

СИНЕРГЕТИЧЕСКИЕ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ТЭНГРИАНСКОЙ РЕЛИГИИ ЧИНГИС-ХАНА¹

Н. В. Абаев²



Аннотация: Являясь эффективным средством социальной самоорганизации и саморегуляции, космической «сакральной вертикалью» в кочевнических обществах тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона, тэнгрианство с самого начального периода возникновения и развития «кочевых» цивилизаций Евразии выполняло функции национально-государственной религии.

Ключевые слова: Синергетика, Тенгрианство, Чингис-хан, Центральная Азия, Алтай-Байкальский регион, религия, кочевые общества.

SYNERGETIC AND METAPHYSICAL BASES OF GENGHIS KHAN'S TENGRISM

N. V. Abaev

Abstract: Being an effective remedy of social self-organisation and self-control, «sacral vertical» of space in nomadic societies of Turkic Mongol peoples of the Central Asia and Altai-Baikal region, tengriism carried out functions of the national-state religion from the initial stage of the occurrence and development of “nomadic” civilisations of Eurasia.

Keywords: Synergetics, Tengriism, Genghis Khan, Central Asia, Altai-Baikal region, religion, nomadic societies.

Учитывая исключительную важность тэнгрианской религии Чингис-Хана для осознания и практической реализации идей евразийской общности, объединяющей великое множество народов и этносов «Ве-

¹ Статья подготовлена на основе доклада автора на II Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие кочевников Евразии: истоки и современность» (20 февраля 2009 г. в г. Улан-Батор, Монголия).

² Абаев Николай Вячеславович – доктор исторических наук, профессор кафедры философии Тывинского государственного университета, заведующий лабораторией кочевых цивилизаций ТывГУ.
Постоянный адрес статьи: http://www.tuva.asia/journal/issue_1-2/120-tengriism.html

ликой Степи», имеющих общее «кочевническое», тюрко-монгольское происхождение, позвольте начать с традиционного в Центральной Азии благопожелания – *роол* (тув. йөрээл), в котором наши деды и прадеды, обращаясь к Верховному Небу, призывали его имя: «Урт Тэнгри хара! Би урянх утхаты хун байнаб!» («Храни меня Предвечное Небо, меня, человека урянхайского рода!»).

Тем самым наши предки – древние урянхайцы, как монгол-урянхи, так и тюркоязычные саха-ураанхай и танну-урянхайцы, – подчеркивали свои особенно тесные родственные отношения с Верховным Богом всех тюрко-монголов – «Вечным Синим Небом», которому они издревле поклонялись, испрашивая у него защиты, помощи и поддержки во всех важных начинаниях.

И эта Небесная религия древних монголов и тюрков жива до сих пор, возрождаясь с новой мощью и неожиданной силой буквально на наших глазах, потому что она, судя по всему, никогда не умирала. Я до сих пор помню слова моего деда, которые он мне говорил перед любой трудной дорогой, совершая обряд поклонения Небу: «Хухэ Мунхэ Тэнгрийн зарлигаар! Хормуст-тэнгрийн зарлигаар! Урт Тэнгрийн зарлигаар! Хундэ баһуулан бээр, даруулан бээр, нохойдо хазуулан бээр, хуунэ шаантаг болон бээр ябаарай! Ураймнай ялаан, хойнамнай баран! Ай-хурры, Ай-хурры! Хурай-Хурай!»).

Поэтому всемирно–историческое значение личности Чингис-Хана как гениального стратега и выдающегося политического деятеля, создателя и организатора непревзойденной по своим размерам и мощи Евразийской империи, не должно застилать его не менее важную вселенскую миссию Верховного Жреца мировой тэнгрианской религии, подлинного «сына Неба», обладавшего огромной харизмой, интуитивной мудростью и духовной властью.

Являясь эффективным средством социальной самоорганизации и самоорегуляции, космической «сакральной вертикалью», выполняющей универсальные синергетические функции в кочевнических обществах тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона, тэнгрианство, как и родственная ему «религия ариев», первых индоевропейских номадов (древних иранцев, индоариев, согдийцев, сарматов, массагетов, саков-скифов и др.), с самого начального периода возникновения и развития «кочевых» цивилизаций Евразии выполняло функции национально-государственной религии, имеющей собственное религиозно-философское, метафизическое учение о предельных основаниях бытия, т.е. о супра-натуральной, трансцендентальной сущности, определяемой как «духовное Небо».

