



ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ТЭНГРИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ САЯНО-АЛТАЯ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ СИНЕРГЕТИКИ



Н. В. Абаев¹, В. Р. Фельдман²

Аннотация: В представленной статье рассматривается эвристичность теории социальной самоорганизации в исследовании проблем становления и развития духовной культуры традиционного общества народов Центральной Азии.

Ключевые слова: традиция, традиционное общество, духовная культура, организация, самоорганизация, мифология, религия, социальное пространство, социальное время.

SPIRITUAL CULTURE OF TENGRIAN CIVILIZATION OF SAYAN-ALTAI REGION IN THE CONTEXT OF SOCIAL SELF-ORGANIZATION



N. V. Abaev, V. R. Feldman

Abstract: The article discusses the concept of heuristic theory of the social self-organization in the study of problems of formation and development of spiritual culture of the traditional societies of Central Asia. Special attention is paid to religious and mythological ideas of Turkic-Mongol peoples in the social space and time, the role of tradition as a mechanism of the integration and organization of traditional society.

¹ Абаев Николай Вячеславович — доктор исторических наук, профессор кафедры философии Тувинского государственного университета, заведующий Лабораторией «кочевых» цивилизаций.

² Фельдман Владимир Романович — кандидат политических наук, заведующий кафедрой философии Тувинского государственного университета.

Постоянный адрес статьи: http://www.tuva.asia/journal/issue_2-3/3790-abaev-feldman.html



Keywords: traditional society, spiritual culture, organization, self-organization, mythology, religion, social space, social time.

Духовная культура тюрков Саяно-Алтая включала в себя религиозно-мифологические мировоззрение, этноконфессиональную экологическую и политическую культуру (в том числе и культуру дипломатии), систему нравственных и эстетических ценностей и др.

Данная системно организованная целостность выполняла некоторые функции синергетического характера, обеспечивала устойчивость параметров порядка в различных сферах общества, вызывала к жизни разнообразные проявления кооперативной активности, в рамках ее осуществлялся отбор и отбраковка по принципу «минимум энтропии — максимум организации» (Н.Н.Моисеев).

Тэнгрианскую номадическую цивилизацию тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая мы характеризуем как открытую, динамичную диссипативную систему (Фельдман, 2009; Абаев, 2009; Абаев, Аюпов, 2009). Открытость социальных систем порождает две противоречивые тенденции в историческом существовании открытой диссипативной системы. С одной стороны, благодаря открытости, социум получает из внешней среды вещество, информацию и энергию, необходимые для поддержания относительной устойчивости системы, ее бытия в своей качественной определенности. С другой — та же социальная система (в силу своей открытости) приходит в самодвижение, которое и приводит к осознанию времени самого по себе (Фельдман, 2009). В традиционном обществе тюрко-монгольских номадов также были наборы «социально ожидаемой длительности». К ним мы от-



носим институты вождя племени (как правило, он был и главой религиозного культа); выборного руководителя делами общины (*аал, айл*); главы большой патриархальной семьи, шамана (*кам, хам*); «камарилью» (лиц, близких к правителю, пользующихся его особым доверием, обладающих военно-политической и административной властью); статусно-ролевую структуру в сфере хозяйственной деятельности.

В этой этнокультурной и духовно-экологической традиции особенно важное значение имели представления о цикличности времени, тесно связанные с сезонными циклами жизнедеятельности. Так, например, у тувинцев на стадии традиционного общества в качестве основных источников представлений о времени выступали природные циклы и связанные с ними формы хозяйственной деятельности.

Л. П. Потапов обращает внимание на то, что в средние века в традиционном обществе кочевников в регионе Саяно-Алтая и Центральной Азии время по своему характеру являлось циклическим (т.н. «животный двенадцатилетний цикл»). У тувинцев в более позднее время (это можно рассматривать как социокультурную традицию) с каждым годом двенадцатилетнего цикла были связаны представления о счастливом и несчастливом годе. В качестве критерия данных характеристик социального времени выступала, главным образом, погода и ее влияние на сферу хозяйственной жизни (см. Потапов, 1968: 280-283).

