АЮПОВ Н.Г.

ТЕНГРИАНСТВО КАК ОТКРЫТОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Алматы
2012

УДК 82 472.6
ББК 63.4-9
А 77

Рецензенты:
Доктор философских наук, профессор М. Сабит
Доктор философских наук, профессор З. Мукашев
Доктор философских наук, профессор Д. Кусаинов

АЮПОВ Н.Г.

Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. - Алматы: КазНПУ им. Абая. - Издательство «КИЕ», 2012 - 256 с.

ISBN 978-601-254-587-8

В условиях становления многополюсного мира и общемировой тенденции сохранения самобытности этнокультур как основы развития человеческой цивилизации, автор представляет свое видение проблем, связанных с тюркской духовной культурой, с ее философией и религией. Предпринята попытка обоснования мировоззренческого и духовного единства и дифференцированности культур тюркоязычных народов, факторов консолидации тюркоязычных государств Центральной Азии в условиях современного мира. Противопоставление культуры и жизни, цивилизации и жизни, приводит к определенному отчуждению человека от его жизненных, естественных оснований, поэтому тенгрианство как открытое мировоззрение является, по сути, этической философией жизни, основу которой составляет тюркская мировоззренческая доминанта - «адамгершілік», этика тенгрианства, как этика человеческого «Я» и межличностных отношений несет в себе традиционность тюркского мировоззрения, в центре которой находится Человек.

Монография может быть использована в процессе преподавания гуманитарных дисциплин по вопросам национальной культуры и адресована магистрантам, аспирантам и всем, кто интересуется проблемами культуры, религии и философии.

УДК 82 472.6
ББК 63.4-9

ISBN 978-601-254-587-8

© Аюпов Н.Г., 2012

Гульбахрам, детям и друзьям
посвящается

ВВЕДЕНИЕ

Исследование тенгрианства, прежде всего, требует всестороннего и комплексного изучения философско-культурологического наследия древнетюркской культуры. Ее изучение необходимо провести на принципах научного объективизма, преодолев европоцентризм и стереотипы, заложенные в западной и российской тюркологии. Требуют нового философского осмысления памятники древнетюркской письменности, творчество мыслителей древности и средневековья, как основы духовной культуры тюркоязычных народов.

Научного анализа требуют истоки и условия становления и развертывания тенгрианства, его взаимодействия с другими мировоззренческими и религиозными системами. Это, в конечном счете, позволит определить место тюркской культуры в мировой культуре, что даст возможность научно-обоснованной реализации идеи культурного единства тюркских народов Центральной Азии, их консолидации в условиях становления многополюсного мира, разрешения проблем и противоречий без излишней идеологизации и политизации.

Современный мир находится в мучительных поисках своего дальнейшего развития. Идея глобализации, идея необходимости культурного и цивилизационного многообразия, сопровождаются идеями культурных и цивилизационных разломов, культурной и цивилизационной идентификации, диалога культур и цивилизаций, как условий дальнейшего понимания процессов развития человеческого сообщества. ООН, стремясь реализовать свою роль в культурном и мировоззренческом обустройстве мира, выдвигает идею Нового мирового порядка, основанном на взаимоуважении народов и государств. Такая политика требует искренности, честности, не только у политиков и государственных деятелей, но, и, прежде всего, у научной общественности. Политика в сфере мировоззрения, культуры, цивилизационных процессов, сегодня как никогда, нуждается в научном, объективном, философски выверенном обосновании.

Исследование тенгрианства как открытого мировоззрения, анализ и реконструкция, раскрытие его проявлений в сознании

современного человека - носителя архетипики древнетюркского мировоззрения, позволят сделать сознательный культурный выбор в палитре современных мировоззренческих идей. Без прошлого нет настоящего, без настоящего - будущего. Настоящее аккумулирует в себе прошлое, чтобы наступило будущее. С таких позиций, рассмотрение тенгрианства – это своего рода возвращение исторической памяти, наследия прошлого. Научно-объективное определение тенгрианства - проблема, имеющая и четко очерченную практическую направленность, так как она, отчасти затрагивает вопросы этнической и национальной самоидентификации тюркоязычных народов и проведения соответствующей культурной политики в деле укрепления межнационального согласия, как в евразийском регионе, так и в самом Казахстане. А, это, в свою очередь, позволит самим тюркоязычным народам в культурной и цивилизационной идентификации.

Тенгрианство как культурный феномен, как открытое мировоззрение, как религиозная идея является наследием наших предков. Не знать его, это историческое преступление перед памятью предков и будущими поколениями.

Исследование тенгрианства, это не навязывание очередной мировоззренческой или религиозной идеи современному человеку, это наш долг перед памятью наших предков, восстановление исторической справедливости.

Стереотипы мышления, в том числе стереотипы научного мышления, сложившиеся в общественном сознании, во многом определяют ментальность современного человека, его миропонимание и мировосприятие. Когда начинают рушиться эти стереотипы, человек начинает искать новые для себя ориентиры, которые могли бы упорядочить его жизнь. Если в области удовлетворения материальных потребностей это происходит через развитие науки, техники, форм общественного труда, оптимизации социальных структур, способов распределения и т.п., то в духовной области процесс отхода от стереотипов мышления, переоценки ценностей и выбор новых духовных ориентиров всегда проходит болезненно. Обычно, это сопровождается апелляциями к прошлому, насколько бы они ни были в своей основе неверными, догматичными или, наоборот, дающими верные ориентиры для продвижения вперед.

Авторитет, тем более, научный авторитет, идеи которого были впитаны в процессе усвоения любого знания, довлеет над мышлением человека, делает его заложником этих идей.

Поэтому, во-первых, большинство исследований по тенгрианству идут в русле сложившихся в тюркологии стереотипов. Необходимость научного комплексного исследования продиктована и тем, что многие работы по тенгрианству, во-вторых, носят описательный, мифологический и эзотерический характер, когда исследователи на уровне интуиции и эмоций реконструируют духовность тенгрианства. В-третьих, из-за нехватки эмпирического материала, источниковедческой базы многие работы носят гипотетический характер, и, интерпретация оснований тенгрианства становится далекой от научной истины. Поэтому многие работы носят субъективный характер, становясь заложниками издержек герменевтического анализа.

Обретение независимости тюркских государств Центральной Азии, позволяет по-новому взглянуть на ряд проблем истории и культуры тюркских народов. Духовное возрождение тюркских народов идет через осмысление своей истинной истории, через возрождение самобытной культуры. В этом процессе приходится преодолевать различные преграды, сложившиеся за многие годы зависимого развития. Это, в том числе, многие стереотипы научного мышления, сложившиеся под воздействием европоцентризма, великоросской идеи, которые продолжают оказывать влияние на исследования в различных областях науки, субъективизм.

Научно-объективное, философское осмысление проблемы тенгрианства, позволит ему занять свое *историческое место, не только в системе мировоззрений древности, но и получить современное научное прочтение*.

Научные исследования по данной проблеме, как в качественном, так и в количественном отношении, как уже отмечалось, недостаточны, и не носят комплексного научного характера.

Тенгрианство как феномен древнетюркской культуры в настоящее время является объектом многих исследователей. Достаточно лишь перечислить такие имена, как Олжас Сулейменов, Сабетказы Акатай, Гарифолла Есим, Нурлан Оспанулы, А. Кодар, Арон Атабек, А.Ю. Никонов (Казахстан) Мурат Аджи (Россия), Безертинов Р.Н. (Татарстан), Каримов Б.Р. (Узбекистан), Дастан Сарыгулов (Кыргызстан), Чоюн Омуралиев (Кыргызстан) и другие, которые раскрывают перед нами все новые и новые аспекты тенгрианства.

Еще в книге «Аз и Я» О. Сулейменов пророчески отметил: ««Поклонение Тенгри» - до сих пор не встречалось в литературе.

4 тысячи лет до рождения пророка Исы, оформившись как философские знания, будучи матерью древних знаний земли – семитской и индо-иранской религий, оказавшее влияние на древнеегипетские религиозные знания, тенгрианство давно уже ждет своих исследователей».[1]

А, в «Языке письма» О. Сулейменов, говоря о древнейших религиях человечества и заблуждениях специалиста по тайнам библии Эриха Церена, пишет: «Таким образом, он неоправданно сблизил эпохи лунной религии и новой - христианства, миновав или, вернее зачеркнув громадный этап общечеловеческой религии Солнца, развивавшейся несколько десятков тысячелетий и породившей в итоге тенгрианство, зороастризм, буддизм, синтоизм, иудаизм, христианство и мусульманство».[2]

Как видно из этих цитат, О. Сулейменов тенгрианство ставит в первый ряд древнейших религий человечества, как знаний глубокой древности, как первые попытки философского осмысления бытия. Хотя он и не проводил каких-либо исследований по тенгрианству, заслуга его заключается в том, что он один из первых поднял данную проблему, подвинул многих исследователей на философское осмысление тенгрианства.

Вместе с тем, как отмечают многие исследователи, сама проблема искусственно замалчивалась, что было связано с идеологическими и политическими причинами. Некоторые исследователи даже утверждают об определенной борьбе других религий против тенгрианства, с целью предать забвению его историю и идеи.

Сабеказы Акатай, применяя термин «тенгризм» вместо термина «тенгрианство», выводит тенгрианство «как результат естественного «синтеза» синкретической философской мысли исторического населения Центральной Азии».[3] При этом, говоря о Тенгри как «… продукте общественной мысли не какого-нибудь отдельно взятого, пусть даже мощного этнического массива», он правомерно определяет его как духовную ценность, формировавшую национальное самосознание казахского народа. Он сводит тенгрианство к культу вселенческого космического божества – Тенгри. Выводя «тенгризм» из натурфилософского

---

[1] *Сулейменов Олжас*. Аз и Я. Ізгі ниетті оқырман кітабы. (Ауд. С. Ақатаев). Алматы, Жазушы, 1992, Б.259.

[2] *Олжас Сулейменов.* Язык письма. Взгляд в доисторию о происхождении письменности и языка малого человечества. Алматы-Рим, 1998, С.111.

[3] *Акатай Сабетказы* Древние культы и традиционная культура казахского народа (монография). – Алматы, КазНИИКИ, 2001, С.71.

гилозоизма, он рассматривает Тенгри как космос, как тотем, как первопредка.

На наш взгляд, очень интересным в его исследовании является обращение к метафизике тенгрианства: «В тенгристической философии дефицит диалектики компенсируется метафизикой мышления. Последняя сводит все вопросы, на которые она затрудняется ответить, к проблеме о первопричине, субстанции, т.е., в конечном счете, к вопросу о боге. У метафизики другого ответа просто нет, ибо она ищет причину и механизм развития не в самом мире, а вне его. Метафизика имеет дело с вещами и предметами, тогда как диалектика – с процессами. Так философский пантеизм, наделяющий объекты мира гилозоистическими свойствами, породил весьма своеобразное и самобытное учение».[4] Здесь, наверное, нельзя полностью согласиться с С. Акатаем. Метафизика не только и не столько приводит к вопросу о боге, а скорее, к вопросу о предельных основаниях бытия самого человека, об отношении сознания и мышления к бытию мира и человека.

Более точным в его исследовании является метафизический вывод:

Тенгри у казахов – трансцендентный мир бытия, оно – и дух, и тело, скорее их единство. Это то, что материалистический монизм назвал бы «материей», обобщенным именем сущего».][5] В целом же, его разработки по тенгрианству идут в русле рассмотрения национальной культуры казахского народа.

Гарифолла Есим, анализируя древнетюркские сказания, отмечает: «В мировоззрении тюрков Тенгри – это непостижимая Тайна… Поклонение Тенгри-Небу, жажда высокого заставляет человека быть гордым, непримиримым, исповедывать философию геройства…».[6]

Нурлан Оспанулы, раскрывая метафизические основания тенгрианства пишет: «Так вот, слово, положившее начало томсеновской дешифровке тюркских рун, равно как «наново укоренению» тюркских субидиом в своей традиции, - «тенгри» («tanri»), которое в разбираемом нами тексте переведено как «небо», суть не что иное, как тюркский Бог, именно с большой буквы, безальтернативный, лишенный зооантропоморфных черт, конкретно абстрактный, но не пантеистический и не

---

[4] Там же, С.69.

[5] Там же.

[6] *Есимов Гарифолла.* Хаким Абай. – Алматы: Білім, 1995, С.20.

трансцендентальный, вместе с тем могучая сила, не слепая, а организованная, хотя и полностью деантропологизированная».[7]

Мурат Аджи, обращаясь к мнению немецкого ученого, исследователя тенгрианства Г. Дерфера, пишет что «… речь идет об одной из первых монотеистических религий человечества, если не самой первой»,[8] и, что о ней умалчивала официальная европейская церковь, а христианство является лишь трансформацией тенгрианства и Христос является сыном Тенгри-Хана.[9]

Р.Безертинов, говоря о мировых религиях, пишет о «войне мировых религий против тенгрианства», определяя его как религию тюрков и монголов: «Еще до принятия буддизма, христианства, ислама тюрки имели свою, более древнюю и самобытную религию. Она была основана на культе космического божества Тэнгри. Представление о Тэнгри, восходящее своими корнями к V-IV тысячелетиям до н.э., как о главном божестве было характерно для всех тюрков и монголов евразийских степей, что дало повод французскому исследователю религий Жан-Полю Ру назвать его обобщающим термином «тенгризм»… Своеобразной и характерной чертой этой религии является родственная связь человека с окружающим его миром, природой. Тэнгрианство было порождено обожествлением природы и почитанием духов предков. Тюрки и монголы поклонялись предметам и явлениям окружающего мира не из страха перед непостижимыми и грозными стихийными силами, а из чувства благодарности к природе за то, что, несмотря на внезапные вспышки своего гнева, она чаще бывает ласковой и щедрой. Они умели смотреть на природу как на существо одушевленное».[10] Данный исследователь рассматривает тенгрианство лишь как религию, причем он пытается реанимировать тенгрианство именно как определенную религиозную систему, что естественно, во-первых, не отражает всей глубины тенгрианства как открытого мировоззрения, во-вторых, не отвечает современным социальным, культурным и политическим реалиям, и, наконец, в- третьих, его исследования не носят комплексного научного характера.

Каримов Б.Р., в своей статье о тенгрианстве, отмечает: «В

---

[7] *Нурлан Оспанулы.* Тюркская онтология: метафизические основания тенгрианства/ журнал «Евразийское сообщество», № 1, Алматы, 1998, С.181.

[8] *Мурад Аджи.* Полынь половецкого поля. Москва. 1994, С.11.

[9] Там же, С.195

[10] *Безертинов Р.Н.* Тэнгрианство – религия тюрков и монголов: научно-популярное издан., 2-е изд., доп. – Н. Челны. Аяз, 200, Казань, Слово, 2004, С.5-7.

древних верованиях всех тюркских народов важное место занимает культ великого божества Тенгри (Тангри, Тенгир, Хан Тенгри, Кок Тенгриси). Происхождение этого культа еще недостаточно исследовано. Общетюркское его распространение говорит о его формировании в древнетюркскую эпоху, когда единство тюркского народа еще существовало как реальное социально-политическое и духовно-идеологическое явление».[11]

Дастан Сарыгулов в своей статье «Тенгрианство и глобальные проблемы современности», опубликованной в материалах Первой Международной конференции по Тенгрианству, которая прошла в Бишкеке с 10 по 13 ноября 2003 года, пишет, что: «Тенгрианство зародилось в Алтайских землях еще в глубокой древности, как минимум семь-девять тысяч лет назад. Подтверждением этому являются клинописные источники шумерской цивилизации (XXIV в. до н.э.), а также время распада алтайских народов, сохранивших Тенгрианство в регионах нового обитания, охвативших обширные территории Азии, Ближнего востока и Северной Америки.

Вполне объяснимо, что при общности базовых идей и концепций Тенгрианства, в течение нескольких тысячелетий под влиянием времени, более поздних религий, различий образа жизни и природно-климатических условий мифология, ритуально-обрядовое содержание Тенгрианства претерпели определенные, а местами и существенные различия. Несмотря на это, единство и общность его фундаментальных понятий сохранились, дойдя до наших дней. В кратком, схематичном виде они представляются следующими.

Всевышний творец и Создатель, по чьему велению происходит все, везде, всюду и всегда, не постижимый для человека, находится на седьмом ярусе Неба. Всему, что находится в этом мире. Творец посылает свою волю через Природу: Солнце. Луну, Звезды, Небо, Землю, Воду и т.д. Соответственно, Природу надо также почитать и уважать, как Всевышнего.

После смерти душа человека возносится на Небо, к Всевышнему, становится Арбаком и покровительствует потомкам, живущим на земле.

Всевышний Творец в лице Природы показывает и

---

[11] *Каримов Б.Р.* (г. Ташкент). Тенгрианство и тюрки: история и современность./ Восток-Запад: диалог культур. Тезисы докладов и выступлений на I Международном симпозиуме-семинаре 22-26 июня 1992 г. Часть III. Религиоведение. Этнология. Языкознание. Алма-Ата: Изд. КазГУ, 1992, С.29.

призывает всех в этом мире следовать его примеру. Природу, растения, реки, воду, землю, горы и т.д. считали живой и одушевленной, поскольку люди обладали душой и являлись частицей Природы, то она никак не могла быть бездушной и мертвой.

Понятия Ада не было. За все поступки Арам Тенгир наказывал людей при жизни, если человек избегал наказания, то оно достигало его детей и внуков, но именно в этой жизни. В Тенгрианстве преобладало не чувство страха, не идея Ада, а чувство благодарности Природе и через нее – Тенгиру. Люди верили, что если не совершить Арам, следовать примеру Тенгира и быть справедливым, то нечего и бояться Всевышнего».[12] Как видно автор определяет тенгрианство как одну из первых религий, при этом на его суждения оказывают влияние идеи более поздних религий.

Чоюн Омуралиев, автор книги «Тенирчилик» на киргизском языке, говоря о тенгрианстве, пишет: «На наш взгляд Тенгрианство – самая первая и старшая из всех мировых религий, оно духовное учение Великого Турана. Турана не в узком понимании как общность только тюркских народов, но как единство всех народов алтайской языковой группы. На востоке сюда входят японцы, корейцы, маньчжуры, монголы, а также кара или древние китайцы, т.е. кара китайцы… Западное крыло Турана простирается к древнему Шумеру и, возможно, к хеттам и этрусскам Средиземноморья».[13]

Ауэзхан Кодар в своем философском анализе приходит к тому, что «Идея Тенгри – идея изначальной данности и реальности мира. Она прошла долгий путь от анимизма и тотемизма до генотеизма и монотеизма. К сожалению, на этапе монотеизма она конвергировалась с манихейством, а далее была подавлена идеей Аллаха и философскими идеями буддизма. Тем не менее, и в это время, в эпоху средневековья, она продолжала существовать независимо от господствующих культов… Тенгри – это бог возможности, чистая креативность, неуемная в способности создавать все новые сюжеты бытия».[14] Необходимо

---

[12] *Дастан Сарыгулов,* Кыргызстан, профессор, заслуженный строитель КР, учредитель и президент фонда «Тенгир ордо». Тенгрианство и глобальные проблемы современности/ Сборник докладов Первой международной научной конференции «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов». Кыргызстан. Бишкек, 2003, С.114.

[13] *Чоюн Омуралиев*. Тенирчилик; - (Улуттук философиянын унгусуна чалгын) – Б. «Крон»; 1994, Б. 84.. (на кирг. яз.)

[14] *Ауэзхан Кодар.* Культ Тенгри в системе религий раннего средневековья. / Сборник докладов Первой международной научной конференции «Тенгрианство –

отметить историческую динамику тенгрианства, которую дает А. Кодар, и самое главное, раскрытие сущности тенгрианства как постоянного развертывания бытия, открытости тенгрианства.

Арон Атабек, следуя традиции, сложившейся в литературе определяет тенгрианство, как древнейшую религиозную систему в мире, но в то же время, с присущей поэтичностью самого тенгрианства, пишет, что «Тенгрианство – это религия Природы. Человек – часть этой природы и он не ограничен в проявлениях своего физического и духовного естества. Он свободен, и в этом смысле тенгрианство – религия Свободы!»[15]

А.Ю. Никонов в своей книге «Алтун Битиг. Тенгрианство» в основном дает интерпретацию тенгрианства и понятия Тенгри на основе мифов древних тюрков, которые сохранились в устных и письменных преданиях тюркских народов, при этом концептуально следуя стереотипу представления тенгрианства как шаманизма.[16]

Если совершить исторический экскурс, то естественно можно найти различные упоминания о тенгрианстве в различных контекстах рассмотрения. Так Махмуд Кашгари в своем фундаментальном труде «Диван лугат ат-тюрки»[17] говорит о Тенгри и его различном понимании в мусульманском мировоззрении тюрков и доисламском периоде древнетюркской культуры.

Особое место в своем творчестве уделил тенгрианству и Ч. Валиханов. В своей статье «Тенгри (бог)» он подробно описывает тенгрианские обычаи и обряды, веру в аруахов и духов. Неоднозначность отношения Ч. Валиханова к тенгрианству, скорее всего можно объяснить историческими и мировоззренческими реалиями той эпохи, в которой он жил. С одной стороны, он признает Тенгри как бога, тенгрианство «единобожием веры в танкриев (тенгриев)», но с другой стороны, он пишет «…и, допуская существование бесплотных душ, джин, периев и шайтанов, не могла (мухамеданская вера) уничтожить злых духов шаманских».[18]

В статье «Следы шаманства у киргизов» Ч. Валиханов

мировоззрение алтайских народов». Кыргызстан. Бишкек, ноябрь 2003, С.122.

[15] *Арон Атабек.* Ислам и Тенгрианство. Размышления искателя истины/ Сборник докладов Первой международной научной конференции «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов». Кыргызстан. Бишкек, ноябрь 2003, С. 191.

[16] *Никонов А.Ю.* Алтун Битиг. Тенгрианство. Алматы: Издательский дом «Жибек жолы», 2000.

[17] *Махмұт Қашқари* Түрік сөздігі. Үш томдық. 3 том, Алматы. 1998, Б. 504.

[18] *Чокан Валиханов* Избранные произведения, Алматы, - 1952, С.180.

оговаривает: «Вообще, шаманство, как религия, составляет предмет еще не исследованный».[19] Анализируя синкретизм религиозных воззрений, он пишет: «Небо – это высочайшее божество в шаманстве. Кок-тангри – «синее небо». У киргизов первое прилагательное [кок] означает видимое, предметное, а существительное (тангри) обращено в синоним аллаха и кудая (худа). Впрочем, еще в отдаленных краях степей, [например] в дикокаменной орде [еще живет] выражение «куке-тенгри», в виде набожного восклицания или призывания. Слово «тангри», еще при Чингисхане магометане переводили словом алла, а европейцы словом deus, так оно было в шаманстве близко к идее всемогущего существа, а в Малой Бухарии и теперь китайское тянь переводят персидским словом худа - бог».[20]

То есть, хотя Ч. Валиханов, следуя традиции русских и европейских исследователей, и говорит о шаманстве, но в определенной степени он допускает существование у казахов собственной религиозной идеи Единого Бога - Тенгри.

Необходимо отметить труды Маргулана,[21] в которых также освещаются вопросы, раскрывающие многие аспекты тенгрианства, как одной из первых форм монотеистической религии, включающей в себя элементы анимизма, тотемизма, веру в аруахов. Многие аспекты тенгрианства рассматривались Артемьевым А.И., Касымжановым А.Х., Нурлановой К.Ш., Орынбековым М., Каракузовой Ж.К. и Хасановым М.Ш., Шахановой Н.Ж., Шулембаевым К.Ш. и другими философами и религиоведами, занимающимися проблемами казахской и тюркской культуры.

Как видно из данного краткого анализа, исследования проблемы идут в различных направлениях. Тенгрианство рассматривается как многообразие религиозных идей, включающее в себя: идею монотеизма, когда Тенгри рассматривается как Единый Бог; поклонение Небу и природным явлениям, как проявление естественной религии; идею трансцендентальности Тенгри, как всеобъемлющего безличного начала, всепроникающей безличной силы. Всеми исследователями признается древность возникновения тенгрианства, его влияние на другие религиозные системы.

Кроме данных интерпретаций европоцентристский подход

---

[19] Там же, С.144.
[20] Там же
[21] *Маргулан Э.* Ежелгі жыр, аныздар. А., 1957.

предполагает представление тенгрианства как форму язычества, близкую к шаманизму (а иногда идет и отождествление тенгрианства и шаманизма), при этом Тенгри понимается только как Небо. В этом подходе преобладает акцент на анимистические основания тенгрианства, понимания его как естественной религии. Такие представления сложились на основе взглядов представителей русской и западной тюркологии.

Нужно отметить и такую позицию, когда существование тенгрианства в каких-либо исторических формах не признается вообще, либо эта проблема замалчивается.

Другим пониманием тенгрианства (выражающим подход тюрко-исламских исследователей), является представление его как сложной религиозной системы, включающей в себя в исторической взаимозависимости и взаимосвязи: естественную религию, политеизм, монотеизм.

Автор в течение многих лет занимался данной проблемой в рамках изучения древнетюркской культуры. Кандидатская и докторская диссертации были посвящены религиозным системам древних тюрков, и, в частности, тенгрианству. Впоследствии в решении данной научной проблемы он поддерживал сотрудничество со многими отечественными и зарубежными исследователями в течение многих лет и пришел к выводам:

- Тенгрианство необходимо рассматривать в целостности как открытое универсальное мировоззрение, как реализацию антропосоциального преломления бытия. Тенгрианство как открытое мировоззрение, сохраняющее свои внутренние основания, выступает как один из факторов культурной и цивилизационной идентификации. Вместе с этим, его универсальные проявления позволяют движение к интеграции, что является условием духовно-культурного согласия и единства народов, как в рамках отдельных государств и регионов, так и в мире в целом. Специфика и особенности ментальности, соотношение общечеловеческих и этнических ценностей, интеграционные тенденции в мировоззрении тюркоязычных народов, в контексте становления многополюсного мира, являются условиями выявления культурных, мировоззренческих и духовных оснований консолидации тюркоязычных государств в современных геополитических реалиях, определения тенденций развития духовной культуры казахского народа в системе культуры тюркоязычных народов и мировой культуры в целом.

- Духовная культура тюркоязычных народов, как феномен мировой культуры, как ее составляющая, в своем развитии

проходила периоды рождения и возрождения, расцвета и упадка. Следуя теории пассионарности, можно утверждать, что культура тюркских народов, в силу своей открытости и универсальности, всегда обладала внутренним потенциалом сохранения своей самобытности и адаптивного возрождения в новых цивилизационных условиях. В работе дается авторская периодизация тюркской культуры с древности до настоящего времени. Дан анализ тенденций развертывания духовной культуры тюркских народов, перспектива места и роли тюркоязычных государств Центральной Азии в условиях становления многополюсного мира.

- Философско-культурологический анализ древнетюркской культуры позволяет изменить представление о ней, только как о номадической культуре, которое является одним из стереотипов современной науки. Тенгрианство как открытое мировоззрение является отражением сложной и богатой культуры древних тюрков, в основании которой лежали традиции номадической (кочевнической), земледельческо-оазисной (оседлой), смешанной скотоводческо-земледельческой культур.

- Мифология тюркских народов как одна из форм богатой мировоззренческой культуры является составляющей тенгрианства и отражает специфику мироотношения тюрков.

- Натурфилософия тенгрианства как единство научно-познавательного (практического освоения мира), мифологического (мифопоэтического) и философского (тюркская фальсафа как восхождение к мудрости) явилась мифогносеологическим основанием тенгрианства как открытого мировоззрения.

- Тенгрианство как религиозная идея и открытое мировоззрение является одним из древних феноменов общечеловеческой культуры, его традиционность проявляется в постоянной трансформации. Тенгрианство в привычном понимании не является религией, а религиозной идеей, которая никогда не стремилась к собственному институированию, что диктовалось особенностями тюркского мировоззрения.

- Тюркская фальсафа как неотъемлемая часть восточного мировоззрения, обладая своей спецификой, органично вплетена в общемировую философскую мысль. Если ее специфика заключается в самобытности духовной и материальной культур тюркоязычных народов, в психологии этих народов, в мировоззренческих вопросах мироощущения, миропонимания и мировосприятия, то ее «похожесть» на другие национальные

философии, диктуется общностью развития человеческого сообщества, прохождением одинаковых исторических ступеней и качественными переходами в своем национальном становлении.

- Ислам, являясь основой религиозной духовности тюркских народов, исторически адаптировался к тенгрианству, произошел синтез мусульманских и тенгрианских идей, что позволяет говорить о тюркском исламе, среднеазиатском исламе, народном исламе.

- Тенгрианство как открытое мировоззрение, сохраняющее свои внутренние основания, вплетенное в современные мировоззренческие системы, может выступать как фактор культурной и цивилизационной самоидентификации тюркских народов и казахского народа в условиях становления многополюсного мира.

Глава первая
МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ТЕНГРИАНСТВА КАК МИРОВОЗЗРЕНИЯ

1.1 Категории и понятия

В современной философии, философии религии, культурологии и религиоведении в вопросах реконструкции древних мировоззренческих систем и религий исследователи стараются избегать различных дефиниций как самой мировоззренческой системы или религии в целом, так и той или иной религии или мировоззренческой системы отдельного народа или региона. Следуя тому, что любое мировоззрение является неотъемлемой частью общечеловеческой культуры и носит, в большей степени, общий характер для различных национальных культур и регионов, исследователи все больше обращаются к рассмотрению становления и развития мировоззренческих и религиозных идей, духовного опыта, по своей сути универсальных. В таком контексте, мировоззрение и религия, как ее часть, являются общими для разных народов, отличаясь при этом национальной спецификой и особенностями, выражающимися в большинстве случаев в ментальном проявлении, этнических традициях и обрядах, культовой практике, отправлениях религиозных обрядов.

Эта специфика и особенности естественно проявляются в языке. Если рассматривать язык как знаковую систему с помощью, которой происходит не просто общение, но и накопление и передача определенной информации, то категории и понятия, вырабатываемые в данной мировоззренческой культуре, являются ключевыми как для собственно формирования данного мировоззрения, так и для понимания его и коммуникации с ним.

Но здесь возникает еще один вопрос. Отдельные абстрактные понятия и категории, к которым приходят человек, культурная общность в результате своей деятельности формируют мировоззрение, или, определенное устоявшееся мировоззрение, мироотношение и миропонимание вырабатывают категории и понятия? Однозначного ответа, скорее всего, мы не получим. Действительно только в результате практической деятельности, через освоение мира, уже потом в языке образуются определенные знаки, наполненные определенными смыслом и значением, которые впоследствии становятся понятиями и категориями. Но, мы имеем способность человека к

абстрагированию, интенциональному формированию понятий, на основе которых он формируют или формируется его сознание. Иногда абстрактная идея, облеченная в языковую форму, становится категорией, способной сформировать или изменить то или иное отношение к предмету, или к миру в целом. «Припоминание» Платона или «априори» Канта, феноменология Гуссерля или архетипы коллективного бессознательного Юнга, по сути, являются попыткой философской формализации и обоснования интенциональной способности сознания формировать отношение человека к миру и к себе.

Еще один момент, который нужно отметить. Часто, говоря о тюркской культуре, тюркском мировоззрении исследователи отмечают отсутствие или неразработанность категориально-понятийного, логического аппарата. Насколько это верно?

Если подходить с точки зрения философской системы Аристотеля или Гегеля, или в общем европейской рациональной научной мысли, то может быть, это имеет место, но и тогда, это взгляд извне, механическое перенесение или сравнение с собственными традициями философско-методологического и логического формирования мировоззрения. Если признать право на существование вообще национального, этнического мировоззрения, его философских оснований, менталитета того или другого народа, мы должны согласиться, что такое мировоззрение невозможно без собственного категориально-понятийного аппарата, логического основания. Любая культура в своей истории вырабатывает свой символический и знаковый язык, свои понятия и категории, свою логику бытия.

Очень точно подмечено новосибирскими исследователями мировоззрения тюркских народов Южной Сибири, что: «Наконец, такие понятия, как «жизнь», «судьба», «счастье», никогда не формулировались в тюркской культуре сколько-нибудь определенно. Строго говоря, то, что мы именуем применительно к тюркскому мировоззрению «понятиями», более соответствует термину «концепт», понимаемому как единица оперативного сознания (образы, представления, понятия, не всегда реализуемые в логической форме). Совокупность концептов, тяготеющих к некоему центральному образу, образует мировоззренческую концепцию (жизни, человека и т.д.)».[22]

---

[22] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество./Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука. Сиб. Отд-ние, 1989, С.5.

На наш взгляд, одним из оснований таких выводов может быть понимание времени и пространства в тюркской культуре. Время – текучее и бесконечное, Пространство – расширяющее и бесконечное (вечное и беспредельное Небо), что дает чувство открытости и времени, и пространства. *Тогда не может быть раз и навсегда застывших форм, все течет и изменяется во времени и пространстве, сами явления динамичны. И сознание, следуя такой открытости, не стремится к формализации и обязательной дефиниции, созданию логических схем.*

В самом познании бытия открытость дает возможность каждый раз выйти за рамки логических схем, пройти путь деструктурализации и делогизации. Пройти путь, который в постмодернизме понимается как деконструктивизм – нахождение и восстановление смысла через связи с другими смыслами, или, репрезентация – предложение каждый раз новых смыслов и значений, которые в принципе нельзя укладывать в замкнутую, закрытую систему.[23]

Именно в таком контексте рассмотрим основные категории и понятия исследования феномена тенгрианства.

Обратимся к самому понятию **«тенгрианство»**. Прежде всего, нужно отметить, что в тюркских языках используют два понятия **«Тәңір дін» и «Тәңіршилиқ»**. В первом случае речь идет о тенгрианстве как о религии, причем в смысловом значении данное понятие передает как бы часть более полного понятия, т.е. оно заключает в себе религиозную составляющую тенгрианства. Второе понятие в тюркских языках как раз и передает значение тенгрианства как мировоззрения, мироотношения. Мир осваивается и понимается через тенгрианство, оно выступает своего рода принципом, основой отношения ко всему, тенгрианство не просто является руководством для человека, а оно как бы находится внутри него, оно является образом жизни, смысложизненным процессом.

Основной и ключевой категорией для понимания тенгрианства является **Тенгри.** Слово «Тенгри» в древнетюркских письменных памятниках и в «Диван лугат ат-тюрки» Махмуда Кашгари пишется как «Тәңри». В разных культурных традициях, сохраняя свои основные смысл и значение, оно пишется и читается по-разному: у алтайцев – «Теңри», у якутов - «Таңра», у монголов - «Тәңер», у бурят -

[23] Современный философский словарь/Под ред. д.ф.н., проф. В.Е. Кемерова/ 1996, С.379.

«Тәңери». В некоторых современных тюркских языках (в том числе и казахском) это слово читается и пишется как «Тәнір». Само слово «Тенгри» прототюркское, впоследствии перешедшее в гуннский язык. Оно состоит из двух корней «Тәң» и «рі», первый корень означает «Небо», второй – «Человек». В современных тюркских языках слово «ер» (ір) означает мужчину.

Термин **«Таң»** в гуннском и древнетюркском означает зарю, восход, начало всего, когда «свет озаряет все», когда «все просыпается и начинает жить».

Если взять позднее древнетюркское понятие **«Тәң»** - оно также означает равный, половину. Отсюда идея дихотомичного целого, состоящего из единой пары, двух половинок. Не противоположность и противоречие, а именно парность как принцип бытия.

Другой ключевой категорией является **«Көк»**. Этимология тюркского слова «Көк» сложна и неоднозначна. «Көк» понимается и в значении цвета, знатного, священного, божественного. Еще одно значение – гармония, гармония мира. Сочетание этих двух слов дает еще одно важное понятие, которое отражает одну из ключевых идей тенгрианства - **«Көк Тәңри»**. Его скорее нужно понимать как «Священный Тенгри» или, точнее, Тенгри как Начало жизни, что соответствует тому, что Тенгри «распределяет» Жизнь и Время отпущенное человеку, он является источником и началом Жизни, Тенгри как гармония. В данном случае Жизнь выступает как энтелехия Тенгри. Наверное, этим и объясняется «неприятие» и несоответствие тенгрианству, переводов: словосочетания «Көк Тәңри» как просто «Голубого Неба» или «Көк Түрқ» - «Голубые тюрки».

Следующая категория, передающая философию Тенгрианства, которая присутствует во всех мировоззренческих системах Востока – это **«Жол» (Путь)**. Идея Пути одна из самых генеральных в мировоззрении тюркских народов. «Ак жол», «Жолың болсын» - мировоззренческие доминанты духовной культуры любого тюркского народа. Отсюда и олицетворение Пути в Тенгрианстве в лице божеств «Ала ат жол Тәңри», «Кара ат жол Тәңри».

Понятие **«Умай»** в Тенгрианстве является примером олицетворения женского начала. В словаре Махмуда Кашгари значение слова раскрывается как послед. В интерпретированном (понимании извне) тенгрианстве Умай понимается как богиня, а в некоторых реконструированных мифологических сюжетах, она даже рассматривается как супруга Тенгри, что конечно же

является не только спорным, но и неверным. Скорее всего нужно полагать, что Умай в тенгрианстве как мировоззрении можно считать лишь Женским Началом, пониманием особого проявления Природы как покровительницы рожениц, а, впоследствии и воинов.

Поверхностное понимание и излишнее мифологизирование древнетюркских письменных памятников поздними интерпретаторами тенгрианства, привело, на наш взгляд, к еще одной ошибке, когда освящение **«Ыдык Жер-Су»** трактовалось как их обожествление, и в литературе стали говорить о божестве тенгрианства «Жер-Су». 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 **«Ыдық»** как раз и передает значение освящения, а не обожествления.

В алтайской традиции тенгрианства у некоторых народов верховное божество называлось **«Ульгень»** (Өлкен). В литературе встречается различная интерпретация данного понятия. Обычно интерпретируют как «өлген» - умерший, имея в виду, что Бог распределяет время, отпущенное человеку. Еще одна интерпретация – это «өлкен» - большой, могущественный. Наиболее точным этимологически является «ұлы»-«бүюк»-«үүуғ» - священный, величественный. Появление наряду с понятием Тенгри другого понятия, передающего значение верховного божества можно понимать и как определенную деградацию самого тенгрианства как монотеистической религии, и как позднюю интерпретацию религиозных воззрений алтайских народов, на момент изучения их культуры русскими и европейскими исследователями.

Особое семантическое поле образуют понятия связанные с категорией «знание». Понятие **«Битиғ»** в древнетюркском языке означает Книгу. При этом это может быть и священный текст, передаваемый как в устной, так и в письменной форме. От этого же корня слова «билим» - знание, «битиқчи» - секретарь и имя кагана Бильге.

Особое семантическое поле образуют понятия с основой **«тың»** - дыхание. «Тың мен жан шығады» - вместе с дыханием уходит душа. Понятие «тыңыштық» означает мир, покой и спокойствие, отсюда и такое понятие «тыңық» - остановка дыхания и кровообращения, т.е. наступление смерти.

Понятие **«тын»** образует другое семантическое поле,

связанное с понятиями первозданного, нетронутого, чистого. «Тын жер» - невспаханная, нетронутая, но плодородная земля. «Тын киши» - человек с чистым умом.

Особое место в мировоззренческой системе тюркских народов занимает концепт-понятие **«қут»** - счастье, благодать, жизненная сила. Это слово, скорее всего, относится к древнему прототюркскому языку, встречается у всех народов Центральной Азии – алтайских народов, тюркских народов, монголов, маньчжуров, корейцев.

Для понимания концептуальных положений исследования рассматорим также ключевые понятия традиция и мировоззрение.

Понятия «традиция», «традиционная культура», «традиционное общество» стали, «приобретя идеологическую окраску, эволюционистской характеристикой неевропейских культур, полюсом бинарной оппозиции «традиция/современность», синонимом «инертных», «холодных», медленно изменяющихся, нединамичных культур».[24] Поэтому, мы используем отличное от стереотипного понимания толкование данных терминов.

Следуя тому, что «традиция – не содержание культуры, а характер происходящих в ней процессов, механизм регулирования некоторых сфер социальной жизнедеятельности», мы рассматриваем концепт «традиция-инновация» как целостную структуру любой культуры, как механизм ее бытия. **Традиция** уже в себе имманентно предполагает **инновацию**, в своей взаимосвязи они выступают как целостность протекающих культурных процессов.

Традиция не может быть застывшей формой. В силу изменения социально-культурных условий традиция трансформируется, она несет в себе инновационный заряд, это диктуется пространственно-временными изменениями.

Традиционная культура и традиционное общество – понятия условные для обозначения тех или иных моментов динамических процессов в культуре, проявляют более гносеологический характер, нежели онтологический.

Под **мировоззрением** обычно понимается «система наиболее общих представлений о мире в целом и месте человека в этом мире» или «система принципов, взглядов, ценностей,

---

[24]Очерки по истории мировой культуры. учебное пособие./Под ред. Т.Ф. Кузнецовой.- М.: «Языки русской культуры», 1997, С.94.

идеалов и убеждений, определяющих как отношение человека к действительности, общее понимание им мира, так и его жизненную позицию, жизненную программу деятельности».[25]

Принимая данные определения, мы дополняем понимание мировоззрения, такими важными его аспектами, как динамичность, постоянная изменчивость, открытость.

Мировоззрение – пространственно-временная динамика движения содержания мировоззрения, его компонентов, как постоянное развертывание, обусловленное культурными, социальными, экономическими и политическими изменениями бытия.

Мировоззрение – как интегральное и динамичное образование, связанное с сознанием человека, может быть рассмотрено и как совокупность мироощущения, миросознания, мировосприятия, миропонимания и мироотношения.

Что касается понятия **традиционного мировоззрения**, то оно также скорее является условным понятием гносеологического характера, несущее в себе оппозиционность.

В книге также используется понятие **фальсафа**, которое мы используем для обозначения феномена средневековой философской мысли арабо-персо-индо-тюркской центральноазиатской культуры, который в своей исторической динамике, претерпевая изменения, имеет место быть и в настоящее время.

1.2 Мировоззрение и его формы

Одним из ключевых аспектов нашего исследования является определение мировоззрения. В отношении тюркской культуры в науке часто применяют понятие традиционное мировоззрение. Мы вводим понятие открытого мировоззрения. Поэтому необходимо разобраться, ***что такое мировоззрение вообще, что понимается под традиционным мировоззрением, и, наконец, определить открытое мировоззрение.***

Здесь можно отразить один философско-мировоззренческий нюанс из нашего недавнего советского прошлого. В марксистско-ленинской философии избегали понятия «мировоззрение». В учебниках по диалектическому или историческому материализму речь шла в основном о формах общественного сознания и идеологии. Понимание мировоззрения человека ограничивалось

[25] Краткий философский словарь, - М.: «Проспект», 1997, С.182.

безоговорочным утверждением, что «единственным, последовательно научным мировоззрением, как по своему содержанию, так и по форме выражения, является марксизм-ленинизм».[26] Философия же являлась лишь орудием в идеологической борьбе. По сути, вопрос обладания человеком определенного мировоззрения заменялся следованием принципам коммунистической морали как «самой прогрессивной и человечной морали». А моральный кодекс строителя коммунизма был единственной формой и содержанием мировоззрения, которая навязывалась человеку.

