



ЧИТАЕМ, РАЗМЫШЛЯЕМ (рецензии, аннотации)

**МОНГОЛЬСКИЙ ПОЛЮС
ПОЛИТИЧЕСКОГО УСТРОЙСТВА МИРА**



Железняков А. С. Монгольский полюс политического устройства мира / Отв. ред. доктор философских наук, профессор З. Т. Голенкова. – М.: Институт социологии РАН, 2009. – 272 с.

Н. В. Абаев¹

THE MONGOLIAN POLE OF A POLITICAL SYSTEM OF THE WORLD

Jeleznyakov A. S. The Mongolian pole of a political system of the world. Moscow, 2009. 272 p.

N. V. Abaev

Рецензируемая монография А. С. Железнякова представляет собой комплексное исследование места и роли Монголии в системе взаимоотношений мировых центров (полюсов) экономического и политического влияния в геополитическом и культурно-историческом пространстве Внутренней Азии, в зонах совмещения орбиты влияния России с орбитами других крупных цивилизационно-культурных общностей.

¹ Абаев Николай Вячеславович – доктор исторических наук, профессор кафедры философии Тывинского государственного университета.



В данном монографическом исследовании ставится также задача изучения исторических процессов взаимодействия различных центров мировых цивилизаций (восточноазиатского конфуцианско-даосско-буддийского с центром в Китае, индо-буддийского, центрально-азиатского тибето-буддийского *бонского* и *махаяна-буддийского*, тюрко-мусульманского и раннетэнгрианского, российско-евразийского, западноевропейского, североамериканского и др.), повлиявших на формирование статуса Монголии как отдельного и самостоятельного цивилизационного центра или «ядра» Внутренней Азии, а также всего центрально-азиатского и Евразийского историко-культурного и геополитического пространства, рассматриваемого автором как вполне равноправный центр среди других мировых цивилизаций.

Впервые в отечественной востоковедной политологии и геополитике особое внимание в данной работе уделяется рассмотрению актуальных вопросов самоидентификации Монголии в политическом миропорядке и во всемирно-историческом процессе в контексте малоизученных проблем генезиса специфических форм социальной организации в «кочевой» цивилизации центральной части Евразии. Актуальность и важное научно-практическое значение этого действительно новаторского исследования обусловлено тем, что оно дает возможность по-новому взглянуть на некоторые сложные проблемы понимания расстановки глобальных политических сил как в центральной части Евразии, Северной и Восточной Азии, так и в мире в целом.

Как верно указывает автор, «среди стран с относительно малой численностью населения Монголия во многом уникальна: близких ей по цивилизационным параметрам независимых стран в мире фактически не существует. Однако в соседних странах есть родственные монголам по языку, религии и культуре малочисленные народы и этнические



группы, которые, в свою очередь, близки по многовековому соседству с другими народами и этническими группами. Это, прежде всего, буряты, тувинцы и внутренние монголы, которые связаны далее с населяющими Внутреннюю Азию со стороны России и Китая русскими и китайцами, алтайцами, якутами, казахами, эвенками, уйгурами, тибетцами и др. Вне Внутренней Азии имеется калмыцкий анклав со своими соседями в Поволжье. Через эти народы и этнические группы и их мировую диаспору (включающую тибетскую диаспору во главе с лауреатом Нобелевской премии мира Далай-ламой XIV), а также через свой след в политической истории Евразии и через нынешнюю внешнюю политику Монголии монгольский (монголо-тибетский) мир весомо и независимо позиционирует себя в системе связей с русским (российско-евразийским), китайским (дальневосточным), исламским (в том числе центрально-азиатским), индийским (южно-азиатским) и западным (евро-атлантическим) мирами» (с.4).

