империи монголов (1260-1380)» [7, С.18]. Укрепление империи сопровождалось строительством новых городов: Кайпин-фу, переименованный затем в Шанду («Верхняя столица»), стал летней резиденцией монгольских хаганов, а в 1264-1270 гг. был построен город Ханбалсагун (Ханский город), который затем стал частью Пекина [29, С.119].

Столица империи отличалась, по описанию многих путешественников, роскошью и размахом. Марко Поло писал: «Домов и народу в этом городе, и внутри, и вне, превеликое множество... в предместьях жителей более, нежели в городе, там пристают и живут и купцы, и все, кто приходит по делам; а приходит многое множество ради великого хана ... везут сюда драгоценные камни, жемчуг и всякие другие дорогие вещи. [...] и все это для государей, что живут здесь, для их жен, для князей, для великого множества военных людей и для тех, что приходят сюда, ко двору великого хана... много здесь товаров продается и покупается. Каждый день, знаете, приезжает сюда более тысячи телег с шелком; ткутся тут сукна с золотом и шелковые материи» [Цит. по изд.: 28, С.478].

В 1267 году была проведена реформа монгольского календаря, и год стал начинаться с первого весеннего месяца [24, С.193]. С точки зрения погодных условий, такой перенос был достаточно нелогичен: «осень есть лучшее время в Пекине, а именно Сентябрь, Октябрь

и Ноябрь: воздух благорастворенный теплотою, небо ясное, погода тихая – все успокаивает тогда жителей после изнурительных летних жаров»; а зимой «воды покрыты льдом каждый год с половины декабря по март, иногда же менее времени; но морозов сильных не бывает» [35, С.300]. Так в чем причина переноса наступления Нового года?

Решающую роль в изменении календаря монгольских народов в Юаньской империи при Хубилае сыграло принятие буддизма в качестве государственной религии: **начало Нового года было перенесено с осени на конец зимы. Охотничий календарь**, знаменовавший у монгольских народов-охотников открытие главного события года – охотничьего сезона, маркировавший важнейшие события жизни охотничьего общества, **был заменен на буддийский календарь**. Д. Банзаров справедливо писал: в середине XIII столетия «ламы ввели в употребление между номадами свой календарь, перенесли белый месяц к концу зимы и соединили его с воспоминаниями своей веры. Таким образом, ныне в белый месяц празднуется победа основателя буддизма над шестью философами [...], которые проповедовали грубый материализм. Шакьямуни явился их противником и пред всей Индией доказал им нелепость их учения. Это-то первое **торжество буддизма** над умами индийцев **празднуется в белый месяц**» [4, С.44 – выделено нами]. Сам Хубилай, изменивший календарь, все-таки ездил в Монголию в конце августа приносить жертвы и участвовать в праздничных мероприятиях [5, С.52].

Приняв буддизм в качестве государственной религии Монгольской империи, Хубилай-хаган (1215-1294), управляя 34 года (с 1260 по 1294 гг.), получил титул: 'Хубилай чакраварун сэчэн хаган – вращающий тысячу золотых колес [учения]' [42, С.85]. Огромную роль при дворе Хубилай-хана имел Пагба-лама. Он не только создал монгольское государственное «квадратное» письмо, но определил взаимоотношения между монгольскими императорами и тибетскими буддийскими иерархами как «духовный наставник – хаган-милостынедатель» [42, С.95], а также составил доктрину государственной политики: «хаган империи объявлялся дарующим благодеяния буддизма, а религия, изрекая священные книги, должна поддерживать власть хагана» [7, С.77]. Хубилай-хан присвоил Пагба-ламе титул – «царь учения, благонравного поведения, учитель, спасающий живые существа в трех мирах» [42, С.125]. В результате «монгольская империя на основе буддийского учения обрела всемирный характер», Чингисхан является перерожденцем создателя вселенной Великого Адибудды Ваджрапани, а Хубилай сэчэн хаган – перерожденцем Маньжушри Бодхисаттвы [7, С.81,85]. С 1253 по 1274 годы Пагба-лама в Тибете пользовался неограниченной властью

– духовной и светской [31, С.169]. Последующие монгольские ханы также имели духовных наставников из числа высокопоставленных лам [42, С.135].

Символом превращения календаря из охотничьего в буддистский, с нашей точки зрения, стала замена названия года 12-летнего цикла «Мэшэн жэл» (год созвездия «Плеяды»), на «Бичин жэл» – год Обезьяны [37]. Созвучность слов *'мичин-бичин'* или смысл смены времен года [30, С.46] не объясняет произошедшей замены. В Монголии нет обезьян, и с ними, точнее, масками обезьян, монголы могли познакомиться только во время исполнения Цама в буддийских монастырях [11, С.183, сноска 21]. Напротив, образ Обезьяны связан с мифологической генеалогией тибетского народа, упоминаемой во всех ранних исторических сочинениях Тибета. Приведем тибетскую легенду:

«Прежде Страна снегов, затопленная водою, ограничивалась в пределах долины реки Кончу, в окрестностях обмелевшего озера выросли рощи можжевельника, появились птицы и горные олени. Затем появились воплощения Авалокитешвары – самец-обезьяна и Торы – горная дьяволица, из которых последняя сказала первому:

Я в силу своих деяний в роду дьяволов родилась,

А в силу страсти тебя возжелала.

После этого разговора они спарились, а через шесть поколений родилось шестеро не схожих между собой обезьяньих детенышей. Впоследствии у них шерсть выпала, хвосты стали короче, и они сами приняли человеческий облик. Утверждают, что от них произошли братья-тибетцы – Сэ, Му, Дон, Тон, Да и Бру, которые образовали шесть родов» [31, С.13]. В сочинении «Качэм-какхол-ма» и других говорится о четырех породах обезьян, которые тоже появились от самца-обезьяны и горной дьяволицы, «размножались 400 лет, что их сварливый предок разделил страну на четыре части и расселил /своих потомков/ на этих четырех сторонах, в результате от них произошли четыре большие рода – сэ, му, дон и тон» [31, С.14].

Таким образом, в действовавшем календаре произошла замена названия начального года 12-летнего охотничьего календаря и его символа – созвездия «Плеяды» – на образ предка тибетцев – Обезьяны (Мичин-Бичин), с перенесением празднования Нового года с осени на конец зимы, и календарь стал буддистским (тибетским), но наполненным охотничьими символами.

Этот буддистский (тибетский) вариант календаря заместил 12-летний охотничий календарь и у тюркских народов, составлявших с монгольскими народами единый конгломерат под знаменем Чингисхана.

Литература

1. Галданова Г. Р. Эволюция содержания охотничьего культа // Буддизм и традиционные Баабар. История Монголии: от мирового господства до советского сателлита. – Казань: Татарское книжное изд-во, 2010. – 543 с.
2. Базарова Б. З. Монгольские летописи – памятники культуры. – М.: Academia, 2006. – 368 с.
3. Балдунников А. И. К вопросу о задачах историко-этнографического исследования бурят // Бурятияведение. – 1928. – № 1-3 (5-7). – С.29-41.
4. Банзаров Д. Белый месяц. Празднование Нового года у монголов // Банзаров Д. Собрание сочинений. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1955. – С. 41-45.
5. Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Банзаров Доржи. Собрание сочинений. – Изд. 2-е, доп. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 29-56.
6. Бартольд В. В. Образование империи Чингиз-хана // Великий Чингисхан в оценках российских и зарубежных исследователей (статьи и очерки). – Улан-Удэ: ИП Бальжинимаев А.Б., 2013. – С. 200-219.
7. Бира Ш. Актуальные вопросы исследования истории монгольского государства. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2013. – 99 с.
8. Бурятские сказки / Составление, вступительная статья и примечания Л.Е. Элиасова. – Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1959. – Т. I. – 421 с.
9. Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. – М.: Наука, 1991. – 294 с.
10. Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. – М.: «Восточная литература» РАН, 2003. – С. 323-368.
11. Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Рагсатантра // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. – М.: «Восточная литература» РАН, 2003. – С. 77-204.
12. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм // Работы по истории и этнографии монгольских народов. – М.: «Восточная литература» РАН, 2002. – С. 295- 557.
13. Владимирцов Б. Я. Тибетские театральные представления // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. – М.: «Восточная литература» РАН, 2003. – С. 310-322.
14. Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия: Введение и фонетика // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. – М.:

«Восточная литература» РАН. 2005. – С. 402-840.

15. Владимирцов Б. Я. Чингисхан. – С-Петербург: «Славия», 2000. – 143 с.

16. Галданова Г. Р. верования народов Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1981. С. 46-55.

17. Герасимова К. М. Символика орнамента на стрелохранилище // Записки Бурят-Монгольского научно-исследовательского института культуры и экономики (НИИКЭ): Вып. VIII. – Улан-Удэ: Бурят-Монгольское государственное изд-во, 1948. – С. 163 -175.

18. Дашиева Н. Б. Календарные праздники бурят (конец XIX – начало XX в. // В мире традиционной культуры бурят: Выпуск 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – С. 96 –101.

19. Дневник вольнослушателя Санкт-Петербургского университета Базара Барадина по бурятским дацанам (1903-1904 гг.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. – 2013- - 238 с.

20. Доманин А. А. Монгольская империя Чингизидов. Чингисхан и его преемники. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Изд-во Центрполиграф, 2010. – 428 с.

21. Жамбалова С. Г. Традиции и обряды в коллективной охоте бурят // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. – Улан-Удэ, 1988. – С. 33-56.

22. Жамбалова С. Г. Традиционная охота бурят. – Новосибирск: Наука, 1991. – 175 с.

23. Жамцарано Ц. Ж. Произведения народной словесности бурят: Выпуск III. Эпические произведения эхирит-булагатов. Ха-Ошир хубун, в двух редакциях (былина). – Петроград: Типография Российской Академии наук, 1918. – 648 с.

24. Жуковская Н. Л. Календарная система монголов (народный и официальные календари, их функции в жизни общества) // Календарь в культуре народов мира. – М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – С. 189-200.

25. Иванин М. И. О военном искусстве и завоеваниях монголо-татар и среднеазиатских народов при Чингис-хане и Тамерлане. – Улан-Удэ: Изд-во «Соел-Культура», 2007. – 254 с.

26. Козлов П. К. Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото: экспедиция Русского Географического общества в Нагорной Азии П.К. Козлова, Почетного члена Русского Географического общества, 1907 – 1909. – Москва – Петроград: Гос. изд-во, 1923. – 678 с.

27. Козлов П. К. Монголия и Кам: Труды экспедиции Императорского Русского Географического Общества, совершенной в 1899 – 1901 гг. под руководством П.К. Козлова. – М.: ОГИЗ Гос. изд-во географической литературы, 1948. – 438 с.

28. Крадин Н. Н., Скрынникова Т.Д. Империя Чингисхана. – М.:

«Восточная литература» РАН, 2006. – 557 с.

29. Ням-Осор Н. Монгольское государство и государственность в XIII-XIV вв. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – 285 с.

30. Омакаева Э. У. Культ созвездий и планет у монголов // Этнокультурная лексика монгольских языков. – Улан-Удэ, 1994. – С. 44-49.

31. Пагсам-джонсан: История и хронология Тибета / Перевод с тибетского языка, предисловие, комментарий доктора исторических наук Р.Е. Пубаева. – Новосибирск: «Наука», Сибирское отделение, 1991. – 262 с.

32. Санчиров В. П. Ойраты в составе Монгольской империи // Монгольская империя: этнополитическая история. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. – Улан-Удэ, 2005. – С. 158-189.

33. Содномпилова М. М. Атмосферные явления в концептуальной и языковой версиях картины мира монгольских народов // В мире традиционной культуры бурят: Выпуск 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – С. 152-201.

34. Сокровенное сказание монголов / Перевод С. А. Козина. – Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1990. – 146 с.

35. Тимковский Е. Ф. Путешествие в Китай через Монголию, в 1820 и 1821 годах: С картою, чертежами и рисунками. – Часть третья: Возвращение в Россию и Взгляд на Монголию. – Санкт-Петербург: Типография Медицинского департамента Министерства внутренних дел, 1824. – 433 с.

36. Халтаева Л. А. Год Дракона в 12-летнем охотничьем (звездном) календаре тюрко-монгольских народов «Плеяды» // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: Материалы VIII Международной научно-практической конференции (22-23 сентября 2021, Домбай, Республика Карачаево-Черкесия, Россия) – Элиста: Международный фонд исследования Тенгри (МФИТ), 2021. – С. 418-429.