Такой подход, на наш взгляд, диктовался самим содержанием категории «мировоззрение». Во-первых, она является одной из фундаментальных в изучении, как самого человека, так и эпохи, в которой жил этот человек. Поэтому требует самого широкого и беспристрастного исследования. Во-вторых, данная категория требовала от исследователя не просто выработки определенной собственной позиции, но и рассмотрение других позиций, их сравнения.

Сама категория «мировоззрение» несет в себе большой заряд субъективности, человек может и должен определять мир, свое отношение к нему, мировоззрение выступает как проявление свободы духа человека, что естественно противоречит тому, что человек должен быть подчинен какой-то всеобщей отвлеченной идее. Вместе с этим она несет в себе и определенный заряд плюрализма, многообразия, возможности свободы воли и выбора.

Наконец, в-третьих, мировоззрение как категория несет в себе и заряд объективности, исследователь мировоззрения должен следовать истине, объектированной истине, иначе любое положение о мировоззрении становится фальшивым. Вопросы мировоззрения не терпят спекулятивных рассуждений. Человеческая субъективность сама по себе выступает критерием истинности того или иного положения о мировоззрении.

Говоря о ***традиционном мировоззрении*,** остановимся в начале на понятии традиция. Это понятие является центральным для понимания культуры, культурной жизни. Иногда даже сама культура определяется через традицию.

Можно говорить, что собственно сама культура является традицией передачи знания и социального опыта от одного поколения к другому. Каждое новое поколение, вступая в жизнь,

---

[26]Диалектический и исторический материализм. Общ. ред. С.М. Ковалева. М.: Политиздат, 1967, С.294.

застает, не только, определенные материальные богатства, но и определенную систему ценностей, способы мышления и поведения, в конечном счете, определенное отношение к миру, мировоззрение. И на индивидуальном уровне и на уровне поколений, каждый индивид, новое поколение, вместе с тем, несет в себе заряд субъективности, заряд новой творческой энергии. Происходит взаимодействие этих субъективностей, новой творческой энергии и устоявшегося мировоззрения. В результате этого взаимодействия часть обычаев, обрядов, норм и правил социального бытия принимаются новым поколением, часть обновляется. Традиция несет в себе заряд инновационности, любая традиция потенциально является инновацией, в силу объективности течения жизни, пространственно-временных изменений. Преемственность, последовательность и изменчивость как универсалии жизни обусловливают сохранение и одновременно трансформацию культурной жизни. И если принять это как данность нашей жизни, то мы можем говорить о том, что сохранение ее проявлений, исходящих от истоков, вместе с принятием нового, диктующегося самой жизнью, является объективным процессом и отражает сущность традиции.

На наш взгляд само понятия традиционного общества (также как и архаичного) или традиционного мировоззрения являются искусственными символами, не отвечающими логике и объективности течения человеческой жизни. Оно продукт европейского рационализма, причем позитивистского мышления Нового Времени.

В представлениях науки европейцев, восточные формы социальной жизни, система ценностей казались им экзотическими, застывшими. Но, с чем они сравнивали их? С европейской модернизацией материальной цивилизации или рациональными формами своего социального бытия? Или, с европейской идеей эволюции от низших форм к высшим, радикализовавшейся в маниакальности революционного преобразования мира?

Одной из пагубных перипетий рациональности западной цивилизации явилось то, что именно идеи линейного развития, простого эволюционного движения от «варварства» к прогрессу, революционных преобразований были механистически перенесены в духовную сферу, сферу морали и нравственности. Все позволено, что лежит в сфере постижимого разумом. Мы можем изменять и ломать любые духовные и моральные устои.

Так, мышление само стало рабом, рожденной ею рациональности, идеи всеобщей модернизации. Не сама жизнь, а телос стал альфой и омегой европейской цивилизации. Но чистый разум в его проявлениях неизбежно перешагивает границы морали, духовности. Дух и жизнь как противовесы чистой рациональности были отодвинуты на второй план, сама культура рационализировалась, стала конвейерной, на место доминирования духовной культуры, эмоциональности переживаний жизни, пришли образцы (именно образцы и не самого высокого качества) художественной культуры и искусства, музыки и всепоглощающего кино, и удовлетворенность индивидуальным благополучием. Не человек стал создавать культуру, а культура, набор определенных норм и правил подчинили себе человека. Как резюмирует по поводу европейской рациональности Х. Ортега-и-Гассет: «Человеческой жизни всегда были присущи два ее измерения, культура и спонтанность, но только в Европе дело дошло до полного их разведения, до раскола – вплоть до образования двух антагонистических полюсов. В Индии или в Китае ни науки, ни мораль никогда не превращались в независимые от спонтанной жизни силы, устанавливающие свое господство. Мышление восточного человека, будь оно более или менее достоверным и глубоким, никогда не отрывалось от субъекта, дабы обрести отчетливо объективное существование вроде физического закона в сознании европейца. Нет недостатка в точках зрения, согласно которым, жизнь Востока кажется более совершенной, чем западная; но восточная культура уступает нашей – в ней значительно меньше степени реализован смысл, который мы придаем термину «культура». Слава и, может быть, трагедия Европы коренятся, напротив, в доведении до самого конца всех следствий этого трансцендентного измерения жизни. Мудрость и мораль Востока никогда не теряла свой традиционалистский характер. Китаец не в состоянии оформить идею мира, опираясь на один лишь разум, на истинность этой идеи. Чтобы присоединиться к ней, убедить себя, ему нужно подкрепить ее авторитетом незапамятного прошлого; он должен найти ей основание в умственных навыках, хранимых расою. Существующее по традиции отличается от существующего от имени культуры. Традиционализм есть лишь одна из форм спонтанности».[27] Можно добавить к этому, традиционализм есть

[27] *Х. Ортега-и-Гассет* Что такое философия? М.: Наука. 1991, С.26.

естественный поток жизни, открытость к инновации.

Если западноевропейская культура, имея свои духовные и культурные истоки, традиции смогла остановиться в своем безудержном стремлении к только материальной модернизации на основе рациональности, благодаря высочайшим формам философской рефлексии и духовным исканиям, то американская цивилизация, построенная на уничтожении индейской культуры и эксплуатации африканцев, не имея своих истоков, традиций, выпестованных в течение тысячелетий становления собственной культуры, основанная на культе силы и культе власти, естественно пришла к прагматизму и материальной модернизации как единственно возможным формам жизненного существования. Поэтому естественно встает вопрос, какая организация жизни является «традиционной» в смысле констатации застывших культурных форм?

Стереотип позитивистского мышления перевернул все с ног на голову. Нет застывших форм социального или культурного бытия, которые противоречили бы самой жизни или ее совершенствованию. «Традиционность восточных цивилизаций» или «традиционная организация жизни в неевропейских обществах» как их нам преподносят, является очередным идеологическим штампом, преследующим политические цели. ***Мы, в конце концов, должны избавиться от контекста традиционности как ущербности, которую нам постоянно навязывают в литературе. Традиционность это естественное течение жизни, если ее нет, то тогда нужно задуматься, почему ее нет, почему мы забываем свои истоки, традиции и обычаи наших отцов. Отсутствие традиционности это анормальность, это насилие над естеством жизненного процесса. Не может быть не традиционного общества, общество без традиций – аморфность, ведущая в никуда.***

Нам могут возразить, как быть с теми формами культурной жизни различных племен Африки и Азии, которые не меняются веками. Но, здесь дело в том, что цивилизация рассматривает их культуры, опять же, с позиции идеи западной модернизации. Не стоит говорить о том, что с одинаковыми критериями нельзя подходить к анализу разных культур, ценности одной культуры механистически переносить на другую. Что считается культурным для одних, может носить совершенно иной характер для других. Также как человеческая субъективность является основанием его культуры и мировоззрения, в частности, так и

культура определяется своей субъективностью. Ее субъективность и есть ее жизненный процесс, процесс и сохранения традиций, и модернизации. Для взгляда извне это застывшие формы культуры, а для самой культуры это динамичная жизнь, исполненная внутренней свободы и обладания такой же творческой энергией к продолжению жизненного процесса. Стоит удивляться, когда ставят проблему – нужно ли изменять жизнь этих племен, вовлечь их в цивилизационные процессы. Вообще миссионерство как идея распространения идей западной цивилизации во всем мире с крестом и мечом в руке была и остается маниакальной для Запада и в настоящее время принимает все более утонченные формы.

Поэтому радиционность можно понимать как позитивный момент мировоззрения, культуры. Традиция соединяет в себе прошлое, настоящее и будущее время человека, культуры, как временное основание мировоззрения оно соединяет истоки и будущее, дает возможность обратиться к прошлому, чтобы идти в будущее. Без традиционности как условия единства мировоззренческих оснований разных поколений нельзя говорить и о целостности культуры, о ее субъективном и жизненном характере.

Мировоззрение объективно является традиционным, традиционность имманентна мировоззрению. Другой вопрос, в какой степени традиционность присутствует в том или ином мировоззрении. Если брать религиозное мировоззрение, то оно является в высокой степени традиционным, в контексте самосохранения своих устоев и установок. Если брать этническое мировоззрение, то оно менее традиционно и испытывает традиционность как качественные переходы традиций в инновации. Если брать мифологическое мировоззрение, то оно традиционно в своей адаптивности, многовекторности и гибкости.

Можно сделать вывод, что традиционного мировоззрения как такового нет, а скорее мы должны говорить о степени традиционности, которая присутствует в том или ином мировоззрении. То же самое можно сказать и о традиционном обществе как оно понимается в европейской литературе, любое общество должно обладать традиционностью. Традиционализм можно рассматривать как один из факторов культурной жизни, но не как особую форму самой культуры.

Если же обратиться *к* ***классическим определениям, устоявшимся в гуманитарных науках, то, следуя логическому,***

рациональному познанию и освоению мира, определение мировоззрения объективировано до степени какой-то отчужденности от самого человека.

Под мировоззрением обычно понимают совокупность взглядов, представлений и понятий о мире и о самом человеке. Мировоззрение разделяют по уровням и типам. Так можно говорить об индивидуальном и групповом мировоззрении, о мировоззрении отдельного народа или исторической эпохи. Всегда выделяется факт философского мировоззрения. Но тогда по аналогии с принятыми в самой философии формами общественного сознания, говорят и о научном и обыденном мировоззрении, мифологическом и религиозном, художественном и эстетическом, этическом и правовом.

Другим подходом к определению мировоззрения можно считать ориентированный на западную философию подход, в котором отражается деятельность мышления человека по формированию знаниевых форм о мире и человеке. Так в философском энциклопедическом словаре дано такое определение: «Мировоззрение – совокупность результатов метафизического мышления и исследований, причем метафизика понимается как наука, которая объединяет в единое целое формы познания мира: во-первых, различные «естественные» виды мировоззрения, связываемые по традиции с эпохой, народом, расой и т.п., во-вторых, философию, стремящуюся к априорному знанию (т.е. знанию, не зависящему от количества индуктивных исследований) во всех областях, и, в-третьих, результаты конкретных наук».[28]

Одну из рациональных моделей мировоззрения как культурного феномена предлагает А.Н. Чанышев.

Исходя из определения основного вопроса мировоззрения, «как вопроса о соотношении мироздания как такового и такой его активной, целеполагающей, разумной части, как люди», он определяет мировоззрение как «совокупность образов и представлений или систему понятий и категорий, которая подчинена основному вопросу мировоззрения, определяющему место людей в природе, их историческое происхождение и назначение». При этом, говоря о «соотношении «оно» (мироздание) и «мы» (люди)», он, по сути, встает на позицию субъект-объектного разделения природы мировоззрения.[29]

Исходя из различения К. Марксом двух способов духовного

---

[28] Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2000.

[29] *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1987, С.4.

освоения мироздания: «художественное, религиозное, практически-духовное освоение этого мира и такое его освоение, при котором «целое, как оно представляется в голове в качестве мыслимого целого, есть продукт мыслящей головы», А.Н. Чанышев выводит два уровня мировоззрения: а) эмоционально-образный, представленческо-ассоциативный и б) логико-рассудочный, понятийно-категориальный». Здесь он встает на позицию признания дуальности человека, вечной противоречивости внутреннего мира человека («лирики» и «физики»), обреченность на мировоззренческий дуализм.

Вместе с двумя уровнями мировоззрения он выделяет и два типа мировоззрения: «В одном случае мироздание осознается людьми благодаря перенесению на него качеств и форм человека и человеческого общества. В другом случае люди осознают себя и свое общество, перенося на себя свойства и законы природы, мироздания как такового». Но, при этом он говорит, что «оба типа неверны. Природа не антропоморфна и не социоморфна. С другой стороны, человек и общество – не часть природы. Однако неверны эти решения по-разному. Первое решение абсолютно неверно, ибо заводит теоретическое осмысление мира в тупик. Второе решение неверно относительно. Открытие собственных законов общественного развития возможно лишь при фундаментальном допущении, что человек как естественное существо есть продукт и часть природы, что человек телесен и что его естественные потребности первичны и фундаментальны и могут быть удовлетворены лишь путем материального производства, физического труда».[30]

Здесь возникает еще один парадокс, противоречие. Если все же предположить, что человек часть природы, что он многими нитями связан с нею, если следовать логике единства Макрокосма и Микрокосма, если предположить космическое единство, то все образы и представления человека не суть его субъективное, а отражение отношений внутри единого, это всего лишь субъектирование объектированного, всей совокупности сложных отношений внутри Единого. Другое дело насколько и в какой степени человек способен отразить эти отношения в их истинности.

Далее он говорит о социоантропоморфическом мировоззрении как мировоззрении первого уровня и первого типа, что, естественно, означает полную ложность такого мировоззрения, поэтому, следуя логике рассуждений, он выводит

---

[30] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории: пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991, С.5.

именно из социоантропоморфного мировоззрения и мифологическое, и религиозное мировоззрения, которые уже образуют, как он пишет: «систему псевдопрактического, иллюзорного взаимоотношения людей и антропоморфизированной природы».[31]

Говоря о художественном мировоззрении, как о «совокупности или даже системе образов, отражающих мироздание в аспекте основного вопроса мировоззрения», он относит его к первому уровню, но говорит о его двоичности. Если художественное мировоззрение субъективно – «это такое художественное мировоззрение, при котором изображаемое в значительной степени подменяется производимым им субъективным впечатлением», а, следовательно, можно сделать вывод о его ложности. Объективное художественное мировоззрение он относит к мировоззрению первого уровня и второго типа, которое «делает акцент на общество по отношению к человеку, на природе по отношению к обществу и к человеку». Первое – он называет «импресионистско-лирическим», а второе – «натуралистически-реалистическим».

К третьему и четвертому видам мировоззрения Чанышев относит философский мировоззренческий комплекс. «В нем взаимоотношение мироздания как такового, природы и людей духовно осваивается (осознается) в логической системе понятий и категорий. Рационализированность и системность – таковы главные видовые отличия философии как таковой. Философия – это системно-рационализированное мировоззрение. Системность определяет содержание философии, поиск ее единства субстанции мироздания, а рационализированность – ее форму, ее уровень. Афористические и иррационалистические формы философии – отклонения от нормы».[32]

Если рассматривать философию как науку о наиболее общих законах мира, если следовать линейности и рациональности европейского восприятия мира, гегелевской логике завершения исторического развития духа в философской системе, то, да, мы должны признать, что философское мировоззрение, представляет собой закрытую и завершенную систему. Философия в этом случае это всего лишь рационализированная система, построенная на категориально-понятийном аппарате и методологии познания, основанной на логике и взаимообусловленности

[31] Там же, С.7.
[32] Там же.

теории и эмпирики. Сама философия как отвлеченное и отчужденное от человека, от жизни, рациональная система начинает воспроизводить свою рациональную «философскую реальность», которая уже начинает диктовать человеку, что приемлемо для него, что нет, что является истинным, а что ложным. Любое проявление свободы духа человека, спонтанности жизни, не совпадающие с логикой и рациональностью, уже созданной системы, объявляются иррациональными, ложными, идеалистическими, мистическими.

Объективация субъективного мировоззрения в форме философской системы, ничем не отличается по форме от навязывания человеку определенной мировоззренческой системы извне. Теряется субъективность как акт философствования, мы закрываем свободу субъективного духа, стремления к постоянной открытости самого мировоззрения. Мы приходим к не простому и совсем не риторическому вопросу: «Человек для философии или философия для человека?».

Аналогично стоит и проблема - «Человек творит культуру или культура творит человека? Насколько человек свободен в созидании культуры, насколько сама культура открыта изменениям и трансформациям?» Эти вопросы важны для понимания открытости культуры, открытости мировоззрения.

Как говорит Ортега-и-Гассет «Культура вырастает из жизненных корней субъекта и является – повторяю это намеренно еще раз – жизнью sensu stricto, спонтанностью, субъективностью (от авт.: можно добавить открытостью). Мало-помалу наука, этика, искусство, религиозная вера, юридическая норма отрывались от субъекта и обретали собственную плотность, независимую значимость, престиж, авторитет. Приходит момент, когда сама всесозидающая жизнь преклоняется перед своим творением, подчиняется и служит ему. Культура объективировалась, противопоставила себя той субъективности, которая ее породила. Объект – objectum, Gegen-stand – означает именно противостояние, то, что утверждается независимо и стоит перед субъектом как его закон, его правило, как-то, что им правит. В этой точке движения культура торжествует. Но, такое противостояние жизни, эта дистанция по отношению к субъекту должны удерживаться в неких пределах. Культура жива, пока она получает приток жизни от субъектов. Когда он прерывается, культура отдаляется и незамедлительно засыхает, становясь священнодействием. У культуры есть и свой

час рождения, и час священства; час лирический и час начинающего окостенения, час завершения. В эпохи реформ, вроде нашей, нужно отказать в доверии завершенной культуре и содействовать культуре нарождающейся. А это значит, что культурные императивы откладываются в сторону и с неизбежностью становятся императивы жизненные. Верность, спонтанность, жизненность против культуры».[33]

Рассуждая в контексте формального противопоставления материализма и идеализма, Чанышев далее рассуждает следующим образом: «Философский идеализм, будучи в отличие от социоантропоморфического вида мировоззрения освоением мира «мыслящей головой», принадлежит ко второму уровню мировоззрения, но, раскрывая бытие через дух, мышление, «Я», философский идеализм принадлежит к первому типу мировоззрения. Для философского идеализма характерен неявный специфический антропоморфизм: природа уподобляется если не всему человеку в целом, то его духу, мышлению, сознанию. Философский материализм принадлежит ко второму уровню и ко второму типу мировоззрения. Речь здесь идет, разумеется, лишь о домарксистском натуралистическом материализме, который именно и пытался свести людей и человеческое общество к природе и ее законам. Различая здесь материализм и идеализм как разные виды мировоззрения, следует подчеркнуть, что философия едина, она едина как высший вид мировоззрения и специфическая форма общественного сознания, часть идеологической надстройки. Однако нельзя не учитывать, что если философский материализм отличается от социоантропоморфического вида мировоззрения и по форме (методу), и по содержанию (типу), то философский идеализм отличается лишь по форме».[34]

Естественно, пытаясь снять противоречия оппозиционности мышления, порождаемой противопоставлением материализма и идеализма, преодолеть рационализированность и оторванность философии от жизни, Чанышев вводит понятие «парафилософия»: «по отношению к философии вся остальная часть идеологической надстройки, как низшей, так и высшей, не переставая от этого, существовать сама по себе, выступает в качестве парафилософии (как «около философия»)».[35]

Далее, следуя самой методологии системного анализа

---

[33] *Х. Ортега-и-Гассет* Что такое философия? М.: Наука. 1991, С.25.
[34] *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1987, С. 8.
[35] Там же.

(взаимодействие элементов целого), он подчеркивает, что: «В парафилософии поэтому различимы две части: мировоззренческая (низшая часть идеологической надстройки, низший уровень мировоззрения) и научная. Обе эти части парафилософии антагонистичны. Как только философия утрачивает связь с науками, она скатывается на первый уровень мировоззрения, фактически переставая быть философией, т.е. переставая быть системно-рационализированным мировоззрением. Однако роль науки, ее влияние на философию не всецело благоприятны для философии. Полная победа наук надмировоззренческой парафилософией в борьбе за философию лишает философию мировоззренческого характера. Философия сводится к методологии науки, становится служанкой науки».[36]

Наконец, он делает важный вывод: «Мировоззренческая парафилософия поддерживает в философии ее мировоззренческий статус, питает философию живыми соками жизни, прежде всего социальной жизни. Однако она же тянет философию со второго уровня мировоззрения на первый, лишает ее системности и рационализированности, превращает в лучшем случае философию в философский иррационализм, а в худшем вообще растворяет философию в искусстве, мифологии, религии. В обоих случаях философия становится однобокой, уклоняющейся в ту или иную сторону. В истории философии немало примеров такой неполноценной, хотя по-своему весьма интересной и впечатляющей философии. Но история философии дает нам примеры цельной и гармоничной философии, такой философии, в которой ее системно-рационализированная форма и ее мировоззренческое содержание находятся в состоянии равновесия и соразмерности».[37]

Таким образом, этот пример классического и, в какой-то степени, позитивистского определения мировоззрения, показывает стремление рассмотреть его как систему, в которой существует определенная иерархия ее элементов, порою антагонистичных. Сами элементы становятся самостоятельными и принимают различные мировоззренческие формы. Мировоззрение само по себе объективировано, оно становится как бы самостоятельным феноменом, существующим независимо от самого человека, вторичным по отношению к первичному субъективному мировоззрению, как спонтанности и свободы духа, как открытого мировоззрения. Мировоззрение само

[36] Там же.
[37] Там же, С.9.

начинает формировать те или иные жизненные и мироотношенческие установки человека, общества. Родившись в определенной социальной системе, находясь в определенных условиях и обстоятельствах, человек объективно им начинает подчиняться, и, тогда о мировоззрении человека может идти речь только в рамках уже имеющегося мировоззрения. В такой динамике мы приходим к закрытой системе, которая, стремясь сохранить себя, старается все время замыкаться на себе. Такими примерами, наверное, могут служить любая религиозная система, идеология, какое-либо догматическое учение и т.д., и т.п.

Да, если брать, что именно мышление человека в своей деятельности освоения мира и себя, создает определенные представления, образы, логические и языковые конструкции, которые впоследствии образуют определенную мировоззренческую систему, то она действительно оказывается объективным фактом, определяющим самого человека. Аналогично сказанному, мы можем говорить об этническом факторе, как решающем в формировании мировоззрения человека. Но, если этнокультура и ее мировоззренческая система являются «золотой клеткой» человека, то идеология или религиозная система становятся «тюрьмой», в которой обречен проводить свою жизнь человек. Наверное, поэтому во все времена дух Прометея, бунтарства, свободы творчества всегда был сладок человечеству, и, он никогда его не потеряет. Наверное, поэтому человек всегда стремится к свободе как предельной форме своего бытия.

Возникает и другая гносеологическая проблема. По сути, сам системный анализ как методология мышления, как способ освоения изучаемого объекта, приводит к тому, что и сам объект расчленяется на элементы, уровни и типы, а затем делается попытка путем синтеза собрать все воедино. Но встает проблема, - то, что в нашем сознании синтезировано, является ли тем первозданным объектом, или это уже конструкция нашего ума, далекая от оригинала. Насколько интерпретация нашего рассудка и рациональности нашего мышления позволили нам сохранить чистоту первого восприятия, первичность – как истинность. Обычно мы часто задаемся вопросом: «Что ближе к истине – результат первичного восприятия (во многом образно-интуитивного, спонтанного или вторичного, после рассудочного осмысления)», и, конечно же, окончательного и однозначного решения мы не можем принять или даже не пытаемся этого делать.

Определение мировоззрения как систематизированной рациональности или рационализированной системы, оправдывает себя в гносеологическом плане. Когда мы бытие формально рассматриваем как субъект-объектные отношения, когда само мировоззрение выступает и как объект и как субъект, собственно как форма определения человека и его места в мире, то такое понимание мировоззрения работает как инструмент познания. Но, когда мы обращаемся к собственно мировоззрению человека, как единого целого, как отражения его целостности и уникальности, в конечном счете, его субъективности, нет.

Встает вопрос преодоления данных противоречий не только в гносеологическом контексте, но и в ***контексте определения оснований формирования мировоззрения, ее конечных форм, определения открытого мировоззрения.*** Примерами преодоления этих противоречий, на наш взгляд, являются позиции К. Ясперса и М. Хайдеггера.

Ясперс, исходя из понимания экзистенции как истинного бытия и особого рода бытия человека - трансценденции, вводит понятие философской веры. «Философская вера потому и вера, что существование трансцендентного не может быть доказано с помощью положительных аргументов разума; но она потому и философская, что все-таки предполагает знание о трансценденции, подтверждаемое отрицательными аргументами разума. Таким образом, скептическое незнание в позитивном аспекте есть знание о существовании трансцендентного. Трансценденция – это, по Ясперсу, тот единственный предмет, по отношению к которому вера и знание совпадают. Философская вера, как ее мыслит Ясперс, находится как бы на границе между верой религиозной и научным знанием, а потому может восприниматься как прафеномен и религии, и науки».[38]

Действительно, в гносеологическом аспекте можно выразиться и так: «если человек недостаточно обладает знаниями, то он приходит к религии, если его знания глубоки – он приходит к вере». Кстати этот постулат заложен и в мусульманской фальсафе, когда, следуя Корану, утверждается о качественном ограничении познания мира. Если мир бесконечен, то бесконечно и его познание человеком, но есть знания, которые не подвластны разуму человека. Это не агностицизм, а знание трансцендентного, снятие самоуверенности в достижении

[38] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории: пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991, С.20.

абсолютной истины, признание невозможности выхода за предельные границы, не признание самих предельных границ.

В аспекте определения мировоззренческих оснований можно сказать, что философская вера есть объективация себя в мире, преодоление человеческой дуальности и свободное выражение своей субъективности. Не только разум, не только дух, а вера как свобода проявления своей субъективности является основанием мировоззрения. «Путь мыслящего человека – это жизнь в философствовании. Поэтому философствование присуще человеку как таковому. Человек единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие. Он не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может удовлетвориться наслаждением наличного бытия. Он прорывает всю как будто завершенную в мире действительность наличного бытия (от автора: вот он процесс открытости мировоззрения человека или радикализация открытости). Он действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции. Принимая свое наличное бытие, он все же настойчиво стремится к бытию. Ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирового процесса. Поэтому он преступает пределы своего наличного бытия и мира, достигая их основ, стремясь туда, где становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в творении. Он не защищен в истоках и не достигает цели. Он ищет в своей жизни вечное между истоками и целью.

Неверие приводит человека к тому, что он теряет силы, пребывая в каких-либо условиях жизни среди других, к подчинению познаваемой необходимости и неизбежности, к пессимизму, вызванному приближением конца, слабеющим сознанием. Человек задыхается в мнимом качественно определенном бытии. Философская вера есть вера человека в свои возможности, в ней дышит свобода».[39]

Разрешение противоречий у Ясперса заключается не только в простом принятии философской веры как необходимого условия проявления свободы человека и открытости его бытия, что является главным, но и в обосновании веры в трех важных контекстах.

Во-первых, это не противопоставление веры и разума, веры и знания: «Признаком веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она

[39] Там же.

хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя. Безграничное познание, наука – основной элемент философствования. Не должно быть ничего, не допускающего вопроса, не должно быть тайны, закрытой исследованию, ничто не должно маскироваться, отстраняясь. Критика ведет к чистоте, пониманию смысла и границ познания. Философствующий способен защищаться от иллюзорного знания, от ошибок наук. Философская вера хочет высветлить самое себя. Философствуя, я ничего не принимаю так, как оно мне навязывается, не проникая в него».[40]

Во-вторых, открытость веры как снятие противоречий оппозиции – рациональное-иррациональное, в самой вере: «Веру никоим образом не следует воспринимать как нечто иррациональное. Более того, полярность рационального и иррационального привносит затуманивание экзистенции. В обращении то к науке, то к своей неоспоримой якобы последней точке зрения – в этом призыве то к пониманию, то вновь к чувствам – возникло некоммуникационное поверхностное высказывание мнений.…Все эти мнения не могут быть побеждены, ибо противника нет, а есть только смутное, подобное Протею, многообразие, которое в его тотальной забывчивости вообще не может быть постигнуто – оно может быть только преодолено ясностью. Нашей верой не может быть, по существу, лишь негативное, иррациональное, погруженное во мрак того, что противоречит рассудку и лишено закона».[41]

В-третьих, вера едина как отражение целостности человека: «Следовательно, говоря о вере, мы будем иметь в виду то, что она объемлет субъект и объект. В этом заключена вся трудность, с которой мы сталкиваемся, желая говорить о вере. Здесь уместно вспомнить о великом учении Канта, которое имело предшественников в истории философии на Западе и в Азии; основная мысль этого учения должна была появиться там, где вообще философствовали, однако облик сознающей самое себя и методически проведенной мысли она приобрела – хотя и в исторически обусловленном – виде у Канта, и в основных чертах навечно стала элементом философского озарения. Это – мысль о явленности нашего бытия, которое расщеплено на субъект и объект, связано с пространством и временем в качестве формы созерцания, с категориями – в качестве форм мышления. То, что есть бытие, должно стать для нас в этих формах предметным и

[40] Там же, С.423.
[41] Там же, С.422.

поэтому становится явлением; оно является для нас таким, каким мы его знаем, а не таким, каким оно есть само по себе. Бытие не есть ни объект, противостоящий нам, воспринимаем ли мы его или мыслим, ни субъект. То же относится к вере. Если вера не есть ни только содержание, ни акт субъекта, а коренится в том, что служит основой явленности, она может быть представлена лишь как то, что не есть ни объект, ни субъект, но оба они в едином, которое в разделении на субъект и объект есть явление».[42]

Вера обеспечивает целостность человека как целостность и непротиворечивость его мировоззрения. Мировоззрение как продолжение целостности человека и единой веры, само необходимо является в своем основополагании единым. Его единость и явленность как единость и явленность бытия человека есть его открытость, которая уже потом в субъективном проявлении становится феноменом и принимает разнообразные формы. Само открытое мировоззрение является истоком и прафеноменом-явленностью любой формы мировоззрения. Открытое мировоззрение и есть потенциальная возможность, явленность для проявления любой формы мировоззрения.

Разрешение противоречий определения оснований мировоззрения, мы можем видеть и в понимании Хайдеггером трансцендентной способности воображения. Анализируя кантовское положение способности воображения как способности «синтеза вообще» он рассматривает возможность целостности и единства синтеза. «Три элемента чистого познания таковы: чистое созерцание, чистая способность воображения, чистый рассудок. Их возможное единство, т.е. существо их изначального единения (синтеза), и есть проблема. Поэтому прояснение синтеза необходимо проводить в отношении этих трех элементов чистого познания.

Именно поэтому Кант и разделяет свое «Предварительное рассмотрение» на три части:

1. О синтезе аппрегензии, схватывания, в созерцании
2. О синтезе репродукции, воспроизведения, в воображении
3. О синтезе рекогниции, воспризнания, в понятии»[43]

И здесь Хайдеггер ставит вопросы-ответы, позитивного

---

[42] Там же, С.423

[43] *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. Пер. с нем./Перевод, послесловие О.В. Никифорова. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос». 1997, С.102.

решения поставленной проблемы: «Суть ли этих модусов синтеза именно три, потому что сущностному единству чистого познания присущи три элемента? Или эта троичность модусов синтеза обладает изначальным основанием, которое и делает ясным то, почему они, именно как способы синтеза, едины, чтобы так, на основании этого их изначального единства, «образовывать» сущностное единство трех элементов чистого познания?

Суть ли они три модуса синтеза потому, что в них проявляется время, так что они выражают троякое единство времени как настоящего, прошедшего и будущего? И если изначальное единение сущностного единства онтологического познания свершается именно так, через время, а трансцендентальная способность воображения является основанием возможности чистого познания, не открывается ли тогда эта способность воображения как изначальное время?»[44]

И здесь Хайдеггер приходит к важному выводу, что не только способность воображения является изначальным временем, но, и, что: «… разработка внутреннего временного характера трех модусов синтеза должна предложить последнее решающее доказательство того, что интерпретация трансцендентальной способности воображения как корня обоих стволов не только возможна, но и необходима».[45]

Таким образом, мы можем говорить о способности воображения как одном из оснований мировоззрения, которое снимает противоречия между чувствами и рассудком, духом и разумом, иррациональным и рациональным, она несет в себе не просто синтез и снимает противоречия в мировоззрении, а является синтезирующим истоком. «Игра воображения» снимает радикальность рационализированности и системности мировоззрения, делает возможным синтез чувственного и рассудочного, духовного и рационального, рационального и иррационального.

Наконец, говоря об основаниях мировоззрения определяющих его формы, мы необходимо должны обратиться и к «практическому разуму» Канта. Можно принять, что также, как моральная философия является истоком и одновременно синтезом любых философий, так и мораль, нравственный закон является синтезирующим истоком оснований мировоззрения. При этом, можно утверждать, что категорический императив как явленность бытия человека, как его постоянное

[44] Там же.
[45] Там же.

трансцендирование над своим несовершенством, как необходимо объективное, является основанием мировоззрения, стержнем его открытости. А гипотетические императивы суть проявления категорического императива, как основания проявленности открытого мировоззрения в различных формах мировоззрения.

Подводя итоги, можно сказать, что ***открытое мировоззрение характеризуется как единое, снимающее противоречия субъект-объект, чувства-рассудок, дух-разум, рациональное-иррациональное, универсальностью его оснований – моралью и нравственностью, воображением, философской верой как синтезом знания и религиозной веры, жизненностью и ее проявлениями – свободой и спонтанностью.***

Если рассматривать с этих позиций и в данных контекстах, то можно говорить о тенгрианстве как открытом мировоззрении.

Стереотипные интерпретации и реконструкции тенгрианства обычно носят характер попытки раскрытия религиозно-мифологического характера феномена тенгрианства. Это происходит в силу, следования стереотипам современного мышления об исключительности и обособленности научного знания, о верховенстве науки перед любой другой формой познания, и, наконец, «снисходительного» отношения современной науки к «примитивным» представлениям прошлого. Сам подход членения единого мировоззрения прошлого и провозглашения первичности или вторичности знания и веры, мифологического, религиозного или научного познаний, «разрывает» единство человека, его природу и сущность, единство человека с миром, порождает отчужденность человека от мира, природы и сущностных сил самого себя.

Тенгрианство, можно и нужно, скорее всего, рассматривать как открытое единое мировоззрение, органически отражающее единство мира и человека, единство их сущностных сил. Такое мировоззрение, включает в себя религиозные и мифологические воззрения, отраженные образы научной и практической деятельности человека, когнитивные образы его психической и интеллектуальной деятельности, метафизику феномена. Рассматривая тенгрианство, как открытое мировоззрение, возможно раскрытие всех его аспектов в их единстве и многообразии, универсальности и уникальности. Наряду с ведической мировоззренческой системой, буддизмом, зороастризмом тенгрианство является открытым, постоянно развивающимся мировоззрением, включающим различные

системы философских, мифологических, религиозных, социально-этических, психологических, научно-практических воззрений тюркской культуры.

Следуя такой методологии можно выделить следующие основные признаки и черты, моменты, определяющие тенгрианство, как открытое мировоззрение (не только религиозно-мифологические), соответствующие духовной культуре, менталитету тюркских народов:

1) принятие Тенгри как Трансцендентальное Сущее Начало, вбирающее в себя Пространство и Время (Космос-Небо), Жизнь (Природа-Жизнь), и Человеческое – «адамғершілік»;

2) вера в Тенгри, как Бога («Алла», Кудай»), но бога находящегося не вне мира, не над ним, а присутствующего во всем, в том числе и в человеке, его душе;

3) поклонение Природе как всеобщему, источнику жизни, Тенгри как гармонично единому «Человек-Дуние» («Каинат»);

4) вера в жизненную силу – «кудрәтлик», как активному началу, присущему как общему «Человек-Дуние», так и самому человеку;

5) поклонение душе умершего, душам предков – «аруахам», как духам-заступникам, вера в загробную жизнь, в бессмертие души;

6) следование в жизни категорическому императиву «адамгершілік»;

7) почитание старейшин, старших и родителей, культ детей, вместе образующих духовно-религиозную предметность, проявлением которой можно считать неразрывность поколений, трансляцию духовных ценностей;

8) приоритет межличностных отношений, общения, связи между людьми, их общности;

9) следование традициям культуры, сохранение обычаев, нравов, обрядности;

10) соблюдение определенных правил поведения, порядка, приличия и иерархии;

11) определенные рациональные научно-практические и мировоззренческие взгляды и представления о природных, общественных явлениях.

1.3 Специфика принципов и методов исследования тенгрианства как мировоззрения

Исследование тенгрианства как открытого мировоззрения требует собственной методологии как совокупности методов, подходов и принципов. Любое научное исследование преследует главную цель – получение нового знания. Но, здесь возникает философско-методологическая проблема, в контексте познания объекта исследования. Во-первых, возникает естественный вопрос: «Знания о тенгрианстве являются новыми или мы восстанавливаем, утраченные нами, знания о данном феномене?». Во-вторых, само тенгрианство, его идеи, мировоззренческие установки, основные положения, сами по себе являются новыми или же забытыми, порою вплетенными в другие мировоззренческие системы? Наконец, в-третьих, пусть даже новые знания или восстановленные, насколько и как они вписываются в систему знаний, существующих в настоящем, насколько и как тенгрианство вписывается в современное мировоззрение тюркских народов и систему мировоззренческих отношений современности?

В современном историческом научном познании существует парадокс. Европейская наука, доминирующая всего лишь в течение 3-4 столетий, выработала стереотип, что именно она является альфой и омегой познания мира и истории. Только знания, выработанные в русле рациональности европейской науки, могут считаться истинными, только она сама может вырабатывать критерии истинности новых знаний. Да, если в области естествознания, точных наук, европейская цивилизация, продолжая научные достижения и устремления всего человечества, аккумулировала все научные знания и дала возможность стремительному развитию науки и техники, что вылилось в прогресс современной цивилизации, то в области общественных и гуманитарных наук проявляется определенный шовинизм, насаждение стереотипов.

Любое определение с помощью современного рационального языка (языка как детерминанта культуры) не передает всей глубины тенгрианства. Вообще, рациональное познание (нисколько его не умаляя) в отличие, например, от гнозиса, часто загоняет себя в тупик - насколько любое определение дает возможность познать (или узнать) определенные грани или аспекты любого феномена, настолько оно и «закрывает» понимание этого феномена во всей его полноте и целостности. Рациональность по своей сути стремится

к структурированию феномена, к его диалектическому разделению, внутреннему разрыву в угоду достижения гносеологических целей. Идея познания «всего и до конца, во чтобы-то ни стало и сейчас», часто оборачивается ложными идеями, которые сбивают на ложные пути. Рациональность, продиктованная корыстными и меркантильными, идеологическими и политическими мотивами, часто опережает в человеке его готовность и возможность восприятия (разумно-нравственного) нового и неизведанного.

В мировой культуре данные мотивы присутствовали всегда. Различные мистерии древности, христианский гностицизм, мусульманская теология, суфизм, эзотеризм - примеры эпистем человеческой культуры, говорящие об ограниченности человека, о тех знаниях, которые человеку недоступны именно в его рациональности. Центральный библейский миф о грехе как стремлении к древу познания, познанию Начала начал – пример такого культурного знака.

Определения и выводы, зачастую ложные, уводят от истины. Тем более такой феномен как тенгрианство, не может быть определен как-то однозначно. Именно попытка европейских и русских исследователей, на основании древнетюркских письменных памятников раскрыть тенгрианство, привела к грубому искажению древнетюркской культуры, религии и, наконец, мировоззрения древних тюрков, в целом.

Например, слово «Тенгри» перевели как «Небо», а древних тюрков низвели до «язычников» (в лучшем случае), поклоняющихся Небу или до последователей шаманизма. А это само по себе на научном языке означает, что у древних тюрков не было совсем религии, религиозной философии, так как шаманизм не является религией, а лишь составным элементом, одной из религиозных идей. Тем более, тенгрианство никак не связано с шаманизмом и даже не включает его как религиозный элемент. Если и говорить о тенгрианстве как о религии, то она носит явный монотеистический характер.

Причин таких некорректных выводов, на наш взгляд, несколько. Во-первых, - это поверхностное понимание или же недооценка культуры мифологического и религиозного восприятия и степень осознания мира и человека древними тюрками современной наукой. С высоты своих достижений, современная европейская наука, к сожалению, очень часто смотрит на прошлое как на примитивизм. Как можно оценить значимость доместикации животных в прошлом или

клонирования животных (человека) сейчас? Снобизм европейской науки (часто имеющий политический и идеологический контексты) по отношению к прошлому мешает объективному раскрытию истины.

Во-вторых, изучение древнетюркской культуры совпало с эпохой колонизации, когда европейская наука (в том числе и русская) была пронизана политическим и культурным шовинизмом. Взять хотя бы укоренившийся в сознании современного человека стереотип, который постоянно ретранслируется (навязывается извне) в сознании людей, что все неевропейские (нерусские) культуры были «открыты». Что скрывается под этим символом «открыты», скорее политическим, но никак не культурным и не научным? В этом то и заключается парадокс общественных и гуманитарных наук, развитых в русле европоцентризма. Знания, которыми обладала и продолжает обладать та или иная культура, считаются «вновь открытыми». Возникает вопрос для кого они новые, для кого они «открыты»?

Один контекст данного символа, навязываемый человеку, это существование только европейской культуры, как ни странно и абсурдно это бы ни звучало, но, тем не менее, это остается ментальным фактом современности. Второй контекст - в сознание внедряется стереотип того, что только «европейская» (русская) культура может считаться высокой культурой, остальная же «туземная культура» является «варварской». Третий контекст – а, раз так, то мы должны «туземцев окультурить», подтянуть их к образцам высокой «европейской» культуры, что дает возможность манипулировать самим развитием мировой культуры через унификацию, через уничтожение самобытных культур.

Крушение колониальной системы, распад Советского Союза, продолжающаяся тенденция сохранения и самосохранения этнических культур – это на наш взгляд объективный, исторически необходимый момент развития человеческого сообщества. Без сохранения самобытных этнических культур человеческую цивилизацию ждет «серое, однообразное» будущее. Поэтому возрождение культуры тюркоязычных народов, раскрытие «белых и черных пятен» истории – это также объективный историко-культурный, духовный процесс.

В-третьих, изучение любой культуры «чужим» или «другим» носит характер «поверхностного и первого знакомства» и является, своего рода, «вкушением экзотики». Конечно же, мы имеем много

примеров, когда исследователи, сохраняя научную объективность, стремились к раскрытию всего богатства и значимости самобытных культур, чем способствовали их развитию. Но необходимо отметить, что изучение культуры «извне», перенесение своих штампов понимания культурных традиций на исследование других культур, всегда приводит к не правильному истолкованию тех или иных культурных феноменов.