В отечественном востоковедении, особенно – в монголоведении и тюркологии, непосредственно связанных с *номадоведением*, и в целом в мировой *цивиологии* («цивилиографии» в терминологии А. С. Железнякова), как относительно новой комплексной научной дисциплине, включающей в себя и цивилизационную геополитику, особенно остро ощущается потребность в такого рода обобщающих трудах, интегрирующих многочисленные наработки последних лет как в теоретико-методологическом осмыслении культурно-исторического опыта «кочевой» цивилизации центральной («внутренней») части Евразии в контексте историософского анализа, так и в систематизации огромного, разнообразного и сугубо конкретного фактологического материала, который включает в себя данные историко-этнографических, политологи-



ческих, социологических (социально-философских), источниковедческих, историко-культурологических и др. исследований.

Отметим сразу же, что автор блестяще справился с этой фактически непосильной для одного исследователя задачей, решение которой требует усилий целого коллектива ученых, целой школы. Возможность такого индивидуального «прорыва», по-видимому, обусловлена, на наш взгляд, во-первых, тем, что автор отнюдь не игнорирует достижения отечественной российской науки, во многом занимающей в данной сфере самые передовые позиции, что во многом связано с нашим российско-евразийским местоположением, умело сопоставляя их с достижениями мировой *цивилюлогии*. Во-вторых, для того, чтобы решить поставленную перед собой задачу, автор действительно заложил основы для вполне самостоятельной научной школы, разрабатывающей, в сущности, целое направление, настолько перспективное (поскольку алгоритмы и парадигма заданы изначально правильно), что может объединить и координировать дальнейшие усилия многих разрозненных локальных и региональных центров *номадистики* в России, таких, например, как наша лаборатория «кочевых» цивилизаций ТывГУ¹.

Во всяком случае, не будет чрезмерным преувеличением констатировать тот бесспорный, на наш взгляд, факт, что заложенный в монографии эвристический потенциал настолько конструктивен и, даже можно сказать, универсален, что позволяет распространить разработанные автором методологические подходы на другие субрегиональные историко-геополитические анклавов, в оговоренном автором смысле представляющие собой культурно-исторические (этнокультурные, этноконфессиональные и этнографические) вариации выделенного автором *монгольского ядра* мировых цивилизаций, который одновременно определяется автором как очень влиятельный и вполне самодостаточный



цивилизационно-геополитический центр «кочевой» цивилизации Внутренней Азии (т.е. как самостоятельная цивилизационная платформа, не являющаяся частью других мировых цивилизаций, но сама имеющая свои анклавные или региональные локальные вариации в рамках соседних «великих» цивилизаций – восточноазиатской китайской, мусульманской, российско-евразийской и др.).

В частности, фундаментальная универсальность разработанного автором подхода позволяет использовать данную монографию как методологическое руководство для изучения такого уникального и даже в известном смысле – экзотического с точки зрения *цивилюлогии* этнокультурного ареала, находящегося в самом центре Центральной Азии, как Тува, которая находится на стыке и переплетении многих цивилизационно-геополитических *акторов* (раннетюркского, теле-уйгурского и уйгуро-урянхайского, скифо-сакского, тохарского, собственно монгольского, хуннусского, тобасского и др.) и которая нередко выступала как относительно самостоятельный субъект цивилизационной геополитики в составе других полиэтнических союзов и конфедераций, иногда играя в них ключевую роль. При этом в одних случаях танну-урянхайцы, предки современных тувинцев, представляли собой периферию тюркского или монгольского миров, а в других – играли роль важного связующего звена между разными цивилизациями (и сейчас, как часть буддийского мира, Тува находится на границе тибето-монгольской буддийской цивилизации и огромного мира тюрко-мусульманской цивилизации). Если же учесть, что ключевую роль в этногенезе тувинцев сыграли уйгуры, то эта роль (через уйгуров, а также родственных им племен, объединяемых метаэтническим понятием «народ **хор**» – *тоба, муянов, тогонов, урянхайцев* и др.) становится еще более значительной даже в этнокультурогенезе самих «центральных» монголов (т.е. *халха-монго-*



лов), а также и «внутренних монголов», не говоря уже о «северных монголах», т.е. *бурятах*, «западных» – *ойратах*.