Однако, кроме этого, в традиционном обществе тувинцев (юго-восточных) кроме календаря с двенадцатилетним животным циклом существовал счет времени, связанный с температурными циклами. Основными подразделениями этого фенологического



календаря были девятки дней, а не семидневные недели. То есть годовые периоды холода и летнего тепла делились на девятки дней. Данный календарь имел совершенно конкретное практическое значение для тувинцев. Например, окончание периода летних десятков жары было сигналом начала подготовки скотоводов к зиме (там же: 296).

В традиционном обществе тувинцев также существовали показатели времени, определяемые по освещенности солнцем тех или иных частей юрты и находящихся в ней некоторых предметов. Данный суточный календарь делился на следующие временные интервалы: *танг агар* (время, когда вставали женщины, наиболее загруженные хозяйственными работами); *хүн харачага тургы* (время, когда солнце вставало на дымовой круг юрты и начиналось доение скота); *хүн улунга тургы* (время, когда солнце осветило в юрте жерди купола и начиналась дойка овец и выгон пастухами пастись коров); *хүн хана бажында тургы* (малый полдень, когда солнце показалось на верхушке решетки, пастухи продолжают удаляться от селения); *хүн сыртык бажында тургы* (солнце осветило изголовье постели, большой полдень, пастухи поворачивают скот к аалу); *хүн тожек ортузунда тургы* (солнце освещает середину кровати, скот подогнали к аалу и пастухи обедают); *хүн бут агаанда тургы* (солнце освещает край постели, женщины начинают готовиться к доению); *хүн элгиргеге тургы* (солнце освещает деревянные полки для посуды, время доения овец и коз); *хүн ашкан или хүн ажып тур* (солнце освещает палки крыши, время доения коров) (там же: 302-303).

В связи с этим можно отметить, что в традиционном обществе кочевников Саяно-Алтая и Центральной Азии в период ран-



него средневековья относительно локализовано существовали разные времена. Данное обстоятельство, с одной стороны, объяснялось тем, что этнические группы тюрков и монголов жили в различных местах, отличающихся природно-климатическими условиями, разнообразием ресурсов и т.д. На это в свое время обратил внимание Л. Н. Гумилев, когда исследовал структурогенез монгольской империи. Он отметил, что «татары» (степные племена) делились на три ветви: «белых», «черных» и «диких». Самый низкий уровень развития общества был у «диких» татар. У них отсутствовали зачатки государственности, а занимались они главным образом охотой и рыболовством (Гумилев, 1967: 106).

С другой стороны, в данный исторический период в регионе Саяно-Алтая и Центральной Азии шли интенсивные этнополитические процессы: возникали, развивались и прекращали существование государственные образования тюрко-монгольских народов. При этом одни этносы набирали влияние и военнополитическое могущество, другие находились в глубоком кризисном состоянии (потерпевшие поражение в войне) или интегрировались в состав более могущественных этнополитических государственных образований. Поэтому социальные организации различных этносов и суперэтнических государственных образований более или менее значительно различались в аспекте характеристик социального времени (см.: Поэзия древних тюрков VI-XII вв., 1993).

В поэтическом наследии древних тюрков нашло отражение как количественное, так и качественное время. Например, в героическом эпосе алтайских народов, в том числе бурят, образ кукушки наделяется способностью предвидения, которое может не-



сти в себе либо количественное, либо качественное биологическое или социальное время. Иначе говоря, количество звуков кукушки передает определенные количественные характеристики времени, а само название этой птицы, созвучное «хухэ» (бур.-монг. «хухэй») в *Хухэ Мунхэ Тэнгри* («Вечное Синее Небо»), символизирует вечность, актуализируемую в конкретных временных промежутках, в которых проживают в данный период те или иные биологические и социальные организмы.