Современные исследователи, носители архетипики древнетюркской культуры, современной тюркской ментальности пытаются восстановить истинное понимание древнетюркского мировоззрения в целом, и древнетюркской религии, в частности.

Таким образом, исходя именно из таких философско-методологических посылок, мы можем говорить о специфических методах, подходах и принципах исследования тенгрианства.

Во-первых, в своем исследовании мы использовали синтез нескольких взаимообусловленных методологических приема: интерпретацию, которую можно брать как понимание, объяснение и описание самого феномена; репродукцию – воспроизведение, возрождение, «оживление» в памяти, опредмечивание архетипов сознания; реконструкцию – воссоздание в реалиях прошлого и реалиях настоящего, конституирование – системная формализация определенных идей, принципов и положений в единое целое.

Интерпретация, согласно современной герменевтике может быть объективной и субъективной. На наш взгляд, такое деление искусственно. Любая интерпретация носит одновременно и субъективный и объективный характер. Объективность интерпретации условна и определяется научной этикой исследователя, и в какой-то степени обеспечивается сравнительным анализом с другими знаниями как пространства-времени Текста, так и пространства-времени исследователя. В большей степени, интерпретация носит субъективный характер. Прежде всего, субъективность уже обусловлена телеологически. Во-вторых, автор накладывает свои знания на понимание Текста, любая интерпретация интерсубъективна. В-третьих, любое результирующее предложение интерпретации носит вторичный характер, обусловленный изменением уже в ходе самой интерпретации. Так нужно ли бояться субъективности интерпретации? Да, если цели интерпретации далеки от получения объективного знания, и носят идеологический или политизированный характер. Да, если интерпретация проводится

человеком, не владеющим данной проблемой. Нет, если есть стремление получить объективные знания на основе уже имеющихся проверенных знаний.

Еще один момент необходимо отметить – психологический момент интерпретации. Есть аксиома культурологического познания – данную культуру лучше поймет носитель этой культуры.

Репродукция, как метод является наиболее чистым в плане сохранения идей, смыслов и значений. По тенгрианству имеются определенные источники, тексты, в которых знания можно репродуцировать для использования в современных условиях, как для научного анализа, так и для практического использования в мировоззренческой сфере в неизменном виде.

Конечно же, любую проблему может исследовать любой ученый и сделать выводы. Тенгрианство рассматривалось многими учеными и в разные исторические эпохи под различными ракурсами, но настало время его нового осмысления. В большой степени это касается представителей самих тюркских народов. Историю культуры народа, лучше поймет и опишет представитель этого народа. Этническая память, архетипика народного сознания, «память крови» для науки не должны быть пустыми и, ничего не значащими словами. Психологический момент интерпретации как раз и заключается в объективном совпадении знаний заключенных в Тексте и знаний исследователя, раскрытия смыслов через архетипику своего сознания.

Одна из центральных идей религиозного мировоззрения - идея Единого Бога является своего рода и одной из главных проблем в философии религии, которую можно сформулировать следующим образом: была ли одна прамонотеистическая религия человечества или в ходе эволюции других религиозных идей и религиозного опыта разные народы пришли к идее Единого Бога, каждый своим путем. И даже, некоторым образом, возникает вопрос: является ли абстрагированная идея Единого Бога, тем пределом-абсолютом религиозного мировоззрения, к которому должны прийти все народы?

Для ответа на данные вопросы, необходимо рассмотреть все региональные и культурные религиозные идеи древности, в их изначальном становлении и эволюции, с тем, чтобы в их компаративистике найти истинные положения, которые могли бы раскрыть суть и сущность поставленны вопросов, для раскрытия общего и различного в них, идей, ведущих к ней или исходящих

от этой общей идеи.

В данном ракурсе, интересны сравнения семитской и индоарийской религиозно-культурных традиций. Если на современном этапе философия религии и религиоведение достаточно глубоко изучили семитские религии (иудаизм, христианство и ислам, как монотеистические религии), индийские религиозные традиции (веды, брахманизм, индуизм, буддизм), то тенгрианство и зороастризм менее изучены (особенно тенгрианство). Хотя именно триада: тенгрианство, зороастризм и индийская религиозная традиция, составляют индоарийскую религиозную культуру. Сейчас все больше исследователей склоняются к тому, что именно индоарийская культурная традиция предшествовала семитской, и последняя многое в своей религиозной практике заимствовала из первой.

В основе индоарийской культуры, возможно, лежит единая пракультура, которую часто называют культурой древних ариев, которая в силу разных исторических судеб разделилась на три ветви: древнетюркскую, древнеиранскую и древнеиндийскую. Если древнеиранская религиозная культура представлена письменным памятником Авестой, древнеиндийская - Ведами, то древнетюркская религиозная культура не имеет письменных памятников. Эта культура, издревле передавалась из поколения в поколение изустно, через мифы, легенды и предания, через соблюдение религиозных идей, традиций и обычаев. Поэтому, часто, древнетюркскую культуру называют традиционной культурой. Действительно, этой культуре было важно сохранить свои специфику и особенности, свои религиозные идеи, опыт и практику, иногда даже в ущерб своему материально-вещественному развитию и безоговорочному слиянию с цивилизацией рационализма второго тысячелетия.

Отсутствие письменных памятников, с одной стороны, затрудняет *реконструкцию* древнетюркской религии - тенгрианства, но с другой стороны и облегчает. Во-первых, любой письменный памятник - это труд субъективный, в котором отражается фактор восприятия и трансформации автором той или иной идеи или ситуации, при этом и автор, и труд не свободны от идеологического воздействия той эпохи и власти, будь то религиозная или светская. Во-вторых, пророк несущий новую религиозную идею, исходящую из старой, всегда был обречен на осуждение и гонение. Нарождающаяся общая идея, пусть даже, аккумулированная в видении-понимании отдельного гения-пророка, остается идеей субъективной и в определенной степени,

угрожающей общим традициям, ведущей к болезненному разрыву поколений.

Именно, два первых фактора облегчения реконструкции тенгрианства ведут к третьему - само тенгрианство является мировоззренческо-религиозной идеей, не требующей письменной констатации, апологетики, она является – «времен и поколений связующей нитью», традиционными религиозной идеей и религиозным опытом многих и многих, сменяющих друг друга поколений.

Другими аспектами методологического осмысления проблемы раскрытия тенгрианства является определение позиции в отношении, часто встречающихся в литературе рассуждений о синкретичности и маргинальности тюркской культуры.

Синкретичность определяется в философской литературе как «сочетание разнородных воззрений, взглядов, при котором игнорируется необходимость их внутреннего единства и не противоречия друг другу». [46]

С формальной точки зрения, действительно, тюркская культура является синкретичной по своему содержанию. В ней сочетаются и собственные воззрения, и как принято считать, она включает и буддийские, и зороастрийские, и исламские ценности. Но рассуждения о синкретичности тюркской культуры в большинстве случаев имеют подтекст механического заимствования, копирования чужих образцов. Но это далеко не так. Данный вопрос намного сложнее и глубже, чем кажется на первый взгляд.

Во-первых, единство человечества как проявление человеческого в разных культурах, выражается в рождении в разных культурах общих черт, например, мы с убежденностью и пафосом говорим об общечеловеческих ценностях, о единых нравственных устоях. Во-вторых, никогда не может быть механического заимствования, простого включения каких-то воззрений в мировоззренческую культуру. Также как дерево нельзя просто пересадить на другую почву, так и отдельные воззрения обязательно претерпевают изменения, под влиянием и воздействием собственных, внутренних взглядов и убеждений. Принимаются только те, которые принимаются на данной почве, которые ей соответствуют. В-третьих, не может быть простого механического соединения, ибо, оно всегда ведет к возникновению внутренних противоречий, человек

[46] Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2000, С.414.

«раздваивается», «растраивается, он теряет мировоззренческую устойчивость, определенность. Возникает общая мировоззренческая отчужденность. Это противоестественное состояние человека, человек не может жить в таком состоянии. Целостность человека, как и культуры, предполагает определенность мировоззрения. Здесь мы, более должны, говорить о мировоззренческой переработке, нежели простой адаптивности.

Поэтому, говоря о тюркской культуре, мы должны рассматривать ее не в контексте синкретичности, а с позиции принципа открытости. Открытость и предполагает мировоззренческую гибкость, в смысле сохранения своих истоков и основ, и, включения в свою орбиту в процессе переработки новых мировоззренческих установок. Синкретичность может выступать в подчиненном плане открытости, она всего лишь частный момент открытости. Синкретичность – механична, статична, открытость – это процесс, динамичный процесс развертывания внутреннего навстречу внешнему, новому. Когда мы говорим, что данный человек «открытый», мы не имеем в виду, что его мировоззрение является синкретичным.

Маргинальность на уровне обыденного сознания обычно понимается как «совмещение» собственных и других, внешних мировоззренческих установок, когда человек «сидит на нескольких стульях». При этом на уровне обыденного сознания одними признается позитивность культурной маргинальности, другие отвергают ее как негативное явление, несущее с собой потерю самобытности. Человек и культура становятся многоликими, теряют «свое лицо».

На уровне философской рефлексии маргинальность трактуется как «все то, что ставит под вопрос эти интегрированность и самотождественность».[47]

На наш взгляд, как и в случае с синкретичностью, маргинальность – понятие искусственное, не корректно передающее проявления бытия. Это скорее поверхностное понимание каких-то отдельных культурных проявлений бытия и мышления, за которым следует субъективное, на уровне обыденного сознания, условное обозначение тех или иных аспектов данного проявления. Ничто не может существовать

[47] Современный философский словарь/Под ред. д.ф.н., проф. В.Е. Кемерова/ 1996, С.273.

обособленно, никакая структура не может быть окончательно и полностью закрыта или ограничена. Для того, чтобы существовало «это», должно существовать «то», чтобы существовал «Я» должны существовать «они» и «другие», должны существовать связи между ними. Появление маргинальности исходит из дискретности бытия, которое возможно лишь в мышлении, нисходящем до дискретности. Мышление, как целостное и объемлющее все, «для удобства» разделяет целостность бытия, исходя из гносеологических целей, но это ни в коем случае не означает реальную дискретность самого бытия, и в том числе и мировоззрения. Бытие целостно и едино как в своей сущности, так и в своем проявлении.

Мировоззрение открыто и динамично. Мировоззрение как социальный феномен не может быть ни маргинальным, ни не маргинальным: «Социально-философский анализ ставит под вопрос сам принцип исключения, поскольку последний сам по себе является маргинальным. Именно возможность иного, не подпадающего под нормативные структуры, говорит о том, что маргинальность в действительности является внутренней относительно социального целого и что самотождественность изначально подрывается маргинальностью. Это означает, что строгого критерия и соответствующей границы, отделяющей внутреннее от внешнего, нормативные структуры от маргинальности не существует. Чистота внутренней нормативной структуры подрывается уже тем, что акт исключения сам по себе означает ее (этой структуры) ограниченность (от авт.: закрытость). Самотождественность, искажаемая различными отношениями редукции, исключения, перестает быть таковой. Сама логическая практика, устанавливающая теоретическую возможность неискаженной внутренней структуры, в то же время исключает такую практику. Маргинальность в этом случае обусловливает в одно и то же время возможность и невозможность существования социального целого и нормативных структур».[48]

Таким образом, и маргинальность, как и синкретичность, снимается принципом открытости. Тенгрианство не синкретическое и не маргинальное образование, оно является открытым динамичным мировоззрением.

Возникает также когнитивное чувство близости открытости

---

[48] Очерки по истории мировой культуры. учебное пособие./Под ред. Т.Ф. Кузнецовой.- М.: «Языки русской культуры», 1997, С.273.

и синергитичности. Является ли мировоззрение синергитеческим, возможно ли рассмотрение мировоззрения методами синергетики?

На наш взгляд, отчасти синергетичность присутствует в мировоззрении. Динамика мировоззрения такова, что ее базовые составляющие находятся в постоянном традиционно-инновационном движении, в движении от внутреннего к внешнему, и наоборот. При этом само мировоззрение всегда стремится к определенности и векторной направленности, т.е. открытость мировоззрения предполагает ее самоорганизацию. Самоорганизация (позитивная) и возможна, только в том случае, если система является открытой. Самоорганизация закрытой и ограниченной структуры приводит к стагнации, мировоззрение становится догмой, застывшей формой.

Открытость как самоорганизация и векторная направленность, динамика и инновационность тенгрианства, приводила и приводит его как мировоззрение все к новым и новым формам, что, конечно же, никак не означает полного исчезновения или растворения в новых формах. Оно, как раз, и сохраняет свои базовые, универсальные установки, что дает возможность исследовать данный феномен в ее историчности.

Важным методологическим аспектом рассмотрения тенгрианства является отход от мифологической описательности, к философскому анализу. Глубокая «философия-мудрость» (фальсафа) тенгрианства требует соответствующей философской рефлексии. К сожалению, до сих пор, работы, посвященные тенгрианству, как раз и отличались описательностью ее мифологии и религиозной составляющей. Менее они содержали метафизический, философский и культурологический аспекты тенгрианства. Научные исследования тенгрианства должны быть более философскими и культурологическими, собственно в этом и заключается демаркация научного подхода и популяризаторского. Поэтому в данном исследовании мы делали упор на философскую, культурологическую и методологическую рефлексию.

Глава вторая
ГЕНЕЗИС ТЮРКСКОЙ КУЛЬТУРЫ

2.1 *Тюркская культура в системе центральноазиатской культуры: единство и различие мировоззренческого, религиозного и мифологического содержания*

Современный неклассический период развития науки характеризуется многообразием концепций генезиса человеческой культуры. Пракультура человечества, во многом мифологизированная в контексте эзотерического ее понимания, принимает оригинальные текстуальные формы. Построения таких концептов идет в основном в русле теософии как ядра эзотерической доктрины.

Рассмотрим некоторые из них.

Один из таких концептов предложил в начале XX века французский эзотерик, исследователь религий древности Эдуард Шюре в своей книге «Великие посвященные». Целью книги он ставит раскрытие Истины, как ее понимает эзотерическое учение: «Невольно возникает мысль: или истина навсегда недоступна человеку, или же ею владели в широкой степени великие Мудрецы и первые Посвященные земли. Если последнее верно, истина должна находиться в основе всех религий и в священных книгах народов. Нужно только уметь разыскать и выделить ее… В этом ряду Посвященных Рама указывает лишь на вход в храм, Кришна и Гермес дают к нему ключ, Моисей, Орфей и Пифагор показывают внутренность храма, а Иисус Христос вводит в его святилище».[49]

Говоря о возможности и необходимости примирения Науки и Религии, Науки и Теософии, он определяет теософию как науку, как «энциклопедию, разделяющуюся обыкновенно на четыре категории: 1) Теогония или наука об абсолютных принципах, тождественная с «наукой о числах» в их приложении к вселенной, или священная математика. 2) Космогония – осуществление вечных принципов в пространстве и во времени или инволюция духа в материю; мировые периоды. 3) Психология – организация человека; эволюция души на протяжении всей цепи существований. 4) Физика, наука о царствах земной природы и об их свойствах».[50]

---

[49] *Эдуард Шюре.* Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Второе исправленное издание. Репринтное воспроизведение издания 1914 г., С.4, 15.

[50] Там же, С.8.

В своей книге Э. Шюре, следуя эзотерической традиции, рассматривая генезис общечеловеческой культуры, говорит о четырех расах, которые возникли в разных частях Земли и поделили между собой весь мир. «На протяжении тысячелетий каждый континент развивал свою флору и фауну и свое человечество. Южный континент, поглощенный последним великим потопом, был колыбелью первобытной красной расы; индейцы Америки лишь остатки тех троглодитов, которые поднялись на вершины гор перед тем, как обрушился их континент. Африка – мать черной расы, называемая греками эфиопской. Азия произвела желтую расу, которая удерживается в китайской народности. Последний пришелец – белая раса, вышел из лесов Европы, простиравшихся между бурным Атлантическим океаном и улыбающимся Средиземным морем. Все разновидности человеческого рода происходят из смешения, вырождения и подбора этих великих четырех рас».[51]

Далее, говоря о продвижении белой расы, он пишет: «В Азии, в Иране, в Индии, где народы белой расы основали первые арийские цивилизации, смешавшись с народами других цветов, мужчины взяли верх над женщинами, в деле религиозного вдохновения. Здесь мы постоянно слышим о Мудрецах, Риши, Пророках».[52]

Наконец, хотелось бы привести еще одно высказывание Э. Шюре, которое проливает определенный свет на нашу проблему: «Течение семитическое и течение арийское – вот два потока, которые принесли нам все наши идеи, все предания и религии, все искусства, науки и философии. Каждое из этих течений несет в себе противоположные понятия о жизни, и только из примирения и гармонического сочетания этих противоположностей получится истина. Семитическое течение содержит высшие абсолютные принципы; идея единства и всемирности во имя Верховного начала, в осуществлении своем, ведет к соединению человечества в одну семью. Арийское течение заключает в себе идею восходящей эволюции во всех земных и сверхземных царствах и ведет в своем применении к бесконечному разнообразию, выражающему все богатство природы и всю сложность стремлений души. Семитический гений спускается от Бога к человеку; арийский гений восходит от человека к Богу. Первый символизируется карающим Архангелом, который спускается на землю, вооруженный мечом

[51] Там же, С.20.
[52] Там же, С.4, 15.

и молнией; второй – Прометем, держащим в руках похищенный с неба огонь и гордым взором, измеряющим Олимп. Оба эти гения мы носим внутри себя. Мы думаем и действуем поочередно под влиянием то одного, то другого. Они переплетены, но не сплавлены в нашем разуме. Они противоречат друг другу и борются в глубине наших чувств и в тончайших изгибах наших мыслей, так же как и в нашей общественной жизни и в наших учреждениях. Скрытые под сложными формами, которые можно обозначить родовым именем спиритуализма и натурализма, они господствуют над нашими разногласиями и над нашей борьбой. Оба кажутся непримиримыми и непреодолимыми, а между тем истинный прогресс человечества и его спасение зависят от примирения и слияния обоих начал в едином синтезе».[53]

Другим примером такого эзотерического концепта является теория английского исследователя древности, полковника английских войск Джеймса Черчварда, который в 1868 году стал учеником индуистского риши и изучил накальские таблички. Согласно его теории, которую он изложил в книге «Древний континент Му», накали – Святые Братья – члены жреческого братства, которые владели сокровенными знаниями, уходили из Прародины и были призваны обучать жителей колоний писаниям и наукам.[54] Как пишет автор: «Все научные материалы этого труда основаны на переводе двух наборов древних табличек – «накальских табличек», которые были найдены мной в Индии много лет назад, и обширной (более 2500 экземпляров) коллекции каменных табличек, обнаруженных Уильямом Нивеном в Мексике. Накальские таблички написаны символами и знаками нагов – как утверждает легенда, они были созданы в Прародине и перенесены в Бирму, а затем (более 15 тысяч лет назад) – в Индию. Где были созданы «мексиканские таблички», остается загадкой. Отчасти они записаны Северными, или уйгурскими, символами и знаками. Однако основной письменностью обеих серий табличек является сакральный алфавит Прародины-Му.… Я обнаружил, что цивилизации древних греков, халдеев, вавилонян, персов, египтян и индийцев возникли благодаря працивилизации, которая называлась Му. Продолжив исследования, я выяснил, что этот исчезнувший континент располагался в Тихом океане и простирался от нынешних Гавайев примерно до островов Фиджи и Пасхи; именно здесь была Прародина человека. Я узнал, что в этой

[53] Там же, С.29.

[54] Древний континент Му./Пер. с англ. К. Семенова. – К.: «София», 1997, С.9.

прекрасной стране жил народ, колонизировавший всю Землю, и что этот изобильный край был уничтожен ужасными землетрясениями и погрузился в океан около 12 тысяч лет назад».[55]

Кроме идеи прародины человечества Джеймс Черчвард выдвигает и идею колонизации Земли працивилизацией Му: «Уйгурская империя (не следует путать «уйгуров» Черчварда с историческими уйгурами, а «Великую уйгурскую империю» - с Уйгурским каганатом, существовавшим в середине IX в. н.э. на территории Маньчжурии, Монголии и Китайского Туркестана) была главной колонией Му. В китайских легендах говорится о том, что уйгуры достигли вершин своей цивилизации около 17000 лет назад. Южная граница уйгурской империи совпадала с северными границами Кохинхины, Бирмы, Индии и Персии…. Империя включала в себя Сибирь, однако нет свидетельств, позволяющих предположить, насколько далеко на север проходили ее границы. Развалины уйгурских городов были обнаружены в южных районах Сибири. Со временем уйгуры достигли Европы и, как утверждается в чрезвычайно древних индийских текстах, освоили северное и западное побережье Каспийского моря; оттуда они продолжили свой путь до Центральной Европы вплоть до ее западной границы – Ирландии. Они основали поселения в северной части Испании, в Северной Франции и почти на всем Балканском полуострове. Те археологические данные, на которых основываются теории происхождения человека в Азии, являются на самом деле лишь свидетельствами продвижения уйгуров в Европу.
История уйгуров представляет собой историю ариев.

Столица уйгуров находилась в том месте пустыни Гоби, где сейчас расположен Хара-Хото. Во времена Уйгурской империи пустыня Гоби представляла собой чрезвычайно плодородную землю. … Профессор Козлов (П.К. Козлов – русский путешественник, любимый ученик Пржевальского) провел раскопки гробницы, находящейся на глубине 50 футов в Хара-Хото, и обнаружил в ней чудесные сокровища; он сфотографировал их, так ему не позволили извлекать что-либо и даже прикасаться к находкам».[56] На фотографии, которые приводятся в книге, изображены царица и ее супруг, сидящие на раскрывшихся цветках лотоса.

Еще одним концептом генезиса общечеловеческой культуры

[55] Там же, С.10, 11.
[56] Там же, С.92, 94.

в рамках эзотерической науки является теория, предложенная нашим современником, ученым-исследователем, всемирно известным офтальмологом Эрнстом Мулдашевым. Свою книгу «От кого мы произошли?», [40][57] которая была написана в результате гималайских экспедиций он, по сути, трактует как «сенсационные результаты научной гималайской экспедиции». Используя различные положения эзотерической доктрины, разработанные еще в трудах Р. Штейнера, Блаватской и других теософов, он выдвигает положение, согласно которому на земле жили и живут несколько сменяющих друг друга рас. Первые две расы Э. Мулдашев называет ангелоподобными и призракоподобными людьми, подчеркивая то, что они еще в основном состояли из тонкого мира, имели связь с «Тем Светом» (Всеобщее информационное пространство) и шло постепенное «уплотнение духа». Третья раса – лемурийцы – Сыны Богов, это первая раса, материлизовавшаяся из «Того Света» - тонкого мира торсионных полей, но еще сохранившая способности общения с «Тем Светом». Но именно в этот период развития человечества, по мнению Мулдашева культ знаний и добра, начинает постепенно теряться, а на его место приходит культ власти и силы. Дальнейшая деградация приводит к появлению четвертой расы – атлантов, которые в начале теряют связь с «Тем Светом», затем с помощью «пророков-лемурийцев» вновь восстанавливают эту связь. Но, впоследствии вновь возобладает культ власти и силы и около 850 000 лет назад в результате смены полюсов земли, наступает всемирный потоп и цивилизация атлантов погибает. Сохраняются лишь немногие из них. Одна часть атлантов (желтые) - в районе Гималаев, Тибета и пустыни Гоби, другая (черные) – остались на возвышенных частях африканского континента, третья – на так называемом острове Платона. После очередной катастрофы, Атлантида Платона погибает около 11000 лет назад. Но уже в период атлантов, около 1 миллиона лет назад, на земле появляется пятая раса – арийцы или как их называет Мулдашев «люди нашей цивилизации», которые на раннем этапе своего развития также имели связь с «Тем Светом». Но культ власти и силы, имевший место и среди атлантов, и среди арийцев вел к дальнейшей деградации, а катастрофа, которая случилась 850000 лет назад, уничтожила их большую часть. Как полагает Мулдашев, около 100-200 тысяч лет назад сформировались три основные группы

[57] *Мулдашев Э.Р.* От кого мы произошли?. – М.: ООО «АиФ-Принт», 2001.

арийцев – в районе Тибета, в районе юга Африки и в районе Средиземного моря. И если первые две группы окончательно деградировали, то третья группа создала древнеегипетскую цивилизацию, которая еще поддерживала тесные контакты с атлантами острова Платона.

Нужно отметить, что теория Мулдашева эклектически построена на эзотерических доктринах и древних учениях Тибета и Индии. Важными элементами этой теории, как интерпретации древних учений, являются психо-энергетический подход, понятие Генофонда человечества, и, связанное с ним, понятие сомати. Генофонд человечества – это целая подземная и подводная страна с людьми разных цивилизаций в состоянии сомати и является, – во-первых, страхующим звеном для продолжения жизни на земле, во-вторых, кладезем знаний разных цивилизаций, из которых периодически выходят представители той или иной цивилизации с целью пророчества. Сомати - это состояние, которое достигается в результате медитации, когда душа выходит из тела, а тело переходит в каменно-неподвижное состояние. Но оно возможно только, если человек полностью освободится от негативной энергии. Также важными понятиями, почерпнутыми Мулдашевым из древних учений и легенд, являются Шамбала и Агарти. По его мнению, Шамбала и Агарти – это системы параллельной жизни на земле, и если Агарти – это скрытое место добра и созерцания, то Шамбала – центр могущества и неведомых сил.

Следуя, своим эзотерическим изысканиям, Мулдашев выдвигает еще одну идею цивилизационного развития человечества. По его мнению, 18013 лет назад именно в районе Тибета и Гималаев появляется новый пророк, которого одни звали Ману, другие – Рама, третьи – Бонпо-Будда. И если по его теории, он является лемурийцем, то по мифологическим и религиозным источникам, он действительно является одним из первых пророков человечества. Именно этот пророк, по мнению Мулдашева, действуя в районе Тибета, начал с того, что отобрал лучших представителей арийцев и стал учить их жить согласно принципам добра и справедливости (отсюда историческое понятие «Законы Ману») и способствовать их расселению по земле. Будучи более развитыми, арийцы Тибета стали теснить дикие племена и завоевывать новые территории. В некоторых местах они перемешались с дикими племенами (Африка, Индонезия, Австралия), а в Азии и Европе смогли сохранить чистоту расы, но меняясь по внешности в зависимости от

условий и мест обитания.

Таким образом, и различные теории эзотерической доктрины, восточные легенды и сказания сходятся в том, что человеческая культура имеет общие корни, а центральноазиатская культура представляет собой культуру древних ариев, которые распространили свое культурное влияние на другие регионы.

Посмотрим теперь другой пласт культурных теорий и изысканий, касающихся проблемы генезиса древнетюркской культуры. Эти теории можно обобщенно назвать научно-гипотетическими. Их разработчики, интерпретируя мифологический материал, легенды, народный эпос, исторические данные, основываясь на принципах и подходах герменевтики и системного анализа, на основе научных гипотез строят различные теоретические конструкции и концепты культурного генезиса центральноазиатского региона.

Возьмем несколько примеров.

В своей книге «История Восточного Туркестана», которая впервые была издана в 1941 году в Кабуле и затем переиздавалась пять раз, исследователь древнетюркской культуры Мухаммад Имин Бугра придерживается концепта - «Тюрк ана юрт». Если переводить дословно то, получим выражение, имеющее различные смыслы и значения – «материнская страна тюрков» или перевод по смыслу - «Родная земля тюрков». В древности тюркские народы населяли территории от степей Юго-Восточной Европы до Китая, от Сибири до Гималаев и Гиндукуша. Эта обширная территория, протянувшаяся от Черного и Каспийского морей до Байкала и Хинганских гор, географически представлена степями Причерноморья и Казахстана, песчаными пустынями Средней Азии, оазисами Междуречья Аму и Сыр Дарьи, Алтаем и Южной Сибирью, горными массивами Тенгри тага и Памира, пустынями, степями и оазисами осточного Туркестана. В древности пустыни Средней Азии, Гоби и Такла-Макан были цветущими оазисами, богатая природа и мягкие климатические условия позволили создать богатейшую культуру. В своей книге он ссылается на мнение американского археолога Р. Пампелли, который вел раскопки в Средней Азии, и, который отнес расцвет древнетюркской цивилизации к 9 тыс. до н.э., т.е. на 1000 лет ранее других цивилизаций. Но, катаклизм, произошедший в это время, привел к засухе и опустыниванию земель. В этот период образуются современные пустыни средней Азии, Монголии и

Восточного Туркестана. И, по мнению Мухаммада Имин Бугра, тогда и начинается первое Великое переселение тюркских племен на Восток и на Запад. Часть племен уходит на Восток, и там они смешиваются с представителями желтой расы. Историческим примером могут быть айны Японии - представители европеоидной расы, которые считаются выходцами с Алтая. Часть племен уходит на север, именно о них многие исследователи говорят, как племенах, достигших североамериканский континент, и, оказавших влияние на становление цивилизаций индейцев Америки. Часть ушла на юг, на Иранское плоскогорье, Междуречье, Аравийский полуостров и Северную Африку. Часть племен ушла через Ладак на Индостанский полуостров и именно тюрки-арии вместе с автохтонным населением создали впоследствии древнеиндийскую цивилизацию. Большая часть племен ушла на запад. Они двигались двумя путями. Одни племена ушли в Северную Европу вплоть до Ирландии, это были те племена, которые потом вместе с местными народами образуют арийскую культуру германо-кельтских племен и скандинавскую культуру. Отсюда общность тюркской, германской и скандинавской руник, схожесть мифологии и религиозных представлений. Вторая часть этих племен, пройдя Кавказ и Балканы, уходят на Аппенинский и Пиренейский полуострова. Может быть, именно среди этих племен были этруски, о схожести языка которых тюркскому, говорит О. Сулейменов.[58]

Другой пример – гипотеза-концепт молодого башкирского историка, ученого, исследователя древней культуры башкордов Салавата Абдрахманулы Галлямова, который опровергает многие положения современной парадигмы историко-культурного развития человечества и выдвигает несколько взаимосвязанных между собой научных гипотез.

На основании широкого сопоставительного анализа языка, обычаев, традиций он выдвигает первую, исходную гипотезу о тюркском происхождении шумеров. Основным и ключевым моментом его исследования является сравнительный анализ башкордского эпоса «Урал-батыр» с шумерским эпосом «Сказание о Гильгамеше», при этом он выделяет факт сохранения у башкордов Урала 3-ей и 5-ой таблички из шумерского сказания. «Башкордский эпос «Урал-батыр» является самым древним из всех ныне известных. Он был сложен на Урале и только затем вместе с шумерами (Кунгур) пришел в

[58] *Мухаммед Имин Бугра*. История Восточного Туркестана. Анкара, 1999, С.10-14.

Месопатамию».[59] При этом, говоря о шумерах, как урало-туранцах, он ссылается на исследования западных ученых-лингвистов прошлого столетия – Роулинсона, Опперта, Леннормана и других.

Вторая гипотеза, которую выдвигает Галлямов это центральноазиатское происхождение еврейского народа и соответственно библейских сказаний. При этом он ссылается на исследования, проведенные учеными лингвистами Крэмером и Гвиди, которые еще в конце XIX-нач.XX века на основании исследований словарного запаса еврейского языка, пришли к выводу о том, что евреи до их прихода в Месопатамию жили в Средней Азии и на юго-западном побережье Каспия. Данную гипотезу он также обосновывает на изучении истории савиров (которых, как он считает, ошибочно называют хазарами) предков башкордов, современных караимов (представителей тюркских народов) и хассидов Венгрии.[60]

Третья гипотеза – это то, что прародиной кордов (современные курды) и иранцев является Южный Урал, при этом он уточняет, что южные отроги Уральских гор до сих пор именуются башкордами Ирандеком. Такой вывод он делает на анализе исторических и археологических данных, а также на мнении М. Бойс о том, что Зороастр жил в азиатских степях к востоку от Волги и мнении К.А. Иностранцева, что авестийское понятие Айрианэм-Ваэджо – это обширная территория скифо-саков за всю эпоху их миграций, от крайних северо-восточных границ его до Индии. Имя Зороастр, в отличие от принятого в науке понимания, он берет как Зардушта и переводит как «Красная пустыня», что, по его мнению, совпадает с башкордским Заркум – «красный песок».[61]

Наконец, четвертая гипотеза. Из анализа авестийских терминов он утверждает, что язык кордов Месопатамии, как и язык башкордов, - наиболее древний из всех иранских и ближе всех к языку Авесты. В свою очередь язык Авесты близок к языку древнейшего памятника ариев «Риг-Веды». При этом создателями «Риг-Веды» он считает выходцев с Урала – срубно-андроновские племена II тысячелетия до н.э. Главная идея в данной гипотезе заключается в том, что башкордский эпос «Урал-батыр» создан на несколько тысячелетий раньше

---

[59] «Урал Батыр»ға 4 мең йыл./Шонкар, Башкортостан йәштәре журналы. №6, 1995, С.34.

[60] Там же, С.36-38.

[61] Там же С. 44, 45.

«Авесты» и «Риг-Веды» и время его зарождения он определяет как 10-8 тысячелетие до н.э.

Третий пример такого концепта – это гипотеза казахского исследователя древней культуры тюрков Асан Бахти. В своей книге «Шумеры, скифы, казахи» на основе анализа языка и письменности, традиций и обычаев, религиозной культуры он выдвигает гипотезу, суть которой заключается в том, что: «Может быть после расселения народов, шумеры ушли с побережья Каспийского моря и отправились в долину между Тигром и Евфратом. Возможно, что шумеры поселились в долине около 2500 г. до н.э., а позднее они снова вернулись в безграничные просторы евразийских степей, начали обособленно развиваться и перевоплотились в скифов».[62] Свою гипотезу он подтверждает 12 аргументами сравнительного анализа культуры древних шумеров, тюрков и современной казахской культуры.

Как видно из краткого анализа, существуют разные подходы в разрешении многоаспектной проблемы генезиса древнетюркской культуры, порою взаимоисключающие друг друга, часто они продиктованы социально-политической целесообразностью, часто - преследуют определенные геополитические и региональные интересы, часто – просто преследуют околонаучные цели для обоснования псевдооткрытий и «новых археологических данных».

История и культура никакого другого региона не требуют такого пристального и взвешенного, независимого от современной политической конъюктуры, истинно научного подхода, как история и культура Центральной Азии.

В силу исторических, социально-политических условий культура Центральной Азии, в особенности культура тюркских народов оказались «белым пятном» в науке на протяжении нескольких столетий. Исторический парадокс заключается, видимо в том, что тюркская культура в течение тысячелетий (с 6 тыс. л. до н.э. до первой половины 1 тыс. л. н.э.) во многом определявшая ход развития мировой культуры оказалась на задворках истории. И европейские исследователи «открыли» тюркскую культуру во всем многообразии только в XIX веке. Возникает вопрос: «Открыли как, для кого и для чего?» Вопрос не праздный и не простой. Требует глубокого научного осмысления.

С середины 2 тысячелетия нашей эры в мире стали

[62]Шумеры, скифы, казахи – Алматы: ИД «Кочевники»; 2002, С.15.

происходить кардинальные изменения. Нарождающиеся новые экономические отношения, продиктованные развитием производительных сил, привели к усилению европейских морских держав, а затем и России, которые в своем бурном пассионарном развитии в течение почти двух столетий достигли такого состояния, когда смогли распространить свое влияние по всему миру. Центральная Азия, бывшая в центре развития мировой цивилизации на протяжении многих тысячелетий, утратив свою былую мощь и значение, и опять же, видимо, следуя пассионарности, стала приходить в упадок. С XVII века Центральная Азия подверглась колониальной экспансии со стороны Царской России, Англии и Китая и центральноазиатский культурный массив подвергся первому насильственному делению. Второй этап «топорного деления» тюркского культурного массива был завершен декретами Советской власти, объявившей пантюркизм враждебным, построению «светлого будущего».

Почти 300-летнеее колониальное существование, когда многие народы этого региона подошли к черте полной ассимиляции, этнокультурного исчезновения (участь многих сибирских народов, в том числе и тюркских), привело к тому, что народы были поставлены в положение постоянной борьбы за выживание. Репрессии разных политических и государственных систем, постоянно были направлены на массовое уничтожение населения, и, прежде всего, творческой интеллигенции, что подрывало генофонд тюркских народов, естественное развитие культуры, преемственность и сохранение сущностных этнических черт культуры. Поэтому, в такой ситуации вопрос изучения тюркской культуры, когда национальная интеллигенция была вынуждена все силы тратить на сохранение культуры через самосохранение, решалась не ими, а представителями других культур, изучение шло извне. Сложилась парадоксальная ситуация, когда культуру самих тюркских народов для них же открывали западные и русские исследователи. Конечно же, мы склоняем головы перед мужеством и научным подвигом этих исследователей, но все же это был «чужой» взгляд (зачастую преследовавший определенные политические и экономические интересы) на культуру, и это накладывало отпечаток на результаты исследований.

Например, можно привести много сложившихся стереотипов в научной литературе, продиктованных таким взглядом «извне». Например, тюркская культура рассматривалась

и рассматривается многими исследователями в «расчленении по национальным квартиркам», а не в целостном гармоничном единстве; или, представление тюркской культуры, как только номадической культуры (иногда применяется термин «варварской»), искусственно забывая, что эта и земледельческая культура с богатой развитой городской культурой и ремеслами. Другой очень живучий стереотип, который требует преодоления это то, что тюркская культура обычно представляется, как бесписьменная культура или культура с заимствованной письменностью. Такой подход был продиктован, политикой культурной экспансии (культурного шовинизма) и «принижения» «варварской» культуры, что естественно требует опровержения.

Достаточно сказать, что именно регион Центральной Азии представляет собой место возникновения, распространения и применения практически всех древних письменностей. Еще один стереотип, который преодолевается современными национальными исследователями – это представления о том, что в тюркской культуре не существовало соответствующих экономических, социально-политических, мировоззренческих оснований для существования многообразия государственных устройств и образований в своем историческом развитии. Наиболее часто, употребляется лишь термин «военная демократия», который является лишь маленькой крупицей, описывающей все богатство тюркской культуры государственности. Наиболее, существенный стереотип, который медленно преодолевается в мировой научной литературе - представление об отсутствии у тюркских народов собственной философии. Народ без философии – это не народ. Поэтому колониальная культурная экспансия, была в первую очередь направлена на подрыв мировоззренческих, философских, религиозных оснований культуры. *Ни в одном современном западном или российском учебнике не встретишь раздела «Тюркская культура» или «Тюркская философия». Громадный культурный массив в своем историческом и современном значении искусственно обходят стороной.*

Таких примеров много. Это говорит о необходимости скорейшей консолидации научных сил тюркского мира для восстановления исторической справедливости и написания непредвзятой, научно-объективной истории богатой тюркской культуры. Это ни в коем случае не призыв к очередному витку пантюркизма, это нормальное требование научной истины. Народ, не знающий своего истинного прошлого, не сможет

построить свое будущее.

Хотелось бы остановиться на некоторых ключевых проблемах современной тюркологии.

Во-первых, это вопрос истоков тюркской культуры. Как видно из приведенных примеров, сейчас многие исследователи занимаются данной проблемой. На наш взгляд, исследователи, рассматривающие единство центральноазиатской культуры в древности как арийской культуры, находятся на правильном пути. Арийская культура, как культура представителей индоевропеоидной расы («белой расы»), по данным разных наук, впоследствии, видимо, разделилась на три ветви протоиранскую, протоведийскую (ариоведийскую) и прототюркскую, которые и, в настоящее время, по сути, составляют основное глубинное ядро центральноазиатской культуры. Если ариоведийская культура постепенно трансформировалась (в синтезе арийской и собственно индийской (доарийского периода) культур) в индийскую культуру (послеарийского периода), а протоиранская культура испытала воздействие древних культур Междуречья (семитских), то прототюркская культура наиболее в чистом виде сохранила пласт арийской культуры, вплоть до начала исламизации региона. Собственно ислам, как порождение и продолжение традиций семитской культуры, начал проникать в новую для себя среду (аналогично тому, как семитское, по сути, христианство «осваивало» арийскую Западную Европу).

Во-вторых, наиболее верным, на наш взгляд, является рассмотрение тюркской культуры как сложной культуры. Навязанный «извне» взгляд на тюркскую культуру только как номадическую, искусственно «суживает» научные исследования, что само собой ведет к искажению истории, а, следовательно, не дает полной картины тюркской культуры. Тюркская культура, прежде всего, продолжила традиции древней арийской культуры, которая была во многом универсальной, если иметь в виду включение в себя и земледельческой, и скотоводческой культуры, культуры городов. После климатического катаклизма, произошедшего 11000-9000 тысяч лет (который признается всеми науками), когда произошло опустынивание больших территорий Центральной Азии, тюркская культура начинает дифференцироваться, сохраняя все черты универсального самодостаточного культурного массива. В этот период в основе тюркской культуры, на наш взгляд, лежит триада: земледельческая культура (культура оазисов) – смешанная культура (культура «яйлак» - вертикальное пастбищное

хозяйство, совмещенное с земледельческой культурой) - скотоводческая культура (горизонтальное пастбищное хозяйство). Такая культура, самодостаточная в своей экономической основе, продолжала развитие городской культуры и разнообразных ремесел, что и подтверждается археологическими данными.

В-третьих, требует нового осмысления генезис тюркского мировоззрения, и, ее ядра - тюркской философии, как самостоятельной составляющей общечеловеческой философской мысли. Своими истоками она уходит в целостное мировоззрение арийцев, которое явилось, также, предопределяющей при сложении древнеиндийской ведической и авестийской религиозно-философских систем. Авестийская религиозно-философская мысль, встретившись с новой для себя культурой Египта и Междуречья, в силу заимствований стала дуальной по форме и внешним проявлениям, что особо ярко проявилось впоследствии в зороастризме. Ведическая же, религиозно-философская мысль пришла в непосредственное столкновение с автохтонной культурой Индии и выработала определенные мировоззренческие защитные установки, для сохранения собственных арийских черт. Такими мировоззренческими концепциями, можно считать брахманизм, как сохранение тайны религиозно-философских знаний в руках жрецов - потомков пришлых в Индию арийцев, кастовость деления индийского общества, когда к трем собственно арийским варнам: брахманам, кшатриям и вайшьям, добавляется каста млеччхов – шудр.

Тюркская религиозно-философская мысль, основанная на арийских традициях, выражавшаяся в тенгрианстве долгое время сохраняла свои традиционные черты в первобытной чистоте. Это выражалось в поклонении Тенгри как трансцендентному «всеобъемлющему» и «присутствующему» во всем не дефинициируемому «универсуму». По настоящее время сохраняется архетип сознания – высокое почитание природы как естественного начала жизни, источника Жизненной Силы. Ядром арийского мировоззрения был культ предков, а впоследствии таковым он становится и в тюркской духовной культуре, в культуре дохристианской арийской культуры западноевропейских народов. Особое место в мировоззрении тюркских народов продолжают занимать характерные арийской культуре мифологические представления о Небе как Отце и Земле как Матери. Эти традиционно сохраняющиеся, определяющие основания открытого тюркского мировоззрения

требуют пристального научного осмысления, как с философской, так и с религиоведческой точки зрения.