Еще классик отечественного монголоведения академик Б. Я. Владимирцов отмечал особую роль уйгуров в становлении монгольской цивилизации и в этнокультурогенезе собственно монгольского суперэтнуса², а последние исследования С. Каржаубая³, Н. Г. Аюпова⁴, А. Э. Монгуш⁵ и др. показали большой вклад уйгуров в становлении государственности древних хунну и юэчжи, их огромную роль в становлении и развитии Тюркских каганатов, не говоря уже об Уйгурских каганатах, а также Кыргызского, Куррыканского, Урянхайского каганатов. Достаточно известна и посредническая культуртрегерская роль уйгуров в контактах между центральными, восточными (дальневосточными) и западными частями Внутренней Азии и Евразии в целом (т.е. как Великой степи, простирающейся от Кореи до Венгрии и Болгарии).

В контексте *монголоцентрической парадигмы* А. С. Железнякова (не путать с пресловутым «панмонголизмом», который автор тоже оценивает достаточно взвешенно и объективно, как и «евразийство» и другие современные геополитические теории), отводящей особую роль в становлении духовно-культурной основы монгольской цивилизации таким развитым религиям, как тэнгрианство и северный буддизм махаяны, следует отметить также и огромную роль уйгуров в развитии как тэнгрианства, так и всего северного буддизма махаяны, который отнюдь нельзя сводить целиком и полностью к тибетскому буддизму махаяны⁶.

Несомненный приоритет в становлении и формировании тэнгрианства как развитой национально-государственной религии древних тюрков и **протомонголов**, которая в эпоху образования мировой империи Чингисхана, по мнению академика Ш. Бира⁷, естественно и закономерно стала мировой религией (на наш взгляд, характер мировой ре-



лигии тэнгрианство приобретает уже в период создания первых полиэтнических государств самых ранних «кочевников» – хунну, скифоариев и др.) имели, как показывают наши последние исследования, предки северных уйгуров из «лесных народов» Южной Сибири (Алтай-Байкалии) и сам этноним «уй-гур» (варианты: /х/ой-ху/р/, хойху, хойук, хоин-урянх), буквально означающий в нашей интерпретации «народ хор, поклоняющийся Небесному богу Солнца Курбусту и вышедший из горно-таежной долины [котловины, ямы или пещеры]», которую мы идентифицируем с легендарной прародиной «всех монголов» *Эргунэ-Хун* (она же – прародина всех тюрков *Эргунекун*)⁸.

Вместе с тем, в становлении, развитии и распространении северного буддизма махаяны в домонгольскую эпоху южные уйгуры сыграли, как известно, не менее (если не более) значительную роль, чем собственно тибетцы, а на ранних этапах распространения махаяны в Центральной Азии восточные тибетцы, особенно тибетоязычные тангуты и жители восточно-тибетских провинций Амдо и Кам сами испытали влияние уйгуров-буддистов, которые восприняли буддизм непосредственно через Шелковый Путь из эллинистических, позднее буддизированных, государств Средней Азии (Бактрия, Согдиана), а также оазисные города-государства Восточного Туркестана. Собственно монголы лишь переняли эту эстафету, но вслед за М. Н. Уолтер следует отметить, что они оказались настолько талантливыми учениками уйгуров, тибетцев, тангутов, кушанов, согдийцев, китайцев, киданей, корейцев и других покоренных ими народов, обращенных ранее в буддизм махаянского толка, что творчески переработали в монгольскую эпоху наследие всех школ северного буддизма махаяны (а не только тибетских школ Сакьяпа и Гелугпа, как принято считать), включая даже китайский чань-буддизм, вследствие чего о буддизме Монгольской империи следу-



ет говорить именно как о «монгольском буддизме», а не просто о тибетском буддизме, принятом монголами, как это убедительно доказала М. Намба Уолтер⁹.