Письменные исторические источники также позволяют нам утверждать, что у древних тюрков было достаточно ясное представление о необратимости времени, которое делится в социальной жизни на прошлое, настоящее и будущее, а также вечность небытия.

В эпитафии одного из памятников с реки Барык говорится:

«Кюни Туриг, в три года я остался без отца.

Мой старший брат Кюлюг-тутук воспитывал меня.

Не знал я горя, а теперь от жен в жилище их

И от сестер моих родных ушел навеки я»

(Поэзия древних тюрков VI-XII вв., 1993: 66).

В данном историческом источнике в последней строфе присутствуют два признания: необратимость времени и вечности небытия. Если понятие «социальное время» имеет длительную и фундаментальную историю вопроса, то понятие «социальное пространство» исследовано не вполне достаточно.

Интересно отметить, что в структурогенезе «пространственный порядок» связывается с понятием «центр – периферия». Вслед за К. Леви-Строссом мы выделяем в пространственной организации традиционного общества шкалу «центр – периферия»



на основании двух оппозиций: между мужским и женским началами, как в традиционной китайской теории «инь-ян», а другая — между «сакральным» и «профанным» аспектами жизнедеятельности человека, как и во всех архаических культурах, а также в известной махаяна-буддийской оппозиции «мир сансары» — «нирванический аспект бытия»).

При этом, комментируя известное положение структурной антропологии Леви-Стросса, В. Р. Фельдман считает, что в данной оппозиции имеется в виду роль власти, могущества и легитимности в организации социального пространства традиционного общества. Под этой оппозицией также подразумевается, что организация социального пространства — результат совместного влияния на общественные отношения власти и культуры. Одной из важных особенностей социального пространства является его иерархичность. На вершине данной иерархии пребывает власть, как сакрализованная, так и в форме легитимного господства (см.: Фельдман, 2009).

В структуралистских теориях обращается внимание на то, что организация социального пространства зависит от отношения субъектов к социальным институтам, с чем связано стремление последних символизировать свои социально значимые функции, сделать их доступными для понимания большинства и тем самым обеспечить необходимую поддержку своей деятельности.

Как мы уже отмечали, социальное пространство объективно является пространством этносоциальным, этнокультурным и социоприродным. Все это относится в полной мере и к социальному пространству традиционного общества кочевников. Для традиционного общества кочевников характерным являлось оду-



хотворенность всего содержания социоприродного пространства, оно воспринималось номадами как пространство религиозно-мифологическое. Духовные сущности разных статусов, рангов и социальных ролей воспринимались кочевниками как естественные структурные составляющие социального пространства, требующие по отношению к себе постоянного внимания, заботы и различных мер (ср. процедуры задабривания духов и др.) (Фельдман, 2009; Абаев 2011).

Религиозно-мифологическое социальное пространство монголов, тувинцев, хакасов, алтайцев, шорцев имело общие черты и некоторые особенности. Политеизм тюрко-монгольских народов включал в себя в качестве «общего» культы Неба и Матери-Земли, священных гор, деревьев, местностей, источников, представление о трех мирах, различающихся содержательно и функционально и др. «Особенное» в религиозных верованиях народов Саяно-Алтая и Центральной Азии существовало в форме внутрикультовых различий субъектов религиозно-мифологического социального пространства и различий касательно мест проживания, имен, социальных функций, количества добрых и злых духов и др.

По религиозным верованиям алтайцев главные добрые божества и духи во главе с Ульгеном обитают в верхнем мире, на земле живут люди, добрые божества (*йер-су*), родовые божества и покровители. В нижнем мире живут чудовища, духи и божества, приносящие людям вред (*Эрлик, аза-буки* и др.). Туда же переселяются души умерших. В религиозном пантеоне хакасов духи разделялись на «чистых», добрых (*арыг тӧс*), главный (*улуг тӧс*) и черных, злых (*чобал тӧс, кара тӧс*). Как и алтайцы, хакасы почитали духов хозяев местностей (гор и тайги — *таг-ээзи*), рек (*суг-*



ээзи), озер (*кем-ээзи*). Хакасы считали, что духи хозяева местностей живут семьями и иногда принимают облик человека или животных (Потанин, 1881).