Само тенгрианство, вместе с авестийской и ведической мировоззренческими системами и составляют трилистник арийского мифо-религиозно-философского мировоззрения, которому и посвящена данная работа.

Еще одна немаловажная проблема, которая требует пристального научного внимания специалистов - это проблема тюркской письменной культуры. В русской и западной тюркологии сложился, как уже отмечалось, стереотип, что письменность тюрками была заимствована у других народов. Тюркскую рунику и древнеуйгурскую письменность, тохарскую и хотано-сакскую письменности, письменность Карошти и другие, имевшие распространение в центрально-азиатской культуре выводят из древнеарамейской письменности (причем многие из них и не считают тюркскими). «Истина находится где-то рядом». Не специалисту трудно судить, но, тем не менее, можно утверждать, что тюркская культура имела свою собственную письменность. И этот вопрос также требует нового осмысления.

Малоизученным остается древнетюркский календарь Мушел, который лег в основу многих календарей восточных народов. Исследования по данной проблеме могли бы пролить свет на вопросы астрономических знаний, знаний природных циклов, циклов жизни и физиологических циклов человека.

Исследователей ждут нераскрытые проблемы социальной философии: становления и специфики древнетюркской государственности, политики и права, многообразия форм социальности.

Как видно из приведенных примеров, данные проблемы и направления в тюркологии, рассматриваются разными учеными и в разные исторические эпохи под различными ракурсами, но настало время их нового философского осмысления. В большой степени это касается представителей самих тюркских народов. Историю культуры народа, лучше поймет и опишет представитель этого народа. Этническая память, архетипика народного сознания, «память крови» для науки не должны быть пустыми и, ничего не значащими словами.

Прежде всего, чтобы мировая научная общественность приняла результаты этой кропотливой работы необходимо, чтобы она была научно-объективной, доказательной. Некоторые гипотезы, как бы они не казались привлекательными, могут

привести к обратному результату, и дискредитировать научные поиски. Во-вторых, исследователям требуется преодолеть «старую тюркскую» болезнь, когда каждый исследователь выпячивает свое этническое, забывая о единстве и неразрывности истории и культуры тюркских народов. Уникальность тюркской культуры как раз и заключается в том, что тюркский суперэтнос состоит из отдельных тюркских народов, которые в свою очередь делятся на крупные объединения и роды. Эта иерархия вертикальной и горизонтальной структуры тюркского суперэтноса является одним из важных условий самосохранения, но в то же время является и моментом определенного разлада. В этой уникальности выражается философский принцип единства многообразия. Только многообразие, специфика и особенности мультикультур тюркских народов дали возможность в жесточайших условиях экономического и политического воздействия сохранить целостную систему общей тюркской культуры. В-третьих, нужно объединение научных сил с целью комплексной постановки задач и комплексного их решения, нужна общая научная картина генезиса тюркской культуры и ее перспектив, для определения ее места и роли в общечеловеческой культуре в условиях становления многополюсного мира.

Когда говорят о тюркском культурном ареале, то под этим понимается культура тюркоязычных народов, представленных в настоящее время более тридцатью нациями и народностями, населяющими обширные пространства Центральной и Передней Азии, численность которых превышает 300 млн. человек. В древности тюркские народы, благодаря богатой природе и разнообразию климатических условий позволили создать богатейшую культуру, в основе которой лежала триада: «чарвучилик» (номадическая культура), «бостанлик» (оазисная культура) и «яйлак» (смешанная скотоводческая и земледельческая культура). Эта триада, в определенной степени, является материальным основанием универсальности, целостности, самодостаточности, и как следствие - открытости духовной культуры и мировоззрения тюркских народов.

Сложная и универсальная система хозяйства: земледельческий оазис - кочевая степь - скотоводство с вертикальным кочеванием, совмещающееся с земледелием, сопровождалась развитием различных ремесел, хлопководства, садоводства и огородничества. Ткацкое ремесло и обработка шерсти удовлетворяло людей не только в одежде, но и в изготовлении жилищ - войлочных переносных юрт.

Всадничество, использование колесной повозки и юрты обеспечивали освоение обширных территорий жизненного пространства. Уже в IV-III тысячелетиях до н.э. древние тюрки освоили металлургию бронзы и железа. Естественным следствием такой сложной и универсальной, самодостаточной системы хозяйства явилось появление и развитие городов, которые являлись центрами экономической и социальной жизни, духовной культуры.

Открытость тюркской культуры проявилось и в ее глубоких связях с соседними культурами. Если с индийской и иранской культурой ее связывали исторические корни в лице арийской пракультуры, то для культуры Китая и Дальнего Востока и культуры Средиземноморья, она выступила не только связующим звеном, а в целом, консолидирующим ядром для становления древней культуры человечества. Центральноазиатские караванные пути: Великий Шелковый Путь, Конный Путь (Золотой Путь), Путь Ладак, Нефритовый Путь, Меридианальный Путь обеспечивали не только взаимообогащение материальных культур через торговлю, но и обмен идеями, становление единой духовной культуры человечества.

Как следствие высокой культуры тюркских народов явилось то, что тюркские племена с древности имели свою письменность. Под древнетюркской письменностью или древнетюркской литературой принято называть письменные памятники, написанные на бумаге, деревянных дощечках и камне руническим или уйгурским письмом, а также согдийским, манихейским, брахми и сирийским. К древнетюркской литературе или древнетюркской письменности можно отнести и тохарскую письменность, хотано-сакскую, письменность Карошти и ряд других малоизученных письменностей. Несмотря на малую изученность этих языков и сопутствующих им письменностей, уже сейчас можно сделать предположение: так как ареал их распространения ограничивается оазисами Средней Азии и Восточного Туркестана, то носителями их являлись древние арийские прототюркские племена. Как уже отмечалось, взаимодействие и взаимовлияние центральноазиатской и индийской, центральноазиатской и иранской культур отложили отпечаток на эти языки. Несмотря на обилие в этих языках заимствований из индийского в большей степени, и в меньшей степени из других языков индоевропейской группы, они имеют большую самостоятельную основу и использовались в основном тюркскими народами. Если говорить непосредственно о

древнетюркской письменности, то в научной литературе под ней в более узком плане понимают очень близкие друг другу тюркскую и древнеуйгурскую руники.

Существуют различные гипотезы происхождения руники. Прежде всего - тамговая. В пользу этой гипотезы говорит словарь М.Кашгари, в котором автор указывает на использование тамги различными тюркскими племенами и родами для метки скота. Также тюркское слово «хэт» (письмо) в своей этимологии означает «белге» (знак) или «тамга» (тамга). Существует также гипотеза происхождения руники на основе финикийского, арамейского, в том числе парфянского, согдийского алфавитов. Хотя, в последнее время большинство ученых склоняется к мнению, что руника была создана на основе согдийской письменности, которая в свою очередь восходит к арамейской письменности, при этом ссылаются на то, что в тюркской и в древнеуйгурской рунике был использован практически один и тот же набор согдийских букв. Но, вопрос: какая письменность древнее - согдийская или руническая, остается открытым.

Памятники рунического письма найдены в Монголии, в бассейнах рек Орхона, Толы и Селенги. Эта группа является самой многочисленной и состоит из памятников в честь Бильге кагана и Кюль текина, памятника Тоньюкуку, Онгинская надпись, Селенгийский камень в честь Кули чора, Сэврийский камень, Терхинская стела, Тэсинская стела, Карабаласагунская надпись, Суджинская надпись, 20 надписей Тайхир-Чулу, надписи, найденные в Хангае и Гоби, Бутугкская надпись. Вторая группа рунических надписей найдена в долине Енисея, которая делится на две подгруппы - минусинскую и тувинскую. Третью группу составляют надписи, найденные в Прибайкалье и верхнем течении Лены. Четвертую группу представляют алтайские памятники рунического письма. Пятая группа представлена памятниками Восточного Туркестана, включающими в себя тексты на бумаге, деревянных дощечках, надписи в пещерных храмах, надпись на бронзовом зеркале. Следующую группу также можно разделить на две подгруппы, первая - семиреченская - 12 надписей из долины Таласа на монетах, деревянных палочках, намогильных камнях, вторая - из Ферганской долины - 17 надписей на керамике и металле, на коже. Последнюю, седьмую, группу представляют памятники Восточной Европы, разделяемые на три подгруппы: донецкую - надписи на кирпичах, бытовых предметах, дунайскую - надписи на серебряных сосудах, металле, поволжскую - надпись на черепе быка.

Скудость археологического материала, недостаточность научных разработок данной проблемы не позволяют определить точную временную границу появления руники. В научной литературе обычно говорится о VI-IV вв. до н. э. Верхней временной границей употребления древнетюркской письменности принято считать XV-XVIII вв. Последними представителями тюркских народов, употреблявших эту письменность, в науке принято считать «желтых» уйгуров, ныне проживающих в китайской провинции Ганьсу. По различным источникам, они применяли древнетюркскую письменность в XVIII в. Также необходимо отметить, что монголы заимствовали древнеуйгурскую рунику и создали свою письменность, которая в измененном виде применяется ими до сих пор.

К сожалению, не представляется возможным установить время появления таких письменностей, как хотано-сакский, тохарский, Карошти, которые употреблялись древними тюрками в своей истории, и впоследствии были заменены руническим письмом.

В жанровом отношении памятники древнетюркской литературы очень разнообразны. Прежде всего, многочисленны мемориальные историко-биографические тексты с изложением социальных, политических событий, носящие определенный назидательный характер, как, например, надписи на каменных стелах в честь Бильге кагана, Кюль текина, Тоньюкука, намогильные надписи с упоминанием имени, титула, деяний героя, памятные надписи на скалах, камнях, строениях, предметах быта. Деловые документы на бумаге, различные расписки, долговые обязательства, например, юридические документы, написанные древнеуйгурской руникой, которые приводит С.Е. Малов в работе «Памятники древнетюркской письменности». Мифологическая литература, написанная и руникой, и тохарской письменностью, например, «Алтун ярук», «Огуз наме». Одним из самых значительных памятников древнетюркской литературы является восточнотуркестанская рукопись «Ырк битиг», название которой звучит как: «Книга назиданий», и она ближе к жанру притчи.

Многочисленны памятники религиозного содержания. Это фрагменты или относительно полные списки сочинений, входящих в буддийский канон, а также связанных с буддизмом сочинений. Среди них можно отметить сочинения «Сутра лотоса благого закона», переложение на рунику «Майтрисимит», которая является примером не только религиозной литературы,

но и драматической. В целом, говоря о буддийской литературе, многие исследователи отмечают преобладание сочинений махаянского толка. Среди литературы религиозного содержания также многочисленны тексты разных жанров манихейского содержания. Среди них самая значимая «Покаянная молитва манихейцев» (Хуастуанифт), которая, по мнению Малова С.Е., была распространена не только среди знати, но и среди простого народа, что говорит о распространении религии и, в частности, манихейства среди тюрков эпохи каганатов. Другой рукописью манихейского содержания, найденной в селе Караходжа, является сочинение «Икки йылтыз ном» (Священная книга двух основ). Написанная предположительно в VIII веке, она упоминает манихейские обители в Семиречье и написана, «... чтобы пробудить веру в стране десяти стрел» в городе «славных и благословенных тюрок-чаруков» в Аргу-Таласе».[63]

Синкретическими п своему содержанию и духу являются рукописи несторианского толка, найденные близ Турфана и написанные уйгурской руникой. Самым крупным из них является «Поклонение волхвов», содержащий в себе евангельский отрывок о поклонении волхвов родившемуся младенцу Христу.

Наконец древнеуйгурским письмом написано и такое крупное произведение начала исламского периода развития культуры тюркских народов, как философско-этическое произведение Ю.Баласагуни «Кутадгу билиг», которое было предназначено хану Караханидского государства, за что впоследствии автор произведения был возведен в сан хаджипа (советника) при дворе караханидских ханов.

Важным элементом богатой культуры древних тюрков является древний календарь. Двенадцатилетний цикл - Мушел, по мнению многих ученых, возникший у тюркских народов в период со IV по III тыс. до н.э., основан на астрономических знаниях двенадцатилетней солнечной активности, эклиптики Солнца в зодиакальных созвездиях и двенадцатилетнего вращения Юпитера вокруг Солнца. Знания о природе и Космосе в мировоззрении облекались древними тюрками в мифическую художественно-образную форму. Олицетворение природы в результате абстрагирования приводило к созданию единой космогонической картины мира. Так, Небо делилось, по

[63] Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос, языки, религия. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992., С.354.

представлениям древних тюрков на семь сфер небесных тел: Солнца, Луны и пяти планет: Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры и Меркурия. Ю.Баласагуни в Кутадгу билиг» располагает их в следующем порядке: Сэкэнтир (Сатурн), Онай (Юпитер), Куруд (Марс), Куяш (Солнце), Сэвит (Венера), Арзу (Меркурий), Ялчик (Луна). Он говорит и о 12 зодиакальных знаках, их соответствии временам года и первоэлементам: огню, воде, воздуху и земле. По мысли древних, эти четыре первоэлемента, претендующие на роль субстрата всего сущего, играли особую роль в жизни человека, были знаками его неразрывной связи с природой. Большое значение исходным первоэлементам бытия отводится в Мушеле. Так каждый год назван именем животного и соответствует определенному первоэлементу:

огонь - 1 году Мыши, 5 году Рыбы, 9 году Обезьяны;
земля - 2 году Коровы, 6 году Змеи, 10 году Курицы;
воздух - 3 году Льва, 7 году Лошади, 11 году Собаки;
вода - 4 году Зайца, 8 году Барана, 12 году Свиньи.

Мушел, состоящий из двенадцати лет, назывался «сап мушел» (собственно Мушел), но для летоисчисления тюрки также пользовались 60- летним циклом – «дәвир мушел» (эпохальный), 180-летним циклом - «өлкен мушел» (большой) и 2160-летним циклом – «әсирлик мушел» (вековой, вселенский год). Наряду с этим тюрки и сутки делили на 12 частей – «чағ», каждая из которых носила имя животного, а «чағ», в свою очередь, делился на 8 частей – «ғах», составляющий 15 минут.

Такое летоисчисление с использованием Мушел можно видеть во всех памятниках древнетюркской письменности, что говорит о существовании у тюрков в древности календаря, основанного на долгих наблюдениях природы, небесных тел, животных, их повадок, цикличности происходящего в природе, воздействия сил природы на человека, его жизнь.

Наряду с Мушел существовал и народный календарь древних тюрков, называемый «өтұш» (переход) или «Түғүш» (встреча), который связан был с движением небесных тел: Землей, Луной и созвездием Уркер. Календарь был построен на основании вращения Луны вокруг Земли и вхождения в созвездие Уркер. Это говорит о больших знаниях древних тюрков в области астрономии, использовании их в своей жизни. Так, до сих пор у тюркских народов существует понятие «өлкен шилде» и «қичиқ шилде», связанное с погодой и созвездием Уркер. «Өлкен шилде» (шилде - сорок) начинается 26 декабря и кончается 5 февраля, эти сорок дней являются самым холодным периодом зимы. Эти сорок

дней Плеяды находятся в зените ночного неба. «Қичиқ шилде» - с 26 июня по 5 августа, этот период является самым жарким периодом лета. В это время созвездие Уркер не видно на ночном небе.

Древнетюркская культура, находившаяся в сердце Азии, связавшая Западную и Восточную культуры, не могла остаться в стороне от столбовой дороги развития человечества. Именно в это время сложилась первая кочевая империя тюркских народов Туран, преемником которой в разные исторические эпохи стали номадические империи конфедеративного устройства: Гуннская империя, Великий Тюркский каганат, Уйгурский каганат, Кыргызский каганат, Караханидское государство и империя Тимура. В основе всех этих государственных образований лежала сложная культура, вобравшая в себя степную культуру и культуру земледельческих оазисов. Все эти крупные государственные объединения, отличаясь друг от друга во времени, тем не менее, имели общие принципы в устройстве.

Верховная власть принадлежала кагану. Слово «каган» - это, скорее всего, можно понимать как «хан ханов». Каган руководил элем согласно установленным законам, подчинение которым было обязательно для всех, включая и самого кагана. По древним законам и традициям, каган избирался народом, но со времени Тюркского каганата постепенно произошел переход к престолонаследию. Выборы и провозглашение кагана представляли собой сложный церемониал: после выборов на курултае его сажали на белую кошму и девять раз проносили кругом по солнцу, после чего он объявлялся каганом.

Был определен свод законов, которым строго должны были следовать все подданные. Примером такого свода законов могут служить: ясса Чингиз хана, уложения Тимура, которые были унаследованы ими у древнетюркских правоведов. Исполнение законов и правопорядок в государстве достигались тремя путями:

- строгое следование традициям и обычаям предков, почитание старейшин, старших и родителей;
- исполнение религиозных предписаний и установок, культов и обрядов;
- строгое исполнение приказов и распоряжений кагана, вышестоящих сановников, при этом особое внимание уделялось тому, чтобы приказы и распоряжения были на благо народа;
- важные государственные вопросы, такие, как война, выборы кагана, заключение договоров и др., решались на курултае.

В курултае могли участвовать не только избранники народа от родов и племен, во голоса и мог высказать свое мнение.

Исполнение законов и распоряжений также реализовывалось и сложной удельно-лестничной системой управления и административными структурами. Государство было разбито на уделы. Например, в Тюркском каганате существовало восемь уделов, которыми правили наместники кагана, здесь можно вспомнить и исторические сведения из «Огуз наме», когда каган разделил свои земли между сыновьями. Тургун Алмас[64] реконструирует административную структуру каганата следующим образом:

1. Каган, которому принадлежала верховная власть.
2. Катун (ханша) - после кагана пользовалась большими правами в решении государственных вопросов, в том числе и военных.
3. Руководитель эля (главный везир) - пользовался широкими полномочиями в решении всех вопросов.
4. Девять тарханов (везиров), трое из них отвечали за внутренние дела в государстве и шесть - за внешние.
5. Янгунты, советники, следящие за чаяниями и настроениями в народе.
6. Текины, принцы, в основном, наследовавшие престол.
7. Тутуки, ведающие военными делами.
8. Тудуны, ведающие делами завоеванных народов.
9. Эркины, осуществляющие свободное руководство и контроль.
10. Главные сангуны, руководители налоговой службы.
11. Буйруки, судебные исполнители.
12. Чоры, управляющие делами на местах.
13. Эльтебиры, советники на местах и в центре, решающие возникающие проблемы – «указывающие путь».
14. Сангуны, сборщики налогов.

Экономической основой законности и правопорядка была частная собственность. Она распространялась на землю, скот, жилище. Каждый собственник имел свою тамгу, которой отмечал свой скот. Купли, продажи земли и скота как таковой не было. Только путем переговоров и соглашений на взаимовыгодных условиях земля и скот могли передаваться в пользование другому человеку. Два процента полученного урожая, скота отдавалось в государственную казну.

Другим основополагающим законом жизни тюркских народов был закон «ника» - гражданского брака. Для соединения

---

[64] *Тургун Алмас.* Уйгурлар. 1 том. Алмута, «Казахстан», 1992, С.163.

брачными узами требовался договор двух сторон, соглашение. Обязательным условием «ника» являлось согласие стороны девушки. Со стороны джигита должен был быть уплачен калым (обычно скотом). Если умирал муж, то женщина получала наследство в доме мужа и дети оставались при ней. Также существовал обычай, когда жену умершего брата брал в жены один из братьев.

В государстве достигалось согласие и справедливость не только соблюдением законов, традиций и обычаев, но и ответственностью за совершенные преступления, наказанием. Обычно, преступления делились на тяжелые и легкие. К тяжелым преступлениям, за которые полагалась смертная казнь, относились:

- предательство Родины;
- надругательство над женщиной;
- убийство человека;
- трусость во время боя или переход на сторону врага;
- ошибки и упущения в дипломатической, посольской работе;
- вмешательство некомпетентного человека в государственные дела;
- выступления против своего государства.

К легким преступлениям, за которые были установлены различные телесные или имущественные наказания, относились следующие:

- воровство скота;
- воровство привязанного коня;
- ссоры, драки.

Особое место в государстве занимала армия. Она была опорой не только власти и защитой извне, но и орудием завоевания новых земель, пастбищ, орудием обогащения. Вопросам войны, обучению военному делу уделялось большое внимание в государстве. Каждый род, племя должны были выставить определенное количество воинов с полным снаряжением. Обычно тюркское войско делилось на два крыла: левое, или восточное - толос; правое, или западное – тардуш. Каждое из них имело своего военноначальника, который обычно был родственником кагана. Оба крыла войска делились на тысячи-тумени во главе с тысячниками, тысяча - на сотни во главе с сотниками, сотня - на десятки во главе с десятниками. Такие армии имели все тюркские империи.

Можно сказать, что тюркские каганаты были не просто военными демократиями, но и централизованным государством-

конфедерацией с гибкой иерархической административной лестницей управления. В основе государства лежала не просто верховная власть кагана, а, прежде всего закон, глубокое почитание и соблюдение традиций и обычаев народа, уважение старейшин и родителей, следование религиозным установкам.

Таким образом, тюркская культура, имея более чем 7-8 тысячелетнюю историю, оказала определенное влияние в целом на культуру человечества, и в частности, на центральноазиатскую культуру. Она имела тесные исторические связи с иранской и индийской культурами, находилась в постоянном взаимодействии с культурами Передней Азии и Средиземноморья и китайской культурой.

Тюркская культура, имея тысячелетние традиции, собственную письменность, календарь, выработала специфические формы социальности и государственности. Как живой и динамичный исторический, социокультурный организм тюркская культура прошла длительный путь развития и имеет свои специфические этапы развития, к рассмотрению которых, мы сейчас и перейдем.

2.2 Тенгрианство и периодизация тюркской культуры

Прежде чем говорить о периодизации тюркской культуры, рассмотрим в начале еще раз проблему генезиса человеческой культуры как ее принято рассматривать в наиболее популярных и часто употребляемых теориях цивилизаций и культурно-исторических типов. Для периодизации нам необходимо определиться к какому культурно-историческому типу относится тюркская культура, что поможет лучше понять и тенгрианство в системе общечеловеческой мысли.

Одна из таких теорий была предложена русским исследователем Н.Я. Данилевским, который собственно и ввел понятие культурно-исторических типов. Суть его теории заключается в «утверждении ненаучного характера господствующего в западной культуре линейного однофакторного видения истории. Эта ситуация, по его мнению, есть следствие потребности философско-теоретического обоснования политических, экономических и культурных притязаний доминирующего в Европе германо-романского типа. Преодоление данной ситуации возможно на основе иного подхода к проблеме истории и исторического познания, его сущность – в представлении истории как взаимоотношений

различных культурно-исторических типов или «самобытных цивилизаций». Таким образом, факт исторического прогресса будет объяснен не осуществлением того или иного метаисторического принципа, но исходя из картины борьбы между культурно-историческими типами, подобной картине борьбы видов в эволюционной теории. Сам прогресс осуществляется не в пределах одного универсального типа цивилизации, но в историческом осуществлении гегемонии какого-либо типа за счет преимуществ его оснований и структуры, т.е. по степени развития. Всего выделяется 11 основных типов (за вычетом мексиканского и перуанского, чье развитие было искусственно прервано): египетский, китайский, ассирийско-вавилоно-финикийский (древнесемитический), индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, аравийский, или новосемитический, германо-романский, или европейский, и становящийся славянский… Если культурно-исторический тип есть «положительный исторический деятель», то те этнокультурные образования, которые не создают цельного типа, но несут лишь разрушение уже распадающейся цивилизации (гунны, турки и т.д.) являются «отрицательными деятелями».[65]

Принимая теоретические положения данной теории, необходимо отметить несколько негативных моментов в ней. Во-первых, на место верной исходной посылки о преодолении европоцентризма, по сути, он воздвигает новую проблему. Следуя идеям славянофильства, Данилевский по сути становится на позиции великорусского культурного шовинизма, панславянизма, предполагая уже их гегемонию в будущем, т.е. и его теория носит характер признания политических и экономических интересов Российского самодержавия и исключительности идей соборности и особого предназначения русского народа, являющихся ключевыми для русской философии. Во-вторых, принцип эволюционной борьбы за выживание, заложенный в основание взаимодействий культурно-исторических типов, рисует картину истории как непрекращающуюся борьбу, историю человечества как историю войн за политические и экономические интересы. Развитие мировой культуры не имеет, по сути, ни единых оснований, ни какого бы то смысла. Культура человечества представлена как

[65] Очерки по истории мировой культуры. учебное пособие./Под ред. Т.Ф. Кузнецовой.- М.: «Языки русской культуры», 1997, С.259.

развитие отдельных, не связанных между собой культурно-исторических типов. В-третьих, неверная картина самой эмпирической истории древних цивилизаций, исключение из этой картины древнетюркской культуры в прошлом и культуры тюркоязычных народов в настоящем, значения и роли в становлении современной цивилизации единой центральноазиатской культуры, классификация самобытной тюркской культуры как «отрицательного деятеля». По сути, эта теория не выходит за рамки концептуального подхода самого европоцентризма, когда культуры делились на «высокие» и «низкие», «прогрессивные» и «варварские».

Другая теория - это систематическая философия истории, предложенная О. Шпенглером в своей книге «Закат Европы», отношение и оценки которой неоднозначны.[66] Главное в данной теории - «основной принцип понимания истории – фундаментальность «органического понятия жизни» как бесконечного процесса самозарождения, роста и гибели самостоятельных культур. Культура по Шпенглеру, - внутренне замкнутый, монадический организм, обладающий «сквозной» структурой, обеспечивающей его жизнеспособность и уникальность… Средняя продолжительность жизни культурного организма – 1200-1500 лет. По мере роста и взросления культуры ее структурная основа – «душа культуры» - постепенно утрачивает гибкость, мобильность и превращается в окостеневшую систему жестко конституированных ценностей, выполняющих теперь только консервативные функции вместо импульсивно-творческих. Результат этого процесса – перерождение культуры в цивилизацию или «обездушивание» жизни, ее интеллектуализация и рационализация, подмена непосредственно-жизненного отношения к реальности механическим; искусство, выполнявшее функции связи с «универсальной жизнью», становится имитацией их, поэтика восприятия мира уступает место техническому его порабощению… Шпенглер выделяет восемь основных культурных типов – египетский, индийский, вавилонский, китайский, аполлоновский (греко-римский), майя, магический (арабо-византийский) – ныне мертвых; и фаустовский (западно-европейский), существующий поныне. Кроме того, отмечается

[66] *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы/пер. с нем. С.Э. Борич.- Мн.: ООО «Попурри», 1999.

зарождение нового культурного типа – русского…

Сущность человечества - в слиянии микро- и макрокосмоса, поэтому становление человеческой культуры проходит в несколько этапов: от растений как первичной формы жизни (характеризуемой временем, ритмом и судьбой) через животный мир (способность к передвижению в пространстве, страх и вожделение) к человеческому существованию (внутренняя раздвоенность в сочетании растительных и животных черт, откуда проистекает стремление к возврату в стабильный «укорененный» растительный мир). Таким образом, история – это процесс отчуждения человека от органической природы, его «денатурализация»; стремление к некоему органическому единству приводит к слиянию в народе как основании предыстории. Далее нарастает «неестественность», «не подлинность» исторического существования человечества – сословное и классовое деление, господство борьбы над первичным единством народа. Космическая жизнь также сопровождается нарастанием противостояния: внутри- и межвидовая борьба в растительном и животном мирах, борьба мужчины и женщины, расовая и сословная вражда… Вообще история как история культур носит трагический характер»[67]

Несмотря на все позитивные моменты данной теории, признание многообразия равноценных культур, в ней преобладает пессимизм. Ключевыми моментами теории являются: монадизм как форма культурной обособленности и закрытости; органический принцип, как натурализация и витальная структурализация; отчуждение как форма существования культуры; принцип всеобщей (внутренней и внешней) «борьбы» и, наконец, «гибели» культуры как неизбежности; расовый контекст существования культуры и превосходство одной культуры над другой. Конечно же, на данную теорию отложил отпечаток мировоззренческий и духовный упадок исторического времени между двумя мировыми войнами и кризиса капиталистических отношений. С сожалением приходится отмечать то, что, как и в других теориях полностью игнорируется тюркская культура.

Другой популярной теорией философско-культурологического осмысления истории и культуры является теория «локальных цивилизаций» А. Тойнби. Прежде всего,

---

[67] Очерки по истории мировой культуры. учебное пособие./Под ред. Т.Ф. Кузнецовой.- М.: «Языки русской культуры», 1997, С.259.

нужно отметить, что, как и у Данилевского и Шпенглера, теорию «локальных цивилизаций» «отличает острое ощущение реальной возможности гибели всех тех завоеваний разума и человеческого духа, которые составляют богатство современной, прежде всего, западной цивилизации. Вторая основополагающая установка Тойнби – культурологический плюрализм, убеждение в многообразии форм социальной организации человечества, причем каждая из них, по Тойнби, имеет своеобразную систему ценностей, вокруг которых складывается повседневная жизнь. Отстаивая своеобразие исторической жизни, Тойнби использовал в своих построениях аналогии с биологическими формами жизни… Тойнби признает, что общественное развитие носит естественноисторический характер, и сама общественная жизнь предстает у него в виде совокупности дискретных единиц, которые он называет «цивилизациями». Причем цивилизация в его понимании выступает как общество, имеющее как во времени, так и в пространстве протяженность большую, чем национальные государства. Понятие «цивилизация» таким образом становится ведущей историко-социологической категорией в западной социально-философской мысли, выражающей определенную целостность, системное единство, взаимозависимость частей, а отсюда – логический и онтологический приоритет целого над частями, т.е. цивилизация рассматривается как холистская структура, удовлетворяющая критериям целостности… Каждая цивилизация (и составляющие ее общества) проходят стадии генезиса, роста, надлома и разложения. Жизнеспособность цивилизации связывается с возможностью освоения жизненной среды и развитием духовного начала во всех видах человеческой деятельности, т.е. полнотой Ответов на вызовы. Поскольку вызовы и ответы на них носят различный характер, постольку цивилизации оказываются непохожими одна на другую Тойнби в своем исследовании выделяет двадцать одну цивилизацию (хотя к концу своего исследовательского цикла их число он значительно сократил): западную, две православных (русскую и византийскую), иранскую, сирийскую, цивилизацию Инда, китайскую, минойскую, шумерскую, хеттскую, вавилонскую, андскую, мексиканскую, юкотанскую, майя, египетскую; четыре остановившихся в своем развитии цивилизации (эскимосскую, номадическую, оттоманскую и спартанскую). Если выделить основные пункты его концептуального видения цивилизаций, то общую картину его исследовательской деятельности можно

представить следующим образом:

Во-первых, он анализирует проблемы, связанные с зарождением цивилизаций, осуществляемые при наличии двух условий: 1) творческого меньшинства и 2) благоприятного окружения. Сам же механизм рождения цивилизации представляет собой взаимодействие Вызова и Ответа на Вызов. Общество, находящееся в постоянном движении и успешно отвечающее на внешние и внутренние Вызовы, приходит к цивилизации.

Следующий круг проблем связан с ростом цивилизаций. Рост цивилизации, по Тойнби, не вызывается ни географическим распространением общества, ни увеличением господства человека над внешней физической средой, т.е. Тойнби не видит связи между техническим прогрессом и прогрессом (ростом) цивилизации. Подлинный рост цивилизации – это прогресс ее внутреннего самоопределения и самовыражения. С точки зрения межсоциальных и межличностных отношений, рост цивилизации – это непрерывный творческий «уход и возвращение» харизматического меньшинства общества в процессе успешного Ответа на каждый новый вызов. Растущая цивилизация представляет собой единство. Она разворачивает свои преобладающие возможности, причем возможности различные для разных цивилизаций: эстетические – в античной, религиозные – в индийской, научно-технические – в западной цивилизации и т.д.

Третий круг проблем связан с надломом и разложением цивилизаций. Из общего числа зародившихся цивилизаций к настоящему времени, по Тойнби, фактически осталось восемь, причем семь из восьми находятся под угрозой уничтожения или ассимиляции с западной цивилизацией».[68]

Но, вместе с рациональностью системного и структурного подхода теорию Тойнби отличает и стремление познать внутренние духовные истоки исторического процесса: «Можно сказать, что через углубление в конкретное у Тойнби познается сущностное (глубинное, скрытое) в истории, в основе которой – вселенский разум, божественный закон – Логос. Истина, согласно логике Тойнби, выявление в диалоге человечества с Ним (Логосом), а точнее – в Ответе человечества на Его (Бога) Вызов… В основе истории, по Тойнби, лежит взаимодействие мирового закона – божественного Логоса – человечества, которое

---

[68] *И.А. Громов, А.Ю. Мацкевич, В.А. Семенов* Западная социология. Учебное пособие для ВУЗов. – СПб.: ООО «Издательство ДНК», - 2003, С.374-379.

каждый раз дает Ответ на божественное Вопрошание, выраженное в форме природного или какого-либо иного вызова… Таким образом, можно сказать, что история человечества и весь процесс развития цивилизаций превращается у Тойнби в творческое божественное предназначение».[69]

Опираясь на данный анализ теории «локальных цивилизаций», приходится констатировать, что она построена на эмпирическом материале, которым владела западноевропейская наука, ею же интерпретированном. Это ярко видно на выделении локальных цивилизаций и утверждении о неизбежном поглощении остальных цивилизаций западной. Второй момент – религиозный контекст данной теории. Несмотря на признание мировых религий и стремления выхода мысли на осознание необходимости единой общечеловеческой религии, теория остается в своей сущности христианской. Именно линейность самого христианского мышления (движение от сотворения мира к Концу Света) определяет понимание цивилизации как феномена, имеющего начало и конец, рождение и смерть. Одной из трагедий философской мысли Запада является стремление понять бесконечность. Мышление, скованное символами христианства могло прийти к пониманию бесконечности только в рамках вечного царства божьего, бесконечности жизни на том свете. Невозможность постигнуть бесконечность самим человеком перекладывалась на Бога, человек растворялся в бесконечности Бога. В-третьих, дискретность мышления, подчиненная рационализированным формам системности и структурализма не дает возможности увидеть целостность и непрерывность не только истории, но и самого человечества, Жизни.

Конечно же, именно эти теории оказали и оказывают решающее значение на философско-культурологическое понимание истории человечества, как в XX веке, так и в XXI веке.

Теперь посмотрим на тюркскую культуру в контексте данных теорий.

Если следовать им буквально, то тюркская культура в лучшем случае как номадическая является одной из мертвых ныне, или же является негативной, разрушительной силой, в худшем случае – такой культуры в истории человечества не было.

Если исследовать тюркскую культуру в терминах, понятиях

[69] Там же, С.377-382.

и категориях этих теорий, то также можно получить определенную картину.

Взгляд извне, формально основанный на пяти основных законах исторического развития культурно-исторического типа, по Н.Я. Данилевскому, мог бы дать следующую картину тюркской культуры: во-первых, языковая общность этнических групп, подразделяющихся на роды. При этом иерархия внутри этой общности включает в себя два принципа – кровнородственный и ареальный.

Во-вторых, не только отдельные народы, но и отдельные крупные рода имели независимость и политическую автономию, что исторически всегда вело к междуусобной борьбе за верховную власть. Но эта борьба, в своей сути выражающая пассионарность отдельных тюркских народов и племенных объединений, не вела к кардинальному изменению культурных и мировоззренческих оснований.

В-третьих, тюркская цивилизация всегда сохраняла свои основания и сохраняла культурную преемственность.

В-четвертых, этническое и родовое многообразие выступало как единство в лице объединенного государства или конфедерации государств. Как ни парадоксально, но именно смена верховной власти в конфедерации была одним из способов выживания.

В-пятых, тюркская культура, пережив эпоху своего рождения и расцвета, не пришла в окончательный упадок. Она исторически всегда адаптировалась к новым социально-экономическим и политическим условиям. Нельзя утверждать, что тюркская культура является на данный момент истории мертвой. В своих новых трансформациях, она сохраняется, изменяется и пытается гармонично войти в мировую культуру.

Если следовать опять же Н.Я. Данилевскому, то полнота и завершенность тюркской цивилизации выражаются в религиозной деятельности (тенгрианство, принятие и аккумулирование различных религиозных идей в своей истории), культурной, политической и социально-экономической.

Если следовать идее О. Шпенглера, что «каждая великая культура, основана на своем прасимволе, который определяет все ее основные черты: характер мышления, науки, философии, искусства, верований и характер поведения», то наряду с тем, что «Прасимволом античной (греко-римской) культуры является «чувственное человеческое тело как идеальный тип протяженности». Прасимволом западной культуры является

«чистое и безграничное пространство»[70], то прасимволом тюркской культуры является Путь и Человек, вставший на этот бесконечный путь чистоты и совершенства – «Акжол».

В тюркской культуре явно реализуется и идея Шпенглера о сущности человечества как слиянии микро-и макрокосмоса. С одной лишь разницей, если в западной культуре человек приходит к отчуждению от своей природности и естества, то в тюркской культуре всегда присутствует стремление к сохранению своей естественности.

Если взять принципиальную установку Тойнби на плюрализм социальной и культурной организации культурно-исторического типа, то тюркская культура, в основе которой лежала триада: «чарвучилик» (номадическая культура), «бостанлик» (оазисная культура) и «яйлак» (смешанная скотоводческая и земледельческая культура), определила своеобразную систему ценностей, основные направления повседневной жизни. Эта триада, в определенной степени, явилась и является не только материальным основанием универсальности, целостности, самодостаточности культуры, но еще в большей степени условием открытости духовной культуры и мировоззрения тюркских народов. Плюрализм и открытость являются внутренними возможностями к адаптации и трансформации культуры.

Чтобы определить к какому культурно-историческому типу относится тюркская культура, и провести ее периодизацию, посмотрим на нее теперь «изнутри», исходя из архетипики собственного сознания и собственной ментальности.

Если говорить о прасимволе тюркской культуры, то можно его определить как Путь – «Акжол». Тысячу лет назад Махмуд Кашгари в своем фундаментальном труде по культуре тюрков «Диван лугат ат-тюрки» написал: «... и поставил Я (Тенгри) народ тюрков, чтобы народы, отступившие от Пути истинного, поставить на Путь истинный». И сейчас по истечению многих веков человек задумывается: что же стоит за этими словами. Что это, высокомерие тюркских завоевателей, в течение тысячелетий державших в подчинении весь цивилизованный мир, или память (архетип) народа о былом величии, когда тюрки положили начало культурному развитию человечества? Или же символ жизни, которому следовали многие поколения?

Все народы в начале своего культурного развития прошли так называемый «номадический» период. Человек в своей

[70] Там же, С.264.

деятельности осваивал жизненное пространство, как ареальное, так и социальное. Человек находился в постоянном движении, в самом движении проявлялась жизненная энергия, которой он обладал. Это движение, как проявленный дух свободы человека и народа, в то же время расширял его жизненное пространство, обеспечивая постоянное воспроизводство. Это движение в сознании людей необходимо порождало идею Пути как основы жизни.

Одним из первых и самых важных событий в жизни человека – это разрезание пут у ребенка, когда он делает первые шаги. Это символ того, что человек начинает свой Путь, перед ним открыты все Пути во внешний мир. «Жолың болсың» - «Пусть у тебя будет Путь», «Желаю тебе пути» - это доминанта тюркского мышления означает пожелание человеку Пути достижения успехов, самореализации своей внутренней свободы. «Акжол тіліймен» - «Желаю тебе светлого пути» - пожелание Пути совершенства, нравственной чистоты. В тюркской мифологии особое место занимают два божества: «Ала ат жол тенгри» - «Божество Пути на пегом коне» и «Кара ат жол тенгри» - «Божество Пути на вороном коне», как признак сакрального отношения к Пути.

Конечно, этот символ имел место почти во всех культурах, но по-разному проявлялся. Индейская культура это постоянное нахождение в Пути. Путь, по которому шел воин в этой жизни, и затем Путь его души к духам предков. В китайской культуре Дао как Путь, но это Путь трансцендентальный, с одной стороны, путь рока и судьбы, над которыми не властен человек, с другой стороны, это Путь следования Дао как закону. Путь скитаний и страданий, который привел еврейский народ к земле обетованной, но этот путь символизирует и Путь целого народа к своему Богу. В христианстве и исламе Путь человека это его судьба, предначертанная Всевышним, или же, сама жизнь человека должна быть его Путем к Богу. Исповедь Августина – это путь метущегося духа к Истине, своему Богу. Тарика – это Путь суфия в самосовершенствовании и достижении фаны. Восьмеричный Путь – это Путь человека к нирване.

Через символ Пути можно объяснить и развитие культуры в целом. Сама тюркская культура находится в постоянном движении, в Пути. Не рождение и смерть, а Путь, отмеченный взлетами и падениями, Путь культуры как всадника встречающего на своем пути препятствия, но всегда движущегося к цели. Этот Путь - Путь непрерывности развития культуры.

Зная, откуда ты вышел, свои культурные истоки, человек идет в бесконечность, дорога не кончается, Путь ведет в бесконечность. В тенгрианстве нет идеи начала творения и конца, как неизбежности, поэтому Путь сам по себе является символом бесконечности.

Тюркская культура никогда не была замкнутой. Географическое положение и природные условия обеспечивали возможность взаимодействия с разными культурами. Она была динамична в своем влиянии на другие культуры и при этом заимствовала многое (и хорошее и плохое) из других культур. Открытость тюркской культуры проявилось и в ее глубоких связях с соседними культурами. Если с индийской и иранской культурой ее связывали исторические корни в лице арийской пракультуры, то для культуры Китая и Дальнего Востока и культуры Средиземноморья, она выступила связующим звеном, а в целом, консолидирующим ядром для становления древней культуры человечества. Центральноазиатские караванные пути: Великий Шелковый Путь, Конный Путь (Золотой Путь), Путь Ладак, Нефритовый Путь, Меридианальный Путь обеспечивали не только взаимообогащение материальных культур через торговлю, но и обмен идеями, становление единой духовной культуры человечества.

Если многообразие и плюрализм тюркской культуры, направленные вовне, выражались во взаимодействии с другими культурами, то внутреннее многообразие и плюрализм составляли отдельные культуры тюркских народов и крупных родовых объединений. Как части целого единого культуры отдельных тюркских народов обеспечивали единство и самодостаточность культуры. Это проявлялось не только в социально-экономической сфере, но и государственно-политической. В тюркской культуре отсутствовали внутреннее единообразие и замкнутость которые вели к неминуемой гибели. Срабатывал механизм сохранения целого. Когда одна или несколько частей его приближаются к порогу кризиса, то другие части начинают автоматически заполнять вакуум развития и движения. В истории тюркской культуры данный механизм часто спасал от полной гибели тюркскую культуру.

Данный механизм сохранения целого, внутреннее многообразие и плюрализм тюркской культуры обеспечивал и непрерывность тюркской культуры, ее постоянное движение, сохранение своих традиционных устоев, духовных ценностей.

Вместе с тем в тюркской культуре присутствовало

универсальное понимание времени и пространства.