37. Халтаева Л. А. 12-летний охотничий (звездный) календарь тюрко-монгольских народов «Плеяды» (к постановке проблемы) // Материалы международной конференции «Проблемы современного музыкознания и органологии», посвященной 90-летию Б.Ш. Сарыбаева. – Астана: КазНУИ, 2017. – С. 150-158.

38. Халтаева Л. А. Космогонические символы 12-летнего охотничьего календаря тюрко-монгольских народов «Плеяды» // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: Сборник статей VII Международной научно-практической конференции (21-22 июня 2019, Бишкек, Кыргызстан). – Бишкек: Алтын тамга, 2019. – С. 296-300.

39. Хангалов М. Н. Зэгэтэ-аба // Собрание сочинений. – В 3-х т. –

Улан-Удэ, 2004. – Т. I. – С. 15-30.

40. Хангалов М. Н. Общественные охоты у северных бурят // Собрание сочинений. – В 3-х т. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. – Т. I. – С. 34-86.

41. Хангалов М. Н. Зэгэтэ-аба у кудинских бурят // Собрание сочинений. – В 3-х т. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. – Т. I. – С. 87-90.

42. Сауан тейке – «Белая история» - монгольский историко-правовой памятник XIII-XVI вв. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – 200 с.

УДК 94

Хисматуллина А. Ф.
mindikeev@gmail.com

Атилла

Аннотация: Данная статья посвящена попытке исследовать ханский род Дуло в доисламском и дохристианском периоде истории тюрков на примере нашего великого предка Атиллы. В статье показана борьба Атиллы против Римской империи и ее историческое значение для тюрков.

Ключевые слова: ханская тамга, Дуло, Кайи, империи, гунны, Римская, христианство.

Khismatullina A. F.
mindikeev@gmail.com

Atilla

Annotation: This article is devoted to an attempt to investigate the Khan's clan of Dulo in the pre-Islamic and pre-Christian period of the history of the Turks on the example of our great ancestor Atilla. The article shows the struggle of Atilla against the Roman Empire and its historical significance for the Turks.

Keywords: Khan's tamga, Dulo, Kayas, empires, Huns, Roman, Christianity.

Представляем фото тамги Атиллы (рис. 1), которая известна как ханская тамга рода Дуло, которая основала Великую Болгарию и как тамга рода Кайи, которая была основательницей Османской империи.



Рис. 1. Стелла памятник перед въездом в город Биледжик под Стамбулом

«Именник болгарских ханов» - источник по истории первых двух столетий Болгарского государства, самый ранний исторический памятник правящей династии болгар. Именник представляет собой хронологический список болгарских правителей от Авитохола - мифического родоначальника династии Дуло [1]; [2]. Исследователи считают, что происхождение рода Дуло было тюркским - из рода тюрков Ашина. Оригинальные письменные источники уничтожены, а самое раннее упоминание об этом роде найдено в китайских источниках. Дуло или Дулу - это неправильное озвучивание иероглифов, которыми китайцы написали название рода, более верное звучание этого слова было близко к «Турут».

Вероятно, Атилла был из семьи Дуло, очень старого рода, из которого возникла серия правителей - Авитохол = Атилла.

Как пишут дунайские болгары: Атилла и его сыновья – наследники Кубрат и его сын Аспарух и все его братья, которые основали болгарские государства были из рода Дуло. Правящий род Дуло был одним из самых старых династий в мире. Считается, что после смерти отца, сыновья Атиллы из-за междоусобиц не смогли удержать власть в империи отца, и были вынуждены отступить (но нужно иметь в виду, что этой междоусобице, конечно, поспособствовали Византия и Рим, которым была выгодна смерть Атиллы, и чтобы его держава развалилась. Младший сын Атиллы Эрник отступил в степи Причерноморья и в Крым, и уже от него присходит болгарская правящая династия Кубрата и на этих землях и землях Кавказа была основана Великая Болгария.

В статье «Hanlar tamgasi» (Тамги ханов), исследован исторический факт совпадения тамги тюркских ханских династий, а именно рода Дуло и Кайи. В статье показываются фото артефактов с написанием знака тамги, которые найдены на Балканах на территории современной Болгарии (хранятся в Русенский исторический музей) и которым

более 5 тыс лет (... «Этот найден 3 тысяч лет преди Христа» ...). Из чего понятно, что с этой тамгой существовали прототюрки в древней Европе задолго до обратного прихода туда тюркских ханов из рода Дуло и Кайи - Атиллы, Аспаруха, Эртугрула, Арпада (тюрко-мадьяры).

В статье делается предположение, что написание тамги имеет клинописный характер, так как в это время письменность существовала только в Шумере, и как говорят специалисты, существовала самая ранняя письменность на планете, так называемое - протошумерское письмо: 3 таблички найдены опять же в Европе, а именно в Трансильвании, на территории современной Румынии в местечке Tartaria (по румынски - Тэртерия) возрастом 5300 г. до н.э. Немецкий шумеролог Адам Фалькенштейн пришёл к выводу, что тартарийские таблички читаются на шумерском языке. Статья опубликована в журнале «Германия» в 1965г.

Казахский тюрколог О. Сулейменов в своих работах пишет, что на тамге изображён Бык (небесный бык, созвездие). Его изображение считалось знаком Тэнгри - указывают болгарские источники. Образ быка существовал не только в Европе, но и в Азии.

Алтын-Депе - городище бронзового века (2300-1900 годы до н.э.), обнаруженное на юго-западе Туркмении. Город был обнесён крепостной стеной из кирпича-сырца. В центре поселения находился храм-зиккурат шумерского вида с изображением головы быка. Архитектура храма в Алтын-Депе напоминает аналогичные строения Шумера. В состав этого внушительного комплекса входили многочисленные хранилища, дом верховного жреца и гробница жреческой общины. При раскопках в гробнице была найдена золотая голова быка с бирюзовой вставкой на лбу в форме лунного диска, а также золотая голова волка.

Род Дуло существовал и на территории Сибири и Урала: Держава Хунну (конфедерация из 24 племён) существовала на территории Забайкалья и Азии. И раз гунны происходят из державы Хунну, то и Хунну управлялась кланом Дуло. (поэтому этот род знали и о нём писали китайцы).

Венгерские источники пишут, что Древняя Венгрия существовала на территории Урала и Северного Казахстана, соответственно и здесь существовал, и управлял этот род.

Атилла и гунны - это неразделимые понятия в истории. Гунны – очень древний и загадочный народ, считается что он возник в ходе миграции части северных хунну (хунну создали свою державу в 3 тыс. до н.э.) из Азии в Приуралье, а затем Поволжье. Гунны в ходе своего проживания и миграции объединились с тунгусо-манчжурскими, монгольскими, финно-угорскими, германскими и сарматскими народами, но основной этнический элемент в гуннах был тюркский.

Наибольшего могущества гунны достигли в правлении Атиллы.

Аджаматов Б. А. в своей работе «История тюрков и кумыков с древнейших времен» приводит цитаты Цац Бела, венгерского историка (20 в.): «В эпоху Атиллы гуннский (тюркский) язык был общепотребительным, приобретшим мировое значение языком в пространстве от Дуная до Алтая, а также на китайских и иранских землях» и Юлиуса Немет: «Атилла и его гунны. (Будапешт, 1940): «Мы не можем безразлично относиться к гуннам. Ибо мы - из их корня, племени и древа... Нам нечего стыдиться своих гуннских предков. Они впервые на многонациональной основе создали, соединившую Волгу с Рейну Великую империю гуннов, свою неповторимую конно-кочевническую цивилизацию, имели устроенное правление, овеянную славой победоносную армию и в преследовании своих интересов, заботе об общественном благе не отставали от Западных народов, напротив, нередко превосходили и своим образом жизни... [3].

Атилла и его армия не проиграла ни одного сражения. Существует всем известный миф, что Атилла владел мечом Марса. Где родился Атилла не осталось сведений. Специалисты предполагают, что он осиротел в малолетстве и вырос в Паннонии, в ставке своего дяди Ругилы или Руа, на территории современной Венгрии. Гунны ещё до Атиллы пересекли Карпаты и жили уже на землях Европы.

Византийские и римские источники подчёркивают, что Атилла так и не принял христианскую веру, т.е. остался язычником по их понятиям, а по нашим понятиям - он был тенгрианцем.

Атилла также остался в истории как борец с Римской империей. И свой первый удар гунны уже под руководством Атиллы наносят по Византии, по его балканским провинциям. Скорее всего, на то были очень веские причины, сейчас мы можем только предполагать.

Джейхун Алекперов в своей работе пишет: «До прихода предков сегодняшних греков – племен дорий на территорию Греции здесь жили этруски, которых греки называли тирренами или пеласками (видимо основой крито-мекенской цивилизации скорее всего были этруски – Х.А.). ...Согласно одной из гипотез, этруски были потомками одной из ветвей древней шумерской цивилизации, т.е. есть вероятность того, что этруски были потомками мигрировавших в Европу шумеров после колонизации их земель аккадцами и семитами. Так или иначе, этруски пришли в Европу с Востока. Об этом писали Геродот, Тацит и Страбон. Этруски основали несколько городов-государств. В частности, 12 этрусских городов объединились в конфедерации Этрурия. В 754-753 гг. до н.э. братья Ромул и Рэм основали Рим. И символом Рима считается волчица, вскормившая двух братьев Ромула и Рэма. Ромул стал первым царем «вечного города». Этрусские

цари правили Римом вплоть до 509 года до н.э., когда после упадка последней правящей этрусской династии Тарквиниев (616-509) была учреждена Римская Республика. Латинские племена долго праздновали победу над этрусками. Началась полная латинизация города, а в 283 году до н.э. под властью латинского Рима оказались последние этрусские города...» [4].

Гунны и примкнувшие к ним народы боролись с двумя Римами - с восточным Римом (Византией) и западным Римом. У Рима появилось мощное идеологическое оружие - христианство. Многие принявшие христианство народы романизировались, особенно германцы: франки, вестготы, остготы, лангбарды, викинги и т.д. На стороне двух Римов воевали не только сами ромеи и римляне, но и «варварские» народы тоже. Но не те, которые были язычниками, а уже христианизированные и романизированные. Западный Рим для христианизации народов внедрял латинский алфавит и дальше шла латинизация их языков, а Византия для христианизации внедряла кириллицу и дальше шла славянизация народов: так были славянизированы болгары, македонцы, боснийцы (точнее бошняклар - беженеклар, или печенеги), украинцы (украинцы происходят не из Киевской Руси, как говорит официальная история, а из казаков. А корень казаков - тюркский).

Парадокс. За примером далеко ходить не надо: тюрки-мусульмане, также быстро арабизируются и также начинают защищать исламский халифат. Нам пытаются внушить византийские и римские источники, это было просто нашествие гуннов с целью ограбить Европу. Так ли это было? А может гунны помнили, что их предки жили в этих местах? Ведь прошло около 500 лет. Мы татары тоже потеряли своё государство около 500 лет назад, но всё же помним об этом. И нас не покидает мысль о возрождении своего государства.

Пропаганда гуннов и Атиллы была столь сильна среди народов, что этот период стал пусковым устройством, детонатором такого явления в мировой истории, как великое переселение народов. Гунны опирались на народы, которые не приняли христианства, оставшимися верными своим традициям, верованиям. Это и стало идеологией их борьбы против Рима.

Как писали о них ромеи и римляне, - это были варварские народы, и они были язычниками, с их точки зрения, и разговаривали они не на романских языках. Поэтому они их так и называли - варварами. И также писали, что гунны и варварские народы не обладали письменностью. Это далеко не так. У германцев было руническое письмо. А гуннскую письменность сохранили венгры-секели, проживающие в Трансильвании, ныне в современной Румынии.

Гуннско-тюркскую письменность нельзя называть алфавитом, и

наше письмо - это не «а», «б», «с», «д» - там заложены другой порядок букв-рун, другое мировоззрение, другая философия. И борьба Атиллы и гуннских народов была не просто за свои территории, а можно констатировать, что это была борьба за свою цивилизацию.