В тувинском пантеоне владыкой верхнего мира является бурхан (Курбусту). Владыкой подземного мира — Эрлик-хаан. Эрлик-хаану служат духи-эрлики, эрликены, эльги. В среднем мире живут люди, а также сверхестественные существа, от которых зависит их жизнь: добрые духи (ээрены), духи хозяева мест (в том числе воды и очага) и некоторые злые духи (*кара-бук, аза, албыс, шулбус, кайбын-ку* и др.).

С духами верхнего и среднего миров (*ээренами*) в традиционном обществе тувинцев общались шаманы (*камы, хамы*); с духами подземного мира — черные шаманы. Духи-помощники шамана назывались, как и другие добрые духи — *ээренами*. Некоторые ээрены представлялись в человеческом облике (духи умерших предков). Большая же часть — в виде зверей, растений, рыб, деревьев (см.: Фельдман, 2009; Абаев, 2011). Важной характеристикой социального пространства традиционного общества кочевников являлась его протяженность. Говоря о протяженности социального пространства традиционного общества кочевников, мы имеем в виду рядоположенность и сосуществование всех его элементов (личность, патриархальная семья, род, община, племя, союз племен и др.).

В суперэтнических государственных образованиях кочевников Центральной Азии (каганат, империя) элементами социального пространства являлись насильственно включенные в их состав ремесленники и земледельцы традиционных земледельческих обществ. Количество элементов социального пространства тради-



ционного общества кочевников не оставалось неизменным. В благоприятных природно-климатических и военно-политических условиях количество людей и скота увеличивалось, а в периоды усыхания степи и войн — уменьшалось.

Этносоциальное пространство традиционного общества кочевников Саяно-Алтая и Центральной Азии было связным и непрерывным. В основу объяснения этого феномена следует заложить признание, что данный этнокультурный регион был в период раннего средневековья сферой исключительно интенсивных этногенетических, экономических и военно-политических процессов и взаимодействий (см.: Фельдман, 2009).

Данное обстоятельство объясняет также, почему социальные системы тюрко-монгольских народов имели так много общего в различных сферах общественной жизни. В области религиозного сознания и взаимодействия общества с природой — культы «Неба», «Земли», священных гор и этноконфессиональная экологическая культура. В социальной структуре общества и сфере власти — система кровного родства, дуальность и триальность, монополизация власти представителями аристократических родов, соединение сакрального и профанного в высшей власти и др. Л.Н. Гумилев заметил: «Жизнь кочевников была обеспеченной, но трудной, а главное — бесперспективной. Все высшие должности можно было занять только по праву рождения, которое определялось очень сложно, и случалось так, что двухлетний ребенок получал право стать ханом и иметь звание нойона, а мудрый старец или могучий богатырь такой возможности не имел (Гумилев, 1967: 107).

В экономической сфере общества у кочевников Центральной Азии и Саяно-Алтая сложилось многоукладное натуральное



хозяйство, имеющие локальные вариации, связанные с конкретными природно-климатическими условиями и ресурсами. В области духовного творчества — героический эпос и любовная лирика с весьма схожими или совпадающими нравственными и эстетическими нормами, ценностями и ценностными ориентациями (см., напр.: Поэзия древних тюрков VI-XII вв., 1993). В сфере искусства — «звериный стиль», монументальная скульптура и монументальная архитектура и др.

Социальное пространство традиционного общества кочевников с определенного исторического времени стало также пространством политическим. У древних тюрков данная тенденция получила отражение в героическом эпосе. В надписи XIII века в честь Кюль-Тегина содержится следующее описание политически организованного социального пространства каганата:

*«Вперед — до тех земель, где солнечный рассвет,
Направо — до земель полдневных, а затем
Назад — до тех земель, где солнечный закат,
Налево — до земель полночных, — вот тот мир,
где подданных моих не счесть:
все племена, народы все собрал, сплотил, устроил я!»*

(см.: Поэзия древних тюрков, 1993: 23-24).