С одной стороны, время понималось как циклическое. Рождение, смерть и вновь рождение как непрерывность времени. Наурыз как вновь возрожденная природа и жизнь. С другой стороны, двенадцатилетний календарь – Мушел – это вечное возвращение к истокам, направленное вперед. Наконец, «Путь» как развертывание в бесконечности пространства и времени.

В тюркской культуре жизнь всегда воспринималась как высшая ценность. При этом жизнь человека или народа отождествлялась и понималась как Путь. Прожить свою жизнь – пройти свой Путь. Если взять крайние точки в понимании жизни: в западном мышлении – жизнь как борьба, постоянное преодоление и приобретение, в восточном – недеяние, то в тюркском мировоззрении жизнь принимается в ее естестве, как данность. Нет насилия над самой жизнью, ни положительного, ни отрицательного. Но это не простая смиренность перед Жизнью и Природой, это как раз момент преодоления скатывания к отчуждению от самой жизни и Природы. Одно из понятий передающих концепт жизни в тюркском мировоззрении «omir» несет в себе, как заряд активности и движения, так и заряд успокоения, принятия мира.

Тюркский мир, да и восточный мир в целом, с позиции западного мышления часто обвиняют в пассивности, неспособности достичь прогресса, неполной реализации человеческого стремления к процветанию и достижению благ. Но в этом могут лежать глубинные смыслы существования человечества, его самосохранения.

Отвлечемся и посмотрим один из таких смыслов, который дает нам философия Н. Бердяева – религиозная, по сути, и православная по форме. Он очень точно разделил волю к жизни и волю к культуре. К ним, исходя из логики его рассуждений, можно добавить и волю к цивилизации. «Во всякой культуре, после расцвета, усложнения и утончения, начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практической организации жизни в сторону все большего расширения по поверхности земли. Цветение «наук и искусств», углубленность и утонченность мысли, высшие подъемы художественного творчества, созерцание святых и гениев – все это перестает ощущаться как подлинная, реальная «жизнь», все это уже не вдохновляет. Рождается напряженная воля к самой «жизни», к практике «жизни», к наслаждению «жизнью», к господству над

«жизнью». И эта слишком напряженная воля к «жизни» губит культуру, несет за собой смерть культуры… Слишком хотят «жить», строить «жизнь», организовать «жизнь» в эпоху культурного заката. Эпоха культурного расцвета предполагает ограничение воли к «жизни», жертвенное преодоление жадности к жизни. Когда в массах человеческих слишком распространяется жадность к «жизни», тогда цель перестает полагаться в высшей духовной культуре, которая всегда аристократична, всегда в качествах, а не в количествах. Цель начинают полагать в самой «жизни», в ее практике, в ее силе и счастье. Культура перестает быть самоценной, и потому умирает воля к культуре… Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть – осуществление новых ценностей. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Культура не есть осуществление, реализация истины жизни, добра жизни, красоты жизни, могущества жизни, божественности жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, в философских и научных книгах; добро – в нравах, бытии и общественных установлениях; красоту – в книгах стихов и картинах, в статуях и архитектурных памятниках, в концертах и театральных представлениях; божественное – лишь в культе и религиозной символике».[71]

Именно сама культура в своих недрах рождает волю к цивилизации, которая проявляется как доминирование абстрактного, отчужденного «культа» - не самой жизни, а культа власти и силы; культа религии – но не религиозности в ее духовности; культа моральных норм и правил – но не самой духовной нравственности и чистоты.

«Когда «просвещенный» разум сметает духовные препятствия для использования «жизни» и наслаждения «жизнью», когда воля к могуществу и организованному овладению жизнью достигает высшего напряжения, тогда кончается культура и начинается цивилизация… Цивилизация, в противоположность культуре, не символична, не иерархична, не органична. Она – реалистична, демократична, механична. Она хочет не символических, а «реалистических» достижений жизни, хочет самой реальной жизни, а не подобий и знаков, не символов иных миров. В цивилизации, и в капитализме, как и в социализме, коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество. Цивилизация обезличивает. Освобождение личности, которое как будто бы цивилизация должна нести с собой, смертельно для личной оригинальности. Личное начало

[71] Николай Бердяев. Смысл истории. Москва: «Мысль», 1990, С.164.

раскрывалось лишь в культуре. Воля к мощи «жизни» уничтожает личность. Таков парадокс истории… Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. *Все социальные перемены в судьбе человечества связаны ведь с новым отношением человека к природе* (выделено авт.)… Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинить себе природу… Цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу».[72]

Но вместе с тем, он признает неизбежность прохождения человеком пути цивилизации: «Человек должен был пойти этим путем и раскрыть до конца все технические силы. Но на пути этом не достигается подлинное бытие, на пути этом погибает образ человека».[73]

Какой же выход из этой парадоксальной ситуации предлагает Н. Бердяев? «Внутри культуры может возгореться и иная воля к «жизни», к преображению «жизни». Цивилизация не есть единственный путь перехода от культуры, с ее трагической противоположностью «жизни», к преображению самой «жизни». Есть еще путь религиозного преображения жизни, путь достижения подлинного бытия. В исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение. Эти четыре состояния нельзя брать исключительно во временной последовательности; они могут сосуществовать, это – разные направленности человеческого духа».[74].

И далее, следуя религиозной идее православия об исключительности призвания русского народа, идее о том, что «Россия была страной загадочной, непонятной еще в судьбе своей, страной, в которой таилась страстная мечта о религиозном преображении жизни», он предлагает именно путь религиозного преображения мира, смысл религиозного преображения мира: «В душе русского народа, быть может, сохранилась большая способность обнаруживать волю к чуду религиозного преображения жизни. Мы нуждаемся в культуре, как и все народы мира, и нам придется пройти путь цивилизации. Но мы

[72] Там же, С.167-168.
[73] Там же, С.173.
[74] Там же.

никогда не будем так скованы символикой культуры и прагматизмом цивилизации, как народы запада. Воля русского народа нуждается в очищении и укреплении, и народ наш должен пройти через великое покаяние. Только тогда воля его к преображению жизни даст ему право определить свое призвание в мире».[75]

Но еще одним парадоксом истории явилось то, что именно Россия и русский народ сознательно или бессознательно, следуя ли какому-то историческому смыслу или нет, прошли сами и втянули другие народы и культуры в семидесятилетнюю «коммунистическую» эпоху, основанную на духовности без Бога. Эта эпоха тоже характерна своей волей и, по-своему, стремлением к преображению мира. Означает ли крах советской системы, что путь преображения мира на основе коммунистических идей был ложным, ведущим к тупику, очередным путем, который ведет к нивелировке и культур, и человека, а, в конечном счете, к гибели самого образа человека? Или, неверная практическая реализация самих идей, привела к дискредитации данного пути? Как это происходит в настоящее время с религиозным преобразованием мира, когда религиозная духовность находится в подчиненном положении к религиозному культу, когда религии в своем разнообразии начинают дестабилизировать самое духовное состояние человека.

Тюркскую культуру также всегда отличало стремление к жизни как преодоление цивилизации. Предпочтение духовного и жизненного над культурой и цивилизацией обеспечивалось преданием, которое всегда было сильно в сознании тюркских народов. Традиции и обычаи, следование своим духовным и культурным истокам, пусть и не давали расцвета утонченной культуры в философских системах или цивилизации с ее рациональной наукой и техницизмом, но они способствовали сохранению и развитию поэтического и музыкального отношения к миру, Слова как символа передачи единства человека и жизни, художественного освоения мира. Если принять, что именно изменение отношения к природе диктует изменения в культуре и цивилизации человечества, то именно у тюркских народов доминантами были сохранение единства с природой, стремление достичь с ней гармонии.

Западноевропейская цивилизация, наверное, и сохраняет свою высокую культуру и способность высокой и утонченной философской рефлексии, потому что имеет возможность,

[75] Там же, С.174.

«разгребая исторические завалы своего прошлого» приобщиться к своим жизненным и культурным истокам своего дохристианского далекого прошлого, истокам, которые во многом были едиными для всего человечества.

Китайская и индийская культура буквально в течение одного столетия бурными темпами начали проходить этап цивилизации, но опять же, благодаря преданиям и высокой традиционности, реализации своей воли к жизни, сохранению своего традиционного мировосприятия и мироощущения, продолжают сохранять свое уникальное культурное лицо, и занимают достойное место в палитре картины мира. Говоря о Японии или странах Юго-Восточной Азии, все аналитики признают, что именно культурные традиции и религиозность, позволяют преодолеть всю парадоксальность и болезненность прохождения цивилизационного периода.

Исламский мир разнообразный в своем этнокультурном наполнении, также старается проходить цивилизационный период не только в рамках преданий и культурных традиций, но в большей степени через религиозное преображение действительности, в том числе и культурной, и цивилизационной.

Африканский мир, несмотря на мощь центростремительных сил цивилизации, также пытается сохранить свои исконные традиции и культуру, пусть для другого мира в какой-то степени экзотическую, но свою. Да и остальному миру необходимо понимание, что это не только культура африканская, а наша человеческая, и от того насколько мы ее сохраним, зависит и сохранение общей культуры.

Если брать цивилизацию и вестернизацию в их негативе, как отбрасывание и гибель культуры, преданий и традиций, то они наиболее характерны американской цивилизации. Не имея собственных культурных истоков и традиций, основанная на разрушении индейской культуры и эксплуатации негров, она является чисто рациональной и механической, проповедующей волю и могущество к жизни. Американская цивилизация и есть истинное лицо цивилизации, как ее рисует Н. Бердяев.

Итак, исходя из того, что Время едино, что настоящее аккумулирует прошлое и будущее, что будущее «временится» из прошлого, основываясь на вышеизложенных идеях, рассмотрим периодизацию тюркской культуры.

Как уже отмечалось, говоря о древнейших очагах человеческой культуры, традиционно принято говорить о Древнем Востоке: Китай, Индия, Иран, Шумеро-Вавилония и

Египет; о Древнем Западе: Восточное Средиземноморье, Древняя Греция и Древний Рим. Следовательно, и в периодизации истории исключается тюркская культура. В европейской традиции эту культуру обычно принято называть номадической культурой, которая, не имея будущего, ведет в культурный тупик. На наш взгляд это продиктовано, поверхностным пониманием или незнанием основ тюркской культуры. Это сложилось, как уже отмечалось, в силу разных исторических причин.

Во-первых, время изучения западными и русскими исследователями центральноазиатской культуры пришлось на время временного упадка данной культуры в силу природно-климатических и экономических условий позднего средневековья и начала распространения капиталистических отношений в мировом хозяйстве.

Во-вторых, отсутствие письменных источников или невозможность прочесть и понять многие письменные памятники, делали исследования поверхностными и субъективными.

В-третьих, в силу цивилизационных различий культур, не понимания оснований иной материальной и духовной культуры, а иногда и просто европейского культурного шовинизма, эта культура представлялась как «варварская».

В древности тюркские народы, используя богатую природу и разнообразие климатических условий обширной территории от степей Юго-Восточной Европы до Китая, от Сибири до Гималаев и Гиндукуша создали богатейшую культуру. Как уже отмечалось, сложная и универсальная система хозяйствования: земледельческий оазис - кочевая степь - скотоводство с вертикальным кочеванием, совмещающееся с земледелием, сопровождалась развитием и городской культуроразличных ремесел, хлопководства, садоводства и огородничества. Ткацкое ремесло и обработка шерсти удовлетворяло людей не только в одежде, но и в изготовлении жилищ - войлочных переносных юрт. Всадничество, использование колесной повозки и юрты обеспечивали освоение обширных территорий жизненного пространства. Естественным следствием такой сложной и универсальной, самодостаточной системы хозяйства явилось появление и развитие городов, которые являлись центрами экономической и социальной жизни, духовной культуры.

Тюркская культура, являясь органической частью общечеловеческой культуры, на разных исторических этапах оказывала большое и решающее значение на судьбы мировой

цивилизации. На протяжении более чем 8 тысячи лет тюркская культура как живой организм испытывала периоды рождения, расцвета и упадка, но каждый раз, сохраняя свою самобытность и специфику, занимала определенное место в многообразии культур. Исторически тюркские народы развивались как единый организм. Генетически единые тюркоязычные народы, каждый в отдельности имели свои особенности и специфику, а вместе создавали самодостаточный культурный массив, который во все времена играл значительную роль в становлении и развитии человеческой цивилизации.

Конечно же, дело периодизации истории человечества или любой культуры дело «неблагодарное». Какие бы мы ни брали критерии, сама жизнь намного богаче, нами построенной теоретической, умозрительной *псевдореальности*. Каждый исследователь субъективно будет находить свои отличительные признаки каждой эпохи, свои критерии по которым он будет строить периодизацию. Чтобы мы ни говорили, но *историческая наука вещь субъективная*. Не только историю творят люди, но историю и описывают отдельные люди, со своими чувствами и эмоциями, предубеждениями и пристрастиями, со своим ограниченным багажом знаний, и, наконец, со своей определенной целью. Достижение объективности и хотя бы относительной истинности – это долг и обязанность каждого исследователя.

Существует множество вариантов периодизации истории человечества, разных по своему целеполаганию, содержанию и форме. Наиболее стереотипным является формационный подход. Но он и является формационным, потому что раскрывает социально-экономический аспект хода истории и имеет право быть. Другой периодизацией является выделение наиболее длительных периодов в истории человечества, которые дают лишь общую картину качественного изменения человечества, например, «дикость – варварство - цивилизация» или бердяевская - «варварство – культура – цивилизация – религиозное преображение».

Календари, которые используются человечеством, являются тоже своего рода формами периодизации истории. Наиболее часто история делится на периоды согласно религиозной истории. Например, в основе библейского летоисчисления лежит основное понятие эры от Сотворения мира, которых насчитывается более 200. Среди них наиболее известны: антиохийская, которая относит Сотворение мира к 1 сентября

5969 года до н.э., александрийская эра – 29 августа 5493 года до н.э., византийская – 1 сентября 5509 года до н.э., по еврейскому календарю счет по которому ведется от Сотворения мира мы живем в 5765 году; до рождества Христова и после рождества Христова; джахилия и Ислам, по мусульманскому календарю идет 1425 год Хиджры; в буддийском летоисчислении идет 2548 год от окончания земной жизни Будды.[76] По восточному китайскому календарю мы живем сейчас в 4027 году, при этом китайская специфика периодизации заключается в соотнесении исторической периодизации со временем царствования той или иной династии. Интересным, но в то же время фантастическим для современного рационального ума является деление истории на периоды – юги в индийской традиции.

Наиболее приемлемым, на наш взгляд, является хронологическая периодизация истории человечества, которая учитывает радикальные качественные изменения в культуре человечества. Эти изменения, происходящие не только в социально-экономической сфере деятельности человека, но и главное в духовной сфере являются как бы вехами в единой истории человечества. Они в определенной степени кардинально изменяют жизнь человека. Конечно же, при этом во временном аспекте мы не должны привязываться к истории отдельных религий (как это происходит в настоящее время). Наиболее объективным будет учет протекания естественного природного астрономического времени.

Например, К. Ясперс делит историю человечества на три периода: доистория – история – мировая история. Схематически единый мир человечества он рисует как движение от единых истоков человечества к доистории, от нее к великим культурам древности, затем через осевое время к мировой истории.

Наша задача и проще, и сложнее. Проще, когда мы говорим об отдельной культуре, сложнее - вписать ее в ткани общечеловеческой истории, и, при этом, главная наша задача – просмотреть генезис и трансформацию тенгрианства в историческом ракурсе.

На наш взгляд, периодизацию истории (историю культуры) можно начать с климатического катаклизма, который, как уже отмечалось, признается наукой, и, который имел место на земле 11000 – 9000 тысяч лет тому назад. Кстати, и библейские эры от Сотворения мира по времени совпадают с данным периодом

---

[76] *Петрова Н.Г.* Тайны древних календарей. – М.: Вече, 2003, С.57.

развития Земли. Собственно это время можно взять за исходный путь периодизации. Человек привязан к природе, географическим и климатическим условиям, изменение в природе, автоматически ведет к качественному изменению жизни людей. Это аксиома. То, что было в истории культуры человечества до этого времени, можно назвать доисторией (пользуясь терминологией Ясперса), которую можно охарактеризовать одним словом Тайна. Именно там лежат общие истоки человечества, которые, к сожалению, в истине мы не можем познать. Что бы ни говорили о том периоде, это не может быть ни доказано, ни опровергнуто, мы можем лишь строить различные научные гипотезы, или же, умозрительные исторические конструкции типа эзотерических.

Говоря об истоках человечества, К. Ясперс пишет: «Вероятно, их следует искать где-то в доистории в Средней Азии. Основываясь на таких общих истоках, параллельное развитие можно было бы, вероятно, объяснить родственностью. Однако эта идея до сих пор не может быть верифицирована. Она вызывает большие сомнения, так как исходит из общего происхождения столь различных народов, как китайцы, индоевропейцы и семиты, появление которых, при таком толковании, должно было бы относиться ко времени, отстающему от известного начала их истории на несколько тысячелетий; в биологическом измерении – это весьма небольшой отрезок времени, вряд ли достаточный для образования глубоких расовых отличий».[77]

Что же касается, времени после природной катастрофы, когда в Центральной Азии возникли великие пустыни Средней Азии, Казахстана и Восточного Туркестана, когда великие озера Центральной Азии: Каспий, Арал, Балхаш, Иссык-куль. Лобнор и другие начали мелеть, когда стал более суровым климат Сибири, собственно и начинается история тюркской культуры. И начинается она с великого переселения кочевых народов Центральной Азии. Как красноречиво пишет Ясперс (основываясь на концепте-гипотезе А. Вебера): «Вторжение кочевых народов из Центральной Азии, достигших Китая. Индии и стран Запада (у них великие культуры древности заимствовали использование лошади), имело, как уже было сказано, аналогичные последствия во всех трех областях: имея лошадей, эти кочевые народы познали даль мира. Они завоевали государства великих культур древности. Опасные предприятия и катастрофы помогли им понять хрупкость бытия; в качестве

[77] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории: пер. с нем. – М.: 1991, С.46.

господствующей расы они привнесли в мир героическое и трагическое сознание, которое нашло свое отражение в эпосе. Этот поворот истории был произведен индоевропейскими народами-завоевателями. В конце третьего тысячелетия они достигли Европы и Средиземноморья. Новый великий прорыв они совершили около 1200 г. до н.э., когда достигли Ирана и Индии. В конце второго тысячелетия кочевые народы появились в Китае. До этого времени на территории от Китая до Европы, существовали уходящие в глубину времен древние культуры, характеризуемые частично как матриархальные; это либо культуры оседлых скотоводов, либо проживающих в полной замкнутости народов, которые заселяли культурный пояс от Китая до Европы. История превращается в борьбу между этими двумя силами – культурой матриархата, древней стабильной, связанной, не пробудившейся, и новой динамичной, освобождающей, осознанной в своих тенденциях культурой кочевых народов».[78]

Этот период и является первым периодом развития тюркской культуры: 6-1 тыс. л. до н.э.- культура прототюркских арийских племен.

Рассмотрим теперь тенгрианство на данном этапе развития тюркской культуры, для чего определимся в вопросе возникновения и развития религии, соотношения религиозного мировоззрения и мировоззрения в целом. Существуют различные точки зрения.

Есть мнение, что в начале истории человечества существовала безрелигиозная эпоха, человек в своем мировоззрении не предполагал существование сверхъестественных сил, Бога. Другая точка зрения – что религиозность, а с ним и религиозное мировоззрение присуще человеку от «рождения». Человек по своей природе религиозен. Существует также концепт так называемой прамонотеистической религии, согласно, которой человечество на заре своей истории имела целостные представления о Едином Начале, Абсолюте.

Классическое понимание, сложившееся в философии, данного вопроса заключается в плавном переходе от мифологического мировоззрения к религиозному. Именно мифологическое восприятие мира приводит человека к религиозной абстракции.

При этом существуют различные концепции возникновения религии: собственно теологические, когда религия объясняет

[78] Там ж, С.46.

самое себя, философские, социологические, этнологические, биологические, психологические и другие. В целом эти концепции можно разделить на две группы, которые, в свою очередь, распадаются на множество других. Первая группа включает в себя подходы, основывающиеся на индивидуально-психологических корнях возникновения религии. В сфере эмоционально-психологического человеку приходится решать вопросы двойственности существования. С одной стороны, он часть природы, его неотъемлемая часть, а с другой стороны, разум возвышает его над природой, теряется чувство целостности и единства, которое он постоянно стремится преодолеть, в попытке решить противоречия своего существования. Проблемы единства и противоположности, страха и надежды, как одних из основных психических состояний; жажды жизни и сознание смерти, тайны смерти как субъективно-психологической драмы находятся постоянно в его метущемся сознании. Он постоянно находится в водовороте таких глубинных духовных образований, как любовь и ненависть, совесть и стыд, желание. Может быть, отчасти, решение этих вопросов и приводит к возникновению религиозности.

Наряду с этим, концептуальным в таком подходе является то, что, по Л.Фейербаху, «тайна религии есть, в конце концов, лишь тайна сочетания сознания с бессознательным, воли с непроизвольным в одном и том же существе». Стремление понять и объяснить неосознанные и непроизвольные проявления человеческой психики, перевести их из области бессознательного (подсознательного) в область сознания, преодолеть чувство «зависимости», все это заставляет человека идти в сторону «теоретизирования» на абстрактном уровне. Что, как уже отмечалось, и создает пространство, в котором в случае мистификации, иллюзорного восприятия может возникнуть религиозность.

Вторая группа исходит из предположения о возникновении религии под воздействием условий жизни, определенных психических состояний, благоприятствующих восприятию явлений окружающей среды как вмешательства иных сил. То есть, сама окружающая среда тоже может создавать условия для возникновения религиозных верований.

Эволюционная теория считает, что религия происходит из прошлого и является «пережитком» ранней стадии развития человеческого общества. Рационализация человеческого окружения делает религиозную веру ненужной. По своей сути

данная теория, являясь в некоторой степени диалектической, тем не менее, страдает линейностью процесса и не учитывает многофакторности религиозности. Заключение о том, что большинство мировых культур сохраняют иррациональные «пережитки», в то время, как только светские общества достигают просвещения, не выдерживает критики со стороны исторических реалий.

Сторонники социального функционализма считают, что религия появилась в ответ на потребности социальной системы. Социальное равновесие требует, чтобы части культуры поддерживали друг друга. Религия, как одна из этих частей, имеет несколько функций. Во-первых, религия поддерживает стабильность, усиливая традиционность и «консервативные» ценности. Религия функционирует для того, чтобы дать возможность людям через религиозные институты, ритуалы, молитвы и т.п. решать задачи, стоящие перед ними, что, в конечном счете, должно вести к благосостоянию общества. Религия, в данном случае, выступает как регулирующий механизм общества для повышения авторитета власти и иллюзорного восполнения действительности, в основе которого стремление уменьшить страх и затушевать практическое бессилие людей, их неспособность подчинить своему контролю объективные условия жизни. Но такая теория не может ответить на вопросы: почему именно религия используется для усиления власти, а не другие интеллекции? Почему религия часто противостоит обществу, усиливает страх и неуверенность, ведет к деградации личности и часто ставит личность вне общества? С другой стороны, религия может выступать и как прогрессивное, революционное явление, что имеет историческое подтверждение. На стадии возникновения и становления христианство выступало в противовес иудейским законам, и для того времени было прогрессивным. На заре своего появления буддизм, будучи морально-этическим учением, противостоял догматам брахманизма, которые уже тормозили развитие общественной жизни, манихейство появилось с «претензией» на синтез предшествующих религий.

Если данные подходы как-то признают де-факто религию и пытаются найти корни ее возникновения, то постмодернизм отрицает не только всякую идеологию, религию, но и современную рациональную науку. В этом подходе религия и наука имеют общие корни, одни источники, которые заключены в силе интеллекта человека. Обладая более сильным интеллектом,

часть людей – элита - манипулирует сознанием остальных, пользуясь идеологией, она лишает людей их голоса. Постмодернизм считает что религия, как и идеология, современная рациональная наука деструктивны для культуры. Элита, ученые контролируют идеологические и религиозные проявления, воруют «души» людей для достижения своих целей. Современную науку и религию постмодернизм объявляет «приемными детьми империализма» и пытается создать новую «культурную терапию», которая способствовала бы сохранению индивидуальности человека, давала бы возможность «услышать голоса людей».

Теория «культурной экологии» с середины XX века стала доминирующей антропологической теорией на западе, объясняющей все культурные черты как приспособление к экологическому контексту. Культура приспосабливает свои верования и ритуалы к экологической «нише», в которой она находится. Например, еврейская религия отражала переход от кочевнического образа жизни к сельскому хозяйству, западное христианство с конца средних веков было приспособлением к расширяющейся экономической системе, ислам выступил как объединяющий фактор бедуинских племен.

Теория «культурной экологии», как видим, основывается на онимании экологии культуры и этноэкологии как системы отношений человека с природой и народа с другими народами.

Таким образом, существует множество подходов и направлений в изучении возникновения и культуры, и религии. Каждая в отдельности, имея определенную долю истинности, является самоценным для изучения вопроса, но в то же время они страдают односторонностью и фрагментарностью, «вырыванием» отдельных элементов сложной, многогранной религиозной системы, потерей целостности. Такая система, как религиозная, требует комплексного, системного подхода, рассмотрения ее в целостности и многофакторности.

Социально-экономические предпосылки, объективные условия существования индивида и общества, окружающая среда человека являются необходимыми условиями возникновения и развития религиозности, а индивидуально-психологические корни - достаточными условиями. Такое моделирование, применение закона «необходимого и достаточного» позволяет подойти к явлению в его целостности, неразрывности его частей. Это же моделирование предполагает область, пространство, в котором протекает данное явление, а также определенность его

состояния, направление изменения или ее трансформацию. Таким пространством может быть культура (материальная, духовная, психологическая), а определенность состояния, направление изменения, трансформацию обеспечивает исторический подход к изучению корней возникновения и развития религии.

Проблема возникновения и развития религии связана с анализом древних религиозных представлений, культов, их роли в сложении религиозных систем. Освещение этих вопросов требует рассмотрения таких исходных понятий, как религия и религиозность, их соотношений.

Религиозность, как проявление духовно-материальной культуры, скорее можно отнести к индивидуально-психологической сфере. Она неразрывно связана с верой, и в определенной степени сама вера является основанием религиозности, которую можно отнести к сфере психической, чувственной, конечно же, обусловливающейся внешними по отношению к внутреннему миру человека социальными образованиями. Религия также является проявлением духовно-материальной культуры, но ближе к социальным условиям и лежит в сфере социально-духовной организации. Религия выступает уже своего рода организацией различных духовных, психологических проявлений и является, как уже отмечалось, определенным социальным механизмом, инструментом организации человеческого сообщества, будь то род, племя или государство.

Требует прояснения и термин «верования», в основе которого лежит также вера. Сущность веры в верованиях не только в признании, что Бог существует, в вере в сверхъестественное, а уверенность в том, что этот мир существует для человека, в примирении с окружающим, в преодолении отчуждения, как с природой, так и с окружающими людьми. Вера способствует ориентации в сложном окружающем мире, включая в себя как сознательное, так и бессознательное, рациональное и иррациональное и выступая как примиряющее начало. Таким образом, верование, как духовное образование, субъектом которого является отдельный человек или группа людей, направлено как во внешний, так и во внутренний мир и является организацией упорядочения отношений с окружающим миром, с окружающими людьми и с самим собой.

Следуя законам целостости, единства части и целого, единичного и общего, нельзя разбивать верования древних на бесконечные культы и обряды: культ солнца, культ неба,

астральные культы, культ воды, культ огня, культ коня, культ камней и т.п. или культ предков, погребальные культы, промысловые культы, аграрные культы, культы вождей и т.п. Объектом верования выступает весь мир, распадающийся на составные части, и само верование носит целостный характер, объединяющее отдельные части различных культов. И целесообразнее систематизировать культы, сохраняя терминологию религиозных обрядов.

Анимизм, фетишизм, магия и тотемизм воспринимаются в религиоведческой литературе как ранние формы религии. Подробно анализирует эти понятия известный религиовед С.А.Токарев. Полностью можно согласиться с его мнением о том, что анимизм, фетишизм и магия не являются отдельными формами религии.[79]

Анимистические представления лежат в основе практически всех религий и древности, и современности. Анимистические представления, то есть вера в души и духов, являются «неотделимой составной частью всякой религии, в особенности наиболее сложных и развитых религий». В некоторой степени спорное утверждение выдвигает Д.П.Шантепи: «анимизм есть скорее некоторого рода философское учение, чем религиозная форма».[80] В близком родстве с анимизмом находится фетишизм. Чаще всего фетиш определяется как материальная вещь: какой-нибудь камень, предмет, который является объектом поклонения. Но такой подход страдает чрезмерным формализмом, прямолинейностью, «высокомерием» по отношению к сознанию первобытного человека. Фетиш, являясь посредником между окружающим миром и человеком в пространстве его восприятия этого мира, через наделение некоторых предметов какими-то сверхъестественными свойствами, которое опять же проходит в духовной, индивидуально-психологической сфере, есть воплощенные духи. И в таком понимании, конечно же, не может быть отдельной формой религии, а напротив, является составной частью любой религии. Для убедительности можно привести примеры даже из христианства или ислама. Различные мощи, нательные кресты, Кааба в некоторой степени тоже фетиши, средства, через которые человек теснее сближается с Богом и в котором заключены божественные силы. Идолы, амулеты - это

---

[79] *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат. – 1990.

[80] История религий. Под ред. Д.П. Шантепи де ля Соссей. Издание второе. Москва. !899. Том 1, С.23.

тоже своего рода фетиши, только лишь получившие обработку человеческими руками.

Следующее понятие - магия. Магия подобно анимизму, есть лишь общее, в определенной степени абстрактное обозначение весьма разнообразных обрядов и представлений. Эти обряды и представления различаются не только по степени сложности, но и по происхождению. Обряды лечебной магии, даже скорее знахарство явно связаны своими корнями с народной медициной, обряды промысловой магии - с техникой охотничьего промысла, знанием повадок и психологии животных, различные гадания - со знанием психологии человека, многочисленными наблюдениями за связями человека и природы. В целом магия, чародейство, гадание, ясновидение в своей основе имеют стремление разрешения непонятных проблем, возникающих перед человеком, определения перспективы, а, следовательно, лежит в области желания, которое является реализацией своего рода внутренней потребности, лежащей в области индивидуально-психологического.

Непосредственно связан с ранними формами религии тотемизм. Практически во всей религиоведческой литературе тотемизм рассматривается как форма религии. Под этим понятием обычно принято понимать веру в сверхъестественное родство, якобы существующее между определенной группой людей и определенным видом материальных предметов, чаще всего животных, реже растений. Тотемизм, по заключению С.А.Токарева, «есть не что иное, как религия раннеродового общества...». Люди данного рода считают себя связанными каким-то особым родством с тотемом; его почитают как святое (животное, дерево), считают «отцом», иногда даже считается, что данный род произошел от тотема. Все это выражается в запрете убивать тотемическое животное, употреблять его в пищу и т.п. В данном случае религиозность человека направлена на объект природы, который в его представлении, чувственном восприятии природы, являясь частью этой природы, олицетворяет силу, красоту, способность ее удовлетворить не только материальные, но и духовные, эстетические потребности.

Так, в литературе постоянно воспроизводится ошибочное понимание, когда говорят, что тотемом тюркских народов является волк. Скорее волк для тюрков это символ «Природы-охранительницы». Для тюрков волк выступал как «Уран», как символ силы, свободы духа, суровости и справедливости природы. Это своего рода эстетизация отношений внутри

природы, между человеком и самой природой. Упрощенное понимание тотемизма, как только формы религии не корректно, по меньшей мере. Если отбросить различные интеллектуальные построения, обоснования, а посмотреть в суть вопроса, то современная наука также выводит человека из природы (дарвинизм) разница лишь в том, что выбрать за тотем.

Поэтому тотемизм, по нашему мнению, не отдельная форма религии, а составная часть религиозной системы. В таком аспекте тотемизм присущ религиозности человека, и не только ей, но и вообще духовно-психологическому восприятию природы практически на всех этапах развития духовной культуры человечества. В его основе лежит чувство природы человека, естественное погружение его в природу. Таким образом, анимизм, магия, фетишизм, тотемизм - суть характерные признаки любой религиозной системы, ее составные элементы, но никак не формы религии.

Такой подход позволяет снять такую сложную проблему религиоведения, как вопрос о том, какие формы религии возникли раньше, какие позже, избавляет от линейности рассмотрения вопроса возникновения и развития религии.

Аналогично представляется и вопрос мировоззрения. Что является первичным: мифологическое или религиозное мировоззрение, научно-практическое или мифорелигиозное, рациональное или иррациональное? Разрешение этих вопросов с позиции рациональности вытекает, скорее всего, из механистического понимания самого человека. Это похоже на то, что мы могли бы поставить вопросы: что раньше возникло в человеке сердце или разум, чувства или интеллект, и теоретизировать до бесконечности, решая эти вопросы. Это продиктовано именно механическим, а не органическим и гармоническим пониманием самого человека. Пасуя перед сложностью понимания сущности и природы человека, перед Тайной Человека, мы трусливо начинаем на поверхности «раздергивать» сущностное единство человека. Такое механическое расщепление человека - это миф рационального сознания, отчужденного от самой целостности человека. Человек изначально внутренне един, он един и с природой, и в своих отношениях с ней. То, что первобытному человеку присуще только религиозное или мифологическое сознание, а современному человеку - только рациональное и научное – это тоже миф нашего современного рационализированного сознания.

Поэтому, на наш взгляд, вопрос нужно ставить таким

образом, что человек изначально обладает целостным открытым мировоззрением, в своем роде универсальным мировоззрением. В зависимости от рода деятельности, человек проявляет разные стороны своего мировоззрения; или - бесконечный в своем многообразии мир, воздействуя на человека, формирует все многообразие его внутреннего мира; или - все многообразие мира отражается как многообразие самого внутреннего мира человека. В таком контексте постановки проблемы, наиболее приемлемым является понимание человека, обладающего именно открытым мировоззрением, включающим и мифологические, и религиозные, и научно-практические его аспекты.

Именно таким открытым мировоззрением выступило на первом этапе для древних тюрков тенгрианство. Его отличал активный динамизм, проявившийся в освоении жизненного пространства. Освоение ареальных пространств, доместикация животных (и, прежде всего, лошади), хозяйственная деятельность, осознание своего единства с природой (знания астрономии, собственной физиологии, жизненных и природных ритмов и циклов) требовали динамичного развития научно-практического аспекта тенгрианства. Как единое, вместе с этим, в сфере духовного шло динамичное мифопоэтическое и религиозное освоение мира, своих отношений с ним.

Отражая все естество жизни, жизнь как вечное и постоянное рождение нового, первая абстракция в мифопоэтическом восприятии и объяснении мира, которая зародилась в душе и разуме человека, наверное, было понимание им бесконечности и могущества Неба и пронзительной близости Земли. Как пишет Э. Шюре: ««Небо – Мой Отец, он зачал меня. Все небесное население – семья моя. Моя Мать – великая земля. Самая возвышенная часть ее поверхности – лоно ее; там отец оплодотворяет недра той, которая одновременно и супруга и дочь его». Вот что четыре или пять тысяч лет назад пел ведический поэт перед жертвенником, на котором пылал огонь из сжигаемых сухих трав. Глубочайшей интуицией, величавым сознанием дышат эти странные слова. В них тайна двойного происхождения человечества. Предшествует земле и превосходит землю божественный тип человека; его душа – небесного происхождения. Но тело его происходит из земных элементов, оплодотворенных космической сущностью. Объятия Урана и великой Матери означают на языке Мистерий – сонм душ или духовных Монад, которые появляются, чтобы оплодотворить земные зародыши; они – организующие начала, без которых

материя оставалась бы бездейственной и распадающейся массой. Наиболее возвышенной частью земной поверхности, которую ведический поэт называет ее лоном, являются континенты и горы, колыбели человеческих рас. Что же касается Неба, Варуна (Уран греков), оно являет собой невидимый сверхфизический строй, вечный и разумный, и оно обнимает собой всю бесконечность Пространства и Времени».[81] В таком контексте именно тенгрианство как мировоззрение в основе которого лежит глубокое осознание духовного начала, бесконечности Неба и связи с ним человека явило первую прамонотеистическую форму религиозного мировоззрения. Дьяус, Дингир, Тянь – разноязычное понимание одного и того же «Көк» - небесного духовного начала человека.

Но жизнь человека – это рождение и смерть, смена поколений. Отец и мать как начало жизни, общий предок как начало рода и самого человека. Почитание родителей и семейная жизнь как сущностное бытие человека, рождало в его сознании абстрагирование и обожествление отца и матери, а родовая жизнь – общего предка.

Близость рождала Любовь, которая и явилась началом нравственности. Любовь и совесть, рождаемые межчеловеческими отношениями были альфой и омегой нравственного наполнения человеческой жизни. Естественно возникал культ предков, который постепенно органично входил в ткань почитания Неба и Земли. Небо как проявление отцовского и сыновнего чувства, Земля – материнского и дочернего.

Но человек в своем стремлении к целостности и единству в понимании своего бытия абстрагировался и поднялся до осознания Единого Начала – Тенгри. *Триада – Небо как высшее отцовское духовное начало, Земля – как материнство и любовь, культ предков как нравственное начало бытия и есть Тенгри* в его понимании на ранней стадии культуры человечества.

Иногда можно в литературе встретить, что первыми были религии - солнцепоклонничество или лунопоклонничество, или же, что именно культ предков был самой первой формой религиозного мировоззрения. На наш взгляд, эти формы проявления религиозного мировоззрения были производными от осознания Единого безличного Начала, они входили в тенгрианство как открытое мировоззрение, были его аспектами.

---

[81] *Эдуард Шюре.* Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Второе исправленное издание. Репринтное воспроизведение издания 1914 г., С.19.

Если повернуть знаменитые слова И. Канта: «Две вещи вызывают трепет в моей душе – звездное небо над головой и нравственный закон внутри меня» в глубь истории, в глубь нашего сознания, то именно они и явились началом религиозности, духовного осознания бытия, осознания бытия как имеющего Единое начало.

2 период развития тюркской культуры можно определить по времени в 8-3 века до н.э. и назвать культурой Турана.

На этом этапе происходило дальнейшее разделение единой центральноазиатской культуры. Происходило становление иранской, индийской и тюркской культур как самостоятельных культур со своей спецификой и особенностями. Которые уже в свою очередь определяли дальнейшее формированием своих религиозных систем. Имея единые корни, Авестийская и Ведийская мировоззренческие системы, как уже отмечалось, испытали на себе воздействие местных, автохтонных культур и все больше стали отличаться друг от друга. Тенгрианство как собственно мировоззренческая система древней центральноазиатской культуры стала локализоваться в тюркском мире. Носителями этой культуры стали центральноазиатские арийские племена, которые остались в пределах тюркского мира, на просторах от Европы до Китая. В литературе обычно принято говорить на этом этапе развития тюркской культуры о саках, скифах, тохарах, юэчжах, усунях, массагетах. Можно высказать предположение, что это разные названия именно тех племен, которые были сформированы прототюркскими племенами, обладавшими сложной по своему составу культурой. Действительно, многие исследователи сейчас отождествляют юэчжей и тохаров, тохаров и саков, юэчжей и саков, саков и скифов, саков и массагетов, юэчжей и усуней. Все больше ученых, занимающихся вопросами тюркологии, отказываются от версии иранского происхождения этих племенных объединений. Этому можно привести различные подтверждения и в исторической литературе. Так, в древнеперсидских документах есть упоминание о победе Дария над «саками в остроконечных шапках». Говоря о скифах, можно привести исторические данные греческих авторов, которые дает А.М.Лесков в своей книге «Курганы: находки, проблемы».[82] Прежде всего сведения историка IV столетия до н.э. Эфора. Описывая землю, он

[82] *Лесков А.М.* курганы: находки, проблемы. – Л.: Наука. – 1981. – 162 С.76.

представлял ее как своего рода четырехугольник, каждая сторона которого связана с одним из наиболее известных народов: северные области заселены скифами, южные - эфиопами, западные - кельтами, восточные - индами. По сведениям Геродота, скифы пришли из Азии, из-за реки Аракс (выдвигаются различные гипотезы, какая же река скрывается под этим названием у греческих авторов, одни считают, что это Идиль или Яик, другие - Амударья или Сырдарья), вытеснили из причерноморских степей киммерийцев и создали здесь свое государство. По сведениям Геродота, «... скифы занимались земледелием», но есть и восточные скифы, которые «ничего не сеют», а ведут кочевой образ жизни. И еще важное, на наш взгляд, сведение заключается в том, что Геродот говорит о золоте скифов, хотя он констатирует, что «не знает, откуда добывается это золото». Хотя с древности путь, пролегающий от Минусинской котловины через Алтай, лесостепную полосу Северного Казахстана, Южный Урал в Европу – Конный Путь называли еще «Алтун жол» (Золотой Путь). Он связывал древнейшие очаги центральн-оазиатской культуры и являлся важной торговой артерией до становления Шелкового Пути.

Аналогичные сведения имеются у Страбона, Диодора Сицилийского и других древнегреческих авторов. В пользу скифо-сакского единства также свидетельствуют приведенные Б.А. Литвинским еще одни слова Геродота о том, что «... персы называют всех скифов саками».[83] Литвинский также пишет о гипотезе, имеющей языковое подтверждение и в меньшей степени антропологическое, отождествляющей усуней и тохаров, тохаров и юэчжей. Так, Кумараджива переводил на китайский язык санскритский этноним «тохары» как юэчжи.

Такие же мотивы звучат в «Элегии на смерть Алп Эр Тонга», приведенной М.Кашгари в своем «Диване». Алп Эр Тонга (герой муж-леопард) известным историком Т.Алмасом отождествляется с Афрасиябом. Он пишет: «... упоминаемый в иранских и тюркских мифах Афрасияб жил в VII в. до н.э. и был знаменитым героем, наши предки звали его Алп Эр Тонгом. Он был знаменитым каганом Сакской империи (тюркской - Н.Г.), протянувшейся от Средней Азии до Черного моря и созданной в VIII в. до н.э. Эту империю иранцы назвали Тураном. Это государство просуществовало с VIII по II вв. до н.э. Сведения о кагане Турана Алп Эр Тонге упоминаются впервые в священной

[83] Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос, языки, религия. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992, С.54.

книге огнепоклонников Авесте, где он называется царем Турана Афрасиябом»:

Алп әр Туң өлдиму
Яман дуния қалдиму
Пәләк өчини алдиму
Әнди журәк жиртилур ...
Әл бөридәк hувлашти
Жиртип яқа жиғлашти
Көзләр яшқа каплинур ...
Бәгләр етини hарғузди
Қайғу уларни турғузди
Мәңзи, йүзи сарғайди
Сүртүлгәндәк зәпираң ...[84]

Перевод:

Неужели умер Алп Эр Тонга
А скверный (злой) мир остался?
Не отомстило ли (ему) время (судьба)?
Теперь разрывается сердце ...
Мужи воют, как волки
Крича, они разрывают вороты
Их голоса звенят, как у поющих.
Они рыдают, и глаза их застилаются слезами ...
Беки загнали своих коней.
Горе их изнурило
Лица их пожелтели,
Словно их натерли шафраном. (перевод авт.)