Итак, после первого удара объединённой армии Атиллы по Византии, после заключения мирного договора, как пишут ромеи, Атилла получает земли по правому берегу Дуная и обязывает Византию платить контрибуцию. Нам бы хотелось обратить внимание читателей, что это та территория на которой были найдены тартарийские таблички, как бы была взята под контроль гуннов часть территории по ареалу распространения письменности древней цивилизации. Что ещё раз подтверждает, что Атилла и гунны вместе с народами пришли на свою прародину. В Венгрии до сих пор отмечается эта дата прихода венгров на свою прародину.

После Византии, Атилла выступает походом на западный Рим. Будут два похода о которых написано очень много... В правление Атиллы (434—453 г.) гуннское объединение с центром в Паннонии охватило территорию от Волги и Кавказа до Рейна. Атилла, гунны и примкнувшие народы создали империю на многонациональной основе, т.е. двери были открыты всем, Атилла выслушивал и принимал всех. По отношению к Атилле римские и византийские историки создали столько чёрных мифов, столько лжи, что очень сложно разобраться. Да не только относительно Атиллы. Тюркам и всем гуннским народам придётся разбираться, поскольку без исторической памяти нет будущего. Утверждают, что именно после распада державы Хунну северные хунны были вынуждены идти на запад, но складывается впечатление что это был спланированный акт.

Очень похоже, что это было не стихийным явлением. По тому как была поставлена пропаганда у гуннов среди народов, которых они увлекли за собой (а это огромная масса народов) - здесь чувствуется высокий уровень жреческой работы.

И тот факт, что после гуннов был создан аварский каганат; в 7 веке это же знамя подхватывают гёктюрки (Центральная Азия) и повторяют тот же путь на запад; болгары создают Великую Болгарию в Причерноморье, Крыму, Кубани и Кавказе - все эти исторические факты были не просто совпадением. В 13 веке, (когда христианский мир уже не ждал) (и поэтому Ватикан спешно посылает двух жрецов Карпини и Рубрука в столицу татаро-монголов Каракорум, чтобы изучить их изнутри), татаро-монголы под предводительством Чингисхана повторяют тот же путь на запад и кроме других государств, создают империю Алтын Урда (улус Джучи), как бы восстанавливая державу Атиллы. В повторениях нашей истории просматривается некий единый стандарт.

Государство Алтын Урда, основой идеологии которого также была многонациональность и многоконфессиональность, что означало ее продолжением идеологии рода Дуло, гуннов на огромной территории Евразии. Да и Чингисхан был родом из бывшей территории державы Хунну (Забайкалье) и первой столицей Золотой Орды стал город Булгар - и это не случайность. Западная граница Золотой Орды частично вбирала часть современной Молдавии. Венгрия, Болгария, Румыния не вошли в состав Золотой Орды. И это понятно, это были уже христианизированные государства и род Дуло, и его идеология в них были уже устранены от управления или уничтожены ромеями и римлянами.

В Золотой Орде также постепенно меняется управление. С официальным принятием ислама в 1312 году, многоконфессиональная основа идеологии государства меняется на исламскую. Начинается резня между чингизидами, принявших ислам и чингизидами, оставшихся верными своим традициям, мировоззрению.

На примере Османской империи мы знаем, как под маской ислама, через смешанные браки к управлению пришли греки, армяне, славяне - наследники Византии, но не турки.

Таким образом, в Золотой Орде (улус Джучи) у элиты тюрков-татар поменялось мировоззрение, а в Османской империи - поменялась на чужую кровь.

Складывается впечатление, что Атилла проиграл, его убили. Но если, проанализировав эти события, сделать выводы с точки зрения тенгрианского мировоззрения, то выясняется, что историческое значение Атиллы и гуннов - огромно. Приносить историческое значение предков, только потому, что они не были мусульманами или христианами, неправильно. Несмотря на то, что империя Атиллы распалась, гунны смогли закрепиться на прародине, сегодня это государство Венгрия.

Аспарух, сын Кубрата, основал болгарское ханство на Балканах (Дунайскую Болгарию), которое считается первым государством современной Болгарии — Первое Болгарское царство [5]. Турки, создав Османскую империю, в 1453 году смогли взять Константинополь, как хотел Атилла. Тюрко-татары создали государство Алтын Урда (улус Джучи). Но главное - это то, что правящим кланом на несколько столетий на территории прародины гуннов и тюрков снова стал род Атиллы. Но Рим и Византия не дремали: по трианонскому договору в 1921 году Венгрия теряет около 70% своей территории. Болгары теряют Добруджию, её территория отдаётся Румынии. А турки в 1918 году, если бы не Ататюрк, могли бы потерять 100% своей территории. Татары потеряли Алтын Урду, видимо, переход на исламскую идеологию был переходным шагом для византийцев и

после устранения правления чингизидов в Алтын Урде - управление в конце концов переходит к Риму (Москве или по другому Византии).

Как предполагают специалисты, Атилла прожил чуть больше 50 лет. Он описан в эпосах и сагах германских и скандинавских народов, операх, кинематографе (зрелищные фильмы), в романах, научной литературе (в 1985 вышла книга В. Робертса, доктора философских наук, советника ВВС США «Умение руководить - секреты лидерства императора гуннов Атиллы») и т.д. Интерес к личности Атиллы и его делам не ослабевает в мире, и не только у тюрков и бывших гуннских народов. Образ и имя Атиллы живут до сих пор. И это потрясающе, как и вся наша история и история ханского рода Дуло и Кайи...

Литература

1. Горина Л. В. Именник болгарских ханов в русской дореволюционной историографии // Историография балканского средневековья: Сб. науч. трудов. - Тверь: ТГУ, 1990. - С.24-34.

2. Горина Л. В. Проблемы Именника болгарских ханов в составе Еллинского летописца // Bulgarian Historical Review. 1995. № 1.

3. Аджаматов Б. А. История тюрков и кумыков с древнейших времен. – Эл. ресурс. – URL: <https://www.livelib.ru/book/431878/readpart-istoriya-tyurkov-ikumykov-sdrevnejshih-vremen-bagautdin-adzhamatov/~8>

4. Акперов Джейхун. О тюркских корнях в истории Древнего Рима – Эл. ресурс. – URL: https://1news.az/authors/130/20120506033755072.html?utm_referrer=mirtesen.ru

5. Дуло (династия). Эл. ресурс. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D1%83%D0%BB%D0%BE_%D0%B8%D0%BD%D0%B0%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%8F].

УДК 37.013.43

*Холмогорова А. А., Егоров А. А.
doloona@mail.ru*

Использование этнокультурных традиций в просветительской деятельности (на якутском, алтайском, хакасском опыте работы)

Аннотация. На основе философского трактата «Айыы үөрүбү» (Учение Белого Творца) и романа «Эллэй Боотур» Л.А. Афанасьева-Тэрис коллектив «Төлкө» (Судьба) разработали программу «Үгэс

эргиирэ» (Круговорот традиций) и проект «Барҕа» по воспитанию мальчиков, юношей и девочек на основе этнокультурных традиций народа саха. В рамках реализации этого проекта вышли на региональный уровень – привлекли педагогов и учащихся с Алтайского края и Хакасии. В статье освещена система и результаты практической работы по реализации проекта.

Ключевые слова: этнокультурные традиции, этнопедагогика, круговорот традиций, родовые традиции, природосообразность.

*Kholmogorova A. A., Egorov A. A.
doloona@mail.ru*

The use of ethno-cultural traditions in educational activities (on the Yakut, Altai, Khakass experience)

Annotation. On the basis of the philosophical treatise «Ау уорөгө» (The Teaching of the White Creator) and the novel «Elley Bootur» by L.A. Afanasyev-Teris, the team "Tolko» (Fate) developed the program «Uges ergiire» (The Cycle of Traditions) and the project «Барҕа» for the education of boys, boys and girls based on the enocultural traditions of the Sakha people. As part of the implementation of this project, we have reached the regional level – we have attracted teachers and students from the Altai Territory and Khakassia. The article highlights the system and the results of practical work on the implementation of the project.

Keywords: ethnocultural traditions, ethnopedagogy, the cycle of traditions, ancestral traditions, naturalness.

Программа Угэс эргиирэ» (Круговорот традиций) – результат многолетней работы. В 90-е годы в связи со сменой общественного строя были утрачены вековые духовные ценности. Меня тревожила мысль, что в такое непростое время молодежь может остаться без жизненных ориентиров. И ещё, это были времена, когда усилиями первого Президента М.Е.Николаева был установлен суверенитет Республики Саха (Якутия), и люди были вдохновлены концепцией обновления и развития национальных школ. Работая директором дома культуры в селе Тэхтюр, я начала задумываться о том, как реализовывать идеи суверенитета в сфере культуры.

Л.А. Афанасьев-Тэрис на основе Учения Айыы (Белого Творца) [1] и народного календаря, включающего природный круговорот по солнечному и лунному исчислению, разработанного совместно с этнопедагогом Павловым А.Н.-Дабыл [2], разработали систему работы по возрождению культурных традиций. Оказалось, что такая система является поистине природосообразной, соответствует ритму

северной природы и биологическому ритму человека саха. Каждому календарному периоду подходят определенные обряды, определенная тематика песен, танцев, узоров, определенные виды народных промыслов.

Соединив круговорот традиций с концепциями народного мастера - кузнеца Б.Н. Неустроева– Мандар Уус «Уус кыһата» (Школа народного умельца) [3. С.127-134] и «Оһуор» (Узор) [4. С.202-205], начали воссоздавать развивающую среду для воспитания детей и молодёжи. Поскольку для такой насыщенной развивающей среды рамки учреждения культуры оказались тесноваты, мы начали сотрудничать с общественной организацией «Төлкө» (Судьба). В основном деятельность «Төлкө» этнопедагогическая. Вся работа ведется по системе круговорота традиций по циклам народного календаря.

Круговорот традиционных обрядовых мероприятий по народному календарю ежегодно повторяется. Например, сентябрь – это месяц *Улуу Суорун* (Великого Ворона), покровителя ремесла и призвания. В сентябре проводится традиционный родовой обряд «Тэйилгэ». В октябре – месяце *Хотой Айыы*, объединяющего, спланивающего народ, – проводятся игры предков «Боотур омооно». В ноябре – месяце *Байанай*, духа тайги и охоты, – организовываются «Сказы охотников», «Кухня предков». В феврале – месяце *Одун Хаан*, дарующего человеку силу родного Слова, – проводится командное соревнование «Мощь слова» [2] и т.д. В воспитании юношей используется образ Элэй Боотура – праотца народа саха, зачинателя веры в светлых *Айыы*, устроителя первого праздника белого изобилия Ысыах. В воспитании девушек ставится как идеал рачительной хозяйки, искусной швеи и кухарки образ *Аан Чаабый*, супругу *Элэй Боотура*.

Собиратель и пропагандист Учения Айыы (Белого Творца) Лазарь Афанасьев-Тэрис в 2005 году написал роман «Эллэй Боотур» [5]. На основе идеи романа разработана концепция пролграммы воспитания мальчиков и юношей «Барҕа». Это программа формирования юношей как защитников рода на основе мировоззренческих идей и сакральных знаний народа саха. В старину местность, на котором проходило обучение воинов – *боотуров*, называлось Барҕа. На обучение брали мальчиков с семи лет. Руководил Барҕа мудрец Сэһэн (сказитель), а воинскому ремеслу обучали бахсы (мастера-виртуозы). [5].

Разделы программы «Барҕа»:

1. «Зарядка на заре». Тренировки на силу, ловкость, выносливость на основе богатырских учений [6. С.6-9].

2. «Родное слово». Формирование речевой культуры и ораторского мастерства. Изучение и обзор литературных произведений. Использование в речи метких народных выражений [4. С.121-124].

3. «Смыслы узоров». Узоры наши предки создавали для передачи важнейшей духовной информации. Через узоры рассказывали об устройстве мироздания, вечных ценностях. Узоры выполняли функцию оберега. На основе идей Мандар Уус мы пробуждаем интерес к узорам как носителям информации, скрытых смыслов, тайных знаний [7. С.19-37].

4. «Школа ремесла». Формирование кузнечного, плотницкого, столярного, гончарного мастерства. Приобщение к традиционным видам хозяйствования: охоте, рыболовству, скотоводству, коневодству, сензаготовке [2].

5. «Исконные звуки». Приобщение к народной музыке. Звукоизвлечение и игра на национальных музыкальных инструментах **кырыымпа** (струнный инструмент), *хомус* (варган) и т.д.