Таким образом, концепция А. С. Железнякова настолько внутренне непротиворечива и целостна, универсальна и в то же время гибко учитывает конкретную специфику каждого культурно-исторического региона и этногеографического ареала центральной части Евразии, а потому лишена необоснованной формализации и генерализации, т.е. излишне формальных схем и высокоспекулятивных абстракций, что позволяет без всяких «натяжек» применить ее не только к монголоязычным народам Внутренней Азии, но и к весьма обширным «смешанным» и «чересполосным» ареалам, в том числе тюркоязычным, индоевропейским, тибетоязычным (в частности, к территории Тангутского государства **Си Ся** и предков тангутов – *дансянов*, значительную роль, в этногенезе которых сыграли сяньбийские Тоба и так называемые «*хорь*»)¹⁰.

При этом автор не просто критикует предшествующих «цивилизационщиков» (как правило, вполне справедливо и аргументированно), но и творчески перерабатывает классические схемы, которые он тоже использует. Замечательный в этом отношении (и во многих других) пассаж, хоть и довольно обширный, но принципиально важный для нашего понимания концепции А. С. Железнякова, хотелось бы процитировать здесь почти дословно: «Теперь мало кто из крупных теоретиков истории рискнет всерьез и прямо рассуждать о варварской сущности Тартарии, о полном отсутствии у номадов истории. Произошел сдвиг в сторону некоторой почтительности к историческому творчеству номадов, к признанию их, пусть не совсем развитой, но все-таки частью всемирно-исторического процесса. И, тем не менее, по-прежнему недооценивается вклад кочевников в социально-классовое наполнение истории, в разви-



тие форм государственности, историческое предназначение их существования (это четко прослеживается даже в самых комплиментарных к кочевникам работах оседлоцентристов). На мой взгляд, центральной проблемой здесь стал вопрос о самом понятии «кочевой мир» и его стадильном соотношении с понятиями «цивилизация» (как степень после дикости и варварства) и «локальная цивилизация». С этой проблемой связано соотношение между понятиями «кочевая цивилизация» и «оседлая земледельческая цивилизация» ...кочевой мир трактуется как осколок первобытного мира. В духе А. Дж. Тойнби кочевой мир сводится к некоей кочевой цивилизации, которая хотя уже и не рассматривается напрямую как «замедленная» или «застывшая» цивилизация, так и не вырвавшаяся окончательно из ступени варварства, но за ней признаются только некоторые признаки, которые отличают ее от варварских обществ («суперсложные» племенные, вождественные, предгосударственные, экзополитарные, квазиимперские и т.д. институты... понятие «кочевая цивилизация» связывается напрямую с понятием «локальная цивилизация», включается в контекст современной истории, не говоря уже об истории средних веков. И, во-вторых, считается, что кочевой скотоводческий мир во всем проигрывает миру оседло-земледельческому. Полный отрыв от варварства, как правило, связывается только с земледелием. Несогласных с этой позицией исследователей совсем немного, и они, будучи занятыми конкретно-историческими проблемами отдельных регионов степи, не делают развернутые историко-философские выводы. Никто, правда, не говорит, что современный кочевой мир – это тупиковое ответвление варварства, но общим местом в большинстве работ является обозначение того, что кочевники в цивилизационном плане уступают оседлым земледельцам – «старым», «великим», «признанным историей» высокоразвитым земледельческим цивилизациям. По



первому вопросу наиболее весомый аргумент для спора вытекает, как это не покажется парадоксальным, из работы самого Тойнби. Он рассмотрел кочевой мир сквозь призму сравнительного анализа и единых для кочевых и оседлых обществ критериев экономического роста, технического прогресса, духовных ценностей. Использование именно таких критериев и такого анализа как раз и необходимо для правильного понимания места кочевников в истории. Так, Тойнби отмечает определенные преимущества кочевой цивилизации перед земледельческой и проводит параллель между номадизмом и промышленным производством: «Если земледелец производит продукцию, которую он может сразу же и потреблять, кочевник, подобно промышленнику, тщательно перерабатывает сырой материал, который иначе не годится к употреблению... Эта непрямая утилизация растительного мира через посредство животного создает основу для развития человеческого ума и воли». Таким образом, он признает, что кочевники совершили прорыв в сферу, экономически более выгодную, чем земледелие. Далее следовало бы перейти к оценке всемирно-исторических последствий этого прорыва, но Тойнби на этом резко останавливается. По мнению этого маститого английского философа истории, кочевники, осуществив доместикацию жвачных («искусство более высокое, чем доместикация растений, поскольку это победа человеческого ума и воли над менее послушным материалом»), потерпели фиаско и «стали вечными узниками климатического и вегетационного цикла, ...утратили связь с миром». Данный тезис об «узниках климата» уже оспаривается самими оседлоцентристами. Но они, как правило, согласны с Тойнби в том, что у кочевников «нет истории» (в современной трактовке, например, у Н. Н. Крадина, это выглядит отрицанием их самостоятельной истории или некоей «окраинностью»). На мой взгляд, кочевники представляли (как и земледельцы) неотъемлемую