Это время названо К. Ясперсом осевым. Его можно считать коллективным архетипом общечеловеческого сознания, «припоминанием» своей далекой истории, могущества и величия культурных прародителей, которые представляли собой единый народ, происходила дальнейшая дифференциация культур.

Возникновение в это время целого ряда философских, религиозных и морально-этических систем в разных культурах, положило начало современной истории человечества, которая приняла новые для себя формы существования. Эти системы явились промежуточно-временным осмыслением человечеством своего существования и определения дальнейших ориентиров и тенденций в своем Бытии, своего рода переломным моментом на Пути человечества. И здесь, разные культуры в силу уже накопившихся различий между народами, дали свои

[84] *Тургун Алмас*. Уйгурлар. 1 том. Алмута, «Казахстан», 1992, 35 б.

специфические «рекомендации» к дальнейшему следованию по Пути жизни человечества.

Древнегреческие философы, создав основы классической философской системы, определили дальнейшее развитие философии и науки, рациональные параметры Бытия самого человека и общества, рационализированное знание стало альфой и омегой человечества. Натурфилософия Древней Греции в своих попытках познать первоначала мира, построения картины мира, невольно противопоставила человека природе, придя к идее Макрокосма и Микрокосма, тем самым, положив начало отчуждению человека от природы.

Сократ, борясь против этого отчуждения, обратил человека к самому себе, поставив задачу совершенствования человека через самопознание, используя внутренние резервы собственно человеческой нравственности.

Платон, один из «Посвященных», вдохнул в человека божественность, дух. Учение о душе, единстве индивидуальной и мировой души, явилось попыткой соединить отдельного человека в Единое с природой и Мировой душой, поставив цель перед человеком - стремление к Высшему Благу. Вместе с тем, Платон жестко привязал человека к социальной организации, обрекая его на вечную зависимость от душевных аффектов и социальной иерархированности человеческого общества.

Философская система Аристотеля, в своем рационализме отвергла романтику и естественность целостного мифологического восприятия мира, божественную и духовную сущность человека, низвергнув его до «разумного животного», и вместе со стремлением познать причину и устройство мира, все это ввергло человечество в безудержное стремление подчинить себе природу как средство существования человека – «Homo ratio», не просто человека разумного, но человека рационализированного. И, по сути, этот ориентир положил начало эры цивилизационного удовлетворения человеческих потребностей.

В Китае мудрецы провозгласили нравственно-этическое учение - религию меры, суть которой заключалась в попытке, не отрицая прежнюю природную естественность и объективность Космоса, что не отрицало традицию, ввести новые мировоззренческие ориентиры. Они были направлены, прежде всего, на мировоззренческое, нравственно-этическое определение социального организма и человека в нем как субъекта-винтика. Используя мировоззренческие основания: культ предков,

почитание родителей и старших, следование традициям, при переходе от родового сознания к государственности, был осуществлен мировоззренческий переход к жесткой социальной ориентированности человека. Человек оказался в рамках иерархированности общества, венцом которой являлся император - Сын Неба, подчинения социальным доктринам, которые определяли человека как «винтика» общества. При этом произошло «перевертывание», когда социальные доктрины, по сути, определяли Космос, Объективность, хотя казалось, именно, они санкционировались объективным Космосом, как естественный Дао - предопределенный социальный Путь человека. Таким образом, происходило «насильственное» ввержение сущности человека в антагонистическую сущность социальной организации, человек становился жестко детерминированным социальным организмом, он становился «Homo socio».

Одной из попыток разорвать круг социального детерминизма было морально-этическое учение принца Гаутамы, направленное против кастовости брахманизма. Каждый человек в своей индивидуальности, следуя Восьмеричному пути, мог достигнуть совершенства, буддовости, войти в Нирвану. Продолжая идеи индуизма, развивая их, буддизм пришел к идее возможности разрыва не только социального детерминизма, но и Колеса Жизни. Это был вызов, брошенный человеком Миру, Космосу, Природе. Человек не просто тварь, он всесилен в проявлении своей внутренней энергии. Обладание буддовостью – это обладание божественностью, высшим духовным началом, это победа над Миром и Собой. Ошибочно полагают те, кто считает буддизм учением смиренности и скептицизма, недеяния. В буддизме как духовном учении сосредоточен духовный порыв человечества против материального и социального детерминизма, показан путь духовного возвышения над миром. И даже знаменитое молчание Будды это символ духовного превосходства человека над материальностью мира.

Учение Зардушты становится, по сути, государственной идеологией Ирана, религией. Идея вечной дуальности мира и человека облекаются в философско-религиозные формы, признание естества жизни и смерти, добра и зла, принимают мировоззренческие формы, которые уже в свою очередь начинают диктовать отношение человека к миру и жизни.

В осевое время кристаллизуется идея профетизма. В сознании человека происходит определенный поворот в

отношении к Абсолюту. Чувство бессилия перед Бесконечностью и Тайной Начала вместе с дальнейшей рационализацией мышления приводит к понятию Бога Творца. Человек снимает вопрос Начала и Конца. Этот вопрос переводится из мифологического пространства в пространство религиозного. Неспособность и невозможность решить вопросы Бесконечности и Начала, приводят человека к идее творения и конца света, как к точкам отсчета, которые позволяют рационализировать и осознать свое бытие. Пророки Палестины начинают свою деятельность по институализации единобожия и божественных законов как норм и правил общежития людей. Единый Бог Яхве и заповеди уже начинают определять жизнь и судьбу человека.

Тенгрианство на этом этапе в большей степени продолжает оставаться открытым мировоззрением, выполняющим как мировоззренческие, духовные, так и религиозные функции. Тенгрианство, естественно, следуя дальнейшей консолидации людей в государственных формах, становится идеологической основой Туранской империи. Но вместе с тем, наряду с пониманием Тенгри как Абсолюта и Безличного начала, как целостности Человека и Жизни начинает доминировать понимание Тенгри как Творца, который отвечает за жизнь и смерть человека, дарует власть каганам, распределяет время и «күт». Тенгрианство как открытое мировоззрение оформляет свои религиозные проявления в деятельности «священнослужителей», которые занимают подчиненное положение в государственной и общественной иерархиии.

3 период тюркской культуры можно определить с 3 в. до н.э. по 5 в. н.э. и назвать культура гуннской эпохи.

Выделение именно этого этапа как самостоятельного в тюркской культуре является условным. Это продиктовано одной из древнейших и важных традиций в судьбе тюркской культуры – разделение на два крыла. Исконно в тюркской культуре, исходя из горизонтального деления пространства на Север – светлую часть мира, Юг – темную часть мира, запад – мир мертвых, захода Солнца и Восток – священную сторону восхода Солнца, тюрки делились на Запад-«Батыс» и Восток-«Шәрқ», на «Оң» и «Сол».

Когда на западе тюркская культура была представлена культурой Турана, то на востоке она была представлена – культурой гуннов. Некоторые исследователи даже считают именно гуннов (сюнну, хунну) одними из самых древних арийских племен Центральной Азии и участвовавших в сложении

всех тюркских народов. Именно они в древности населяли бассейн реки Орхон («ар-хун» - солнцеликая), предгорья Алтая и Тенгри тага. Уже в начале 2 тысячелетия до н.э. они имели свое государство, но наибольшего расцвета они достигли в III-II вв. до н.э., когда гунны стали главной силой в тюркской конфедерации племенных государств, взяли верховную власть и создали обширную империю от берегов Тихого океана до Европы. Если у основания этой империи стоял Батур Тенгрикут (сын Тумен хана - Моде хан), то в зените славы во главе гуннской империи стоял Аттила.

В мировой истории это время расцвета и заката великих империй. Империя Александра Македонского, Империя Сассанидов, Римская империя, империя Туран, Гуннская империя. Через идею империи человечество попыталось реализовать идею единства рода человеческого, сближения культур и народов, но она не смогла стать консолидирующим началом. В основе всех этих империй лежала единая религия как идеологическая основа.

Тенгрианство в это время не только служит мировоззренческой основой тюркской культуры, идеологическим основанием гуннской империи, но и активно начинает взаимодействовать с другими религиозными системами. Тенгрианство непосредственно воздействует на древнетибетскую религию бон, которая многие положения заимствовала из тенгрианства. Митраизм - культ солнца, присутствующий в тенгрианстве выходит далеко за пределы тюркского мира и встречается и в иранской, греческой и римской мифологии.

Именно через тенгрианство буддизм получает свое второе дыхание и в форме махаяны получает широкое распространение в Центральной Азии. Такие памятники древнетюркской письменности как «Майтрисмит», «Легенда о принце и тигрице», «Алтун ярук» (Золотой блеск) показывают взаимное влияние тенгрианства и буддизма. В отличие от хинаяны, махаяна больше соответствовала мировоззрению тюркских народов, так как в ней преобладало жизнеутверждающее начало. Буддизм был распространен в основном среди городского населения, и его последователи были в основном сосредоточены в монастырях. В своей массе тюркские народы не могли принять всех догматов буддизма в силу специфики артефактов и социофактов своей культуры, которые диктовали постоянную борьбу за расширение жизненного пространства, постоянное движение, их психологии было присуще активное жизненное начало.

Буддизм, возникнув в 6 веке до н.э. в северной Индии во времена империи Маурьев (230-185 гг. до н.э.), стал государственной религией именно при правлении царя Ашоки (273-237 гг. до н.э.). После этого он стал распространять буддизм в Центральной Азии. Во время расцвета Кушанского ханства (50 г. до н.э.-420 г. н.э.), когда буддизм не принятый последователями брахманизма и индуизма, был вытеснен из Индии, император Канишка 2 (75-125 гг. н.э.) начал покровительствовать сторонникам буддизма, и стал его распространять в Центральной Азии. В это время буддизм получил распространение в Средней Азии, Семиречье и Восточном Туркестане. По некоторым историческим сведениям Канишка 2 собрав служителей буддизма прибыл в Хотан. Начиная с I века по VI век, буддизм получил наибольшее влияние в Семиречье, Кашгаре, Хотане, Турфане и Куче. Несмотря на то, что буддизм наиболее был распространен в Хотане, именно Куча стала впоследствии второй родиной буддизма, где были сооружены сотни буддистских монастырей, в которых были десятки тысяч монахов. Т. Алмас приводит сведения из книги «Буддизм на Западе» японского историка Юши Ляв: «Причина расцвета и усиления влияния буддизма в Куче, объясняется с одной стороны географическим положением самой Кучи, с другой стороны, что там, были превосходно знающие буддизм священники-проповедники, а с третьей стороны - то, что хан поддерживал монахов-проповедников.... Когда он (Кумараджива) вернулся, хан Кучи Бег поехал ему навстречу в Чон Аксу. Он изготовил трон из золота в форме тигра и просил воссесть на этот трон Кумарадживу».[85]

То есть, именно тюркская культура в лице культуры Кушанской империи, которая включала в себя восточнотуркестанские княжества, способствовала распространению на Запад и Восток. Кумараджива выходец из Кучи был одним из «Четырех Солнц» буддизма, который перевел многие буддийские книги на китайский язык и стал одним из проповедников буддизма в Китае. При этом, хотя и принято говорить о распространении махаяны в Центральной Азии, сам Кумараджива владел основами и хинаяны, и махаяны.

Манихейство, являясь одной из дуалистических религий мира, синтезом ранних идей христианства, буддизма и в большей степени зерванизма, митраизма и зороастризма, также было

---

[85] *Тургун Алмас.* Уйгурлар. 1 том. Алмута, «Казахстан», 1992, 14 б.

распространено среди тюркских народов в основном в крупных городах и, как отмечают многие исследователи, было религией знати. В своей религиозной сути манихейство также не противоречило основным положениям религии тюркских народов и находило определенную поддержку. Манихейская триада «Отец величия – Бог, Высшая Сущность, Мать Жизни и Первочеловек» и учение о Свете, признание Солнца и Луны добрыми сущностями, триадическая формула времени – прошлое, настоящее и будущее, зодиакальная астрология – все эти моменты манихейства были близки и понятны последователям тенгрианства. Но все же манихейство, как и буддизм не могли получить широкого распространения среди простого народа.

Христианство в Центральной Азии было распространено в форме несторианства также в силу того, что не противоречило основному положению тенгрианства - вере в Единое Начало. Несторианство, распространяемое миссионерами, также имело своих последователей в основном среди городского населения и сосредоточено было в городах, лежащих на Шелковом Пути.

Но, говоря о взаимодействии тенгрианства и христианства, необходимо высказать собственное мнение по оригинальной позиции Мурата Аджи, ибо она является отличной от других и, по сути, заставляет совершенно по-новому взглянуть на всю историю человечества. В том, что тенгрианство, на самой ранней стадии своего возникновения (4-3 тыс.л. до н.э.), оказало влияние практически на все мировоззренческие системы, в виду переселения больших масс кочевых народов из Центральной Азии в другие регионы, не вызывает сомнений. Это подтверждается многими параллелями в религиозных идеях, возникших потом культур древности. Осевое время явилось новым осознанием человечеством своего бытия и подготовкой к религиозному преображению мира. Семитский дух в своем религиозном порыве в течение одного тысячелетия родил три религии: иудаизм, христианство и ислам. В какой-то степени это явилось результатом кристаллизации идеи Абсолюта, с другой стороны – это было осознание необходимости упорядочения человеческого бытия, исходя из более высшей отвлеченной идеи. В чем, наверное, и заключается провиденциальность человечества. Хаос человеческого бытия должен был быть приведен в порядок религиозными идеями. Что впоследствии и было сделано иудаизмом и христианством, буддизмом и исламом. Но здесь человечество теряло спонтанность жизни,

открытость своего бытия миру. Человечество теряло свободу, свободу духа, свободу жизни. Жизнь оказалась в подчиненном положении к идее.

И именно, в этот период гунны еще раз пытались привнести в мир идею свободы духа, свободы проявления полноты жизни. *Человек не может и не должен связывать себя только религиозными идеями, ценность человеческой жизни выше ценности любой отвлеченной, абстрактной идеи.* Тенгрианство это открытое мировоззрение, которое не имеет религиозных догматов, сковывающих человеческий дух, ни религиозных культов, сковывающих человеческую жизнь. Открытость и давала свободу религиозного вероисповедания и, в то же время, высокую терпимость к любым другим религиозным идеям. Если человек или народ вставали на тот или иной религиозный путь, это считалось правом и проявлением их свободы жизни.

Во время гуннского господства в мире тенгрианство не навязывалось ни одному народу. Традиционность самого мышления тюрков, высокое почитание предков и преданий, вызывало такое же уважительное отношение к традициям и обычаям других народов, их религиозным идеям. И в этом смысле нужно полностью согласиться с Мурат Аджи, что тюрки несли народам свое особое понимание религиозности, они несли универсальные идеи тенгрианства. Но, в то же время, с ним нельзя согласиться с идеей, что именно тенгрианство привнесло в христианство идею Христа как сына Бога. Тем более нельзя согласиться с такой формулировкой: «Христос сын Тенгри». Нельзя согласиться и с тем, что именно тенгрианство привнесло в христианство символ Креста. Символ креста присутствует во всех культурах, и параллелизм его раскрытия существовал всегда. Говорить буквально о том, что христианство переняло культовые обряды тенгрианства, не имеет смысла. Каждая культура, в своем религиозном порыве заимствуя что-то в других религиозных системах, рождала специфические для нее формы культов и обрядов. И это естественное стремление жизни к разнообразию.

В одном с Мурат Аджи нужно согласиться, несомненно. Это то, с какой планомерностью и методичностью западная и русская (православная) церкви буквально вытравливали из сознания людей все тюркское, не говоря о том, что огнем и мечом уничтожались целые государства и народы. Достаточно сказать, что после взятия Казани, было вырезано все взрослое мужское население.

Часто в литературе можно встретить применение по отношению к тюркской культуре понятия варварства (лишь К. Ясперс всегда оговаривает, что это благородное варварство). Мы видим в этом еще один «перевертыш» человеческой истории, когда исторические факты поставлены с ног на голову. Не тюркская культура, а именно западная и русская культура выступили варварскими по отношению к ней. Если от имени Бога, с крестом в руке можно вести уничтожительные войны, сжигать книги, то это и сеть верх лицемерия и варварства.

4 период тюркской культуры – 6-8 в. н.э. можно назвать культурой тюркских каганатов.

Эта эпоха одновременно и расцвета и упадка тюркской культуры. Она явилась эпохой аккумуляции и консервации идей и достижений тюркской культуры. Многочисленные материальные и письменные памятники той эпохи являются посланием потомкам о былом величии и могуществе тюркских каганатов. Это время, когда тюркские народы в своей открытости еще раз связали Запад и Восток, дали возможность мирного сосуществования разных мировоззренческих и религиозных идей. Это время когда Великий Шелковый Путь дал возможность мирному расцвету международной торговли, ремеслам, искусству. Тюркская культура еще давала возможность осознания единства человечества. В тюркских каганатах спокойно уживались христиане и буддисты, манихеи и зороастрийцы. Эту возможность давала открытость тенгрианства, его высокая терпимость и универсальность.

Но центробежные силы взяли верх и тюркский мир начал разделяться. Он стал тяготиться своего единства. В начале традиционно на западное и восточное крыло, а затем и на отдельные каганаты. От Европы до Китая стали образовываться самостоятельные государственные объединения, которые, в силу воздействия на них соседних культур, стали принимать свои специфические культурные формы и которые впоследствии явились основой уже этнического самосознания отдельных тюркских народов. Нужно отметить, что в тюркской истории часто именно государственность предшествовала этническому объединению.

Несмотря на многообразие религиозных идей, которые присутствовали в тюркских каганатах, духовной основой каганатов оставалось тенгрианство. Как показывают древнетюркские письменные памятники вера в Тенгри, Священную Родину (Йер-Су) и почитание предков оставались

доминантами в сознании тюркских народов. В радости и беде они всегда чувствовали покровительство Тенгри и Родной земли.

5 период – тюркской культуры – это 9-11 века - культура караханидов.

В дальнейшем тенгрианство, с распадом тюркских каганатов и образованием Караханидского государства, принятием ислама государственной религией, было вытеснено на периферию тюркского мира. Сама тюркская культура начала делиться на исламскую и тенгрианскую. Махмуд Кашгари в своем словаре с позиции ислама называет тенгрианцев кафирами. В это же время происходили и войны в тюркской среде, но уже не за верховную власть в каганате, а на религиозной почве. Тенгрианство не просто начинает вытесняться на периферию, но и начинает в определенной степени деградировать и постепенно предстает уже в форме религии камов. На периферии тюркского мира тенгрианство приходит в соприкосновение с культурой тунгусо-маньчжурских племен, которые к этому времени начинают усиливаться. И естественно происходит взаимовлияние тенгрианства и шаманизма. В тенгрианстве алтайских и сибирских тюркских народов начинают появляться элементы шаманизма.

Обратимся еще раз к ошибочному стереотипу, когда древнетюркскую религию в целом и на отдельных этапах ее развития определяют как шаманизм. В религиоведении нет четкого определения самого шаманизма. Преобладающей, является точка зрения, когда шаманизм рассматривается как одна из ранних форм религии, в основе которой лежат анимистические представления человека и особый тип религиозной практики. Другая точка зрения заключается в том, что шаманизм вообще не является формой религии, а всего лишь элементом, составной частью любой религиозной системы: «Действительно, за исключением психотехники в шаманизме нет ничего уникального, ибо все космополитические и космографические идеи и представления, используемые или утилизируемые шаманизмом (тройственное деление мира, образ мировой оси и т.п.), существовали и до него и помимо него. И глубоко прав М. Элиаде, считающий особенностью шаманизма именно то, что он сделал эти представления содержанием индивидуального религиозного опыта, а точнее, смоделировал его форму по образцу общепринятых космологических представлений, используя их для описания своего сугубо личного опыта

глубинных переживаний».[86] В обоих случаях при этом, центральной фигурой является шаман, который способен общаться с духами и душами, путешествовать в иных мирах, воскрешать мертвых и т.п. И в этом смысле, человеку дается сила владеть и руководить духами и душами. При этом отмечается, что шаманом не может быть нормальный человек, качествами шамана может обладать только человек психически аномальный и шаманство передается по наследству. Одним из веских оснований наличия у древних тюрков шаманизма, послужило для русских и европейских исследователей, как раз наличие отдельных элементов шаманизма у алтайских и южносибирских тюркских народов в период колонизации Царской Россией Сибири. Можно предположить, что тенгрианство с его мировоззренческими идеями на почве тунгусо-маньчжурской культуре и дало форму дальневосточного шаманизма, а с вытеснением тенгрианства исламом оно получило распространение в трансформированном виде и у тюркских народов Алтая и Южной Сибири.

Еще один стереотип, который сложился в религиоведческой литературе, это обозначение понятием язычества всех религиозных идей отличных от иудео-христианско-исламской концепции Единого Бога Творца. Поверхностное и во многом высокомерно-снисходительное отношение «цивилизованной Европы» к «варварам» и ислама к «инаковерующим» предполагало превосходство семитической религиозной концепции перед религиозными формами, существовавшими в центральноазиатском регионе. Под язычеством понимались и понимаются, в обобщении, все религиозные формы, хотя при более пристальном изучении, можно их дифференцировать.

Прежде всего, в этом регионе уже наличествовал центральноазиатский буддизм в форме махаяны, который можно характеризовать как синтез буддийских и местных верований, продолжались традиции тибетской религии бон, шаманизм, который является также синтезом тюрко-монгольской и тунгусо-маньчжурской религиозных культур.

Но, в этот период нарастает влияние мусульманства как новой идеологической базы тюркской культуры, хотя тенгрианство продолжает существовать как собственно тюркская

---

[86] *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997, С.88.

религиозная традиция, адаптируясь к единобожию ислама.

6 период: 12-13 века - культура тюрко-монгольской эпохи Чингисхана.

Данный этап тюркской культуры является одним из самых неоднозначных и трагичных в своей истории. Тюркская культура, переняв определенные ценности и традиции мусульманства в лице арабской и персидской культур, адаптировавшись и приняв ислам как монотеистическую религию, столкнулась с новой пассионарной силой – монголами. Трагичность заключается в том, что разрушительное монгольское нашествие на долгое время привело в упадок тюркскую культуру, а разделение тюркского мира между потомками Чингиз хана, способствовало дальнейшей дифференциации культур и разделению тюркских народов.

Неоднозначность заключается в том, что монгольская культура многое заимствовала из тюркской культуры: тенгрианство как религиозную систему, уйгурскую письменность, ясса Чингиз хана была продолжением государственных и правовых норм тюркских каганатов. И военные походы монголов осуществлялись в основном тюркскими воинами. Поэтому и сложился миф «татаро-монгольского нашествия на Русь», хотя первый удар приняли на себя именно тюркские народы. Неоднозначность и глубина данной эпохи заключается и в том, что тюркская тенгриано-мусульманская культура сумела ассимилировать монгольскую культуру.

Как пишет исследователь тюркской культуры и истории Рахманалиев Рустан: «Долговечность империи чингизидов можно обусловить фундаментом, на котором она была построена. Чингисхан возвысил древнюю монгольскую империю, «вечную» империю степей с центром в Орхоне, существующую со времен старого Хсюнгну (от авт.: он имеет в виду империю сюнну), которую гунны в свое время передали жуань-жуаням и эфталитам, жуань-жуани – ту-чиям (от автора племенному объединению ту-кю – тюркам), ту-чуи – уйгурам, и которая к моменту рождения Чингисхана перешла под власть кераитов. У нее была прочная основа – основа степей, этнический и социальный каркас – тюрко-монгольское кочевничество; оно зижделось только на законах природы, согласно которым скотовод ищет корм для себя и своего скота и покоряет оседлых земледельцев». [87]

---

[87] *Рахманалиев Рустан* Амир Темур Великий: монография. М., 1999, С.7.

Хотя, исследователь и следует стереотипу отождествлению тюркской и монгольской культур, и представлению тюркской культуры, как только кочевнической, он прав в одном, что монголы лишь продолжили традицию тюркских империй и воспользовались культурой тюрков, в том числе и военной. Но монголы Чингисхана – «потрясателя вселенной» в конце своей эпопеи оказались перед лицом растворения в тюркской культуре. И только, союз монгольских правителей с тибетскими буддийскими монахами, привел к дифференциации из центральноазиатской культуры собственно монгольской культуры. Ламаизм, возникший в результате этого союза, привел к отчуждению монголов и от тенгрианства, и от ислама. Это в какой-то степени способствовало сохранению монгольского этноса от полной ассимиляции в тюркской среде, как с ними произошло в Китае.

То, что монголы переняли у тюрков и исповедывали тенгрианство, говорят исторические факты, которые дошли до нас в письменных источниках.

Так мыслитель средневековья хивинский хан Абулгази Бахадур в своем труде «Родословная тюрков» пишет:

«Чингиз-хан весною отправился в свой юрт. Переходя по областям и укрепленным местечкам, он поставил правителей и даруг. Перешел через реку Аму, вступил в Бухару. Здесь с ним соединились царевичи и нойяны, которых он посылал на сторону.

Завоеватель страны Чингиз-хан послал от себя к жителям Бухары человека с приказом: «пришлите ко мне кого-нибудь из ученых мулл; я хочу кое о чем спросить его». Бухарцы послали к нему кадия, по имени Эшрефа, и одного ваиза (проповедника). Чингиз-хан спросил их: «Что значит ваше имя мусульмане?» Они отвечали: слово мусульмане значит: рабы Божии. Господь Един; он ни с чем не имеет сходства, не имеет вида. Чингиз-хан сказал: «и я знаю, что Бог един». Они дальше говорили: - Был пророк-посланник Божий; Всевышний Господь присылал его для того, чтобы рабам своим дать повеления и запрещения. – Чингиз-хан одобрил и эти слова. Потом говорили они: каждодневно совершая пятивременную молитву, мы тем совершаем наше служение Богу. – Это он также похвалил. – В продолжение одиннадцати месяцев мы едим, когда только хотим; но в один месяц мы не вкушаем пищу днем, а едим только ночью. И это он почел хорошим. Потом они говорили: есть город Мекка: туда мы ходим, если позволят силы, на поклонение Богу. Чингиз-хан не одобрил этого, и сказал: «Весь мир есть обитель Бога: зачем

ходить для этого в одно только место».[88]

К пятому столпу ислама всегда критически относились, не только в суфизме, но особенно в тюркской мусульманской среде. Существует притча, о суфие, совершавшем паломничество. «Когда осталось совсем немного до Мекки, он остановился и лег ногами в сторону святыни. Окружающие возмутились, как он может лежать ногами к дому Бога. Тогда он ответил: «Разверните меня так, чтобы мои ноги были направлены туда, где нет Бога». В тюркской культуре наряду с хаджом присутствует поклонение мазарам святых.

Следуя традиции открытости и терпимости тенгрианства в эту эпоху, в тюрко-монгольской среде спокойно уживались представители ислама, христианства, манихейства и буддизма. Так, Гумилев, говоря о религии монголов, пишет следующее: «…в ставке Мунке хана мусульмане и христиане, объединившись на платформе единобожия, полемизировали с буддистами. Тогда высказал свою точку зрения и Мунке хан. Он сказал: «Мы, монголы, верим в Единого бога, который на небе, волю его мы узнаем через прорицателей».[89]

Вся «Родословная тюрков» Абулгази является синкретом исламской коранической, тенгрианской и монгольской культур. Библейский миф о всемирном потопе и Ное, был интерпретирован им в традициях тюркской и монгольской культур. Родословную монголов и тюрков он вел от Ноя: «… Потом пророк Ной разослал по земле трех сынов своих, каждого в свою сторону: сына Хама послал в Индостан; сына Сима послал в землю Иран; сына Яфета послал в северную страну, и всем им сказал: кроме вас троих никого не осталось из потомков Адама; поэтому вы трое займете три страны света; когда размножатся ваши семейства, то каждый из вас заселит свою землю. Некоторые называют Яфета пророком, а другие говорят, что он не был пророк. Яфет, по распоряжению отца своего (с горы Джуди) перешел на берега Идиля и Яика, жил там двести пятьдесят лет и помер. У него было восемь сынов и потомство его многочисленно. Вот имена сынов его: Тюрк. Хазар, Саклаб, Русь, Минг, Чин, Кеймар, Тарих. Яфет, поставив на своем месте старшего сына Тюрка, сказал прочим сыновьям: Тюрка, вы признайте государем и повинуйтесь ему. Тюрка по преимуществу звали Яфетовичем. Он был человек образованный и умный.

---

[88] Родословное тюрков. Сочинение Абуль-Гази, Хивинского хана. Перевод и предисловие Г.С. Саблукова. Казань. 1906, С.115.

[89] *Гумилев Л.И.* В поисках вымышленного царства. – СПб: Абрис. – 1994, С.89.

После отца своего, когда он обозревал земли, одна из них ему очень понравилась, и он в ней поселился; эту землю ныне называют Иссык-куль. Он выдумал строить увеселительные жилища. Некоторые из обычаев, существующих в Тюркском племени, хранятся с его времени».[90]

Интересным является и мифологическое восприятие иерархии сынов Ноя: «У Нух пайгамбара было три сына Сам, Хам и Яфес, которые последовали за отцом по пути Бога. Когда в один из жарких дней Нух уснул в тени дерева, его платье было отвернуто ветром, и проходившие сыновья увидели его нагим. Хам засмеялся и прошел мимо. Сам, выказав стыд и покорность, отвернулся. Яфес подошел к отцу и прикрыл платьем его наготу. Нух пайгамбар, узнав о произошедшем, сказал: «Яфес, быть твоим потомкам царями над всеми племенами и людьми. Сам, твоим потомкам быть пророками и святыми. А твоим потомкам, Хам, быть в услужении им...».

Таким образом, несмотря на доминирование мусульманской идеологии на данном этапе тенгрианство сохраняла еще свои устойчивые позиции в тюркской культуре.

7 период: 14-15 века - культура империи Тимура.

Продолжая традиции тюркских каганатов, после того как империя Чингисхана была разделена на уделы между чингизидами, на ее фундаменте возникла новая империя – Империя Тимура, которого историки называют «последним великим императором степей», хотя этот эпитет условный, в том смысле, что под Степью можно понимать целостную культуру тюркских народов Центральной Азии, от Европы до Китая. Величие этого периода заключается в том, что в короткие исторические сроки Тимуром были подчинены Кавказ, Иран. Сирия, Египет, Индия и создана империя с процветающей культурой и экономикой. Тимур имел прочные политические и экономические связи с христианской Европой: Францией, Испанией, Португалией, Англией и другими быстро прогрессирующими национальными государственными образованиями. Многие исследователи отмечают, что мусульманская империя Тимура широко поддерживала христианский мир и христианство как религию.

В основе государственного устройства империи Тимур положил Яссу Чингисхана, которая им в свою очередь она была

---

[90] Родословное тюрков. Сочинение Абуль-Гази, Хивинского хана. Перевод и предисловие Г.С. Саблукова. Казань. 1906, С.9.

заимствована в измененном виде у предыдущих тюркских каганатов. Несмотря на всю свою направленность на ведение захватнических войн, она начиналась с главной и важной мировоззренческой ориентации, тимуровского уложения, которое сплачивало разнородные (по вере) тюркские народы и гласило: «1. Все пользуются свободой совести, исходя из единого Бога».[91]

Это положение исходило из тенгрианства, было одной из его универсалий. Традиционная лояльность тюрков к другим религиям, выражалась не только в отношении христианства. Тимур всячески поддерживал и суфийские братства. Некоторые исследователи даже относят его к тарике Накшбандия. Конечно же, необходимо отметить, что именно по приказу Тимура, был воздвигнут мавзолей Ахмеду Яссауи, как дань святому человеку, посвятившему свою жизнь служению Богу и людям.

Но этот период был и в высшей степени парадоксальным.

Парадоксальность данного периода тюркской культуры заключается в том, что на мировой арене за господство столкнулись две тюркские силы – тюрко-монгольская империя Тимура и Оттоманская империя. Победив Баязеда, Тимур, по сути, спас Византию и Европу от полного турецкого порабощения. А, ослабив Золотую Орду, он дал возможность усиления Московии. Наконец, смерть Тимура помешала походу на Китай, что отдало Моголистан в долгую вассальную зависимость Китаю.

8 период: 16-17 века культура тюркских ханств.

После смерти Тимура начались междуусобные войны за власть среди его потомков и тюркский мир окончательно стал идти к своему упадку. Закончилась эпоха гегемонии тюркских империй. Континентальный мир начал отдавать господство океаническим цивилизациям, пришла эпоха морских держав. «Шелковый путь» как путь связующий народы и культуры, как символ могущества тюркских каганатов начал уступать свое место морским путям, «ветер дул в паруса» уже новых империй.

Тюркский мир распался на отдельные ханства, которые продолжили дифференциацию тюркской культуры, но и заложили основы этнического самоопределения отдельных тюркских народов, которые хорошо отражены в книге государственного деятеля того периода Мухаммеда Хайдара Дулати «Тарих-и Рашиди».[92]

---

[91] *Рахманалиев Рустан* Амир Темур Великий: монография. М., 1999, С.6.

[92] *Дулати Мухаммед Хайдар* Тарих-и Рашиди (Рашидова история): Перевод с персидского языка, 2-е изд. Дополненное. – Алматы: «Санат», 1999.

Номинально в этот период все тюркские народы приняли ислам, за исключением перифериии тюркской культуры. На востоке это были южносибирские тюркские народы, алтайцы, «желтые» уйгуры, которые сохраняли тенгрианство в его синкретическом виде. Во многом тенгрианство адаптировалось к местным культам и верованиям. На западе часть тюркских племен продолжала исповедывать иудаизм (хазары) и христианство (православие булгар).

Ислам стал официальной религией в средневековых ханствах тюркских народов. Но, ислам не был принят до конца как единственная религия с ее догматами и культом. Посещение мечети и пятикратная молитва оставались условными для простого народа. Ислам сосредоточен был в основном в городах, среди торговцев и ремесленников. В большинстве своем народ, хотя и причислял себя к исламу, в своей обрядовой жизни он следовал и мусульманству, и тенгрианству.

Ярким примером тюркской традиции терпимости и лояльности в религии, может служить пример великого Акбара, внука основателя Империи Моголов Бабура.

Хотя как точно отмечает Б. Гаскойн «Право Бабура на признание его восточным завоевателем не нуждается в особом подтверждении: по линии отца он происходил от Тимура, по линии матери – от Чингисхана. Из этих двоих Бабур больше гордился своим родством с Тимуром, которого считал тюрком. К этому времени слово «монгол» значило то же, что и «варвар», и применялось главным образом по отношению к представителям диких племен на севере и востоке Трансоксианы, которые все еще оставались кочевыми. По контрасту знатные представители высококультурных дворов, созданных наследниками Тимура на территориях современного Афганистана и Узбекистана, предпочитали себя именовать тюрками. Бабур, вероятно, был бы потрясен, если бы узнал, что основанная им в Индии династия станет известна всему миру как Моголы – несколько видоизмененное слово «мугул», которым персы обозначали монголов». [93]

Аналогично, можно сказать и о Моголистане.

Акбар, следуя тюркской архетипике сознания, в традициях тюркских каганов при своем дворе проводил диспуты между мусульманскими, суфийскими, христианскими, индуистскими и

---

[93] *Гаскойн Бэмбер.* Великие Моголы. Потомки Чингисхана и Тамерлана/ пер. с англ. Л.И. Лебедевой. – М.: ЗАО Центрполиграф. 2003, С.14.

буддийскими знатоками. И опять же следуя тенгрианской традиции, традиции яссы Тимура он пришел к вере, которую назвал «дин аль ллахи» - религия Единого Бога. Как пишет Б. Гаскойн с позиции европейского исследователя: «Дини Ллахи, новая вера Акбара, основанная на неопределенном и мистическом свободомыслии, не позволяла точно установить, где он сам проводит границу между земным и небесным. Новое летоисчисление (от авт.: вместо хиджры), установленное с момента восшествия Акбара на престол, получило наименование Божественной эры… Постепенный переход Акбара от ортодоксального ислама к его собственной достаточно туманной религии был, несомненно связан с его сознательными усилиями стать как бы символическим воплощением всех народов, населявших его империю».[94]

В собственно тюркской среде, в этот период универсальные основы тенгрианства сохранялись не только на уровне культурно-обрядовой жизни, они передавались изустно от поколения к поколению. Тенгрианство сохранялось в народном эпосе, в творчестве народных сказителей, акынов, жырау, как память предков:

Однажды поклонялся Огуз каган в одном месте Тенгри.
Стало темно. С неба упал небесный луч.
Был он светлее солнца и более блестящий, чем луна.
Направился к нему Огуз каган и увидел, что
посередине этого луча находится дева.
Она сидела одна. Прекрасная была дева.
На голове ее была огненная, светящаяся родинка,
подобная Полярной звезде.
Дева была так красива: если смеется, Небесный Тенгри смеется,
если плачет Небесный Тенгри плачет.[95]

Атағы зор, даңқы зор,
Аруағы күшті, теңсіздер,
Аузына жанды каратқан,
Алып қып тәңір жаратқан,
Адамзатты сымбатты
Құдіреті күшті, қуатты
Аты Манас – арыстан...[96]

---

[94] Там же, С.127-128.
[95] А.М. Щербак. Огуз-наме. Мухаббат-наме. – М. – 1959, С.22.
[96] Манас. Қырғыз халқының батырлық дастаны. Екінші кітап, Алматы, 1962, С.62.

Күннен елші келеді,
Күміс ашашып келеді (бырғы-құбыр),
Айдан елші келеді,
Алтын шашып келеді.[97]

Мир – это благоухающий сад,
А существа, живущие там,
Подобны растениям и цветам.
Одни тот сад засоряют собою,
Другие растут, восхищая красою.
Разные краски и уют
Саду растения т.е. придают.
То, что Смертью мы зовем,
Прозвища злые кому даем, -
Вечности нетленный закон,
Мир от гнилья очищает он,
От больных и увядших трав
Навсегда очищает он,
Освежает он жизни сад.
Не желайте же вечными быть,
Из родника Живого испить!
То, что на земле остается,
Чем все лучшее создается,
Сада краса и благоухание –
Это добро и благодеяние.
В огне не сгорит – благодеяние,
В воде не утонет – благодеяние,
До неба возвысится – благодеяние,
Останется в памяти – благодеяние,
Оно – голова всех дел,
Для всех живущих на свете людей

Пребудет как мира высший удел…[98]

9 период: начало 18 - начало 20 веков, период «мункарраз» - «зависимого» развития (колонизация Царской Россией, Китаем, Англией).

С развитием капиталистических отношений на авансцену

[97] Кодекс куманикус (Қыпшақтың жазба кітабы)/Ежелгі дәуір әдебиеті, Алматы, Ана тілі, 1991, С.177.

[98] Урал батыр. Башкорт халык кобайыры = Урал батыр. Башкирский народный эпос. = Ural batur. Bashcort Folk Epic / Уфа: Информреклама, 2003, С.323.

мировой истории выходит новый феномен – европейский империализм. На место империям, как государственному объединению разных народов, где преследовалась идея равенства и справедливости, основанная на естественных началах человеческого общежития, приходит империализм в форме колониального подчинения митрополии завоеванных народов. Неравенство государственное и политическое порождает сознание неравенства культур и религий. Сами культура и религия становятся средством достижения определенных политических целей. Возникает новое содержание элиты, которое приходит на смену аристократизму. Возникают политические и экономические элиты, которые думают не о народе, а своих интересах, государи уже не думают о справедливом правлении, а выполняют волю этих элит. Линейное понимание истории, достижение прогресса, удовлетворение интересов и потребностей превалирует над духовным, нравственным и религиозным началом. Мир погружается в совершенное новое для себя состояние - достижение прогресса по пути материальной цивилизации. И, казалось бы, культура, духовность, религиозность должны были бы смягчить всю жесткость и жестокость капиталистических отношений. Но этого не произошло. Культуры стали уничтожать культуры, религии стали бороться против религий. «Война всех против всех» - одна из страшных черт данной эпохи. Самоценность культуры и религиозной идеи, отбрасываются как не соответствующие прагматизму времени.

Не избежала такого колониального давления и тюркская культура. Тюркский массив был разделен на сферы влияния, а тюркская культура пришла в упадок и вошла в состояние полной стагнации.

Тенгрианство было предано полному забвению, и даже сами тюркские народы стали постепенно забывать свои духовные основы. На наш взгляд, избежать полной гибели тюркской культуре удалось за счет высокой традиционности родового мышления, культу семьи, и таким духовным концептам, как вера в аруахов, уважение и подчинение старейшинам (аксакалам и биям), как внутренней ретрансляции культуры и духовных ценностей.

Все силы и жизненная энергия уходили на самосохранение. Этот период ознаменован многочисленными антиколониальными восстаниями и народно-освободительными войнами, которые, с одной стороны, приносили кровь и гибель людей, с другой

стороны поддерживали дух свободы и стремления к независимости.

10 период – советский период развития тюркской культуры.

Этот период является неоднозначным в истории тюркской культуры.

С одной стороны, советская власть, провозгласив свободу и равенство, дала возможность в новых условиях и новых формах воспрянуть тюркской культуре. Тюркские народы в дружной семье народов осваивали новые формы культуры, социальности, участвовали в экономических и политических реформах коммунистического строительства, в Великой Отечественной войне. Развивалась наука, национальная культура, образование. В социально-экономической, политической и культурной сферах тюркские народы вместе с другими народами Советской страны достигли определенных высот. Коммунистическая мораль и дух коллективизма, как продолжение общечеловеческих ценностей, отвечали тюркскому сознанию и были ретранслированы как национальные духовные ценности.

С другой стороны, именно советский период принес ряд негативных моментов для тюркской культуры. Прежде всего, на заре Советской власти, следуя праву народов на самоопределение была создана в составе РСФСР Туркестанская АССР, которая была социалистической по форме, но ничем не отличалась от Бухарской и Хорезмской Народных Советских республик. В резолюции 3-ей Краевой мусульманской конференции РКП (б) «Об автономии и консолидации Туркестана» подчеркивалось, что в «интересах интернационального объединения трудящихся и угнетенных народов, провести путем коммунистической агитации идею уничтожения стремления тюркских народностей делиться по существу и по названию на татар, киргизов, башкиров, узбеков и т.д., и составить отдельные мелкие республики, а объединить в целях сплоченности и привлечения других тюркских народностей, не входящих в состав РСФСР, вокруг Тюркской советской республики, а где невозможно этого добиться – объединения отдельных тюркских народностей между собою по своим территориальным положениям».[99] То есть, первоначально советская власть поддержала традиции конфедеративности тюркских народов и единства культуры, которые строились на принципе многообразия в едином. При этом даже была в какой-то степени поддержана религиозная

[99] История топорного деления. Душанбе; Ирфон, 1991, С.13.