При этом ожидаемые результаты обучения:

- Воспитание личности целеустремленного, человеческого, надежного, бесстрашного, здорового мужчины – защитника и опоры семьи, рода, народа.

В 2019 совместно с руководителем алтайского Этнокультурного научно-образовательного центра «АруСвати» Д.И. Мамыевым и педагогом Л.М. Татыровой было разработана образовательная программа летней Алтайско-Хакасско-Якутской «Ноосферной школы» на базе образовательного центра «АруСвати» в Каракольской долине Онгудайского района Республики Алтай. Летом 2021 года была реализована ее программа. Воспитателями работали: администратор центра «Арусвати» А.О. Пиянтинов (Республика Алтай); учитель истории, краевед Т.С. Субракова (Республика Хакасия); этнопедагог, фольклорист Д.Д. Ворогушин из Якутии.

Цель летней школы: содействие формированию этнической толерантности детей и подростков через аккумулирование усилий и возможностей детей разных национальностей в условиях летней ноосферной школы «Энчи» этно-экологического направления.

В работе проекта летней ноосферной школы «Наследие» якутский этнопедагог Д. Д. Ворогушин проводил следующие формы работы:

- Ежедневная утренняя зарядка «Сарыал хамсаныылара» (Зарядка на заре) [6. С.6-9], где главной действующей средой является ритм природы. Воспитатель проводит гимнастику по подобию движений орла, зверей и рыб. Перед зарядкой все дети медитативно делали установку мысли на своём языке: «Я самый сильный», «Мне дышится легко и свободно», «Я спокоен».

- Проведение соревнования предков «Боотур омооно» (Игры предков). Перед началом соревнований воспитатель проводит обряд «Кэп олордуу» [8.С.60], что означает то, что мальчики с малых лет должны учиться жить в согласии, находить общий язык между собой,

уважать слабых, пожилых, маленьких, почитать девушек, женщин и родителей.

Проекты педагогов Алтая.

- Проект «Горный бродяга» - скалозание и альпинизм. Руководитель А. О. Пиянтинов. Автор проекта Д.И. Мамыев. Данил Иванович через альпинизм учит детей быть выносливыми и стойкими.

Проекты педагогов Хакасии.

Руководитель Т.С. Субракова, учитель истории и обществознания, проводила соревнования по хакасской настольной игре «Тобит». Татьяна Семеновна вела творческие занятия для девочек и юношей. Девочки учились мастреить хакасское женское нагрудное украшение «Поغو», шили куклы в национальной одежде, чехлы для телефонов с ручной вышивкой с народными орнаментами. Юноши вырезали резцами по дереву личины Окуневской культуры, также вырезали хакасские орнаменты. С воспитанниками лагеря проводилась проектная деятельность на темы: «Хакасские орнаменты», «Традиционная хакасская кухня», «Традиционный хакасский костюм», «Достопримечательности республики Хакасия», «Ултургашевы. История моего рода». Организовывались экскурсии по священным землям Алтая, знакомство с фольклором, традициями и искусством народов [9. С.111] .

В 2021 году в Якутске проводили юношеские соревнования «Боотур омооно», куда приехали юноши с Алтая и Хакасии под руководством А. О. Пиянтинова и Т. С. Субраковой. Этим была укреплена дружба между детьми братских народов и была доказана востребованность программы летней ноосферной школы «Энчи».

В 2022 году автор работала методистом в АНО «Алтайский этнокультурный центр «Кумдус» в г. Горно-Алтайске, директором которого является И.Г. Ямбакова. Большую помощь в работе Алтайского этнокультурного центра оказывают гендиректор ООО ТД «Амза» А.Н. Ямбаков и востоковед, известный писатель Б. Я. Бедюров.

Тесное сотрудничество установлено с региональной общественной национально-культурной организацией «Алтын Казык» (Полярная звезда) Республики Алтай. Руководителем является А.М. Матина. Её проект «Дизайнер барашка» объединяет народных мастеров Алтая. В данное время проводится работа по установлению сотрудничества с якутскими мастерицами по плетению из конского волоса. Алтынай Михайловна и Ирина Григорьевна в 2020 году приезжали на Ысыах Олонхо в село Намцы.

У алтайцев социальная среда – *сөөк*, значит род. У алтайцев очень крепки родовые традиции. У каждого *сөөк* свои родовые истории. Свадьбы и другие обрядовые праздники организуют в соответствии с

лунным календарем [10. С.14]. В день весеннего равноденствия в марте проводится обрядовый праздник «Дьылгайак», где организовываются алтайские традиционные игры по традиционному календарю. Основной задачей этого праздника является проведение обряда «Благословения Алтая», любви и благодарности Духу Алтая. В апреле проводится обряд *Уоһак* (молозиво). Большое внимание уделяют обряду угощения духа огня.

Республики Алтай, Хакасия и Саха имеют идентичные содержательные аспекты по нравственному и духовному воспитанию подрастающего поколения. Например, алтайцы, хакасы и саха проводят похожие обряды в одинаковые календарные периоды. Народные календари включают природный круговорот традиций по солнечному и лунному исчислению. Есть много совпадений в периодизации развития детей. Например, якуты особо оберегают детей до двух лет, в качестве оберегов используют конский волос, ведь якутская этническая культура основана на культе лошади. По верованию народа саха на Срединной земле люди появились вместе с лошадьми, и называют себя детьми солнечного Джесегей Айы (небожителя – покровителя лошадей) [11. С.6].

Алтайцы связывают ноги годовалых детей путами, которые должен развязать дядя по материнской линии с благопожеланием избежать на жизненном пути препятствий и препон. Алтайцы с особой значимостью отмечают двенадцатилетие подростков, дарят мальчикам седло и плетъ, а девочке – косоплётку. У народа саха есть поверье, что при достижении двенадцати лет подростка семь богинь-покровительниц Иэйиэхсит выводят на светлый путь взросления. Л.А. Афанасьев-Тэрис разработал систему «Сан тардыы» [8. С.6-52] - поведенческое самоуправление личности от одного года до семнадцати лет.

Для углубления содержания совместной работы и установления сетевого образовательного партнерства этнопедагогам необходимо научное консультирование и систематизация программ со стороны ученых, занимающихся этнокультурными и этнопедагогическими научными исследованиями. Хочется отметить помощь в нашей практической деятельности со стороны руководителя МФИТ Л.В. Федоровой. При её поддержке мы приняли участие в проекте международных научно-практических конференций «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» в Астане и Бишкеке. Участие в работе конференций такого уровня помогло нам расширить образовательное партнерство на международном уровне, углубить наши знания и создать новые идеи.

Книга «Философия Кулаковского» Л.А. Афанасьева–Тэрис, изданная по рекомендации кафедры философии СВФУ имени

М.К. Аммосова, помогает в изучении этнической культуры и мировоззренческих идей других народов.

Участие в создании насыщенной развивающей среды, построенной на круговороте традиций народа саха с опорой на Учение Айыы–Белого Творца позволило найти единомышленников среди представителей тюркских народов Сибири. Мы убеждены, что нравственный прогресс возможен через развитие этнической культуры, через привитие интереса населения к обычаям и традициям родного народа, его фольклорному наследию.



Летняя ноосферная школа «Энчи» центра «Арусвати». Республика Алтай. Июнь 2021.



Региональное соревнование «Боотур Омооно», с участием юношей из Алтая и Хакасии. Якутск. Октябрь 2021.



Игры предков «Боотур Омооно». Октябрь 2021г.



Обрядовый праздник «Дылгайак» на базе ООО ТД»Амза», г. Горно-Алтайск. Март 2022 г.



Весенний обряд «Дьяжыл Бүр» (Зеленые листья), п. Бочи, республика Алтай.
Май 2022 г.

Приложение 1.

Философское наследие Л.А. Афанасьева – Тэрис

№	Дата	Название	Содержание
1.	1993	Книга «Айыы Үөрэбэ» (Учение Белого божества)	Мировоззрение народа саха. Системно изложены духовные небеса и духовные понятия.
2.	1995	Книга «Курууппа ойуун көрүүлэрэ» (Мировоззрение шамана Курууппы)	Шаман рассказывает о своем внутреннем состоянии. Доказательный материал книги»Айыы Үөрэбэ»
3.	1995	«Алампа үөрэтиитэ» (Обучение Алампа)	Рассмотрена поэзия А.И. Софронова как своеобразное этическое учение. Анализ поэзии на основе ментальной схемы проявленности. Поэт оценен как философ, исследующий душу человека.
4.	1995	Книга «Сизрдээх буолуу» (Нравственность)	Жизненные правила на основе традиций предков
5.	1995	«Һоп-паа» (Крик души)	Воспитание детей с 1года до 3 лет по народной педагогике
4.	1996	Учебное издание «Айыы сизрин тутус» (Следуй морали Айыы) для 1-2 классов	Учебное пособие для начальных классов по нравственному воспитанию
5.	2000	«Олонхолорго киһи анала» (Предназначение человека в олонхо)	Исследовал духовное содержание олонхо на основе книги В.В.Емельянова»Сюжеты якутских олонхо». Сделал вывод, что ментальная схема проявленности является внутренней конструкцией олонхо.
5.	2001	Вместе А.Н. Павловым издал книгу «Танха» (Связь традиций учения Айыы)	Это пособие представляет из себя системный свод правил и порядок ведения жизнедеятельности согласно традиционному природно-хозяйственному циклу по годам, месяцам и дням.

- | | | | |
|----|------|---|---|
| 6. | 2002 | Книга «Айыы суола» (Дорога Айыы) | Опираясь на 15-летний опыт работы написал эту книгу, которая была предназначена для слушателей Домов Айыы и для тех, кто изучает или интересуется проведением обрядов Айыы |
| 7. | 2005 | Книга «Айыы туомнара» (Обряды Айыы) | Для слушателей Дома Айыы и для тех, кто изучает или интересуется обрядами айыы. |
| 8. | | Статья «Сайын кэлиитэ – Айыы үөрэбин төрдө» (Наступление весны – основа Учение Айыы) | Анализ поэмы. Здесь в честь богов-айыы был посвящен гимн, в котором перечисляются все небесные создатели-айыы, живущие на девяти духовных небесах. Поэт показывает основу народной философии. |
| 9 | | Статья»ХХ үйэ уонна «Ойуун түүлэ»» (Сноведение шамана Кулаковского) | Делит на две части: тактическая – призыв к обладанию образованием, стратегическая – соблюдение закона айыы (созидания). Значит, обращено всему человечеству. |
| 10 | | Статья «Айыы үөрэбэр ыал өйдөбүл» (Смысл семьи в Учении Айыы) | Анализируется два произведения Кулаковского»Красивая девушка» и» Благословение среднего поколения». Описывается идеальная девушка и мужчина – лучшие люди народа саха. Кодекс семьи. |
| 11 | | Статья»Кыһыл Ойуун» поэманы «Ойуун түүлүгэр» уонна «Книга мистерий» диэн кинигэбэ тэҥнээн көрүү (Сравнительное изучения поэмы «Красный шаман» со «Сноведением шамана и «Книгой мистерий». | Автор раскрывает преемственность философской традиции у писателей А.Е.Кулаковского, П.А. Ойунского и И.Гоголева. Доказывает, что народная философия как основа народной культуры никогда не прерывалась |
| 12 | 2005 | Монография «Доктрина Кулаковского» | Доказывается существование философской доктрины поэта, разработанной на основе мировоззрения саха. |
| 13 | 2005 | Роман «Эллэй Боотур» | Рассказывает о легендарном народе прародителе саха Эллэй Боотуре, жившем предположительно тысячу лет тому назад. Описывает жизнь, преживания, эмоции, чувства и мысли персонажей. |

Литература

1. Афанасьев Л. А. – Тэрис. Айыы Суола (Дорога Айыы). - Якутск Бичик, 2002. – 160 с.
2. Павлов А. Н.– Дабыл, Афанасьев – Тэрис Л. А. Танха (Связь традиций учения Айыы). - Якутск: Бичик, 2000. – 64 с.
3. Попова Г. С. – Санаайа. Мандар кыһатын» культуруологиялыы өрүттэрэ (Школа кузнеца Мандар - основа культуруологии). - Якутск: ИД СВФУ. – 153 с.
4. Неустроев Б. Ф. Язык Узора. Язык Айыы. /Мандар Уус/ - Якутск: Бичик, 2004. – 208 с.
5. Афанасьев Л. А.– Тэрис. Эллэй Боотур: Роман. – Якутск: Бичик, 2005. – 144 с.
6. Афанасьев Л. А. – Тэрис. Алаас хамсаныылара (Гимнастика утренней зари). – Якутск: Министерство образования РС (Я), 1996 – 37 с.
7. Неустроев Б. Ф. Саха ойуута-бичигэ= Узоры и орнаменты саха: альбом Мандар Уус (автор идеи Андросов И. М.). – Якутск: Бичик, 2007. – 288 с.
8. Афанасьев Л. А. Айыы туомнара (Обряды Айыы). – Якутск: Дизайн-бюро «Булл», 2005. – 123 с.
9. Хакасские народные игры и состязания/сост. А.Г.Кильчичаков, Сагалаков Н. У. - Абакан: Хакасское книжное издательство, 2007. – 111 с.
10. Тюхтенева С. П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX веке. - Элиста : Изд-во Калмыцкого ун-та, 2009. – 167с.
11. Винокурова У. А. – Күн Дьөһөгөй Айыы (Солнцебог – покровитель лошади) – Якутск: Бичик, 202. – 104 с.
12. Афанасьев Л. А.-Тэрис. Философия Кулаковского. - Якутск: ИД СВФУ, 2001.- 260 с.