Религиозно-мифологические составляющие социального пространства традиционного общества кочевников Центральной Азии фундаментально представлены в монографии Л. Л. Абаевой «Культ гор и буддизм в Бурятии» (Абаева, 1992). В данном исследовании социальное пространство традиционного общества кочевников (тюрко-монгольских народов, и в особенности бурят) включает такие объекты почитания, как Небо, Земля, Луна,



Солнце, гром, молния, огонь, небесные светила. Органической частью социального пространства традиционного общества кочевников были священные горы, а также образ «мировой горы».

«Мировая гора» в религиозном сознании тюрко-монгольских народов выполняла функцию связующего звена трех миров: верхнего мира (*тенгери* — мира небесного), земного мира (*гэлхэй гайга* — мира людей) и нижнего мира (*гоого замби* — подземного мира) (там же: 44-45). Важной религиозно-мифологической составляющей социального пространства традиционного общества кочевников Центральной Азии был образ «мирового дерева». Как и «мировая гора» «мировое дерево» выступало в качестве посредника (медиатора) между Небом и Землей, миром духов и миром людей, жизнью и смертью. Ссылаясь на А. Я. Гуревича (Гуревич, 1972), Л.Л. Абаева отмечает, что образ мирового дерева был главнейшим средством организации мифологического пространства традиционного общества кочевников (Абаева, 1992: 48-49).

Л. Л. Абаева также исследовала генетическую структуру религиозно-мифологических составляющих социального пространства традиционного общества народов Центральной Азии (кочевнических), выделила в ней три исторических периода. Древнейший период характеризовался осмыслением мира в виде семантических оппозиций: верх — низ, правое — левое, мужское — женское, прошлое — будущее и т.д. В более поздний период двичная структура мира, связанная с образом мирового дерева, заменяется трихотомическим членением мирового пространства: крона дерева осмысливается как мир верхний, небесный, будущий; ствол — как средний, земной, настоящий; корни — мир нижний, подземный, прошлый. Третий, еще более поздний исто-



рический период в генетической структуре мифологического сознания народов Центральной Азии характеризовался конкретизацией трех миров, появлением представления о трех, семи и девяти небесах, а также о божествах и духах их населяющих, о подземном судилище и его отделениях, о различных категориях духов, обитающих в земном настоящем мире (см.: там же: 49).

Согласно некоторым выводам, сделанным нами относительно пространственно-временных характеристик традиционного общества кочевников тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии, категории «пространство» и «время» атрибутивны традиционному обществу кочевников, так как являлись естественными формами его исторического существования и развития. Пространственно-временные характеристики традиционного общества кочевников отражали особенности его самодвижения в своем структурно-генетическом бытии, явление различных времен в этнических вариациях данного социума. Социальное пространство – время традиционного общества кочевников было по своему основному сущностному содержанию этнокультурным, религиозно-мифологическим, культурно-символическим, организованным и в то же время динамическим (особенно в области духовной культуры) (Абаев, 2011; Фельдман, 2009).

Все основные составляющие социального пространства традиционного общества кочевников (социальные общности, организации, институты, отношения, религиозные верования, культурно-символические понятия, представления) сформировались в процессах самоорганизации и сознательного целенаправленного управления и представляли собой системно организованную целостность. Рассмотренные здесь пространственно-временные ха-



рактические характеристики традиционного общества «кочевников» позволяют сделать еще один шаг в социально-философском осмыслении данного социума, а также совершенно естественно перейти к описанию его религии и экологической культуры, выявлению их роли в организации и самоорганизации социальной жизни тюрко-монгольских народов.