часть единого мира, необходимую антитезу общественному развитию земледельцев в замкнутых пространствах и являлись постоянными субъектами в динамике общественных изменений. Но почему-то их вклад связывают с решающими изменениями только на определенных этапах мировой истории (это ведет к утверждениям о случайном характере возвышения Чингисхана, а с ним – и всей степи, особой цикличности развития кочевников...)» (с. 98-100).

Далее А. С. Железняков с некоторой долей иронии по отношению к цитируемому классику пишет: «Подметив весьма существенный аспект отличия кочевой цивилизации от варварства и даже ее преимущества перед оседлой земледельческой цивилизацией, Тойнби отказал ей в праве выступать отдельным субъектом истории. Теоретик был бы, разумеется, прав, если бы отказался от употребления термина «кочевая цивилизация» уже не в качестве части дихотомической связки кочевники – земледельцы, а в более узком смысле. Среди его локальных цивилизаций нет «оседлой земледельческой цивилизации», но есть «цивилизация кочевая», и это сбивает с толку многих современных исследователей. Эти два типа – понятия одноуровневые, не имеют отношения к локальным цивилизациям, а характеризуют определенный этап формирования общечеловеческой цивилизации, последовавший вслед за родовым строем. Признание отдельного существования кочевой цивилизации, после того, как указанный этап был пройден земледельцами, неминуемо приводит к оценке средневековых номадов и даже современных кочевников как представителей первобытнообщинного строя. Однако и оседлые земледельцы, и кочевые скотоводы представляли собой отдельные монокультурные ветви начального этапа человеческой цивилизации. Вне внимания «оседлоцентристов» оказывается тот факт, что ареалы расселения кочевников и оседлых земледельцев изначально были неод-



народными, включали в себя плодородные равнины, степь, оазисы, лесные районы, пустыни и полупустыни, морское побережье. В определенных центрах появились очаги цивилизаций с преобладающим влиянием земледельцев, которые могли включать в себя внутренние *полукочевые* [курсив мой – Н. А.] анклавы с отгонно-пастбищным животноводством... Один и тот же народ в очагах доминирования кочевого мира оказывался зачастую одновременно кочевым, лесным и оседлым... Исторический процесс (изменения в культуре, социально-классовой структуре, возникновение государства, развитие письменности, распространение мировых религий и т.д.) на территориях проживания кочевых и оседлых народов шел параллельно (в чем-то даже синхронно), причем, когда у земледельцев господствовало рабство, кочевники превосходили их в динамизме общественных изменений. Это связано с «промышленным» характером ведущего уклада в экономике последних – кочевого скотоводческого производства, способствовавшего быстрому распространению в лесных, степных и земледельческих зонах их миграций частной, корпоративной... и государственной собственности на землю» (с. 100-101).