УДК 299.4; 930.85

*Шайхутдинов Д. И.
Tongekuk@gmail.com*

О значении имени «тюрк»

Аннотация. В статье дается анализ смысловому значению имени «тюрк». Исследуется его этимология, применение в духовно-

мировоззренческой сфере жизни общества на разных исторических этапах, и в разных географических ареалах.

Ключевые слова: тюрк, огуз, бык, Дингир, Тенгри, зиккурат, кангар, Шумер, Алтын депе.

Shaikhutdinov D. I.
Tongekuk@gmail.com

About the meaning of the word «turk»

Annotation. The article analyzes the semantic meaning of the name «Turk». Its etymology and application in the spiritual and ideological sphere of society life at different historical stages and in different geographical areas are investigated.

Keywords: turk, oguz, bull, Dingir, Tengri, ziggurat, kangar, Sumer, Altyn depe.

Филологическая наука одну из групп алтайских языков, с близким лексическим составом, называет «тюркскими языками», а народы, говорящие на них – «тюркскими».

Рассуждая о значении имени «тюрк», имеется ввиду о народах, живущих на территории от Китайской стены до Венгрии, которые в прошлом были объединены *общим мировоззрением* и близкими языками. Взято во внимание то, как эти народы называли себя, и то, как их называли народы других культур на том или ином историческом этапе.

«Сердце Евразии - это Великая степь от Китайской стены до Карпат, окаймлённая с севера полосой сибирской тайги, а с юга пустынями иранского плоскогорья и оазисами Персии. В древности эту Степь греки называли Скифией, персы — *Тураном*, а китайцы степью «северных варваров» — Бэй-ху» [1, С.5]. Известно, что на этой территории проживали не только тюркские, но и монгольские, тунгусо-манчжурские, финно-угорские и др. народы, в том числе предки японцев и корейцев. Соседствующие народы других культур их тоже считали туранцами.

Зададимся вопросом: Откуда берет начало имя «тюрк»?

Известно, что словосочетание «түрк будун» встречается на каменных памятниках Культегина и Билге кагана (732-734 годы н.э.), а слово «тюку» в китайских летописях.

Кроме этнического имени «тюрк», истории известно и другое имя - «огуз», которые, несмотря на их разное произношение, имеют один и тот же смысл. Они связаны и с юридическим понятием «Тура» («Туры», «Торе»), и с географическим названием «Туран».

Если рассуждать с религиозной точки зрения, то известно, что в Месопотамии проявление Высшей Силы представляли как «небесного быка», и называли Создателя Вселенной, сопровождая словом-эпитетом «тур» (по-тюркски «огуз»): «Ан, бык небесный», «Энлиль, бык небесный» и т.д. Есть основание полагать, что и слово «Бог», вошедшее в славянские языки, имеет эти корни. Для сравнения: анатолийские тюрки быка называют - «boğa», гагаузы – «boa», азербайджанские тюрки - «buğa», крымские татары - «buğa», туркмены – «ököz», «buka», узбеки и уйгуры - «buka», татары и башкиры – «ügez», кумыки – «öğüz», карачай-балкары - «buğa», ногаи - «buga», казахи – «buqa», каракалпаки – «bug'a», кыргызы и алтайцы – «buka», хакасы һәм шорцы – «риға», тувинцы – «buga», саха – «oğus», чуваша – «vâkâr».

Очень сильного человека тюрки называют *bahadır* (батыр, багатур, богатырь). То есть, этому человеку дарована «бычья мощь» - частица Высшей Силы. То, что высокопоставленное лицо, человека, обладающего властью в татарском и др. тюркских языках называют «түрә», тоже тому пример. Почетное место в доме у татар называется «түр». Когда человек говорит авторитетно и важно, татары говорят: «вэкарь белән сөйли».

Если обратиться к топонимии, то тут такая же картина: есть на карте и город, и река Тура, и низменность Туранская, древний город Елабуга и др. – все эти названия, как видим, теоморфные.

«Со второго века до новой эры по пятый век новой эры всех кочевников Великой степи называли хуннами (гуннами). В VI-VIII веках общий этноним кочевников Великой степи был «тюрк», - пишет Безертинов Р.Н. [2, С.35]. То есть, из этого делаем вывод: народ, почитающий Солнце назывался «хун» или «кун» (көн – кояш - солнце).

«Тотемом же шаньюйского рода гуннов был бык. С последним связано происхождение части тюркских племен - уйгур, которые в отдельных своих этнических подразделениях сохранили в качестве этнонима имя тотема быка в виде термина «огуз» - пишет А.И. Бернштам [3, С. 4].

«Татары тоже было одним из племен токузгузов (токуз огуз)» говорится в персидском трактате неизвестного автора «Худ ал-Алам» (982 год) [4, С. 330].

Также известно, что часть гузов (огузов) под влиянием своих соседей приняла ислам и стала называться туркменами [5, С.22-25]

«Уже в XV в. Чингисхан стал считаться и создателем «*торе*» – довольно сложной политико-правовой категории, представлявшей собой совокупность древних тюрко-монгольских принципов организации государства, органов власти и взаимоотношений

между монархом и подданными, возникших ещё в древнетюркском обществе» [6, С.12]. «Известный персоязычный тимуридский историк Шихаб ад-Дин Абдаллах б. Лутфаллах ал-Хавафи, более известный как Хафиз Аbru (ум. 1430) в своём сочинении «Дополнение к собранию сочинений Рашида» (или «Продолжение «Сборника летописей») пишет: «Причиной вражды эмиров к Узбеку было то, что Узбек постоянно требовал от них обращения в правоверие и ислам и побуждал их к этому. Эмиры же отвечали ему на это: «Ты ожидай от нас покорности и повиновения, а какое тебе дело до нашей веры и нашего исповедания и каким образом мы покинем закон (*тура*) и устав (ясык) Чингиз-хана и перейдём в веру арабов?» [7, С.12]. В основе закона Чингиз-хана был принцип справедливости: не должно быть доминирующего ни человека, ни народа, в тюрко-монгольской среде не должно быть рабства, унижения человеческого достоинства, запрещается причинять вред природе, также запрещается продажа земли и т.д. Справедливости требует сам Тэнгри.

Если в древности наши предки, исходя из своего исповедания, называли себя *огузами*, то почему мы сейчас себя называем тюрками? Ответ на этот вопрос прост: греки быка называют *ταύρος*, арабы *الثور* (альтур), телец на персидском: *برج ثور* (бараджтур).

Понятие «тур» (небесный бык) вбирает в себя следующие качества: первородный, свободный, святой, авторитетный, высокопоставленный и др. Бык, прирученный, кастрированный, запряженный к сохе, то есть лишенный воли, не может быть священным, такой бык не может быть жертвенным животным. Также, и дикий горный баран тоже называется туром, из-за своего свободного образа жизни.

Шумер. Общеизвестно, что между V-III тысячелетиями старой эры на юге Месопотамской низменности существовала местность, которая называлась Шумером. Так называли ее соседи - семитоязычные Аккадцы. Сами же ее жители себя называли *кангарами*, а свою местность - *киенгиром*. Также известно, что их называли черноголовыми.

Во второй половине XIX века на территории Шумера начинаются археологические раскопки. Ассириологи скрупулезно изучают ее историю, религию и, понятие «шумер» так входит в научный оборот.

До сих пор точно не известно откуда пришли шумерийцы в эту местность. Некоторые ученые считают, что до них там жил какой-то народ убейдской цивилизации. Если у убейдцев была двадцатиричная система счета, то в Шумере она была – шестидесятиричной.

Язык шумерийцев, как и у тюрков, был агглютинативным. Повседневный язык у них назывался «эме-гир», а язык жрецов несколько отличался от него, и назывался «эме-саль».

В 1869 году Юлиус Опперт в своем докладе высказал свое мнение

о том, что язык шумерийцев был тюркским, т.е. он был тюрко-монгольским, а переселились туда они откуда-то с востока. Тюркские ученые, например, Олжас Сулейменов, Мирфатих Закиев, Фирудин Агасиоглы Джалилов и др. подтверждают, что язык шумерийцев был тюркским.

Творчество и исторические сведения о кангарах зафиксированы в клинописных табличках.

Шумер, т.е. земли кангаров несколько раз завоевываются соседями аккадцами, вавилонянами, ассирийцами и др., но, несмотря на это, язык шумерийцев для всех оставался языком священным, языком культа.

В административном отношении Шумер состоял из городов. Город возникал вокруг храма, где центром был храм - зиккурат (рис.1). Зиккурат всегда располагался на холме или на искусственно созданной возвышенности. Это была, так сказать, земляная гора, внешне обложенная стеной из необожженного кирпича. Поднимались на зиккурат по большой широкой лестнице. Внутри него молебных комнат, по всей видимости, не было, было только помещение для хранения изображений божеств и предметов культа.



Рис. 1. Зиккурат в Уре.

Духовно-мировоззренческая система шумерийцев заслуживает особого внимания.

Как считают некоторые ученые, до того как переселиться в Месопотамию, у кангар было единобожие. Шумерийцы своих богов представляли в разных качествах, и соответственно, у них было 50 пар имен, у каждого свое порядковое число. Исходя из этого мировоззрение шумерийцев считают многобожием. Но, видимо, это все же не многобожие, эти имена надо понимать как множество проявлений, аспектов, качеств Единого Создателя. У мусульман, как

мы знаем, почитают 99 имен Аллаха, а у суфиев на четках есть сотая косточка, означающая тайное имя Бога.

Кангары думали, что божества применяют эти имена в общении между собой. Жрец обращался к божеству его личным именем. Обычный же человек с почтением, иносказательно. Вселенским Богом был Ан – высший разум. Его цифра – 60. Для обычного человека он есть - Дингир. В тюркских языках мы говорим Тенгри или Теңир. Мусульмане религию называют - дин. Возможно, слова «Дингир» и «дин» имеют один корень.

В шумерском мировоззрении Ан это царь бескрайнего Священного Неба. У него есть посланник на земле – Энлиль. Женский аспект – Инанна, управитель судьбами и вершитель суда - Энки. Ограничимся этими аспектами.

Теперь несколько слов о значении цифры. Цифра, в переводе с татарского языка, - «сан». Про уважаемого, авторитетного человека татары говорят: «санлы», с его мнением считаются, а если наоборот, то говорят: «сансыз». В авраамических религиях значимость священника определяется его саном. В японском языке к человеку общаются по имени, уважительно добавив слово «сан». В славянских языках высокопоставленное лицо называют сановником. В спорте, в труде мастерство оценивается разрядом - цифрой. Здесь нужно отметить, что издревле в духовной сфере категорией оценки была цифра - «сан». Чем выше оценка, тем больше цифра.

Шумерийцы Священную Высшую силу представляли в образе «быка небесного», а себя считали его детьми, то есть, по-тюркски – огузами. Но это еще не все. Они связывали Священную Силу с созвездием Ülker (по-гречески – телец).

Быкбыл образомогненной энергии, волшебной силы, нескончаемой мощи. Только дикий, в смысле свободный, не прирученный бык считался священным. Всевышний создатель ведь свят прежде всего потому, что абсолютно свободный. Вот в чем заключалась высшая философия кангаров.