Именно тэнгрианство, в основе которого лежала идея организующей силы «Вечного Синего Неба», негэнтропийной (антриэнтропийной) по своей сути, обусловило стремление к всеобщему космическому порядку, которое выразилось в сфере социальной самоорганизации в идее мировой империи, управляемой «сыном Неба», главным или даже «единственным» земным воплощением универсального принципа «Единого» в сфере религиозно-философской, выразившегося в концепции Небесного Круга («хор», «хоорай», «хорлоо»), зафиксированной в имени общего Верховного Бога древних сибирских скифо-ариев (саков) и «туранцев» (т.е. тюрко-монголов) – Хормуст-Тэнгри. Поэтому, характеризуя тэнгрианское метафизическое учение о «единой» трансцендентальной сущности как «диалектический монизм», мы, вместе с тем, имеем в виду и его стремление к монотеизму в сфере религиозной практики как государственной религии.

Начиная с периода возникновения самых ранних форм государственности в Центральной Азии и Алтай-Байкальском регионе, тэнгрианство являлось, в терминах современной синергетики, мощным «аттрактором» процессов самоорганизации общества, что было обуслов-

лено традиционными представлениями о наличии некоей супранатуральной, метафизической духовной сущности, называемой «тэнгри», «тангра», «тенгери», «кудай-дээр», «Хормуст-тэнгри», «Курбусту», «Корбустан», «Дээр-бурган», «Хайыракан», «Кайракан» и др., которая в монотеистической системе Чингис-Хана получила обобщенное безличное обозначение, соответствующее западному пониманию религиозного термина «Абсолют» – «Вечное Синее Небо».

При этом обилие «имен» Верховного Бога не должно служить отрицанием нашего утверждения о «монистическом» характере тэнгрианства или его «монотеизме», поскольку многие «имена» служили лишь эпитетами этого божества, характеризуя, например, такие его атрибуты, как «мудрость» («мазда» – в «Ахура Мазда»), «полнота и совершенство», «абсолютная полнота и беспредельность» («хор» – в «Хор-Мазд»), «милосердие», «милостивый» («хайр» – в «Хайыракан») и т. д.

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

В древнетюркскую эпоху этот общий для тюрков и монголов теоним интерпретировался как «небесное божество», «бог», «обожествленное Небо» и использовался также для обоснования «небесной», «божественной» природы верховной власти «сына Неба» – «кагана», «хана», «императора», в результате чего сакрализация верховных правителей стала важным элементом не только религиозной, но и политической культуры тюрко-монгольских народов.

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

Таким образом, в традиционных обществах тюрко-монгольских народов центральной части Евразии в добуддийский период вся совокупность ценностей, ценностных ориентаций, направленностей социальной активности, стереотипов и векторов поведения, так или иначе связывалась с волей и контролирующими функциями «духовного Неба». Вместе с тем, эта сакральная вертикаль соединяла в себе как духовно-энергетические, так и материальные уровни сложно-организованных социальных систем традиционного тюрко-монгольского общества, представляя собой синергетический стержень, который обеспечивал совместное функционирование и взаимодействие различных системных уровней и форм социальной самоорганизации – разнообразных этносоциальных объединений, надэтнических тайных религиозных об-

ществ и военно-политических объединений, имперских форм государственности и т.д.

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

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

Здесь важно отметить, что во всех вариантах «монады» отражено само стремление к самоорганизации, которое является неотъемлемой

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

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

Поэтому совершенно закономерным представляется тот общеизвестный факт, что в самом главном символе монгольской государст-

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

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

бой, в частности, изображение священных птиц-прародителей или прародительниц тех или иных родов и племен).

О более тесных связях с самыми архаическими верованиями и культурами «лесных народов» Алтай-Байкальского региона свидетельствуют и многие другие элементы их религиозно-мифологической традиции, вошедшие в тэнгрианство, в частности так называемая двоичная классификационная система. Религиозно-мифологические традиции, как известно, являются наиболее архаичной, фактически первоначальной формой создания виртуальной модели мира, построенной на основе двоичных классификационных систем, организованных по принципу полярности и дуальности. В результате вся картина мира выстраивается в иерархически соподчиненные парные противоположности – «инь» и «ян», «женское» и «мужское», «темное» и «светлое», «Солнце» и «Луна» и т. д. Несмотря на свою кажущуюся «примитивность», такая виртуальная модель позволяет выявить один из наиболее фундаментальных законов бытия (т.е. единство и борьба противоположностей), лежащий в основе всякой сложноорганизованной системы, стремящейся к повышению меры своей самоорганизации, а в конечном итоге – к выходу на уровень синтеза парных противоположностей и возникновения предельно безэнтропийного состояния, которое характеризовалось как полное и абсолютное единство всех полярностей, т.е. как состояние «Единого» («Бог», «Абсолют», нирвана, татхата и т. д.). Соединение с абсолютным, идеальным аспектом бытия и трактовалось как высшая цель процесса самоорганизации во всякой религии.