В данном случае ирония представляется вполне уместной и обоснованной, тем более, что сделанный автором вывод о «высоко*технологичном*» и комплексном характере животноводческого хозяйства *номадов* Внутренней Азии, а также его не менее высоком уровне *экологичности*, полностью соответствует нашему выводу об уникальном сочетании по-своему достаточно «высокой» и сложной *технологии пастушеского хозяйства* горно-таежных «кочевников» (точнее, *полукочевников*¹¹) Саяно-Алтая, которые в едином системном комплексе с охотой, рыболовством и животноводством (конеководством, скотоводством, овцеводством, яководством, оленеводством и другими видами «пастушеской», а также промысловой и собирательской деятельности, в которой не по-



следнюю роль занимало и разведение собак как не менее важного партнера в охоте, чем конь или домашний олень), изначально, т.е. еще до перехода **только части** (иногда значительной, а нередко и не очень большой) их соплеменников на полностью кочевое животноводство в степных анклавах, занимались также и земледелием, достигавшем внушительных масштабов поливного земледелия, требующего в отдельные периоды создания разветвленной сети ирригационных сооружений (скифское время, уйгурский период). При этом наличие достаточно «высоких» технологий охотничье-пастушеской и частично – земледельческой деятельности довольно органично сочеталось с высокоразвитой **экологической культурой**, направленной на максимально бережное и даже уважительное отношение человека к окружающей природе как к равноправному во всех отношениях партнеру динамически сбалансированной системы взаимоотношений и взаимодействия «человек – социум – природная среда»¹².

Поэтому мы без серьезных оговорок можем принять следующий основополагающий в его концепции вывод А. С. Железнякова: «В настоящее время кочевой мир – это монокультурные анклавы различных цивилизаций. Никто не будет рассматривать рыболовецкие и овцеводческие анклавы Европы в начале XIX века в качестве уголков первобытного мира только на том основании, что, скажем, в Исландии или в высокогорных районах Альп не было железных дорог и крупных промышленных предприятий, и ставить под вопрос цивилизованность тамошних жителей. А Монголию, стоящую на пересечении мощнейших цивилизационных потоков на протяжении двух с лишним тысяч лет, почему-то относят к родовому строю, говорят о дикости бытовавших там нравов и т.д. Настало время признать, что в монгольской цивилизации аккумулирован опыт кочевой и оседлой цивилизаций, что она не чужда



городской культуре, социальному прогрессу, государственности. Кочевое скотоводство, таким образом, совершенно неверно ассоциируется с крайне отсталой стадией развития человеческого общества. Налицо – подмена понятия «кочевой мир» понятием «кочевая цивилизация». Говорить об отдельно существующих цивилизациях кочевников-скотоводов и оседлых земледельцев допустимо лишь применительно к весьма отдаленному времени первого разделения труда. Мир кочевников-скотоводов вполне соотносится по времени возникновения и по значению своего вклада в становление человеческого общества с миром оседлых земледельцев. С момента первого разделения труда, когда одни занялись выращиванием злаков, другие – скота, оба эти мира исторически переплелись, были равноправны в формировании локальных цивилизаций, и сейчас присутствуют в них в виде институционального, культурного и политического наследия. В качестве господствующего в сельском хозяйстве уклада в масштабе целого государства кочевой мир присутствует в Монголии. Но это не говорит о том, что Монголию можно соотносить с кочевой цивилизацией: это все равно, что и все другие цивилизации низводить до уровня, характерного для эпохи первого разделения труда. Нынешнее кочевое скотоводство – это всего лишь тип хозяйства. Сохранение монокультурного характера сельского хозяйства Монголии не является отрицанием прогресса, оно лишь определяет ее положение в качестве специфического экологического и демографического анклава в центре Азии со своим собственным вектором технического и цивилизационного развития и, в конечном итоге, выступает условием выживания монгольского народа, его самобытной культуры и уникальной окружающей среды» (с.101-102).

Характеризуя современную геополитическую ситуацию вокруг Монголии как цивилизационного центра Внутренней Азии в контексте