Божества изображались с символом власти - в рогатых тиарах, жрецы тоже носили рогатые тиары, а цари носили просто корону, так как были повелителями земными. Символами божеств, изображаемые на глиняных табличках, цилиндрических печатях, были восьмиконечная звезда, солнце и луна.

Тексты молитв божествам не сохранились. По мнению ученых, их и не было, потому что, по убеждению шумерийцев, отношения, связь человека с Высшей силой является их личной тайной. Если молитва будет куда-либо записана, то она теряет силу, считали они. Но зато Шумерская культура изобилует гимнами (их мы называем алкыш, алгыс).

×××

«Ан – отец Твой, царь-владыка, семени испускатель;
Он, кто всё на земле для людей устроил,
Мироздания сути Тебе доверил, для правленья Тебя возвысил.
Евфрата и Тигра чистые устья отворить, веселием усладить,
Тучам тяжелым изобилие воды излить, нивы зеленые напоить,
Ашнан-зерну (Ашнан – это и есть зерно) голову в борозде
поднять,
травам душистым – да расцветут в степи.
Садам орошенным, рощам плодовитым на земле взрыхленной,
Что буйным лесам расти – Ан, владыка богов, созидать Тебе
поручил».

×××

«Дикий бык, благородный дикий бык,
Когда имя Твоё над всеми странами,
Всех стран господин, дикий бык,
Благоречивый Владыка, дикий бык.
Утёс могучий, Энлиль, дикий бык,
Когда имя Твое над всеми странами.
Владыка речей безупречных, дикий бык,
Когда имя Твое над всеми странами» [8, С.33-353].
Знания о духовной жизни древнего Шумера взяты из лекций
профессора А. Зубова [9].

Алтын дөпө. В 1965 году археологом В. Массоном было сделано научное открытие. На юго-западе Туркменистана был зафиксирован очаг древней цивилизации – протогородская культура «Алтын дөпө» – золотой холм, которая относится к эпохе бронзы (2300-1900 гг. до н.э.). Ее жители занимались земледелием. Город этот был обнесен стеной из необожженного кирпича, толщиной в 6 метров. В центре города был 12-метровой высоты зиккурат шумерского типа, с изображением на нем быка. На плоской вершине зиккурата был жертвенник. Там же оракулы наблюдали за небесными телами, в том числе прогнозировали погоду, с целью правильно вести земледелие. Если в Месопотамии каждый зиккурат носил какое-либо имя божества, то и здесь, в частности, это был храм Луны.

В состав этого внушительного комплекса входили многочисленные хранилища, дом верховного жреца, гробница жреческой общины. При раскопках в гробнице была найдена золотая голова быка с бирюзовой вставкой на лбу в форме лунного диска (рис. 2).



Рис. 2. Золотая голова быка. Алтын депе. III тыс. до н.э.

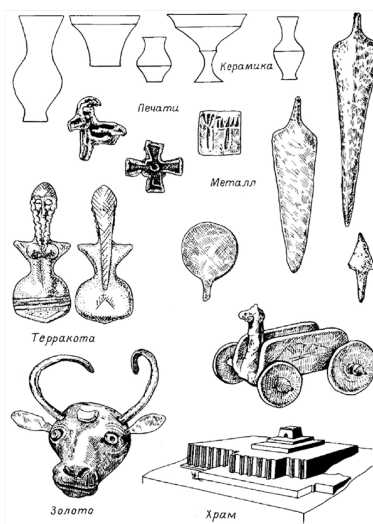


Рис. 3. Археологические находки в Алтын депе.

Сейчас на этой территории проживают туркмены, которые до принятия ислама себя называли огузами. Надо четко понимать, что в те времена понятие «огуз» было духовным маркером, а «кангар» – этнонимом. Кангары жили и на территории Шумера, и на территории современного Туркменистана.

Очевидно, культуры Шумера и Алтын депе представляют собой единое духовное целое и являются достоянием древнейшей Туранской цивилизации. Смыслы суперэтнического названия «тюрк» («огуз») коренятся в этих великих культурах.

Конечно, делать окончательные выводы очень рано. Это направление требует дальнейших всесторонних исследований.

Литература

1. Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – М.: Айрис-пресс, 2013. – 384 с.
 2. Безергинов Р. Н. Геополитика и правители татаро-монгольских империй. – Казань: Слово, 2013. – 304 с.
 3. Бернштам А. И. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок VI-VIII веков. — Москва: Изд-во Академии Наук СССР, 1946. – 212 с.
 4. Фахрутдинов Р. Г., Фахрутдинов Р. Р. История татарского народа. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. – 407 с.
 5. Плетнева С. А. Половцы. – М.: Наука, 1990. – 208 с.
 6. Почекаев Р. Ю. Чингизово право: правовое наследие Монгольской империи в тюрко-монгольских ханствах и государствах Центральной Азии (Средние века и Новое время): монография / Р. Ю. Почекаев. – 2-е изд., исп. и доп. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2022. – 367 с.
 7. Там же. – 367 с.
 8. Афанасьева В. К. От начала начал. Антология шумерской поэзии. – СПб: Петербургское востоковедение, 1997. – 496 с.
- Зубов А. Б. Лекции. История религиозных идей. Модуль 2: Месопотамия. – Эл. ресурс. – URL: https://abzubov.com/new_course/mesopotamia

УДК 93/94; 902.21

Ясханов М. Т.

Ноев Ковчег в Чечне

Аннотация. В статье говорится о нахождении на горе Садой-Лам в Чеберлоевском районе Чеченской республики объекта «Ноев Ковчег. И его духовном значении.

В Чечне энтузиасты и учёные продолжают исследовать Ноев Ковчег на горе Садой-Лам в Чеберлоевском районе республики. Три года назад одинокий местный житель Марат Макажо нашёл здесь удивительное образование из слоистых известняков, удивительно похожих на деревянные балки [1].

Ключевые слова: Ноев ковчег, Ной, знамение, Коран, Пятикнижие, Марат Макажо, Чечня.

Noah's Ark in Chechnya

Annotation. The article talks about the location of the object «Noah's Ark» on Sadoy-Lam Mountain in the Cheberloevsky district of the Chechen Republic. And its spiritual significance.

In Chechnya, enthusiasts and scientists continue to explore Noah's Ark on Sadoy-Lam Mountain in the Cheberloevsky district of the republic. Three years ago, a lonely local resident Marat Makazho found here an amazing formation of layered limestones, surprisingly similar to wooden beams [1].

Keywords: Noah's Ark, Noah, sign, Koran, Pentateuch, Marat Makazho, Chechnya.

Ноев Ковчег в Чечне т.е. Ноев Ковчег в России (рис.1).



Рис.1. Ноев Ковчег на горе Садой-Лам в Чеберлоевском районе Чеченской республики.

М.М. Аслаханов в 2017 году выставил уникальный объект мирового масштаба, который по значению не уступает таким мировым объектам, как пирамиды в Египте и Чичен-Ице в Мексике, и другим чудесам. Прежде чем говорить об этом объекте, давайте вернемся назад, в древнюю историю и посмотрим, что сказано в священных писаниях о народе Ноя что происходило на земле в те времена, как себя вели люди и как Всевышний их любил и чем они ответили ему, например, в

Пятикнижие. «В те времена (Тора стих 6/3.) люди не знали никаких страданий. Они сеяли 1 раз 40 лет, и земля давала урожай, которого им хватало на эти 40 лет. Людям не приходилось терпеть холод или чрезмерную жару. Ибо природа еще не знала смены

времен. Весь год стояла легкая весенняя погода. **Стих 6 (4)**. На земле в те времена были исполины, которые со старением не угасали, а наоборот увеличивались и становились сильнее, и жили так долго, что дети видели своих прадедов и жизнь была прекрасна и состояла из наслаждений. Ибо во что что люди превратили эту любовь Всевышнего. **Стих 21 (14.15)** «...люди укрепили свою независимость приобретая специальные знания колдовстве. Они покинули своего Творца и начали поклоняться идолам. Люди стали убийцами, они старались иметь как можно меньше детей, мужчины обменивались женами, устраивали брачные договоры между людьми и зверями. Судьи сами утопали в разврате, даже животные, подражая людям в развращенности. Собака совокуплялась с волком, петух с уткой и т.д. Сильные грабили слабых. Любили гулять нагишом. **Стих 6.6**. И сказал Всевышний «Вот я наведу потоп на землю и уничтожу всякую живую плоть» [2].

Уж больно эти времена напоминают нам нынешние времена, когда общество явно разделилось на сатанистов, любящих гулять нагишом и заключать брачные союзы с животными. Сжигают Священные Писания, Коран, Торат и т.д.

Далее **Коран сура 54 аят 15** «..., и мы сохранили его, (Ковчег), в качестве Знамени. Есть ли вспоминающие его...!». [3]. Далее, когда Асхабы спросили у пророка Мухаммада (а.с.в) когда он рассказывал о пришествии сына Марьям, Исы (а.с.) - Каков будет мир перед пришествием? Он ответил, что времена будут как во времена Ноя.

И вот он явился, по нашему мнению, в эти смутные времена. Сумеет ли мы понять, что происходит и сделать свои выводы. Понять это и построить новый Ковчег для спасения человечества. Мы думаем, что сможем, ибо объект появившийся феноменальный и энтузиасты, что верят в светлое будущее, жизнь свою положили на плаху. Это, несомненно, Марат Макажо Аслаханов и его команда, которые утверждают, что это объект и есть Ковчег Ноя. Несмотря на все невзгоды, бросив все свои дела, они прокопали пещеру более 40 метров вглубь горы, очистили некоторые места снаружи. Они более 6 лет отдали себя для изучения этого объекта, поверив в него. Их сегодня более 1000 человек. Думается, это не может быть коллективным психозом. Ибо среди них есть историки, геологи, археологи, художники, писатели и простые люди, верящие во Всевышнего и его Посланников. После определенной работы, сделанной инициативной группой «Ноев Ковчег» проводя круглые столы, конференции, выставки художников, Российская Академия Наук обратила внимание на объект и наши работы. В 2022 году в мае она провела выездную конференцию, где присутствовали представители РАН, РГО и Международного университета профессиональных инноваций

(МУПИ), на месте нахождения этого объекта в горах Чечни. Была создана группа энтузиастов при РАН. МУПИ помогает проводить анализ артефактов с объекта «Ноев Ковчег» и близ находящихся объектов, имеющих непосредственное отношение к Ковчегу т.е. чернозем, окаменелости, железные образования, надмогильные стелы и другие артефакты.

О предполагаемом объекте «Ноев Ковчег», что же он из себя представляет. Начнем с чернозема, который находится на этом объекте от 2 до 10 метров. На прошлых конференциях мы говорили до 8 метров, а на этом говорим до 10 метров, ибо команда Марата Аслаханова сделала так называемый научный срез шириной до полутора метров и глубиной до 15 метров, что натолкнуло на мысль, что высота чернозема была до 10 метров, ибо срез показал, что сделано ограждение вокруг этого чернозема более шириной 70 метров. Внешний вид этого ограждения - серая земля до 30 сантиметров, щебенка до 30 сантиметров, и так эти слои чередуются до самого низа. И этот «дренаж» под углом до 20 градусов направлен в центр объекта.

Мы считаем, что ограждение сделано для сохранения чернозема, чтобы всякие природные аномалии не разнесли этот чернозем. Чернозем на Ковчеге отличается от чернозема, что находится на террасах рядом с объектом. Особенно по составу чернозем на объекте намного жирнее и странно чистый т.е. как будто его вымыли и очистили от всяких примесей и выложили на ровную каменную плиту. Тогда как рядом на террасах и других местах чернозем имеет свой характерный, естественный состав. Камни в какой-то переходный момент в виде желтой и серой земли, а потом чернозем вперемешку с камнями и другими примесями, будь то дерево, остатки растений и т.д. Как говорят ученые, чтобы образовался чернозем, особенно в горах, около 10 сантиметров, нужно около 7 тысяч лет, а у нас на объекте около 10 метров. Чернозему приходится приписывать нули.