составляющая тюркской культуры, когда было создано Мусульманское бюро, где могли высказать свои чаяния верующие. Но уже к 1924 году ситуация в корне изменилась. Это было продиктовано как внутренними противоречиями, но в большей степени изменением международной ситуации. В это время Кемаль Ататюрк, после краха Оттоманской империи объявил и о ликвидации халифата. «В условиях Турции, где националистические концепции «здорового тюркизма» были реализованы в форме идеологии государственной власти и организации общества на республиканской основе, были приняты меры по отделению религии от государства: упразднен султанат, а затем и халифат; закрыты религиозные школы, ордены дервишей; были приняты уголовный и гражданский кодексы на основе западной концепции права, ликвидирован институт «шейх-уль-исламат» и министерство Вакфов, создано Управление по делам религии; в специальной поправке 1928 года к Конституции закреплялось отделение церкви от государства, отменялось положение об исламе как о государственной религии. М. Кемаль (1881-1936 гг.) – вождь национально-освободительной революции в Турции в 1917-1923 годах – постоянно указывал на неприемлемость османизма, пантюркизма и панисламизма. Важнейшими элементами антиимпериалистической концепции М. Кемаля являлись: антиимпериализм, национальный суверенитет, осуждение экономической политики монархов (султанов), отказ от пантюркизма и панисламизма, добрососедские отношения с СССР, реализация лозунга «Мир в отчизне, мир во всем мире»».[100] Идеологи от большевизма (и империалистический мир в целом), поняли, что в случае сохранения Туркестана, на мировой арене может вновь возникнуть союз тюркских народов, который окажется влиятельной силой на международной арене. Тогда мир еще помнил могущество тюркской конфедерации. Поэтому, большевистская идеология инспирировала «идеологическую борьбу против пантюркизма и панисламизма». Руководствуясь принципом «Чем откровеннее ложь, тем она быстрее достигает цели» интеллигенцию и многих руководителей Туркестана обвинили в пантюркизме и панисламизме. Что никак не соответствовало действительности. Построение Туркестана как Автономной Советской Социалистической республики

[100] *Жданов Н.В.* Исламская концепция миропорядка. – М.: Международные отношения, 2003, С.13.

интеллигенцией виделось именно на принципах национального суверенитета, отказа и от пантюркизма, и от панисламизма. Идеологической основой выступил джадидизм как идея обновления на пути интеграции в мировое сообщество по пути социального равенства, развития образования и культуры.

Но, Советская власть изменила свои же директивы и начала «топорное деление» Средней Азии. При этом сознательно или бессознательно границы были проведены без учета компактного расселения отдельных тюркских народов, а многие земли были совсем утеряны. Это деление было действительно «топорным» и закладывало на будущее моменты противоречия. Очень не хотелось бы выражаться в таких тонах, но в данном случае, поступили по старому как этот мир принципу: «разделяй и властвуй». И лишь глубокие традиции, единство генетическое и культурное, открытость характера, высокая жизненная мобильность позволили и позволяют избегать внутренних противоречий.

Другой очень болезненный момент, который нанес ощутимый вред тюркской культуре, – это то, что именно Советская власть дважды пошла на сознательное изменение в течение одного десятилетия письменности тюркских народов. В начале с арабской графики, которой тюрки пользовались в течение тысячелетия, перешли на латиницу, затем с латиницы на кириллицу. Это привело к культурному разлому, разрыву связи поколений: дети и внуки не могли прочитать и понять то, что написали их отцы и деды.

Наконец, бесконечные репрессии против интеллигенции, которые вместе с другими народами СССР, не избежали и тюркские народы. Уничтожение интеллигенции – это уничтожение лучшего генофонда народа, это, в конце концов, уничтожение самой культуры. Но, Советская власть не ограничилась только физическим уничтожением интеллигенции, она принесла и миллионные жертвы народа во имя идеи «светлого будущего».

Неоднозначность данной эпохи, заключается и в том, что, несмотря на провал самого исторического эксперимента коммунистического строительства, народы, участвовавшие в нем, приобрели громадный жизненный и культурный опыт. В ходе этого эксперимента сознание людей трансформировалось и эти трансформации обогащали духовный опыт. Сознание неизбежности справедливого устройства жизни для всех людей, единства человечества в достижении высших целей (начальный

этап), высокое сознание коллективизма и мужества (годы Великой Отечественной Войны), апеллирование к чувствам и сознанию людей в достижении благородных целей (оттепель и феномен «шестидесятников»), осознание необходимости дисциплины и порядка (брежневско-андроповские времена), осознание человеческого фактора, как одного из важных условий достижения целей, - все эти коллизии сознания народа, дали ему неоценимый культурно-цивилизационный исторический опыт.

Если говорить о религиозном сознании в этот период, то оно спокойно соседствовало с атеистическим. Более проявилось индифферентное отношение к религии. Религия плавно ушла в сферу культурно-обрядовой жизни, в том числе и ислам, и тенгрианство.

11 период: обретение независимости.

Волею истории, стремление тюркских народов к свободе и суверенитету, дало государственную независимость многим тюркским народам Центральной Азии. Обретя независимость, мы сейчас говорим о возрождении национально культуры. И это не просто декларация или дань моде. Это жизненная необходимость, в условиях продвижения к многополярному миру, войти в мировое культурное пространство, занять в нем достойное место. Тенгрианство как культурная память, как одна из составляющих тюркскую культуру, тоже требует своего осмысления, нового прочтения и понимания. Собственно этой проблеме и посвящена данная работа.

Глава третья
СТРУКТУРА И ЭЛЕМЕНТЫ ТЕНГРИАНСТВА

3.1 Мифология тенгрианства

Тюркская мифология как составляющая тенгрианства уходит своими корнями в глубокую древность. Тюркские мифы разнообразны по жанру: генеалогические; героические, близкие по духу и содержанию к эпическим легендам; космогонические и антропогонические; календарные и астральные; культуральные, отражающие культурные достижения, традиции и обряды народа. По мифам как философско-мировоззренческому, художественно-поэтическому отражению можно проследить различные этапы истории культуры тюрков. Самый древний пласт тюркской мифологии представлен мифами протоарийской культуры (единой по своим корням центральноазиатской культуры). Вместе с тем, с течением времени, на нее наложили отпечаток многие культурные традиции: древнеиндийская, древнеиранская, мусульманская. Эти первые мифы, передаваемые изустно от поколения к поколению, отражают самобытность культуры, традиций в понимании вопросов бытия мира и человека, их отношений.

Например, миф о получении человеком огня, который присутствует в мифологии многих центральноазиатских народов. Миф гласит: «*Собрался как-то шах на охоту. Сел на своего коня и тронулся в путь. Выехав на дорогу, он пришпорил коня. В какой-то момент конь вдруг остановился, как вкопанный, и никак не хотел идти дальше. Беспокойство коня передалось шаху. Он почувствовал тревогу в душе, встал на стремена и посмотрел вперед. Прямо перед собой, у дороги на камне он увидел змею. Шах соскочил с коня, взял камень и метнул его в змею. Змея уползла, а камень, брошенный шахом, с силой ударился о придорожный камень и высек искры. Сухая трава у камня вспыхнула, и шах увидел языки пламени. С тех пор человек стал пользоваться огнем. Огонь дал ему тепло и возможность готовить пищу*».[101] (перевод авт.)

В данном мифе дан образ культурного героя, который добыл огонь для своего народа. Язык мифа символичен, как вообще символичен язык восточной культуры. Змея (змей) выражает различные символы. Змея, «кусающая свой хвост» -

[101] *Кахриман* катил. Урумчи, 4.б. (на уйгурском языке).

цикличность времени, Колесо жизни. Змей - символ мудрости, дающей возможность познать мир, небесного огня, данного человеку. Во многих мифах змея как женское начало - символ плодородия. Камень – это символ вечности и чудодейства. Можно вспомнить мифологический сюжет, приведенный в «Диван лугат ат-тюрки» Махмуда Кашгари о святом Кулбаке, владеющем «яда таш» (чудодейственном камне), с помощью которого он мог вызывать дождь.

Другим мифом той эпохи является миф о Пирчанде: «*В древние времена был пир по имени Пирчанд покровитель музыки, песен и сказаний. Всю свою жизнь он посвящал людям: пел им песни, сочинял музыку, давая тем самым им счастье и благодать. За то, что Пирчанд своими душевными песнями-сказаниями и музыкой доставлял людям радость, Тенгри даровал ему вечную жизнь. В один из дней, когда Пирчанд пришел посетить кладбище и сидел в сукуте (в сосредоточении) перед одной из могил, до него донеслись, исходящие откуда-то стенания и вопли. Пирчанд некоторое время внимательно прислушивался к этим звукам и понял, что они исходят из могил от душ покойников, которые страдали от притеснения ангелов. Эти мольбы душ покойников глубоко тронули сердце Пирчанда. И тогда Пирчанд начал потихоньку петь песни. Когда разлились звуки его песен, те мольбы и стенания постепенно прекратились. Там, где звучали песни, ангелы не могли находиться, и, услышав песни Пирчанды, они были вынуждены покинуть то кладбище. Души умерших с помощью силы и проникновенности песен Пирчанды освободились от притеснения ангелов и выразили ему почтение и уважение. С тех пор Пирчанд перестал петь свои песни живущим в этом мире, он обходил все кладбища и пел песни душам людей, живущим на том свете. Музыка и песни Пирчанды которому была дарована жизнь дольше Лукмана, вызвали злобу ангелов, так как музыка и песни лишили ангелов возможности третировать души покойников. И ангелы потребовали у Тенгри забрать жизнь Пирчанды. Тенгри был вынужден взять его душу …*»[102] (перевод авт.)

По мнению Вахитчана Гопура и Аскара Хусейна в данном мифе в художественной форме дан древний обычай тюрков провожать покойника музыкой и «плачем-песней», который отчасти сохранился и в наше время. Приводится мифологический

[102] *Вахитчан Гопур, Аскар Хусейн.* Уйгур классик әдебият тезислири. ШУАР. – 1998, 54. б.(на уйг. яз.).

сюжет из книги Алишера Навои «Равзатуссафа» («Сапалиқ бағ»), в котором говорится, что «самый первый предок тюрков Яфес – сын Нух пайгамбара (пророка), имел сына по имени Тюрк. У Тюрка был сын по имени Хариз, при жизни которого скончался один из его сыновей. От горя отец не знал что делать. Наконец он повелел собраться всем родичам и соплеменникам, приготовить тамбур и другие музыкальные инструменты. Все тюркские племена под музыку и песни подняли тело покойника, бросили его в огонь и сожгли на жертвенном костре. Обычай тюркских племен провожать покойника песней, танцами и музыкой и сжигать на костре сохранялся долгое время».[103]

В мировоззрении тюрков музыкальное восприятие мира, отражение мира и жизни человека через музыку и песню, занимают ключевое место. Песня является особого рода языком общения, передачи чувств. Музыка онтологична как одно из первоначал жизни человека. Если музыка и песни – это жизнь человека в этом мире, то и в потустороннем мире она продолжает сопровождать человека. Музыка как вечный атрибут жизни человека – главная мировоззренческая идея данного мифа.

Здесь можно вспомнить и Коркыта, который с помощью мелодий кобыза стремился преодолеть бесконечность, и аль-Фараби, который создал теорию музыки, основываясь именно на тюркских музыкальных традициях, и уйгурские двенадцать мукамов, которые являются музыкально-философским осознанием своего бытия. В данном мифе немаловажный факт – освящение тамбура, одного из древнейших музыкальных инструментов уйгурского народа.

Другой исторический факт, отраженный в мифе, это сжигание трупа на жертвенном костре. Часто этот обычай приписывают влиянию буддийской культуры на культуру тюрков. Но, буддизм распространился среди тюрков в довольно близкое к нам историческое время: III-II вв. до н.э. – IV-V вв. н.э. Обычай же этот у тюрков существовал значительно раньше. Другим объяснением могут быть единые истоки древнетюркской и древнеиндийской культур добуддийского периода. Этот обычай, скорее всего, сложился в доведический культурный период, который можно назвать периодом единой центрально-азиатской арийской культуры, впоследствии давшей три культурные ветви: древнетюркскую, древнеиндийскую и древнеиранскую.

Синкретичность и многослойность тюркской культуры

[103] Там же.

отложила отпечаток и на данный миф. Если поклонение Единому Тенгри, обычай под музыку провожать покойника и сжигать труп, существование «пиров» – покровителей музыкантов, ремесленников, земледельцев, посещение могил и поклонение «аруахам» (душам предков) – это древний культурный пласт, то ангелы, забирающие души умерших людей, противостояние людей и ангелов, сравнение с «жизнью, данную Лукману» – это коранические мотивы мусульманской культуры.

Следующий пласт тюркской мифологии представлен древнетюркскими мифами, в которых преобладают генеалогические и эпические мифы. Сказание об Огуз кагане прародителе древних тюрков, можно назвать эпосом, содержащим мифологические сюжеты и можно назвать мифом, носящим эпический характер. В этом произведении соединены генеалогические и героические мотивы, отражены культурные достижения, традиции и обычаи, религиозные взгляды и психология, социально-общественная жизнь и жизненно-практическое мировоззрение народа. Здесь подходят слова А.Ф. Лосева о мифе: «… и тогда миф всегда и обязательно есть реальность, конкретность, жизненность и для мысли – полная и абсолютная необходимость, не фантастичность, не фиктивность».[104]

В эпическом мифе об Огуз кагане ярко представлены религиозные идеи тенгрианства как религии монотеистического характера с верой в Небесного Тенгри. Тенгрианство как и зороастризм, включал в себя идеи митраизма, одной из религиозных идей которого является представление Света и Огня, как символов Жизни: его первая жена – Небесная дева, спустившаяся в лучах света и подарившая ему трех сыновей – Солнце, Луну и Звезду. Вторая жена символизирует Землю и Воду как начало Жизни – она ему дарит трех сыновей: Небо, Море и Гору. Небесный Свет и Земля как начало Природы - источника благополучия народа. Здесь происходит не простое олицетворение природы, а понимание Природы как источника жизни, слиянности человека и природы. Человек сам является центром и олицетворением Природы, Космоса. Эти представления аналогичны во всех древних культурах, в частности и в древнегреческой мифологии. Но если древнегреческая философия приходит к пониманию разделения на макрокосм и микрокосм, то древнетюркская культура

[104] *А.Ф. Лосев.* Философия. Мифология. Культура. М. – 1991, С.25.

сохраняет включенность человека в Природу, он - неотъемлемая часть Космоса. Небесный, священный волк – уран тюрков - символ постоянного движения и свободы человека в природе.

Миф несет очень много исторических фактов по генеалогии тюркских племен: канглов, кипчаков, карлуков и других. В мифе даны многие социальные идеи древних тюрков, народные традиции и обычаи. Улуг Тюрк как символ мудрости, который передает восточную традицию: аксакал, умудренный знанием и опытом жизни, обладающий способностью предвидеть будущее, советует кагану, как поступить в ответственные моменты судьбы эля. Одни из распространенных символов тюркской мифологии - золотой петух и серебряный петух на деревянном столбе в сорок саженей. Число сорок в тюркском мировоззрении означает переход через определенную грань, переход за границу чего-то, достижение чего-то нового, устремленность к новому, трансцендентальность. Сам столб это символ Мирового дерева. В тюркских мифах довольно часто встречается дерево (тополь) по которому можно достичь Верхнего мира. Дерево символизирует связь срединного и верхнего миров. Золотой петух: символ Солнца, Вечного времени, Утренней зари, возвещающей начало новой жизни, вечности жизни и благополучия народа. Серебряный петух – символ Луны, лунного света, вечности подлунного мира. Во многих древнетюркских эпитафиях встречаются понятия, отражающие представления обожествления природы: Кун Тенгри (Тенгри Солнца), Ай Тенгри (Тенгри Луны). В мировоззрении тюрков – это воплощение Тенгри в природе, это «имена» Тенгри. Белый и черный баран – жертвенные животные, символизирующие дуальность мира: Небо и Земля, Солнце и Луна, Добро и Зло, мужское и женское начало, день и ночь. При этом белый баран – жертва Верхнему миру, черный баран – Подземному миру, для умилостивления духов Верхнего и Нижнего миров.

Огуз наме.

Да будет он, - сказали. Его изображение вот это... Затем обрели радость.

В один из дней озарились глаза Ай Катун, и она родила сына.

Лицо ребенка было голубым, рот - огненно-красным, глаза - алыми, а волосы и брови черные были. Он был красивее прекрасных ангелов.

Из груди своей матери этот ребенок вкусил молозиво и больше не пил: мяса сырого, пищи, вина хотел... и заговорил.

Через сорок дней он вырос, ходил и играл.

Ноги его стали подобны ногам быка поясница - пояснице волка, плечи - подобны плечам соболя, а грудь - груди медведя...
Однажды поклонялся Огуз каган в одном месте Тенгри.
Стало темно. С неба упал небесный луч. Был он светлее солнца и более блестящий, чем луна. Направился к нему Огуз каган и увидел, что
посередине этого луча находится дева. Она сидела одна.
Прекрасная была дева. На голове ее была огненная, светящаяся родинка,
подобная Полярной звезде. Дева была так красива: если смеется, Небесный Тенгри смеется, если плачет Небесный Тенгри плачет. Огуз каган, увидев ее, лишился чувств, полюбил, взял ее, был с ней вместе, насладился.
Бремя отяжелило ее. После многих дней и ночей она засияла, трех сыновей родила. Первому из них дали имя «Солнце», второму - имя «Луна», третьего назвали «Звездою».
Однажды Огуз каган отправился на охоту. Посередине одного озера, впереди себя, увидел одно дерево. Под покровом дерева сидела дева, одна.
Дева была очень красива. Ее глаза были голубее неба, волосы - подобны течению реки, зубы - словно жемчуг. Так красива была, что при виде ее люди молвили: «Ай, ай, ах, ах, умираем, молоко превращается в кумыс». Огуз каган, увидев ее, лишился чувств, в сердце любовь зажглась, полюбил он ее, был с ней вместе, насладился. Бремя отяжелило ее, и после того
как прошло много дней и ночей, она засияла, трех сыновей родила. Первого назвали «Небо», второго – «Гора», третьему дали имя «Море».
Затем Огуз каган устроил большой той, к народу обратился с повелением
и люди пришли, держали совет. Сорок столов, сорок скамей заставил вырубить; разные яства, мясные блюда ели, пили вино и кумыс.
После тоя Огуз каган для беков и народа издал приказ и говорил: “Я стал
вашим каганом, возьмем луки и щиты, тамгою пусть будет нам “благодать”, “небесный волк” пусть будет ураном; железные копья пусть будут словно лес; в заповедных местах пусть бродят куланы, моря и реки, солнце будет нам знаменем, небо - шатром”. Вслед за тем Огуз каган разослал приказы во все четыре стороны. Послание написал, передал послам. В этом послании было написано: «Я уйгурский каган,

которому суждено быть каганом четырех частей света.
От вас подчинения хочу. Того, кто мне повинуется, принеся дары, за друга приму, - молвил, - а кто не подчинится, того, излив гнев, собрав войско, недругом посчитаю; мгновенно разбив, прикажу повесить, сделаю так, чтобы сгинул»…
Пусть не останется в забвении и да станет известным, что при Огуз кагане
был седобородый, седовласый очень ловкий старик, рассудительный, мудрый человек, кудесник. Имя его было Улуг Тюрк.
Однажды во сне увидел он золотой лук и три серебряные стрелы. Этот золотой лук простирался со стороны восхода солнца в сторону захода, а три серебряные стрелы были обращены в сторону ночи. После сна
поведал он Огуз кагану о том, что` видел во сне. Говорил: «О мой каган! Пусть будет долгой твоя жизнь. О, мой каган! Тебе пусть принадлежит власть. Ниспослал Тенгри мне знамение во время сна. Пусть свершится это. Пусть передадут захваченные земли твоим потомкам», - молвил. Понравились слова Улуг Тюрка Огуз кагану, пожелал держать совет. И
поступил согласно совету. После этого на рассвете созвал старших и младших братьев и говорил: «Моя душа жаждет охоты. Из-за старости нет мужества. Вы, Солнце, Луна и Звезда, идите в сторону восхода. А вы, Небо, Гора и Море, отправляйтесь в сторону ночи». И затем трое из них пошли по направлению восхода, еще трое отправились в сторону ночи. Солнце, Луна и Звезда после охоты на многочисленных кийиков и птиц нашли на дороге золотой лук, взяли его, преподнесли отцу.
Обрадовался Огуз каган, засмеялся и переломил его на три части, молвил: «Эй, старшие братья, пусть вашим будет лук, подобно луку до неба мечите стрелы». И потом, после охоты на множество кийиков и птиц, Небо Гора и Море нашли по дороге три серебряные стрелы, взяли, передали отцу. Обрадовался Огуз каган, рассмеялся, разделил стрелы между тремя братьями и говорил при этом: «Эй, младшие братья, стрелы пусть будут вашими. Лук пустил стрелы. Подобными стрелам будьте вы». И вслед за этим созвал Огуз каган Великий курултай; нукеров, народ позвал. Пришли, держали совет, расселись. Огуз каган в великой орде ..... на правой стороне водрузил дерево в сорок саженей.
На вершину его поставил золотого петуха, у основания привязал белую овцу. На левой стороне также водрузил дерево в сорок

саженей.
На вершине его установил серебряного петуха, а у основания привязал черную овцу. Справа разместились Буз-оки, слева - Уч-оки.
Сорок дней и сорок ночей ели, пили, были рады. Затем Огуз каган разделил свои владения между сыновьями. Говорил им: «О, сыновья! Много пережил я, много видел сражений, много стрел выпустил я и копий, на своем коне не мало прошел, врагов своих заставлял плакать, друзьям я давал повод смеяться. Перед Небесным Тенгри я выполнил свой долг, вам передаю свои владения», - сказал.... [105]

Генеалогические мифы тюрков раскрывают различные аспекты мифологического мировоззрения. Широко представлены тотемические представления, которые являются частью тенгрианства, как открытой мировоззренческой системы. Хотелось бы обратить внимание на одну неточность в интерпретации генеалогических мифов в контексте раскрытия тотемических представлений тюрков. Одной из распространенных ошибок является буквальное понимание существования самих тотемов у тюрков. Особо часто в литературе встречается утверждение, что тотемом тюрков был волк.

В мифе о происхождении тюрков Ашина говорится, что тюрки произошли от волчицы и десятилетнего мальчика:

«Ашина.

Тюрки - один из родов гуннов, их родовая фамилия Ашина, в древности это было отдельное племя.

В давние времена тюрки в сражении потерпели поражение от соседнего эля и были жестоко истреблены. Уцелел лишь один десятилетний мальчик. Воины вражеского эля, видя перед собой малолетнего ребенка не убили его, отрубили ему ноги и бросили в заросли посреди болота.

Немного времени прошло и возле него появилась волчица. Волчица вскормила мальчика своим молоком и сырым мясом. И остался этот мальчик жить с волчицей в ее логове. Став старше, он стал спать с ней. И волчица забеременела от него.

Хан того соседнего эля, узнав о том, что от потомства тюрков остался мальчик, разгневался и немедленно послал воинов убить его. Мальчика убили. Вдруг воины увидели волчицу, которая стояла в стороне и с тоской смотрела на убитого

---

[105] *А.М. Щербак*. Огуз-наме. Мухаббат-наме. – М. – 1959, С.22-63.

мальчика. Они решили ее убить, но волчица убежала в горы на севере Турфана.

В этих горах была пещера, перед этой пещерой была равнина, с цветущими зелеными-зелеными лугами. Чтобы обойти равнину, нужно было пройти несколько сотен дорог. Равнину окружали со всех сторон высокие горы. Вот в этой пещере у начала равнины и спряталась волчица.

В этой пещере волчица родила десять мальчиков. Когда мальчики подросли, они стали общаться с внешним миром, взяли себе жен из Турфана, и у каждого был свой дом и очаг. Жены их родили им детей.

У каждого из десяти джигитов была своя родовая фамилия. Среди них один носил фамилию Ашина. Вот этот род постепенно достиг нескольких сот семей. Прошло несколько веков и они вышли из равнины. И попали в зависимость от аваров. С того времени они поселились на отрогах Алтун тага и занимались добычей и выплавкой железа, кузнечным делом».

Другой распространенный миф, в котором встречается тотемический мотив о волке, это миф об Аба беке:

«Аба бек.

Предки тюрков пришли из эля, называемом су. Этот эль севернее гуннов. Бек тюркского эля носил имя Аба бек. Их было семнадцать братьев. Одного из братьев звали Эгильнисачур, и родился он от волчицы. Он был очень умным и наблюдательным человеком. Эгильнисачур мог вызывать ветер и дождь. Он женился на двух девушках, одна из которых была дочерью божества Лета, а другая - божества Зимы. Они родили ему четырех сыновей.

Один из сыновей превратился в белого лебедя и улетел. Другой, потомки которого звались киргизами, обосновал эль между реками Абакан и Кама. Эль еще одного сына жил на берегах реки Дизъягил.

Эль еще одного из сыновей был в горах Шангуна. Он был первенцем среди четырех сыновей. В этих горах и жили потомки Аба бека. Когда в зимнюю стужу эль начал замерзать и испытывать большие тяготы, первенец добыл огонь, согрел людей и спас их от гибели. Они были благодарны за спасение. Народ с почетом и уважением избрал старшего сына своим ханом и подчинился ему. Себя они назвали Тюрками».

В мифе гуннского периода исторический факт, существования двух крупных племенных объединений уйгуров, был выражен в художественной форме мифа:

«Он уйгуры» и «Токкуз уйгуры».

В давние времена у гуннского Тенгрикута были две прекрасные дочери, подобные небесным пери. Тенгрикут не хотел выдавать их замуж за простых смертных людей. Он хотел, чтобы их мужьями были боги. Чтобы сохранить их от человеческого взгляда, он велел построить на севере своего эля дворец на высоком кургане. Тенгрикут не допускал туда никого, даже мать девушек.

Прошло несколько лет и под курганом поселились два волка. Сестры приняли это за знамение Тенгри, за Тенгри в образе волка. Спустились они с кургана и вышли замуж за волков.

От волков родились дети, и со временем их роды стали многочисленными. И стали эти роды называться «он уйгурами» и «токкуз уйгурами».[106]

Казалось бы, во всех случаях тотемом тюрков выступает волк. Но в самих мифах нет прямого утверждения, что тюрки произошли от волка, он является, скорее всего, не тотемом в современном понимании, а покровителем-защитником, а в понимании того времени - ураном.

Наиболее точно передается значение образа волка в Огуз наме. Волк является покровителем и ураном тюрков. В образе волка выступает сама Природа, оберегающая тюрков. Художественность проявления миропонимания в данном мифе повторяет мотивы многих тюркских мифов, когда волк олицетворяет божественность, мужественность, свободолюбие.

Примечательно повторение во многих мифах мотива «севера». Северу в мировоззрении тюрков соответствует белый цвет, север - сторона Небесного Света – дворец построен на севере эля.

Другой генеалогический миф «Кош-кош» отражает период усиления уйгурского влияния в тюркском мире, когда уйгурский каганат простирался на широких просторах Центральной Азии. В мифе, прежде всего, отражены исторические факты создания ранних уйгурских государств, их социальное устройство, строительство древних городов.

В мифе органично показаны религиозные представления тенгрианства. Прежде всего, повторяется одна из главных идей тенгрианства – начало жизни от Небесного Света, который оплодотворяет Землю. Также символ небесного света выражен в образе небесной пери, божественной девушки, посланной Тенгри

---

[106] *Тургун Алмас*. Уйгурлар. 1 том. Алмута, «Казахстан», 1992, 42 б. (на уйгурском языке)

кагану. Каган в течение семи лет пребывает с ней, что символизирует получение божественной мудрости и благословения Тенгри на походы, гармонию (число 7) своих деяний с божественным определением.

Олицетворение и обожествление Природы, являющиеся неотъемлемой частью тенгрианства, в данном мифе даны в образе священных деревьев – «родителей» уйгурских каганов. Одна из доминант тенгрианства – уважение к родителям, как непременное условие счастья детей, показано в художественном образе напутствия «родителей-деревьев», своим детям – мать-природа напутствует человека на путь добра, что еще раз показывает высокую «природность» мировоззрения тюркских народов, поклонение и почитание Природы и ее сил. Поклонение горам выражено в символе «Күт тағ» - «Гора (горы) приносящее счастье (благодать)». Существует один поучительный миф о «Күт тағ»: «*Чин в борьбе против тюрков постоянно терпел поражение. И тогда, враги тюрков, чтобы ослабить их могущество решили, во что бы то ни стало, уничтожить «Күт тағ». Заплатив большой выкуп, они разожгли огромный костер вокруг горы, и когда камни раскалились, они стали ее поливать водой. Гора стала рушиться, а враги стали переносить камни к себе в юрт. И с тех пор счастье отвернулось от тюрков»*.

Красивым художественным приемом устное народное творчество отразило музыкальность уйгурского народа – «на шее у младенцев висел най» - один из самых любимых музыкальных инструментов уйгурского народа. Мелодия най в музыкальной традиции передает любовь к жизни.

Традиционно в мифе присутствует святой старец в белом чапане – символ мудрости, знаний, благополучия эля. Святой старец дает кагану чудодейственный камень «каш» (нефрит - один из самых почитаемых камней древности, торговля которым составляла большую долю казны уйгурских княжеств), который приносит удачу. Три птицы, которых каган посылал в разные концы света, символизируют послов, которые знали языки народов мира и вели внешние дела государства. В древнетюркском праве существовал закон, по которому ошибки и упущения в дипломатической, посольской работе карались смертной казнью, что говорит о большой роли послов в жизни государства.

Наряду с художественной формой передачи мифологического мировоззрения народа, данный миф отличает

обилие исторических фактов: время усиления уйгурских государств, строительство древних городов Орду балык, Баласагун, Бешбалык, перемещение крупных племенных объединений и создание новых государств.

«*Кош – кош*»

Там где, стекая с гор Каракорума, сливаются воды рек Тогла и Селенга, есть местность, которая называлась «Кубланжу». В том месте склонившись друг к другу, росли два дерева. Одно из этих деревьев называли «Фисток», и было оно похоже на сосну и всегда было зеленым. Другое дерево было сосной.

В один из дней между этими деревьями, неожиданно появился холм. И с каждым днем холм стал расти. С небес падал яркий луч света, который освещал этот холм. Уйгуры стали приходить и поклоняться светящемуся холму.

Изнутри светящегося холма были слышны звуки песен и мелодичной музыки. Каждый вечер продолжалось это чудесное пение. Лучи света, исходящие от холма, освещали всю местность вокруг на тридцать шагов.

В один из дней в светящейся горе неожиданно открылась дверь, через эту дверь были видны пять домов похожих на юрты. В каждой юрте было подвешено по серебряной люльке, в каждой люльке сидело по мальчику, у каждого младенца во рту была соска с молоком, и у каждого на шее висел най.

Старейшины уйгурских племен, увидев этих чудесных детей, выразили им почет и преклонили перед ними колени. Младенцы, как только вдохнули воздух, стали расти, в них появилась сила, и они вышли из холма. Старейшины нашли для мальчиков кормящих матерей, и, они быстро стали расти и набираться сил. Как только мальчики стали говорить, они сразу спросили о своих родителях. Люди показали им те два дерева. Мальчики поклонились деревьям и выказали им любовь и уважение.

Тогда деревья заговорили человеческим языком: «Желанные, чудесным образом родившиеся дети! Вы пошли по пути добра и благородства, в первую очередь, оказав почет и уважение родителям, пусть ваша жизнь будет долгой, имена ваши вечными!».

Племена, населявшие те места, приняли джигитов с почетом и поклонились им как своим ханам. Старшего среди братьев звали Шункар текин, второго - Кутчур текин, третьего - Бука текин, четвертого - Ор текин, самого младшего - Боку

текин.

Радуясь тому, что Тенгри послал им таких джигитов, уйгуры решили из них выбрать себе кагана. Среди джигитов выделялся Боку текин своим умом, красотой, одаренностью и знанием языков многих народов. Поэтому народ выбрал каганом Боку текина и все племена подчинились ему. После того, как Боку текин взошел на престол, государство стало под его руководством крепнуть и становиться богаче.

Тенгри послал Боку кагану трех чудесных птиц. Эти птицы знали языки многих стран и народов. Боку каган постоянно посылал этих птиц в разные концы света, и всегда знал, что происходит на свете.

В один из дней, когда Боку каган лежал в шатре, ему явилось божественное видение. Это видение приняло облик божественной девушки. Боку каган испугался и притворился спящим и не смог заговорить с девушкой. Во вторую ночь повторилось то же самое. На третью ночь Боку каган рассказал о случившемся своему главному визирю, а сам пошел вслед за божественной пери в горы «Кут таг». До рассвета он побыл там с девушкой. И начиная с этого времени, так повторялось каждую ночь.

Так продолжалось семь с половиной лет, и когда пришло время Боку кагану проститься с пери, она сказала ему: «От восхода солнца до заката солнца, весь мир подчинится тебе, выполни свой долг - правь благородно, чтобы эль твой был счастливым». Сказав эти слова, девушка-пери исчезла.

Боку каган собрал войско, и отдал приказ старшему брату Шункар текину с трехсоттысячным войском выступить на земли монголов. Второго брата - Кутчур текина со стотысячным войском послал на тангутов. Третьего брата - Бука текина со стотысячным войском отправил в поход на Китай. Четвертого брата - Ор текина оставил охранять свой эль.

Посланные войска завоевали многие земли и с богатой добычей и пленными вернулись на берега Орхона. И там основали город «Орду балык». К тому времени все страны к восходу солнца подчинились Боку кагану.

В один из дней Боку кагану приснился удивительный сон. Во сне явился ему старик в белом чапане и с белым посохом, дал ему камень «каш» и сказал кагану: «Сохрани навеки этот камень и весь мир склонит перед тобой свои головы». Главный визирь Боку кагана увидел этот же сон. И они приняли это за

знамение.

Назавтра собрал Боку каган военный совет и решил идти в поход в сторону заката солнца. Однажды войско достигло места с богатыми лугами с сочной травой, на которых резвились тучные стада животных, журчали воды множества родников. Войско остановилось в этом месте. И основали они здесь город Баласагун.

Боку каган разделил войско и отправил в походы в разные стороны. В течение двенадцати лет он завоевал многие страны и достиг земель, где обитали дикие люди...

Ханы многих элей с богатыми подарками пришли поклониться Боку кагану и выразить ему покорность. Боку каган принял их приветливо и с большим уважением. Установив им дань, Боку каган отправил их назад в свои эли. Одержав большую победу Боку каган вернулся в свой юрт.

Когда Боку каган ушел из мира, один из его сыновей занял его престол. И со времени правления этого кагана от домашних и диких животных, из уст младенцев уйгуры стали слышать звуки «кош-кош». Следуя этим звукам «кош-кош», уйгуры откочевали из своих родных мест в другие края. И в какие края они не приходили бы, повсюду слышали «кош-кош». Наконец, когда они достигли одной равнины, эти звуки прекратились, и на этой равнине они основали пять городов и назвали они их «Бешбалык». (перевод авт.)[107]

У тюркских народов, как и других народов, существовало много астральных мифов. Так Полярная звезда – «Төмұр қозық» - считалась центром мироздания, вокруг которого вращается весь небосвод. Особое место в мифологии древних тюрков занимает созвездие «Уркер» (Плеяды). В одном из вариантов мифа говорится о существовании некоего существа, управлявшего погодой и насылавшего холод и снег, от чего гибли животные. Тогда все животные решили погубить чудовище. Корова попыталась раздавить его, но демон выскользнул из-под ее раздвоенного копыта и поднялся на небо, где превратился в созвездие.

Еще один астральный миф определяет особое отношение к Сатурну: «В древние времена наши предки исповедывали тенгрианство. Верховный Тенгри назывался «Бай өлкен». Он находился в Небесном дворце на вершине девятислойной золотой горы. У «Бай өлкена» было семеро сыновей, которых звали

---

[107] *Т. Алмас.* Кәдимки уйгур әдебияти. Кашгар. 1988, С.27-32.

Яшиган, Карштхан, Бахтхан, Карахан, Кошхан, Кайнимихан, Яйийхан. Среди его сыновей Карахан бежал из отцовского дворца, в котором изливался свет. И стал Карахан - Юлтуз Тенгри (звездным тенгри), его внешность и образ были похожи на звезду. Тюрки назвали его Сэкантир (Сатурн)».Еще одним примером единых корней центральноазиатской культуры является то, что в древнем Вавилоне Сатурн называли «Кара юлтуз».

Миф о Большой Медведице. По одним мифам это семь братьев ханов, переселившихся на небо и ставших божествами, по другим – «Жетте каракшы» (семь разбойников), которые украли дочь (одну из звезд Плеяд) Уркера. Также почиталась вечерняя (утренняя) звезда Венера - Шолпан, по которой сверяли свой путь караваны. В отличие от других народов, тюрки в древности называли Млечный Путь «Күс жоли» (Дорога птиц): именно по линии «Күс жоли» прокладывали себе путь перелетные птицы.

Существуют множество мифов, в которых художественно-поэтическим языком отражено появление календаря Мушел у тюркских народов. М. Кашгари, говоря о том, что существуют множество мифов о Мушеле, приводит в «Лугат-ат-тюрки» два наиболее распространенных мифа.

«*Однажды каган тюрков ошибся в определении года одного из своих сражений. Поэтому, на курултае он с советом обратился к своему народу: «Как мы ошиблись в нашей истории, так и наши потомки будут ошибаться. Поэтому мы в соответствии с двенадцатью месяцами и двенадцатью созвездиями в Небе, давайте каждому году дадим имя, после нас, пусть годы идут по циклу, и станет это среди нас вечной традицией». Народ, внемля словам кагана «Пусть будет так» решил.*

Решив таким образом, каган велит устроить облаву и гнать всех животных к реке Или. Эта река была очень большой и бурной рекой. Люди начали сгонять животных к реке. Некоторые животные прыгнули в реку. Из них 12 переплыли реку. Имена двенадцати годам были даны по именам тех животных. Из воды первым выплыла мышь. Поэтому первый год назвали «годом мыши». После нее из реки животные вышли в следующем порядке и каждое из них дало имя году: год Коровы, год Льва, год Зайца, год Рыбы, год Змеи, год Лошади, год Барана, год Обезьяны, год Курицы, год Свиньи…».

«Каган решил дать название годам и для этого объявил

всем животным: «Кто первым увидит Науруз («новый год-восход солнца»), именем того назовем и первый год». И вот все звери собрались, и каждый стремился первым увидеть восход солнца. Мышь, которая забралась на ухо верблюда, первой увидела Науруз и с тех пор первый год – год мыши».

В этих мифах традиционным языком через одну из крупнейших рек Центральной Азии олицетворяется «река Жизни» как «река Природы». Животные показывают пробуждение природы, встречу Наурыз-Нового года - весной самой первой начинает свой активный жизненный цикл мышь, за ней другие животные. Каган и народный курултай, олицетворяющие социальное начало в человеке, гармонируют с Небом, двенадцатью созвездиями и Природой (река и животные), а вместе они образуют единый Космос. Вместе с традиционным использованием в мифе животных, тюркская культура и традиционно ставит в центр («не над», «не венцом») Природы человека, как существа космического, показывая его слиянность с Космосом, Природой, что является доминантой тюркского мировоззрения.

Можно отметить мифологические сюжеты, непосредственно, связанные с Тенгри. Наиболее распространены поздние интерпретации, когда Тенгри явно антропоморфизирован. Тенгри предстает как вершитель судеб, он дарует жизнь и смерть, власть каганам. Одним из спорных моментов интерпретации мифологического сознания древних тюрков является наличие супружеской пары «Тенгри-Умай». Исходя из понимания Тенгри как мужского начала и Умай – женского начала, многие исследователи делают вывод: «Умай – богиня плодородия, олицетворяла женское начало. По всей видимости, именно ее албанский епископ Исраэль (7 в.) именует Афродитой. В древнеуйгурских текстах 10 в. она называлась «Благодетельной Умай-царицей». Вместе с Тенгри она покровительствует воинам (надпись Тоньюкука). Каган своим обликом подобен Тенгри, а его супруга-царица (катун) – Умай. Отсюда можно заключить, что существовал миф о божественной супружеской чете Тенгри и Умай, земной ипостасью которой была царская чета. Возможно, иконографическим воплощением этого мифа является сцена, изображенная на так называемом «Кудыргинском валуне»: тюркские воины поклоняются чудовищно громадной и грозной личине (Тенгри), женщине в трехрогом головном наряде (Умай) и их отпрыску».[108]

[108] Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Т. 2. М.: Российская

На наш взгляд, данное утверждение о супружеской паре не соответствует истине, это скорее желание современного человека излишне «раскрасить» мифологическое сознание своих предков, это работа мифологического сознания самого современного человека.

Как видно из, приведенных мифов, тюркскую мифологию отличает высокая степень гносеологичности, аксиологичности и социоантропоцентричности.

Гносис тюркского мифологического мировоззрения направлен, прежде всего, на раскрытие законов природы, на поэтическое восприятие природы, как жизненно необходимой целостности с самим человеком и обществом.

Аксиологичность выражается в следовании нравственным основам жизни человека в социуме и осознании нравственно направленного (экологического) отношения к природе и миру в целом.

Социоантропоцентричность тюркского мифологического мировоззрения является продолжением доминирующего родового, коллективистского мышления тюрков, проявления одного из основных концептов тенгрианства – «адамғершілік».

3.2 Натурфилософия тенгрианства

Наряду с этим, тенгрианство как открытое мировоззрение включало в себя не только мифологическое, но и религиозные, философские идеи. Как любой динамический, открытый и развивающийся феномен, тенгрианство не поддается простой дефиниции, любое определение будет носить характер рекурсивности, и в основном освещать лишь проявление части большого и сложного явления.

Рассмотрим теперь еще один из аспектов тенгрианства – его натурфилософию.

Можно по-разному решать вопрос было ли сознание первобытного человека изначально религиозным или атеистическим. В пользу любой позиции существуют историко-культурные и историко-психологические аргументы. Вопрос этот остается открытым. Вместе с тем, история развития сознания человека – это история диалектического единства религиозно-духовного и материалистически-природного мышления человека.

Говоря о тенгрианстве, как мировоззренческой системе,

энциклопедия. 1994, С.537.

можно понимать натурфилософию и религию природы, как взаимодополняющие и взаимообусловленные элементы тенгрианства. Религия природы полагает единство природного и духовного, выразителем которого выступает человек. Природное и духовное как всеобщее целое распадается в представлениях человека на единичности. Обожествление всеобщего целого содержит в себе и обожествление, одухотворение единичностей. Для человека - это, прежде всего, Небо, Солнце, животные, растения, огонь, земля, воздух, вода и т.д. Обожествление всеобщего - природы - ведет к обожествлению единичностей в форме тотемических, анимистических, фетишистских представлений, которые в свою очередь вырастали из духовной и практической деятельности человека как продолжение воображения, фантазии, которые атрибутивны человеческому мышлению, развивающемуся сознанию. Практическая и познавательная деятельность, всегда «окрашивалась» в духовно-религиозные тона, давая выход воображению человека. 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, освоение 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.