глобальных проблем современности, в частности противостояния и взаимодействия крупнейших стран и мировых цивилизаций, автор делает следующий заключительный вывод, с которым тоже трудно не согласиться: «Настоящая книга акцентирует внимание на том, что Внутренняя Азия и ее ядро – Монголия – не включены в перечень известных активных субъектов истории – мировых цивилизаций. Игнорирование Монголии в качестве самостоятельного субъекта истории отражает очень серьезную проблему политически корректного подхода к судьбам народов, населяющих огромный регион Евразии... Сейчас буддийская Монголия... являет миру готовый образец взаимопроникновения практически всех мировых цивилизаций современности. Монголия – это изначальный полюс, вокруг которого складывалась общность кочевых народов Евразии – хунну (гуннов), сяньби, жужаней, тюрков, монголов. Это колыбель древних государств и империй, очаг письменной культуры и распространения северной ветви буддизма, родина оригинальных систем военных знаний, мобильной архитектуры, эцентрического подхода к действиям человека. Но не эти черты являются главными ее признаками ядра цивилизации, а место, которое она занимает в распределении зон ответственности основных мировых игроков» (с.256-257).

В качестве замечаний и пожеланий хотелось бы только добавить, что наряду с цивилизационным и мир-системным подходами при дальнейшей разработке данного очень перспективного направления гуманитарных и социальных исследований, связанного с огромным комплексом частных и общенаучных методов анализа (историко-культурологических, этнологических, политологических, религиоведческих, историко-философских и др.) важное методологическое и эвристическое значение имеет также теория социальной организации и самоорганиза-



ции, используемая нами в Лаборатории «кочевых» цивилизаций при изучении особенностей *экологической культуры*¹³ тюрко-монгольских народов Центральной и Северо-Восточной Азии, Алтай-Байкалии и особенно – Саяно-Алтая (т.е. Внутренней Азии), роли тэнгрианства и северного буддизма махаяны в формировании *политической культуры* этих народов, их *культуры психической деятельности*, этнопсихологических особенностей и т.д. Поэтому можно надеяться, что огромная работа по интеграции различных конкретно-научных методов общеметодологических подходов в изучении мировых цивилизаций, проделанная А. С. Железняковым, позволит поднять дальнейшие исследования в этом направлении на качественно новый уровень, если результаты и выводы автора рецензируемой книги совместить с разрабатываемой тувинскими учеными применительно к нашему субрегиональному объекту исследования *синергетической* парадигмой, т.е. теорией *самоорганизации* сложных, неравновесных и динамических систем, каковой является *пастушеская цивилизация* Внутренней Азии и евразийское кочевничество в целом.

¹ Нашу предварительную публикацию на разрабатываемую автором рецензируемой книги тему, но в более узком историко-религиоведческом аспекте влияния этноконфессиональных традиций тюрко-монгольских народов, в частности тэнгрианских и «шаманистических», на их традиции цивилизационной геополитики, причем преимущественно на материале менее обширного *субрегиона* Центральной Азии - горно-таежной этногеографической зоны Алтай-Байкалии, см.: Абаев Н.В. Цивилизационная геополитика и этнокультурные традиции народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона. – Кызыл: изд-во ТывГУ, 2007.

² См.: Владимирцов Б.Я. Чингис-хан. – Берлин-Петербург-Москва: Изд-во З.И. Гржебина, 1922; Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. См. также: Абаев Н.В. Ранние формы религии и этнокультурогенез тюрко-монгольских народов. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2005.

³ Каржаубай С. Объединенный каганат тюрков в 745-760 годах. – Астана: «Фолиант», 2002.



⁴ Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Дисс. на соискание уч. ст. доктора филос. наук. Алматы, 2004.

⁵ Монгуш А.Э. Влияние буддизма на духовную культуру тувинцев //Наше наследие: формирование устойчивости модели развития народной художественной культуры в современном мире. Материалы VI международного научного симпозиума 23-26 июня 2008 г. г. Улан-Удэ-оз. Байкал. Байкальские встречи VI. – Улан-Удэ: Изд. полигр. компл. ФГОУ ВПО ВСГАКИ 2008.- с. 74-82. О роли уйгуров в буддизации Центральной Азии см. также: Бартаханова М.А. Буддизм и средневековая культура уйгуров //Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. - Т. 2. О влиянии монголов на формирования тувинского буддизма см.: Опей-оол У.П. Роль Монголии в распространении буддизма в Туве.//Социальные процессы в современной Западной Сибири. Сб. науч. Трудов. – Горно-Алтайск, 2007. С. 143-147.