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

Обобщая вышеизложенное, можно отметить, что этноконфессиональная экологическая культура народов Центральной Азии, сформировавшаяся в адаптационной форме социального развития, являлась важным фактором устойчивости не только кочевнических цивилизаций тюрко-монгольских этносов, но и устойчивости внешней природной среды, сохранения и воспроизводства центрально-азиатского биоразнообразия, а это обусловило исключительно важную роль этноэкологических традиций, зародившихся глубокой древности, в этнокультурогенезе тюрко-мон-



гольских народов вообще и в формировании «кочевой» цивилизации всей центральной части Евразии — в особенности.

Вовлеченные в процесс исследования экологической культуры тюрко-монгольских народов археологические памятники, выявленные на территории Тувы, а также данные историко-религиоведческих, культурологических, этнологических и палеоантропологических исследований, позволили углубить и конкретизировать представления о ее структурогенезе, этносоциальных и духовно-религиозных функциях. Это стало возможным благодаря использованию в научном исследовании принципа системности, т.е. методологического подхода, согласно которому археологические памятники (стелы, монументальная погребальная архитектура и др.) органически связаны с природным местоположением, несут в себе важный духовный контекст, направленный на регулирование не только социальных отношений, но и отношений общества и природы. Важную роль в комплексном исследовании этой социоприродной системы играет также синергетическая парадигма, совмещаемая в нашем исследовании с принципами историзма и контекстуальности.

В ходе исследования этноконфессиональной экологической культуры народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона, включающего в себя субрегиональный этнокультурный ареал Транс-Саянии, было выявлено, что на ее развитие оказали влияние не только очень древние, архаические религиозно-мифологические представления и культы тюрко-монгольских народов, в частности так называемый «шаманизм», но и такие развитые религиозные системы, как тэнгрианство, «Ак-Чаян», «Бурган-Чаян», а в осо-



бенности — тибетский буддизм махаяны в традиции школы Гелугпа с его универсальным экологическим гуманизмом.

Важным в осуществленном исследовании является обращение к научной общественности о том, что на современном этапе цивилизационного развития особое значение приобретает отказ от идей, несущих в себе разрушительный потенциал по отношению к среде обитания человека. Это относится, прежде всего, к тем концепциям, которые ставят человека над природой, наделяют его статусом господина, отказываются признавать, что отношения человека и природы должны носить характер субъект — субъектности. Давно пора отказаться от идеи неисчерпаемости природы, осуществлять воспитание и образование молодого поколения на основе не только общепланетарного экологического императива, но и с использованием всего ценного, накопленного в историческом развитии традиционных обществ, древних цивилизаций, в том числе и центрально-азиатских кочевнических цивилизаций.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- Абаев, Н. В. (2009) Некоторые мировоззренческие и духовно-культурные факторы организации и самоорганизации «кочевой» цивилизации // Вестник Тывинского госуниверситета. Социальные и гуманитарные науки №1. Кызыл. С. 4-13.
- Абаев, Н. В. (2011) Парадигма самоорганизации и календарь в этноконфессиональной экологической культуре тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Одесса. С. 7-15.
- Абаев, Н. В., Аюпов, Н. Г. (2009) Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. Часть 1. Тэнгрианство и этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. Абакан.
- Абаева, Л. Л. (1992) Культ гор и буддизм в Бурятии. М.
- Аюпов, Н. Г. (2004) Тенгрианство как открытое мировоззрение : Дисс. на соискание уч. ст. д.филос. наук. Алматы.
- Гумилев, Л. Н. (1960) Хунну. М.
- Гумилев, Л. Н. (1967) Древние тюрки. М.
- Гуревич, А. Я. (1972) Категории средневековой культуры. М.
- Потанин, Г. Н. (1881) Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.



Потапов, Л. П. (1968) Тюркские народы Южной Сибири //История Сибири. Т. 1. Л.

Поэзия древних тюрков VI-XII вв. (1993) М.

Фельдман, В. Р. (2009) Традиционное общество народов Центральной Азии: пространственно-временные характеристики, механизмы организации и самоорганизации / Отв. ред. Н. В. Абаев. Кызыл.