Далее крепления на объекте. Мы видим камни, выложенные деревянными креплениями. Что мы хотим сказать, каждый материал имеет свои крепления; камень свои, кирпич свои; металл свои и т.д. Что еще примечательно, эти деревянные крепления имеют свою особенность. Дело в том, что деревянные крепления тоже бывают разные. Одни и те же крепления имеют свою специфику в зависимости от того, где и для чего их применяют. Точнее, крепления деревянных кораблей, отличаются от креплений, которые используются при строительстве деревянных домов и изделий. Например, так называемые крепления ласточка, меняет свою форму и рисунок или крепление «накладка» делает то же самое, клинья меняют свою форму и направление. Не углубляясь в эту тему, мы хотим сказать,

что камни уложены корабельными креплениями, а то, что это окаменелое дерево нет сомнений. Официальные и неофициальные анализы подтверждают это. Автор на буклетах выставил вам цветной рисунок с аппарата и любой физик или геолог, посмотрев это фото поймет, что показывается. Это неофициальный анализ. Официальные анализы очень дорогие, на данный момент у нашей команды нет таких средств. Мы изучаем уникальнейший объект международного плана, предполагая, что это Ноев Ковчег. Кому интересно, могут приехать, взять анализы и делать свои выводы.

Работы хватит на всех, начиная от физиков и заканчивая художниками. Хотя, Марат Макажо, как мы уже сказали, утверждает, что это и есть Ковчег Ноя, описываемый в Коране и в других Священных Писаниях, на сегодняшний день не нашлось никакого опровержения ему и выставляемым нами артефактам с этого объекта.

Кстати, я как художник утверждаю, что по форме, этот объект - треугольник Серпинского, хотя мы видим удлиненную форму треугольника длиной более 1200 метров, шириной более 600 метров, высотой от 50 до 110 метров в зависимости от ландшафта, ибо объект находится под уклоном 16 градусов. Мы думаем, что столько же он и под землей, ибо рядом текущие ручьи не меняют свое русло. Мы считаем, что тысячелетиями объект рассыпался, особенно солнечная сторона и люди уносили камни с этого объекта для строительства храмов и мечетей, ну и естественно для надмогильных стел. Эти камни мы нашли и сделав рабочие съемки, выставляем на обозрение ученых и простых людей, чтобы они лицезрели и делали свои выводы.

Далее насчет железных образований, найденных на объекте и его окрестностях, которые Марат Макажо назвал гвоздями. Сделанные анализы показывают присутствие железа более 90%, а физики не могут понять, что это такое, ибо, по их словам, они не знают с чем они столкнулись, т.е. они себя странно ведут в процессе изучения. Я вот на баннерах и буклетах попытался сравнить эти находки с гвоздями древнеримских и других деревянных кораблей.

Насчет того, что этот объект - уникальное место силы, и его поведение в разные времена года, дня и ночи очень интересно. У нас есть рабочие съемки и документальные фильмы некоторых каналов, например, 56 канал, директором которого является Сергей Гранковский, буквально на днях получил приз на международном фестивале за фильм «Ноев Ковчег с места событий, Путешествие в Чечню».

Как ведут себя облака, как ведут себя животные и другая фауна. Т.е. животные, лошади, коровы, бараны, пасущиеся внизу этого объекта, поднимаются на Ковчег, когда появляются медведи, волки или другая угроза, ибо звери не трогают тех, кто находится на объекте, это

касается и людей. Некоторых учёных тянешь на объект, как Ной тянул упрямого осла, они не идут на объект. А другой простой человек, приезжает на объект, живёт, работает бесплатно, другие приносят ему еду, покупают инструменты, дают свои честно заработанные деньги для исследования и изучения этого объекта. Например, житель Алтая Владимир приехал на объект, принял Ислам и стал Валидом, и уже вторую зиму живёт и работает на объекте, или Ольга из Костромы, которая в прошлом году посетила Ковчег, приняла ислам и вышла замуж за мусульманина. А тайного недруга, посетившего объект с плохими намерениями, какие-то сущности прогоняют, т.е. видно, что объект защищён.

Далее ещё один артефакт в подтверждении того, что был Всемирный потоп, помимо локальных потопов, количество которых учёные так и не определили. Сказано о черноморском потопе, о каспийском потопе, о Дарданеловском и т. д. А всемирный потоп и историю про Ноя многие считают вымыслом, в лучшем случае - легендой, мифом, хотя в священнописаниях: Товрат, Библия, Коран говорят, что был потоп и «...был один народ и одно наречие...».

Вот про этот артефакт я и хочу сказать несколько слов. Это **язык Ноя**. На котором сегодня говорят чеченцы и ингуши. Язык, где особенно превалирует, как язык букв. То есть одна буква имеет несколько смыслов. Например, буква С - это душа, это рассвет, это угол дома или чего-то, моё и так далее.

буква К - это баран, схватить, действие руки

буква Кх - это обрабатываемый участок, это печка, это место где обжигают чего-либо.

И так можно перечислять до конца алфавита, который сегодня утерян. Все языки мира произошли от языка Ноя, это уже доказано лингвистами мировой известности: Милитаревым, Дьяконовым, Ивановым, Дешериевым, и конечно же моим учителем Джамухановым Сулеманом. И мы выставляем этот язык одним из самых ярких артефактов о Новом Ковчеге и говорим, что язык, на котором сегодня говорят чеченцы и ингуши самый близкий языку Ноя и доказывает то, что Ноев Ковчег в России в Чечне и что мы являемся непосредственными потомками Ноя и испокон веков называем себя народом **Ноя-Нохчи**.

Хочу вставить ещё одну фразу с 2021 г. как мы официально выставили свою гипотезу. Было 3 страны, которые до этого выставили свои объекты Ноев Ковчег. Сегодня их уже около 40 стран.

После того как мы 2021 году в стенах Международного университета профессиональных инноваций в городе Москве выставили свою гипотезу, появились вопросы у тех стран, что уже выставили то, что Ноев Ковчег у них, и вроде бы изучают этот вопрос.

У Турции и Армении появились вопросы. Иран ушел, пожелав нам удачи. А Армения задала вопрос, «А как вы относитесь к нашим проектам...?» на что мы ответили: «Дамы и господа, всем по Ковчегу. Мы против ваших объектов ничего не имеем. Выставляйте свои артефакты, как это попытались сделать мы. То есть мы выставляем окаменелости с этого объекта, чернозем толщиной до 10 метров, железные образования, которые мы называем гвоздями. Сравнения креплений с объекта с креплениями деревянных кораблей. Форма объекта и т.д. Научный мир разбирается - у кого Ковчег лучше. А вот станет он Ковчегом или будет горой, как до сей поры, это в руках Всевышнего».

После всего этого мы провели несколько круглых столов присутствии представителей разных стран. Провели в 2022 году конференцию непосредственно на месте присутствия Нового Ковчег, то есть в Чечне, Веденском районе в присутствии представителей Российской академии наук, Российского географического общества и Международного университета профессиональных инноваций. Где на месте была создана группа энтузиастов Ноев Ковчег, которую возглавил академик РАЕН Авторханов Абу. В группе специалисты разных профессий, геологи, археологи, историки, физики, химики, художники, агрономы, богословы и т.д.

В этом году помимо «Зигелевских чтений» принято участие в нескольких конференциях, где итог проделанной работы по инициативе Российской Академии Наук будет представлен на очередной конференции на месте объекта, то есть в Чечне.

Проведены анализы чернозема, на что есть официальные документы, также проведены не официальные анализы окаменелостей, где ученые подтвердили, что на объекте Ноев Ковчег есть окаменелое дерево.

Литература

1. Муфтият Чечни подтвердил, что в республике нашли Ноев Ковчег. – Эл. ресурс. - URL: <https://yablor.ru/blogs/1100-muftiyat-chechni-podtverdil-ch/6403148>
2. Полный текст главы «Ноах». – Эл. ресурс. – URL: <https://ujew.com.ua/uroki-toryi/noax/polnyij-tekst-glavyi-noax>
3. Сура 54: «Аль-Камар» («месяц»). - Эл. ресурс. – URL: <https://islam.global/verouchenie/koran/sura-54-al-kamar-mesyats/>

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

	Ф.И.О., статья	Сведения	Электронный адрес
16	Алексеев Матвей Афанасьевич (соавт. Алексеева Е. В.) <i>Здоровьесберегающий потенциал трехаспектного видения человека в традиционной культуре</i>	Врач-психотерапевт Центра варганотерапии, санаторий «Русь», г. Горячий Ключ, Краснодарский край, Россия	<i>elena-matvey@mail.ru</i>
2	Алексеева Елена Васильевна (соавт. Алексеев М. А.) <i>Здоровьесберегающий потенциал трехаспектного видения человека в традиционной культуре</i>	Врач-невролог Центра варганотерапии, санаторий «Русь», г. Горячий Ключ, Краснодарский край, Россия	<i>elena-matvey@mail.ru</i>
3	Амердинова Магира Мунаждиновна (соавт. Исмаилова М. Т.) <i>Роль тенгрианства в становлении и развития философии в средние века: Юсуфа Баласагуни и Махмуда Каишгари</i>	Доктор философских наук, профессор кафедры философии, теории и истории культуры Кыргызского Национального университета им. Ж. Баласагына, г. Бишкек, Кыргызская Республика	<i>azizai2307@mail.ru</i>
4	Анжиганова Лариса Викторовна (соавт. Топоева М. В.) <i>Мистицизм в тенгрианстве: поливариантные формы</i>	Доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, г. Абакан, Республика Хакасия, Россия	<i>Alv_9@mail.ru</i>
5	Аюпов Нурмагамбет Глаздынович <i>Тенгрианство и Ислам как факторы религиозной идентификации</i>	Доктор философских наук, профессор кафедры философии и методологии наук Казахского национального педагогического университета имени Абая, г. Алматы, Республика Казахстан	-

6	Аюпова Гульбахрам Мажитовна (соавт. Шакирова Р. Г.) <i>Этические концепты тенгрианства</i>	Держатель научного фонда Н.Г. Аюпова, г. Алматы, Республика Казахстан	<i>agm-55@mail.ru</i>
7	Аязбекова Сабина Шарифовна <i>Топографические и астрономические петроглифы как феномен номадической мировой цивилизации</i>	Доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова, академик IASHE (Международная Академия Науки и Высшего Образования, Великобритания), академик РАН (Российская Академия Естественных наук, Москва), г. Астана, Республика Казахстан	<i>ayazbekova@mail.ru</i>
8	Байлагашев Виктор Алексеевич <i>1) Фетиши шаманских и семейно-родовых тесей; 2) Обряды шоок и шачыг. Обрядовый напиток - абыртка</i>	Научный сотрудник музея-заповедника «Трехречье», п. Усть-Кабырза, Таштагольский район, Кемеровская область, Россия	<i>Baylagashev64@mail.ru</i>
9	Бичеев Баазр Александрович <i>Символ веры тенгрианства</i>	Доктор философских наук, главный научный сотрудник лаборатории комплексных буддологических исследований Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, г. Элиста, Республика Калмыкия, Россия	<i>baazr@mail.ru</i>
10	Бичелдей Каадыр-оол Алексеевич (соавт. Бичелдей У.П.) <i>Тенгрианство у тувинцев Тувы и Монголии: особенности бытования некоторых древних традиций и обрядов в современных условиях</i>	Доктор филологических наук, директор Национального музея Республики Тыва имени Алдан-Маадыр, почетный профессор Тувинского государственного университета, Почетный доктор института истории и археологии Академии наук Монголии, действительный член Российской академии естественных наук и Российской ассоциации содействия науке, г. Кызыл, Республика Тыва, Россия	<i>bka.hural@mail.ru</i>

11	Бичелдей Ульяна Павловна (соавт. Бичелдей К. А.) <i>Тенгрианство у тувинцев Тувы и Монголии: особенности бытования некоторых древних традиций и обрядов в современных условиях</i>	Доктор (PhD) религиоведения, руководитель группы по религиоведению Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, г. Кызыл, Республика Тыва, Россия	<i>opei-ool@yandex.ru</i>
12	Васильев Валерий Егорович <i>Тенгризм (культ айыы) и влияние христианства на религию саха</i>	Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Россия	<i>valera305@mail.ru</i>
13	Винокурова Ульяна Алексеевна <i>Кинофильм «Тайна Чингисхаана» - восторжествование тенгрианства</i>	Доктор социологических наук, профессор, руководитель Научно-исследовательского центра циркумполярной цивилизации Арктического государственного института культуры и искусства, г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Россия	<i>uottaah1707@gmail.com</i>
14	Данилова Вера Софроновна (соавт. Кожевников Н. Н.) <i>Тенгрианство и Великая степь: история, мировоззрения, культура</i>	Доктор философских наук, профессор кафедры философии СВФУ имени М.К. Аммосова, г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Россия	<i>nkozhev@mail.ru</i>
15	Данилова Наталия Ксенофоновна <i>Степной ландшафт в нарративах памяти у народа саха: пространственные образы и представления</i>	Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Россия	<i>dan_nataliksen@mail.ru</i>