⁶ Walter M.N. Mongolian Buddhism under the Yuan Dynasty in China: The World Religion of the World Conqueror. //Mongolica. An International Annual of Mongol Studies Vol. 15 (36), 2004.

⁷ Bira Sh. Mongolian Ideology of Tenggerism and Khubilai Khan. //Proceedings of an International Research Conference (Aug. 5-6, 2005). - Western Washington Univ., 2006.

⁸ Ср.: Коновалов П.Б. К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993; Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999; Таскин В. С. Китайские источники о древних тюркских и монгольских племенах // П. И. Кафаров и его вклад в отечественное монголоведение. – Мат-лы конф. – Ч. 2. – М., 1979; Таскин В. С. Значение китайских источников в изучении древней истории монголов // Мат-лы по истории древних кочевых народов группы дунху. – М., 1984.

⁹ M.N. Walter Op. cit., p. 372-379.

¹⁰ См., напр.: Малявкин А.Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии. – Новосибирск: «Наука», 1989.

¹¹ По поводу терминов «кочевой», «полукочевой» следует отметить, что с точки зрения русского и монгольских языков они вообще являются, в сущности, весьма не точными переводами слова «номадный», «номадический» (от «номады» - «пастухи», «пастушеский народ», «народ пастухов», соответственно – «пастушеская цивилизация»), поскольку, во-первых, цивилизация не может «кочевать», но конкретные ее носители могут совершать в отдельные циклические периоды сезонные *перекочевки* или *переезды*, *перемещения*, причем на довольно ограниченной территории (их «огород» или «пашня», т.е. легитимизированное традиционно-правовыми нормами и сакральными *маркерами* пространство для хозяйственной деятельности, просто намного больше, чем у земледельцев), которая в силу своей сакральности может даже формировать очень жесткую привязанность к родовой земле, во-вторых, монгольское слово «нүүх» (в бурятском варианте читается «*нүүх/э/с*»), который используется для перевода термина «кочевать» (и, соответственно, «кочевник» - «*нүүдэлчи*», в действительности буквально означает «переезжать», что имеет несколько иной смысловой оттенок, нежели, скажем, в расхожем выражении «кочевая» жизнь цыган, которые действительно следовали стереотипу «кочевников», заложенному классиками китайской историографии относительно «кочевой жизни» *хунну*, «бродящих» вслед за своим скотом «куда глаза глядят и куда бредет их скот» (ср. аналогичный стереотип средневеково-иранской литературы о «бродяжничестве» и «воровском шмыганьи» тюрков по степям). Поэтому нам представляется более удачным и точным термин «пастушеская» цивилизация, с добавлением «тэнгрианская» - применительно к добуддийскому и доисламскому периоду – и «тэнгрианско-буддийская» пастушеская цивилизация применительно к Внутренней Азии после распространения махаяны, но этот вопрос требует дальнейшей более детальной методологической проработки, в чем неопределимую помощь окажет рецензируемая работа.

¹² Об очень своеобразном, даже уникальном для других цивилизаций (но достаточно характерном для Внутренней Азии в целом, как показал А.С. Железняков), **сочетании экологичности и технологичности** на конкретном этнокультурном материале тувинцев см.: Н.В. Абаев. «Введение» к книге Даржа В.К. «Традиционные мужские занятия тувинцев» (Тувинское кн. изд-во. Кызыл, 2009).

¹³ См., напр.: Аракчаа Л.К., Абаев Н.В., Фельдман В.Р. Экологическая культура народов Центральной Азии в контексте палеоантропологических исследований. – Кызыл: изд-во ТывГУ, 2005; Абаев Н.В., Фельдман В.Р. Этноконфессиональные традиции и экологическая культура народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона. Учебное пособие. - Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2007. Впервые само понятие «экологическая культура» было обосновано и введено в научный оборот в коллективной монографии: Абаев Н.В., Ге-



расимова К.М., Железнов А.И., Коновалов П.Б. и др. Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. - Новосибирск: «Наука», 1992.