Поэтому вполне закономерно наряду с дуальными оппозициями во всех религиозно-мифологических системах возникает понятие триады, символизирующей переход к негэнтропии посредством синтеза, т. е. диалектического самоотрицания организации¹. В сфере реальной

социальной практики первоначальному дуализму ранних форм религии соответствовала архаическая дуальная форма организации народов Центральной Азии, пережитки которой сохранялись у кочевников вплоть до Нового времени. Вместе с тем, дуальная социальная организация именно у центральноазиатских номадов еще в древнейший период быстро трансформируется в триальную организацию, хорошо описанную Ж. Дюмезилем. А триальная организация – это уже союз родов и племен, т. е. зачатки кочевой конфедерации, которая в идеале может усложняться до бесконечности, но в реальной практике порождает либо кастовую систему (в более статичных и замкнутых оседлых дериватах кочевых обществ, как это произошло в Древней Индии после «арийского завоевания»), либо «кочевые» империи открытого типа в центре Евразии, допускавшие самые разнообразные формы самоорганизации и саморегуляции на разных уровнях социального организма.

Социорегулятивные функции тэнгрианства детерминировались прежде всего тем, что «Духовное Небо» воспринималось как всеобщий безличный или, точнее, надличностный морально-нравственный «категорический императив», проявляющийся в виде «индивидуальной судьбы» конкретной личности (или группы людей, например, этноса) в ее земной жизни (бур.-монг. «хуби-заяа»; тюркск.-тув. «салым-чаяан», «салым-чол»), который можно интерпретировать и как индивидуальный «личный путь» (ср. иранск. хварна), сливающийся с Космическим Путем, представляющим собой универсальный закон бытия, функционирования и структурной организации вселенной.

Регулирующая и контролирующая сила «Неба» также проявлялась, в частности, в том, что оно побуждало человека к бескомпромиссной борьбе против сил мирового зла, руководствуясь такими нравственными принципами тэнгрианской этической философии, как «лю-

бомудрие», «добротолюбие», «справедливость», ненависть к лжи и неприятие всяких клятвопреступлений, идентифицируя себя с силами Добра и Света и, вместе с тем, проявляя известную «воинственность», а также и «рыцарские» качества: благородство, воинская доблесть и честь, сострадание и помощь «униженным и оскорбленным», слабым и др.

Однако то обстоятельство, что характерной особенностью бытования тэнгрианства в специфических условиях центрально-евразийского кочевничества была тесная связь с мифопоэтической традицией и устным народным творчеством, в особенности – с героическим эпосом (Гэсэр, Джангр, Манас, Маадай-Кара, Олонхо и др.), который по существу выполнял роль «священного текста», побуждает некоторых современных исследователей отказывать тэнгрианскому «учению о Небе» в статусе полноценного религиозно-философского учения, подобного другим мировым религиям, и даже не признавать его религией вообще. Приводятся и другие аргументы в пользу такой точки зрения: отсутствие специальных храмовых сооружений, которые заменяются священными горами, «примитивизм» и «бессистемность» собственно философской рефлексии и метафизики, «недоразвитость» или отсутствие системы психотехнических упражнений и ментальной дисциплины, подобной буддийской йоге, и т.д.

Многие из таких заблуждений и предубеждений были уже вполне обоснованно опровергнуты в работах С. Ш. Чагдурова, Л. Н. Гумилева, Б. И. Кузнецова, Е. В. Федоровой, И. С. Урбанаевой, Л. Л. Абаевой и др. Поэтому в данном сообщении, не вдаваясь подробно в дискуссию о наличии (или отсутствии) в тэнгрианстве развитого религиозно-философского учения с собственной метафизикой, космологией, этикой и другими элементами религии как комплексной системы, следует особо отметить характерную для тэнгрианства функциональную антиэнтро-

пийность, которая атрибутивна любым сложноорганизованным, открытым системным образованиям, но не всегда явно осознается, тогда как в тэнгрианстве такая негэнтропийная интенция носит рационально-осмысленный, вполне отрефлексированный характер и выражена в достаточно абстрактной, высокоспекулятивной теории «Единого».