16	Донгак Антонина Саар-ооловна <i>Орхонские надписи и «Сокровенное сказание монголов»: тенгрианские воззрения (общетипологические черты)</i>	Кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора языкознания Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, г. Кызыл, Республика Тыва, Россия	<i>antdon@mail.ru</i>
17	Донгак Уран Алдын-ооловна <i>Гимны тувинских шаманов как сакральная речь</i>	Кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора литературоведения Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, г. Кызыл, Республика Тыва, Россия	<i>uranda@yandex.ru</i>
18	Дугаров Баир Сономович <i>Знаки избранничества: от Тэмуджина к Чингисхану</i>	Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, тибетологии и буддологии СО РАН, г. Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия	<i>khairkhan@mail.ru</i>
19	Егоров Аркадий Алексеевич (соавт. Холмогорова А. А.) <i>Использование этнокультурных традиций в просветительской деятельности (на якутском, алтайском, хакасском опыте работы)</i>	Преподаватель фольклора Детской школы искусств, п. Белая Гора, Абыйский улус, Республика Саха (Якутия), Россия	<i>doloona@mail.ru</i>
20	Жерносенко Ирина Александровна <i>Черты тенгрианства в эпосе коренных народов России</i>	Доктор философских наук, кандидат культурологии, доцент, профессор кафедры гуманитарных дисциплин факультета художественного творчества Алтайского государственного института культуры, г. Барнаул, Алтайский край, Россия	<i>iaj2002@mail.ru</i>

21	Захаров Басан Александрович <i>О некоторых ключевых ценностях ойрат-монгольского тенгрианства</i>	Председатель общественной организации «Центр развития современной ойратской культуры "Тенгрин уйдл"», г. Элиста, Республика Калмыкия, Россия	<i>basan@inbox.ru</i>
22	Исмаилова Махабат Турганалиевна (соавт. Амердинова М. М.) <i>Роль тенгрианства в становлении и развития философии в средние века: Юсуфа Баласагуни и Махмуда Кашгари</i>	Преподаватель кафедры Технологии, теории и практики английского языка Института Манасоведения и лингвистики Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева, г. Бишкек, Кыргызская Республика	<i>ismailova-maxabat@mail.ru</i>
23	Кожевников Николай Николаевич (соавт. Данилова В. С.) <i>Тенгрианство и Великая степь: история, мировоззрения, культура</i>	Доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего по научной работе кафедры философии, СВФУ имени М.К. Аммосова, г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Россия	<i>nkozhev@mail.ru</i>
24	Кужугет Шенне Юрьевна <i>Художественные смыслы и мировоззренческая основа образа Созвездия Большой Медведицы в повести М. Кожелдея «Долаан бургандан келген уруг» («Девушка, спустившаяся с Созвездия Большой Медведицы»)</i>	Научный сотрудник сектора литературоведения Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, г. Кызыл, Республика Тыва, Россия.	<i>shenne.kuzhuget.87@mail.ru</i>
25	Кузбакова Гульнара Жанабергановна <i>Тенгрианская практика: символы перехода в детских обрядовых песнях у казахов</i>	Кандидат искусствоведения, доцент кафедры «Музыковедение и композиция» Казахского национального университета искусств, г. Астана, Республика Казахстан	<i>gulya08@bk.ru</i>

26	<p>Кулсариева Актолкын Турлукановна (соавт. Шайгозова Ж. Н.) <i>Образно-семантические основы современного изобразительного искусства Казахстана: анималистический код</i></p>	<p>Доктор философских наук, проректор по стратегии, цифровизации и интернационализации Казахского национального педагогического университета им. Абая, профессор, г. Алматы, Республика Казахстан</p>	<p><i>aktolkyn777@mail.ru</i></p>
27	<p>Курмангалиева Меруерт Санатовна <i>Отображение мотивов петроглифов в легендах музыкальных образцов Казахстана: застывшее в событии (связь времен)</i></p>	<p>Кандидат искусствоведения, профессор кафедры «Музыковедение» Казахского Национального университета искусств, г. Астана, Республика Казахстан</p>	<p><i>meruert_68@mail.ru</i></p>
28	<p>Мавров Спас Гроздев <i>Рельеф богини Умай в святылище Перперек, Болгария</i></p>	<p>Колобр, член Болгарской академии наук и искусств (БАНИ), с. Бузовград, община Казанлык, Республика Болгария</p>	<p><i>smavrov@mail.bg</i></p>
29	<p>Менилбаев Гани Абласевич <i>История происхождения племен младших жузов и тенгрианства казахского народа</i></p>	<p>Кандидат исторических наук, доцент кафедры международных отношений Института Сорбонна - Казахстан КазНПУ им. Абая, г. Алматы, Республика Казахстан</p>	<p><i>rizvangul@list.ru</i></p>
30	<p>Мижит Людмила Салчаковна <i>Культ Тенгри в письменных памятниках древних тюрков</i></p>	<p>Ведущий научный сотрудник сектора Кандидат филологических наук, заведующая сектором литературы Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, г. Кызыл, Республика Тыва, Россия</p>	<p><i>lmizhit@mail.ru</i></p>

31	<p>Миленов Кристиан Григоров <i>Есть библия, тогда – почему Тангра, а не Яхве?</i></p>	<p>Исполнительный директор, ассистент-профессор Агентства устойчивого развития и европейской интеграции-ECOREGIONS (AYPE), профессор архитектуры, г. София, Республика Болгария</p>	<p><i>k.milenov@stalkerkm.com</i></p>
32	<p>Мухоплева Светлана Дмитриевна <i>К вопросу мифологических персонажей в якутском героическом эпосе олонхо: божества айыы</i></p>	<p>Кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Россия</p>	<p><i>muhopleva@mail.ru</i></p>
33	<p>Павлова Надежда Васильевна <i>Божество Айыысыт (Айыыһыт) в якутских сказках и олонхо: функции и семантика</i></p>	<p>Кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Россия</p>	<p><i>nadya.sanaaya@yandex.ru</i></p>
34	<p>Садалова Тамара Михайловна <i>Образ волка в контексте характеристики эпического пространства</i></p>	<p>Доктор филологических наук, ответственный секретарь Национального комитета по делам ЮНЕСКО в Республике Алтай, г. Горно-Алтайск, Республика Алтай, Россия</p>	<p><i>sadalova@mail.ru</i></p>
35	<p>Салимова Айтэн Таризель кызы <i>Богиня Умай в культуре Азербайджана</i></p>	<p>Кандидат архитектуры, профессор ИАА (Международная Академия архитектуры), доцент кафедры «Архитектурное проектирование и градостроительство» Азербайджанского университета архитектуры и строительства, г. Баку, Азербайджанская Республика</p>	<p><i>aytansalimova@gmail.com</i></p>

36	Самдан Зоя Баировна <i>Тенгрианские воззрения и мифо-эпические образы Тувинской мифологии: истоки и современность</i>	Кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора литературоведения Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, г. Кызыл, Республика Тыва, Россия.	<i>uranda@yandex.ru</i>
37	Сельджук Ари (Seljuk Ari) <i>Создание и причины гибели тюркских государств</i>	Сопредседатель общественной организации по исследованиям Тэнгрианства, г. Мангейм, Германия	<i>ari_selcuk@hotmail.com</i>
38	Султангареева Розалия Асфандияровна <i>Женщина в башкирском народном обряде: миф, роль, функции и тенденции времени (весенний обрядовый праздник «Кукушкин чай»)</i>	Доктор филологических наук, руководитель НИЦ Башкирского фольклора Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия	<i>sasania@mail.ru</i>
39	Ташбаева Кадича Искандаровна <i>Петроглифы Саймалы-Таша как древний эпос</i>	Кандидат исторических наук, заведующая отделом археологии, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнологии им. Б. Джамгерчинова, НАН КР, г. Бишкек Кыргызская Республика	<i>kadichaty@gmail.com</i>
40	Телебаев Газиз Турысбекович <i>Культ священных животных в тенгрианской философии</i>	Доктор философских наук, профессор кафедры философии Казахского национального университета им. Аль-Фараби, г. Алматы, Республика Казахстан	<i>telebaev@gmail.com</i>
41	Токтогулов Асанбек Оморович <i>Тенгрианство и поклонение горам в Кыргызстане</i>	Международный эксперт по сохранению культурного и природного наследия по Центральной Азии, г. Бишкек, Кыргызская Республика	<i>meken.omart@gmail.com</i>

42	Топоева Марика Викторовна (в соавторстве с Анжигановой Л.В.) <i>Мистицизм в тенгрианстве: поливариантные формы</i>	Методист по музейно-образовательной деятельности Хакасского национального краеведческого музея им. Л. Р. Кызласова, культуролог, магистр филологии, г. Абакан, Республика Хакасия, Россия.	<i>mvt@hnkm.ru</i>
43	Тукешева Назгуль Мукатаевна <i>Политико-правовые нормы «төрү» /Яса в концепции верховной власти тюрко-монгольских народов средневековья</i>	Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Западно-Казахстанского областного центра истории и археологии, г. Уральск, Республика Казахстан	<i>naztuk@mail.ru</i>
44	Федорова Лена Валерьевна <i>Алгысчыт - служитель культа Т'angiri</i>	Кандидат политических наук, директор Международного фонда исследования Тенгри, г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Россия	<i>tengrikonferens@mail.ru</i>
45	Халтаева Лариса Афанасьевна <i>Династия Чингисхана и календарь</i>	Кандидат искусствоведения, член Союза композиторов РФ, г. Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия	<i>lhaltaeva@gmail.com</i>
46	Хисматуллина Альмира Фагимовна <i>Атилла</i>	Пенсионер, г. Набережные Челны, Республика Татарстан, Россия	<i>mindikeev@gmail.com</i>
47	Холмогорова Анна Андреевна (соавт. Егоров А. Е.) <i>Использование этнокультурных традиций в просветительской деятельности (на якутском, алтайском, хакасском опыте работы)</i>	Руководитель общественной организации «Судьба» за здоровый образ жизни Мегино-Кангаласского района, п. Техтюр, Мегино-Кангаласский улус, Республика Саха (Якутия), Россия	<i>doloona@mail.ru</i>

48	Шайгозова Жанерке Наурызбаевна (соавт. Кулсариева А. Т.) <i>Образно-семантические основы современного изобразительного искусства Казахстана: анималистический код</i>	Кандидат педагогических наук, ассоциированный профессор кафедры художественного образования Казахского национального педагогического университета им. Абая, г. Алматы, Республика Казахстан	<i>Zanna_73@mail.ru</i>
49	Шакирова Ризвангуль Гайратбековна (соавт. Аюпова Г.М.) <i>Этические концепты тенгрианства</i>	Кандидат философских наук, старший преподаватель, доцент кафедры международных отношений Института Сорбонна - Казахстан КазНПУ им. Абая, г. Алматы, Республика Казахстан	<i>rizvangul@list.ru</i>
50	Шайхутдинов Дамир Исмагилович <i>О значении имени «тюрк»</i>	Журналист, г. Набережные Челны, Республика Татарстан, Россия	<i>Tongekuk@gmail.com</i>
51	Ясханов Мухмад Тапаевич <i>Ноев Ковчег в Чечне</i>	Эксперт Международного университета профессиональных инноваций по культуре (г. Москва), член Союза художников РФ, цивилиограф, г. Грозный, Чеченская Республика, Россия	<i>yashanov666@gmail.com</i>

**Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии:
истоки и современность**

Материалы IX Международной научно-практической конференции
(18-19 августа 2023 г., Улан-Батор, Монголия)

Ответственный редактор: Федорова Л. В.
Редколлегия: Дашням Л., Галаарид Б.-О., Уарова Н. П.
Дизайн и верстка: Прокопьев В. П.

Печать цифровая. Формат 60x90/16. Тираж 50 экз. Заказ № 2354.

Подписано в печать 21.06.23г.

Отпечатано в ООО «Компания «Дани-Алмас»

E-mail bilibina@offset.pro

Якутск, (РС (Я), Россия, ул. Билибина, 10А