Хотя собственно философский дискурс действительно зачастую очень органично вплетался в тэнгрианстве в семантическую структуру мифопоэтической традиции, в этой структуре довольно отчетливо прослеживаются вполне формализованные логические схемы, выражающие идеальные конструкты и понятия весьма абстрактного характера, в частности понятие «Единое», содержащее в себе метафизическую идею Абсолюта, а также идею «двойственности» или «двоичности» (т.е. дуализма), «троичности» (т.е. наличия во вселенной «трех начал» или возможности синтеза двоичных противоположностей) и т.д. Так, например, отмечая важное философско-методологическое значение «тройственной теории» для понимания метафизического контекста «Сокровенного Сказания монголов», главного эпического и литературно-художественного произведения монголов эпохи Чингис-Хана, Н. Нагаанбуу пишет: «Монголы редко отрицают двойственный характер мышления, противопоставляющий все и вся на два полюса, подобный делению всего на две противоположности, т.е. отрицательный – положительный, идеальный-материальный, инь-янь, мужчина-женщина и, руководствуясь принципом «анх-энх-мунх» /начало-спокойствие-вечность/, связывают эти два полюса третьим звеном, дающим этому всему и всякому путевку в жизнь в лице оживляющего духа «амин» /на современном халхасском диалекте произносится как «амь»/. Амь есть не бытие и не сознание, в этой троице ни амь, ни бытие и ни сознание не первично».

Представляя собой основополагающее звено общего метафизического контекста тэнгрианского учения и являясь одним из главных

синонимов «Вечного Синего Неба», концепция «Единого» является наиболее фундаментальной и важной для понимания того, что основной пафос тэнгрианства заключается не в так называемом дуализме, приписываемом многими исследователями так же и зороастризму, ближайшему «родственнику» тэнгрианства, а как раз наоборот – в преодолении всех дуальных противоположностей и достижении гармоничного единства и целостности бытия, не расколотого на оппозиции. «Единое» в данном контексте мыслится как диалектическое единство всех противоположностей, предполагающее одновременно и их «борьбу», и творческое взаимодействие, вот почему, характеризуя тэнгрианство как учение, «тяготеющее к монотеизму», мы в то же время квалифицируем его как «диалектический монизм» (т.е. в классическом смысле как учение о единстве и борьбе противоположностей с особым акцентом как раз на «едином», что отражено в древнеримском корнеслове «моно», образующем это терминологическое словосочетание; не путать с идеалистическим толкованием понятия «монизм»).

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

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

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

То же самое относится и к тем исследователям, которые не усматривают в тэнгрианстве сколь-нибудь развитой метафизики. Как извест-

но, к «метафизическим проблемам» в философии со времен Аристотеля относят различные онтологические и экзистенциально значимые для человека неопределенности. В разные времена к ним относили и проблему цели и смысла человеческой жизни, и проблему первооснов сущего, и феномен трансформации первоначального хаоса в относительно гармонический космос.

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

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

Метафизика тэнгрианства как раз и является такой формой теоретического осмысления (как направленного в прошлое сущего, так и бытийности, стремящейся к своей жизни в настоящем), которая, на наш взгляд, несет в себе достаточно мощный потенциал этнокультурной и религиозной регенерации в Алтай-Байкальском регионе России, связанный с утратой или ослаблением в последние годы, с одной стороны, многих традиционных для России-Евразии духовных ценностей, а с другой стороны – с естественным стремлением тюрко-монгольских народов обрести цель и смысл своего бытия именно в настоящем, опира-

ясь на евразийские (а значит и «кочевнические» тэнгрианские) ценности более или менее отдаленного прошлого.

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

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

Сколь бы громоздким оно не казалось, это словосочетание представляется более точным, чем просто «кочевая» цивилизация, тем более, что евразийское пастушество, как явствует из вышеизложенного, представлял собой скорее духовно-культурный феномен, нежели какой-то конкретный тип хозяйственной деятельности; думается, что с такой интерпретацией этого термина в некоторой степени совпадает и наше понимание «евразийской цивилизации», как синтеза различных этнокультурных и этноконфессиональных традиций Востока и Запада.

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

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

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

Но особенно важно отметить, что тэнгрианство, лежащее в основе духовной культуры «кочевой» цивилизации, вполне отвечает всем наиболее острым вызовам современности, поскольку идея самоорганизации и саморегуляции была в нем наиболее фундаментальным, центральным принципом, достаточно ярко выраженным в идее саморегулирующейся

(и организующей) силы «Вечного Синего Неба». В буддизме же, как известно, методы саморегуляции играли особенно важную роль, что привело к формированию в рамках всей буддийской цивилизации особой культуры психической деятельности, которой я посвятил ряд работ, поэтому не буду останавливаться на этом более подробно.

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

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

¹ Абаев Н. В., Фельдман В. Р., Хертек Л. К. Семейно-родовые отношения как форма самоорганизации в кочевой цивилизации // Социальные процессы в современной Западной Сибири (Сборник научных статей). – Горно-Алтайск, РИО «Универ-Принт», 2001. С. 226-229.