Почитание природы присутствует и в авестийской, и в древнеиндийской, и в шумеро-вавилонской мифологии. Религиозные представления в этих системах имеют своими истоками почитание природы, ее явлений.

Особенностью мировоззрения тюркских народов являются императивы «табиғатға сығыныш» и «табиғатға табыныш» – вера в природу и поклонение природе. Традиционно любовь и уважение к природе были своего рода духовно-религиозным образованием, экологическим сознанием. Такому мировоззрению не свойственна была философия, определяющая человека как хозяина природы, философия преобразования, насилия над природой. Ей присуще было обожествление природы, как универсума, источника всего живого и неживого.

Элементы религии природы, ее проявление отражены в древнем эпосе тюркских народов «Огуз наме», который наименее

подвержен исламскому влиянию. Огуз хан, который считается мифологическим предком тюрков, по преданию, зачат от лучей света и уже родился богатырем. «Из груди матери сын вкусил только молозиво и больше не пил молока. Мяса сырого, пищи, вина хотел. Через сорок дней он вырос, ходил и играл». Само слово «оғүз» значит «молозиво» - «оғүз сүті», тем самым народное предание подчеркивает силу первых природных соков, дающих силу человеку, его связь с природой.

Почитание природы как начала жизни, как высшего божества отразилось и в том, что Огуз хан вступает в брак с Небесной Девой, спустившейся к нему в лучах света и родившей ему трех старших сыновей - Кун (солнце), Ай (луна) и Юлдуз (звезда). От второй жены - земной красавицы, которую он находит в тени дерева, растущего на острове посреди озера, рождаются три младших сына - Кок (небо), Таг (гора) и Дениз (море). Шесть сыновей кагана впоследствии имеют по четыре сына. По словам Абулгази, они дают начало 24 тюркским родам, из которых складываются тюркские народы.

Особое место у тюрков в почитании природы занимало обожествление Неба - Кок, которое понималось как священное небо. Поклонение Небу носило очень сложный и многогранный характер. Оно включало в себя поклонение Солнцу - Кун Тенгри, Луне - Ай Тенгри, Звездам - Юлдуз Тенгри.

Более сложным является представление о Небе как «отце». В космогонии древних тюрков, из первичного хаоса возникли Небо и Земля, а между ними Человек. Об этом говорится в Большой надписи в честь Кюль Текина: «Когда возникли вверху священное небо и внизу бурая земля, между ними возникли сыны человеческие ...». Возникновение этой триады отмечено практически у всех индоевропейских народов. Таков, например, шумерский бог неба Ану, о котором говорится в тексте «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир»: «Когда небеса отделились от земли, когда Ану забрал себе небо, А Энлиль землю ...». В общеиндоевропейской мифологической системе главным объектом является «дейус» - «дневное сияющее небо», понимаемое как верховное божество, как «небо-отец». Находящемуся на небе отцу – «сияющему небу» соответствует оплодотворяемая небом, обожествляемая земля как женское божество – «земля-мать». Тюркские народы почитали Землю как мать всего, что есть на Земле, а Небо - как отца, связывая с ним свет и тьму, день и ночь, дождь, приносящий жизненную влагу. Что соответствует, существующему и в настоящее время,

поверью тюркских народов, что «асман - ата, йер – ана» (небо - отец, земля - мать), или «hава-ата, йер-ана» (воздух - отец, земля - мать).

Особенностью натурфилософии тенгрианства является его мифопоэтическое наполнение. У тюркских народов, как и других народов, существовало много астральных мифов, связанных со звездами. Так Полярная звезда – «Төмұр қозық» - считалась центром, вокруг которого вращается весь небосвод. Она ассоциировалась с привязью, по ней древние кочевники определяли пути своих перекочевок, движение караванов. Особое место в натурфилософии тюрков занимает созвездие Уркер.

Существует тюркская народная пословица: «Тұнлүқта Өркәрни көрсәң ұч айдин кеин Норузни құт» (Увидев в «тунлук» (верхняя открытая часть юрты) Уркер, через три месяца жди Наурыз), в которой закодированы астрономические знания. Во-первых, один из древних центральноазиатских календарей, который назывался «Өтұш» или «Түғұш» («встреча-прохождение» или «рождение») или «Уркер» был связан с «встречей-прохождением» Луны через созвездие Плеяд. По этому календарю месяц составлял 28 дней, а год состоял из 13 месяцев. Отсчитывая с 26 декабря три месяца – 84 дня, земледельцы и кочевники встречали «Науруз» (Новый год) – астрономическое весеннее равноденствие. Во-вторых, в этой пословице закодирована и взаимосвязь Мушел (Науруз) календаря с лунным - «Уркер» календарем. До сих пор у тюркских народов существует понятия «өлкен шилде» («большая сороковица») и «қичиқ шилде» («малая сороковица»), связанные с погодой и созвездием Уркр. «өлкен шилде» (шилде - сорок) начинается 26 декабря и кончается 5 февраля, эти сорок дней являются самым холодным периодом зимы. Эти сорок дней Плеяды находятся в зените ночного неба. «Қичиқ шилде» - с 26 июня по 5 августа, этот период является самым жарким периодом лета. В это время созвездие Уркер не видно на ночном небе.

Олицетворение природы в результате абстрагирования приводило к созданию единой космогонической картины мира. Так, Небо делилось, по представлениям древних тюрков на семь сфер небесных тел: Солнца, Луны и пяти планет: Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры и Меркурия. Ю.Баласагуни в «Кутадгу билиг» располагает их в следующем порядке: Сэкэнтир (Сатурн), Онай (Юпитер), Куруд (Марс), Куяш (Солнце), Сэвит (Венера), Арзу (Меркурий), Ялчик (Луна). Он говорит и о 12 зодиакальных знаках, их соответствии временам года и первоэлементам: огню,

воде, воздуху и земле.

В натурфилософии тенгрианства «тадо» - четыре первоэлемента, претендующие на роль субстрата всего сущего, играли особую роль в жизни человека, были знаками его неразрывной связи с природой. Большое значение исходным первоэлементам отводится и в Мушеле. Двенадцатилетний цикл - Мушел, по мнению многих ученых, возник у тюркских народов в период со III по II тыс. до н.э. Еще раз подчеркнем, что каждый год назван именем животного и соответствует определенному первоэлементу тадо:

огонь - 1 году Мыши, 5 году Рыбы, 9 году Обезьяны;

земля - 2 году Коровы, 6 году Змеи, 10 году Курицы;

воздух - 3 году Льва, 7 году Лошади, 11 году Собаки;

вода - 4 году Зайца, 8 году Барана, 12 году Свиньи.

Мушел, состоящий из двенадцати лет, назывался «сап мушел» (собственно Мушел), но для летоисчисления тюрки также пользовались 60- летним циклом – «дәвир мушел» (эпохальный), 180-летним циклом - «чөҗ мушел» (большой) и 2160-летним циклом – «әсирлик мушел» (вселенский год). Наряду с этим тюрки и сутки делили на 12 частей – «чағ», каждая из которых носила имя животного, а «чағ», в свою очередь, делился на 8 частей – «ғах», составляющий 15 минут.

Такое летоисчисление с использованием календаря Мушел можно видеть во всех памятниках древнетюркской письменности, что говорит о развитой натурфилософии древних тюрков. Мушел как сложная система представлений связан со многими явлениями природы, ее цикличностью, с жизнью самого человека. Он является отражением сложных внутренних связей человека и природы, единства духовного и природного. В этой системе, через знания на уровне духовного происходит олицетворение и одухотворение всеобщего - природы через его единичности.

Календарь Мушел предполагает и периодизацию жизни человека на основе физиологических циклов и ритмов жизни.

И в настоящее время тюркские народы при определении возраста человека используют Мушел. Так, если человек прожил два Мушела, то к его возрасту добавляют год, т.е. возраст определяется в 25 лет. В народной медицине тюркских народов существует положение, что при нормальном питании, чистой экологии, правильном образе жизни человек может жить до 180 лет. Начало каждого Мушела – это новый физиологический цикл, когда происходит обновление организма, поэтому рекомендуется

именно несколько лет после Мушела особо беречь свое здоровье. У киргизов существует притча: «он учундо мучудо, андин кеин кучоду» (в тринадцать достигаешь мушела, после чего обретаешь силу и мужество). После четвертого мушела, по исполнению 49 лет существует обычай пышно отмечать эту дату и раздавать подарки (что-то из собственной одежды). Этот возраст считается возрастом достижения зрелости.

Натурфилософия тенгрианства включала в себя и нумерологию древних тюрков. Символизация чисел представляла собой особое понимание мира, его многогранности. У древних тюрков существовали понятия, символизирующие различные числа: 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 12, 30, 33, 40, 60, 99, 100, 180, 360.

Например:

1 – «Я», Тенгри, «Начало»;

2 – дуализм понимания мира, «көк атам - жер анам» (небо-отец - мать-земля), «бир жақсыға – бир жаман» (добро и зло, хорошее и плохое)

3 – единство, целостность и всеобщность мира;

4 – «төрт бүлүң» - «четыре угла» горизонтальное деление мира;

5 – «бес күнлүк дүние» - «мир в пять дней» (скоротечность и конечность жизни человека, что он приходит в этот мир на время, его неизбежный уход в другой мир);

6 – сакральное число, гармония;

9 – единство;

12 – цикл мушела,

30 – согласие, («оттуз оғул» – «тридцать огланов»);

33 – бесконечно повторяющийся мир;

40 – трансцендентальность, грань, за которой начало другого;

60 – цикл мушела;

77 – бесконечность как множественность;

99 – бесконечность как множественность проявления мира;

180 – цикл, большой мушел;

360 – вечность.

Подробнее остановимся на символизации числа 7, которая еще раз показывает единые корни центральноазиатской культуры.

7 как священное число в иранской мифологии выводится из существования семи божеств зороастризма: Митра - божество Солнца и Света, Нахит - божество радости, благополучия и достатка, Хума - божество счастья-удачи, богатства, Анахита - божество торговли, Миррих - божество войны и победы, Кеймарс

– божество добра, Йема – божество храбрости и геройства. Священность числа 7 просто определяется этими семью божествами. В традиции индийской культуры священность числа семь связывается с семью небесными телами.

Существует мнение, что традиция освящать число семь в тюркскую культуру было привнесено именно из иранской и индийской традиций.

Мы выдвигаем положение, что в тенгрианстве параллельно с другими центральноазиатскими культурами люди пришли к освящению числа семь, как символа гармонии и устройства мира.

Прежде всего, в тенгрианстве мир по вертикали делится на верхний мир– мир Тенгри, срединный – мир человека, и нижний – мир Эрлика, подземного царства, смерти и злых демонов. По горизонтали – мир делится на четыре направления – «бүлүҥ» – угла: «Наш предок Бумын каган четыре угла (мира) притеснил, повалил, победил, раздавил. Затем, когда этого хана не стало, народ (наш) погиб, рассеялся и разбежался... царствовавшего своего кагана он изгнал, (а затем) тюркский народ вперед, на восток; назад, на заход солнца; на юг (направо) к табгачам и на север (налево) к черни (рассеялся)...».

Восток – сторона восходящего Солнца почиталась особо и считалась передним «углом» или направлением вперед, стороной утренней зари и нарождающейся жизни, Запад – сторона заходящего Солнца – задним «углом» или направлением назад, стороной ночи и мрака. В «Огуз наме» Огуз каган посылает своих трех старших сыновей вперед навстречу восходящему Солнцу, а трех младших сыновей в сторону заходящего Солнца с обращением: «Вы, Солнце, Луна и Звезда, идите в сторону зари. Вы, Небо, Гора и Море, отправляйтесь в сторону мрака».

Южное направление считалось правым «углом», а северное - левым «углом». При этом, зная семь цветов радуги, и стороны света определялись по цветам:

1) восток - голубой, олицетворяющий воздух, ветер, несущий жизнь, весну;
2) запад - зеленый, олицетворяющий воду, дающей жизнь, но и несущей катастрофу, осень;
3) юг - желтый, олицетворяющий огонь, созидание нового, лето;
4) север - красный, олицетворяющий землю, символ духовности, зима.

В алтайской традиции тюркской культуры «семь звезд» (Большая Медведица), олицетворяют семь тенгриев, и в то же время являются символом Небесного Тенгри.

Натурфилософию тенгрианства можно видеть и в творчестве аль-Фараби. Его идеи подлунного мира и Неба как «материи» (скорее Начала Жизни или «жизненной материи») перекликаются с идеей Неба как энтелехией Тенгри, объемлющей природу (подлунный мир), при этом создается универсальное единство человека и природы, их слиянность и слиянность человека с Небом, и, наконец, с самим Тенгри.

Аль-Фараби пишет («О происхождении наук» глава 4): «... имеется пять материй, а именно - земля, вода, воздух, огонь и небо. Небо же, так как движется по своей природе, движет остальные четыре материи, смешивает и соединяет их, ибо, если бы не было неба, то они не двигались и не соединялись бы между собой... Доказательство того, что небо является пятой материей, состоит в том, что небо не холодное и не жаркое, не влажное и не сухое, не легкое и не тяжелое. Следовательно, природа его находится вне этих четырех материй. Самое резкое разделение наук состоит в их разделении на науку о небе, науку обо всем том, что находится под небом, и науку о том, что находится вне их. Масса той субстанции, которая охватывается небом, то есть, находится в подлунном мире, состоит из огня и воздуха, воды и земли. Эта субстанция всегда едина, меняются только ее акциденции, состоящие из четырех качеств, каковы: жар и холод, влажность и сухость. По этой причине субстанция, которая находится в подлунном мире, называется тленной. Субстанция же неба не меняется, она меняет только место, но не получает многочисленных форм или многочисленных фигур. Таким образом, доказывается, что его масса находится вне массы этой тленной субстанции. То, что существует вне всего этого, не имеет ни массы, ни материи, ни акциденции, но отделено от субстанций и акциденций, это только бог, который благословен и выше всех богов».

Здесь аль-Фараби с присущей ему научностью средневековья обосновал Небо, не просто как одну из пяти материй, но и единство его трансцендентальности и, того, как оно объемлет природу, тем самым, трансформировав традиции натурфилософии и религии природы, когда Небу поклонялись как Началу Жизни, Началу Природы. При этом взгляды аль-Фараби расходятся со взглядами Аристотеля, у которого к четырем первоэлементам добавляется эфир, что является прямым подтверждением самостоятельности тюркских натурфилософских традиций.

3.3 Метафизика тенгрианства

Когда мы говорим о мифологии или натурфилософии тенгрианства, это не вызывает сомнений. Насколько правомерно и обосновано говорить о метафизике тенгрианства?

Обычно о метафизике принято говорить на уровне философских и мировоззренческих систем, обладающих высокой степенью теоретизирования. Иногда метафизику называют первой философией. В советский период метафизика противопоставлялась диалектике и сводилась к методу познания, не учитывающему динамику развития во взаимосвязи и взаимопереходах. С точки зрения позитивизма, метафизика отрывалась от эмпирики, и ее положения не поддавались верификации.

В классическом понимании метафизика - это учение о первоначалах, первопричинах и принципах бытия и познания.

И в настоящее время отношение к метафизике неоднозначное и зависит от философской позиции и во многом носит субъективный характер. Тем не менее, говоря о метафизике, можно утверждать, что она как философская мысль занимается проблемами бытия и познания, которые выходят за пределы чувственного, эмпирического. В таком понимании любая мировоззренческая система, в том числе и тенгрианство, направленная на познание сверхчувственных основ бытия и познания является метафизической по своей природе и целям.

Но все же метафизика в целом и метафизика тенгрианства требует более глубокого обоснования.

Ибн Сина в своей классификации наук, исходя из предмета науки, делит их на два вида: практические и теоретические. Далее, теоретические науки, в свою очередь, он делит на три вида: «первый называется высшей, или первичной, наукой, его называют также наукой о том, что лежит вне природы. Второй – средней наукой, математикой. Третий – наукой о природе, или низшей наукой»[109] Таким образом, говоря о метафизике, он определяет ее как высшую науку: «Что касается науки, познающей характер вещей, которые необходимым образом не нуждаются в материи и движении (разум, бытие, единство, причинность, причинная обусловленность и тому подобное), причем некоторые из них никогда не могут быть связаны с

[109] *Ибн Сина (Авиценна).* Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980, С.104.

материей, как разум и истина, о которых ты узнаешь ниже, а некоторые, возможно, соединяются с материей и движением, но это не вытекает с необходимостью из их природы, как, например, причинность, которая может быть в теле, а может быть и качеством разума, это наука называется «метафизикой».[110]

Аль-Фараби называет метафизику божественной наукой и делит ее на три подраздела: «Первый подраздел изучает существующие предметы и вещи. Которые случаются с ними, поскольку они являются существующими предметами. Второй подраздел изучает основы доказательств теоретических частных наук, таких наук, каждая из которых обособляется для рассмотрения чего-либо особо сущего… Третий подраздел изучает существующие нематериальные предметы, которые не суть тела и телами не обладают. В начале он рассматривает, существуют ли они или нет, и доказывает, что они существуют. Затем разбирает, много ли их или нет, и показывает, что их много. Далее он изучает, имеют ли они конец или не имеют, и доказывает, что они его не имеют. Затем изучает, являются ли степени их совершенства одинаковыми или различными, и доказывает, что они отличаются в совершенстве. Далее доказывает, что в большинстве своем они восходят от несовершенного к совершенному, а совершенное находится в конце этой иерархии, и совершеннее Его не может быть ничего, и ничто не может обладать той же степенью бытия. Оно не имеет ни равного себе, ни противоположного себе. Это Начало, прежде которого не может быть начала, ничего раньше и ничего древнее. Это сущность, которая абсолютно не может черпать свое бытие из чего-либо. Это Единый, он же Первый, он же самый древний, абсолютно единственный. Она (метафизика) объясняет, что все существующие предметы следуют за Ним в бытии. Он первый сущий, который сообщает всему, помимо себя, бытие. Он – Первый Единый, который сообщает всему, помимо себя, единство, он является той Истиной, которая сообщает всему истинному, помимо себя, истину. (Метафизика) объясняет, каким способом Он сообщает это. В нем абсолютно исключается множество с какой бы то ни было стороны. Он является самым Истинным, Единым по имени и смыслу. Сущим по имени и смыслу, Истиной по имени и смыслу, по сравнению со всем иным, о чем говорят, что оно единое, сущее или истинное. Далее она (метафизика) разъясняет, что тот, кто обладает этими свойствами, в кого следует верить, есть Аллах (да будет Он

[110] Там же, С.105.

прославлен и возвеличен! И да святятся имена Его!)».[111]

Как видно из этих рассуждений ибн-Сины и аль-Фараби для них метафизика и наука о природе, и сверхприродная наука, и божественная наука (теология).

То есть, можно полностью согласиться с выводом Мортаза Моттохари, который, анализируя понимание метафизики от Аристотеля, восточного перипатетизма до европейской философии, пишет, что: «В последующие времена эта словесная и переводческая ошибка среди некоторых новых философов завершилась смысловой ошибкой. Большая группа европейских ученых слово «ма ба□д ат-таби□ а» (то, что за физикой) считали равнозначным слову «ма вара ат-таби□ а» (то, что вне природы) и предположили, что предмет этой науки суть явления, находящиеся вне природы. Между тем, как мы узнали, предмет этой науки охватывает и природу, и то, что вне природы, и, в конечном счете, все, что существует. Во всяком случае, эта группа ошибочно так определила эту науку: метафизика есть наука, которая изучает только Бога и абстрагированные от материи явления».[112]

Одним из фундаментальных анализов метафизики современными философами является книга Хайдеггера «Кант и проблема метафизики», в которой он дал: «Рассмотрение идеи фундаментальной онтологии через истолкование *Критики чистого разума* как обоснования метафизики».[113]

Отталкиваясь от традиционного понимания метафизики как науки, содержащей первоначала постигаемого в человеческом познании, и деления метафизики на «metaphysica generalis» - познание сущего в общем и «metaphysica specialis» - познание сущего в его регионах, синтезируя в их обусловленности онтическое и онтологическое познание, он дает обоснование метафизики с позиции экзистенциальной философии и приходит к важным выводам.

Во-первых, что «…онтологическое познание по праву называется познанием, коль оно может быть истинным. Оно же не только «имеет» истину – оно есть изначальная истина

---

[111] *Аль-Фараби.* Избранные трактаты/ перевод с арабского. – Алматы: Гылым, 1994, С.63-64.

[112] *Моттохари М.* Философия и калам: знакомство с исламскими науками – Алматы. «Уш Киян», 2004, С.16.

[113] *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. Пер. с нем./Перевод, послесловие О.В. Никифорова. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос». 1997, С.3.

(которую Кант, поэтому называет «трансцендентальной истиной»), чья сущность проясняется через трансцендентальный схематизм…

Онтологическое познание «образует» трансценденцию, каковое образование есть не что иное, как удерживание открытым горизонта, в котором заведомо становится видимым бытие сущего. Если истина значит «несокрытость нечто», тогда трансценденция – это изначальная истина. Но сама истина должна раздваиваться на раскрытость бытия и открытость сущего. Если онтологическое познание является раскрывающим горизонт, то его истина заключается именно в разрешении выступания сущего внутри горизонта. Кант говорит: онтологическое познание имеет лишь «эмпирическое применение», т.е. оно служит осуществлению возможным конечного познания как опыта себя выказывающего сущего.

Поэтому должно, по крайней мере, оставаться открытым, действительно ли это, всегда лишь онтологическое и никогда не онтическое, «творческое» познание подрывает конечность трансценденции, и не оно ли как раз погружает конечный субъект в его подлинную конечность.

Но согласно этому сущностному определению онтологического познания онтология есть не что иное, как эксплицитное раскрытие систематической целостности чистого познания, поскольку оно образует трансценденцию.

Однако Кант желает заменить «гордое имя онтологии» именем «трансцендентальной философии», имеющей с сущностным раскрытием трансценденции. И по праву, коль скоро название «онтология» понимается в смысле традиционной метафизики. Эта традиционная метафизика «притязает на способность давать синтетические априорные знания о вещах вообще». Она возносится до онтического познания a priori, подобающего лишь бесконечному существу».[114]

Во-вторых, что «… проходя отдельные стадии кантовского обоснования, мы выяснили, что оно, в конце концов, приводит к трансцендентальной способности воображения как основе внутренней возможности онтологического синтеза, т.е. трансценденции».[115]

В-третьих, раскрывая вопрос о бытии как пути к проблеме конечности человека и разумения бытия человека в его экзистенции, он приходит к выводу, что «Если человек является

[114] Там же, С.70-71.
[115] Там же, С.119.

человеком лишь на основе его способа существования, тогда вопрос о том, что более изначально, чем человек, принципиально не может быть антропологическим. Ведь любая антропология, также и философская, уже предполагает человека как человека, проблема обоснования метафизики находит свой исток в вопросе о способе существования человека, т.е. в вопросе о сокровенном основании, о разумении бытия как сущностно экзистентной конечности. Этот вопрос о Dasein спрашивает, какова сущность так определяемого сущего (здесь-бытие не есть нечто из «сущего» в онтическом смысле). Поскольку его сущность заключается в экзистенции, вопрос о сущности Dasein экзистенциален. На любой вопрос о бытии сущего и, тем более, вопрос о бытии того сущего, чьему бытийному составу свойственная конечность как разумения бытия, является метафизикой».[116]

В этих философских контекстах как раз и разворачивается метафизика тенгрианства.

Прежде всего, тенгрианство как открытое мировоззрение может быть определено как онтологическая форма познания, в котором онтологическому познанию как раз и предшествует онтическое, обеспечивающее ему не только «творческое», но в большей степени постоянную открытость, «раздвижение» горизонта. В тенгрианстве преобладают созерцание и мудрость как формы познания бытия. Мудрость это есть отношение к жизни, смерти, вечности и конечности, к бытию в целом. Метафизика тенгрианства и заключается в его онтичности, в познании Тенгри как сущего.

Во-вторых, именно, трансцендентальное воображение дает возможность онтического познания Тенгри и оставаться тенгрианству всегда открытым. Способность воображения обеспечивает развертывание онтического познания как движение от Истины и к Истине. По сути, вся жизнь в тюркской культуре строится на воображении. Предельными проявлениями, когда воображение создает культурные формы, например, могут служить айтыс или наречение именем ребенка, творчество акынов и жырау. В своей деятельности человек всегда пытается подняться над эмпирикой своей жизни, трансцендировать над жизнью. Если птицы умеют летать, то человек в своем творческом воображении способен на трансценденцию духа, на полет духа над обыденностью жизни. Мы больше чувствуем и воображаем, чем логически и рассудочно думаем.

---

[116] Там же, С.133.

Наконец, в-третьих, тенгрианство в своей метафизической сути объемлет человеческое. Одно из главных понятий-концептов тенгрианства – это «адамғершілік».

Обычно этот концепт воспринимается как аксиологический, раскрывающий этику отношений между людьми. Человек должен относиться к другому, как к Человеку прежде всего. Но, «адамғершілік» и онтологично, когда выступает своего рода сущностью бытия. Людей объединяет их самость – «человеческое». Оно выступает одновременно и как сущность бытия.

В центре метафизики тенгрианства находится идея Тенгри как Единого Сущего. Здесь идея не «закрыта» идеями Перводвигателя или Первопричины, исходящих из логического познания, являющихся своего рода лишь умозрительными логическими конструкциями. Создание этих конструкций продиктовано, скорее всего, невозможностью получения конечных знаний, познания Истины Бытия, но, в то же время, слепым стремлением необходимо получить логический результат своего теоретизирования, необходимо показать приобретенные знания как продвижение к пониманию Бытия.

Эта идея и не «закрыта» идеей Единого Творца, Создателя. Спекулятивная религиозно-философская мысль, начиная рассуждения о Первосущем и Истине, сводит всегда их к Богу, трансцендентальное для определенности обращается в трансцендентального Бога.

В тенгрианстве она остается «открытой»: Тенгри – это трансценденция, это непостижимое Оно, которое проявляется в трансцендентальный «Космос-Небо», охватывающий Все, или в Природу, наделенную Жизнью, или в человеческое как сущность бытия. Проявляется троичность как Целостность Трансцендентального Сущего Начала.

Для понимания этих рассуждений обратимся в начале к самому слову «Тенгри» и его этимологии. Слово «Тенгри» в древнетюркских письменных памятниках и в «Диван лугат ат-тюрки» Махмуда Кашгари пишется как «Тәңри». В разных культурных традициях, сохраняя свои основные смысл и значение, оно пишется и читается по-разному: у алтайцев – «Теңри», у якутов - «Таңра», у монголов - «Тәңер», у бурят - «Тәңери». В некоторых современных тюркских языках (в том числе и казахском) это слово читается и пишется как «Тәнір». Само слово Тенгри прототюркское, впоследствии перешедшее в гуннский язык. Оно состоит из двух корней «Тәң» и «рі», первый

корень означает «Небо», второй – «Человек».

Термин «Таң» в гуннском и древнетюркском означает зарю, восход, Начало всего, когда «Свет озаряет Все», когда «Все просыпается и начинает жить».

Если взять позднее древнетюркское понятие «Тәң» - оно означает равный, подобный. «Ри» - с прототюркского и гуннского языков означает «человек». В современных тюркских языках слово «ер» (ір) означает мужчину. Поэтому, герменевтический дискурс может дать нам несколько вариантов интерпретации ключевого понятия-концепта Тенгри.

Во-первых, Тенгри как первоначало Всего, но это начало - в Небесном Первочеловеке. Человек-Небо или Небесный человек - Начало Всего. Во-вторых, Первоначало, которое дает жизнь всему – это жизненное первоначало, это сама Жизнь.

Таким образом, понятие Тенгри это ни в коем случае не просто Небо, это не просто Небесный Бог, не просто и не только Бог-творец.

Скорее всего, и другое понятие «Көк» - Небо – это идея человека. Отсюда вытекает миф об Адаме и Еве. Адам – это земное пространство, Хавва – воздушное пространство, если брать буквально, если же следовать мифологическому восприятию, то это первоначальная идея, это проявленное «сознание» Тенгри, то есть Небо это всего лишь проявление Тенгри.

В прототюркском языке слово «Тәң» означало не природное небо, а первоначало, это то, что охватывает Все. Конечно же, можно говорить и о древнем пантеизме, или пантеизме, как атрибутивном способе человеческого мышления и восприятия, как форме осознания действительности, своего рода методологии мифологического мышления. Но в данном случае, когда мы говорим, что Тенгри - это «Все», это не ограничивается рамками пантеизма, в понимании данного термина, принятого в философии.

Здесь можно отметить очень близкие параллели (порою пересекающиеся) между понятием Логоса, берущего свое начало в древнегреческой философии, и понятием Тенгри. «Логос – первоначально – слово, речь, язык; позже, в переносном смысле – мысль, понятие, разум, смысл, мировой закон; у Гераклита и стоиков – мировой разум, идентичный с безличной, возвышающейся даже над богами закономерностью Вселенной, с судьбой. Иногда, уже у стоиков, Логос понимается как личность, как Бог. У Филона, неоплатоников и гностиков греческая идея

логоса сливается с представлением о Боге в Ветхом завете; отныне Логос является как вечно свойственная Богу сила разума, слово и вечная мысль Бога, как другой Бог, посредник между Богом и человеком».[117] И у Хайдеггера, рассматривающего понятие логоса, можно видеть эти параллели: «И поскольку функция логоса лежит в простом давании видеть нечто, в допущении внять сущее, логос может значить ум … логос означает основание… логос получает значение отношения и пропорции».[118]

Тенгри как «Ой» и «Сөз» (мысль и слово) пронизывает все. «Бәриниң Тәңриси бар» (у всего есть Тенгри) – Тенгри является основанием и началом всего.

Тенгри – это «Начало», это эзотерическое «Оно», это недостижимая и непознаваемая Абсолютная Истина, Абсолютный Дух, он не поддается простому рациональному определению. А в соединении с человеком, через «принятие» его человеком и в контексте человеческого, тенгрианство можно определять и как открытое мировоззрение человека, направленное и «вовне» и «внутрь себя» и на отношения внешнего и внутреннего мира, это мировоззрение, основанное на Жизни. Здесь можно прийти еще к одной из основополагающих традиций и оснований тенгрианства – «человек» сам выступает как субстанция мира, именно «человеческое» является первоосновой мира, отсюда доминирование в тюркском мировоззрении личностного, человеческого начала.

Такую интерпретацию подтверждает и перевод слова «Көк». У М. Кашгари этимология этого слова передается следующим образом:

1. «Көк: көк, аспан. Макалда былай деп келеді: «Көкке түкірсе, жүзге тұсер». Бұл: мақал «басқаға жамандық істесең. өзіңе қайтады»». Перевод: Көк : көк, небо. В пословице говорится так: «Если плюнешь в Небо, попадет в лицо». Эта пословица имеет смысл: «Зло, причиненное другому, вернется тебе». Здесь Кашгари берет тюркское слово «Көк», как небо и передает его персидским словом «Аспан» – небо.

2. «Көк: рең; түс. Көк түс. Көк тон. Сондықтан, аспан түсті нәрсенің бәріне осы сөз қолданылады». Перевод: Көк: цвет; вид. Небесный цвет. Небесный тон. Поэтому все небесного цвета передается этим словом.

---

[117] Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2000, С.247.

[118] *Мартин Хайдеггер.* Бытие и время/перевод Бибихина В.В..-М., 1997, С.34.

3. «Көк: қөқ. Кент қөқі - Кент көгі; Қаланың көк баулары, көк агаштар». Перевод: Көк: зелень. Городская зелень. Городские зеленые сады, молодые зеленые деревья.

4. «КөкиҰк: қыстақтарда, түркмендендің үлкен дәрежелі адамдарына берілетін ат». Перевод: Көкуюк: в кишлаках у туркмен это имя присваивается знатным людям.[119]

Таким образом, этимология тюркского слова «Көк» сложна и неоднозначна. «Көк» понимается и в значении цвета. В современных тюркских языках принято говорить «Көк аспан» и понимать под этим «голубое небо», и обо всех вещах, что имеет небесный цвет. Но, оно имеет и значение «знатного, заветного, главного», т.е. «священного, божественного». В современных тюркских языках очень часто употребляется слово «қөқе». Его используют, когда хотят выразить и любовь, и почтение, и уважение, возвысить человека в своих глазах и в глазах других.

Как пишет Алишер Навои: «Слово «Көк» тоже употребляется в нескольких значениях, одно из них – небо, другое созвучие, мелодия, гармония, мотив; этим же словом называют появление зелени, а также самое траву или зелень…».[120] Этот отрывок дает нам еще один важный аспект концепта «Көк» - гармонии как свойства Природы.

Здесь необходимо отметить, часто встречающуюся в исторической литературе, ошибку перевода «Көк түрк», как «голубые тюрки». Это ошибка переносится из книги в книгу и берет начало в переводах письменных памятников первыми русскими исследователями тюркской культуры. Когда мы говорим «Көк түрк» мы должны понимать это как «Знатные тюрки», «Главные тюрки», наконец, как «Священные тюрки» или «Небесные тюрки».

Сущностное же значение понятия «Көк» - это Начало Жизни, отсюда понятие – «Көк шықты». Наверное, этим и объясняется «неприятие» и несоответствие метафизике тенгрианства, как самого словосочетания «Көк Тәңри», так и его перевода в значении Неба. «Көк Тәңри» скорее нужно понимать как «Священный Тенгри» или, точнее, Тенгри как Начало жизни, что соответствует тому, что Тенгри «распределяет» Жизнь и Время отпущенное человеку, он является источником и началом

---

[119] *Махмұт Қашқари* Түрік сөздігі. Үш томдық. 3 том, Алматы. 1998, 118 б.

[120] *Алишер Навои.* Собрание сочинений в десяти томах. Возлюбленный сердец. Суждение о двух языках. Т. X, Ташкент. Издательство «ФАН» Узбекской ССР, 1970, С.135.

Жизни. В данном случае Жизнь выступает как энтелехия Тенгри.

Идеи метафизики тенгрианства подтверждает и анализ мировоззренческих концептов-формул, которые содержатся в древнетюркских письменных памятниках.

Большая надпись в честь Кюль-Текина начинается словами: «Yza kok tanri asra jaguz jir kuluntukda, akin ara kisi oglu kulunmus» которые переведены следующим образом: «Когда было сотворено (или возникло) вверху голубое небо (и) внизу темная (букв.: бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (или: возникли) сыны человеческие (т.е.: люди)».[121]

Во-первых, основной перевод и перевод в скобках носят совершенно разный смысловой характер, в зависимости, от принятия которых возникают и совершенно разные мировоззренческие конструкции. В первом случае, контекст перевода таков, что Тенгри сам выступает как Бог, как Бог Творец, который сотворил и небо (как природный феномен), и землю, и человека. Эта традиция была продолжена во многих религиозных традициях и наиболее актуализировалась в монотеистических религиях откровения семитской культурной традиции. Хотя, если Тенгри взято как Небо, тогда остается непонятным, кто же сотворил все? Видимо, все-таки переводчики имели в виду Тенгри как Бога Творца.

Во втором случае, и небо, и земля, и человек «возникают» сами по себе. Нет Творца, а, следовательно, и нет творения. Но опять же Тенгри берется как Небо. Тогда мы можем говорить о том, что в этом случае присутствует совершенно оригинальное миропонимание древних тюрков. Тенгри не имеет начала, не имеет причины, он сам Начало и Причина, он извечен и беспричинен, а Небо, земля (Природа), человек его «проявления», говоря современным рациональным языком «он эманирует в них» или «они возникают из его жизненной энтелехии».

Если в семитской традиции человек создан «по образу и подобию», то здесь человек «возник (явился)», но не «по образу и подобию». Если, первая основана на противоположности «творец-тварь» и обещанием вечной жизни после смерти, то во второй - Тенгри распределяет лишь время и счастье, а человек родился чтобы обрести счастье в этой жизни и умереть. При этом народ, следующий и поклоняющийся Тенгри, следующий заветам предков обретет счастье - будет народом:

Если Тенгри сверху не давило
Земля внизу не разверлась,

---

[121] *С.Е. Малов.* Памятники древнетюркской письменности. М.-Л., 1951, С.36.

тюркский народ, кто мог погубить твое
государство и его законы?
Тюркский народ, покайся![122]

Следуя логике, интерпретаторов мы должны вроде бы выбрать одну из позиций. В разной литературе, посвященной вопросам тюркской культуры, встречается и первое, и второе понимание. Человек в его мировоззренческой сути, казалось бы, не может следовать двум разным установкам. Его вера должна предполагать какую-то целостность, следование одной идее, которая заложена в данной культурной традиции. Он следует ей, в силу ее доминирования в его сознании.

Возникают вопросы. Возможно ли принципиальное соединение двух этих идей? Не являются ли они противоположными? Возможно ли, что в древнетюркской традиции присутствовали обе мировоззренческие установки, обе мировоззренческие идеи? Может быть, действительно древнетюркская традиция включала в себя обе мировоззренческие установки, а потому и носила характер открытого мировоззрения, рефлексирующего на сложность и многогранность самой реальности?

На наш взгляд, в первом случае Тенгри - это Бог монотеистической традиции. Во втором случае - изначально Тенгри понималось как *Трансцендентальное Сущее Начало и вбирало в себя Пространство (Космос-Небо), Жизнь (Природа-Жизнь), и Человеческое – «адамғершілік».*

Метафизика тенгрианства преодолевает и физику времени. Тенгри сам «являет» Время, он сам конституируется как идея Универсума-Времени, и включенность в него человеческого преодолевает «ужас» короткой как миг человеческой жизни.

... Время распределяет Тенгри,
но, так или иначе, сыны человеческие все рождены с тем,
чтобы умереть.
Так с грустью думал я,
в то время как из моих глаз лились слезы,
и сильные вопли исходили из глубины сердца,
я снова и снова скорбел.
Я предавался печали, думая:
«Вот скоро испортятся очи и брови моих шадов
и идущих за мной младших родичей, моих огланов,
моих правителей, моего народа!»...

[122] Там же.

Кюль-Текин угас (огонь его жизни) (Н.Г.) в год овцы,
в девятый месяц, в двадцать седьмой день
мы устроили похороны.
Надгробное здание и камень с надписью в честь его -
мы все это освятили в год обезьяны,
в седьмой месяц, в двадцать седьмой день...[123].

Человек сливается с Универсумом-Временем, проявляется как трансцендентальное и надвременное. «Человек рожден, чтобы умереть» - в своей простоте и непосредственности восприятия «времени-жизни», осознание данного концепта преодолевает и Время, и Смерть. *Не нужно ни ада, ни рая, ни вечного странствия души, ни преодоления Колеса жизни. Человек поднимается над жизнью и смертью, над временем.*

Еще один спорный момент метафизики тенгрианства это определение души человека и что происходит с душой после смерти. Обычно принято считать, что после смерти душа оставляет бренное тело и «отлетает», как это дано в переводах древнетюркских эпитафий. Так эпитафию, посвященную Кюль-текину: «Kyl tigin koi julka jiti jagirmika ychdu;… » перевели как «Кюль Тегин улетел (т.е. умер) в год овцы, в семнадцатый день;…». Слово «ychdu» было переведено как «улетел». В тюркских языках слова «өшу» - гаснуть и «ұшу» - летать фонетически очень созвучны. Данный перевод был, скорее всего, сделан исходя из собственного мировидения. В семитской традиции (иудео-христианско-исламской) душа действительно «отлетает» после смерти и бессмертна именно индивидуальная душа.

Но в тюркской традиции с жизнью и смертью более близко связаны понятия «тыҥ» - дыхание и «шырағ» - огонь-свеча. Когда человек умирает, обычно говорят «тыңы шықты» - дыхание вышло или «тыңы ұзілді» - дыхание прервалось, но чаще используется выражение «шырағы өшті» - угас его огонь (погасла его свеча). *В тюркской традиции душа понимается как «душа-дыхание», «душа-огонь», «душа-свет». Со смертью угасает огонь, свет души и соединяется с Небом-Тенгри как Светом - началом жизни. Тенгри как изначальный Свет дарует жизнь, а после смерти душа – светлая частица вновь соединяется с Небом, в этом и есть бесконечность и бессмертность души.*

Здесь еще раз проявляется единство человека и Тенгри-

[123] Там же, С.43.

Природы-Жизни как единство Света. Наверное, поэтому манихейство с его понятием светлых частиц и буддизм с отсутствием индивидуальной души, получали мировоззренческую поддержку в древнетюркское время. А. может быть, манихейская и буддийская идеи были трансформацией тенгрианской.

Тенгри как Универсум-Время, проявляется и как социальное время через родовое сознание и культ предков и старейшин, культ родителей и детей. Человек через такое социальное время достигается надвременность бытия. Он живет не один, живет его род, живет его народ. Бессмертие как победа над временем заключается в продолжение жизни рода и народа. *Родовое сознание исключает трагедию индивидуального при встрече с бесконечностью или смертью.*

Поэтому одна из центральных и универсальных идей тенгрианства – это культ предков. Необходимо отметить, что именно культ предков присущ всем культурам, что, наверное, еще раз показывает единые истоки человечества. Некоторые исследователи, при этом, выделяют культ предков в особую форму религии, предшествующую всем другим формам, по сути, производным от нее, но это верно отчасти.

Именно абстрагируясь от конкретных предков, стремясь освоить метафизический мир, человек от Предка своего рода, племени, народа, как Начала, как исходной Точки развертывается в Бесконечность, Макрокосм и приходит к идее Трансцендентального Сущего Начала. Тенгри, Брахман, Ахура Мазда - первые наиболее абстрактные трансцендентальные начала в религиозно-философской культуре человечества, выражающие Универсум, Универсальный Космос, Бога, которые даже современному человеку – «homo science» не поддаются полному осмыслению, в виду своей мифорелигиозной целостности и в этой Целостности передающие Целостность Мира. Любая попытка научного описания терпит провал, так как каждый раз из Целостного выхватывается эпизод, тенденция, понятная и осмысливаемая часть целого, за чем теряется универсальное Начало. И каждый раз, такой близкий и понятный Мир, Универсум, Тенгри становится таким же недосягаемым и Тайным.

Может, поэтому мифорелигиозная мысль человека пошла по пути упрощения первоначальной идеи. Человек приходит к идее Бога (Богов), как «прародителя-начала-демиурга» (древнеегипетская, шумеро-вавилонская и древнегреческая

традиции), а потом и Творца, Создателя. Всемогущий и Всевышний - Яхве, Бог и Аллах (семитская традиция), более антропоформны и понятны человеку. Богу уже присущи человеческие качества, хотя, помня о его трансцендентальности, патриархи от религии боролись и продолжают бороться против антропоморфизации Бога.

Но человеческое сознание в своем имманентном стремлении познать и, не просто познать, но и всегда все и вся соотнести с собой, идет еще дальше и приходит к еще более простой идее - Богочеловека, как говорил Фейербах: человек создает «религию человека». По сути, и Христос и Будда - богочеловеки - духовные предки.

Человек, из Точки развернувшись в Бесконечное, пришел к самому себе - изначальной Точке, Круг замкнулся.

Этот Круг вбирает в себя и трансформацию культа предков в такое религиозное явление как тотемизм. Через обожествление Природы как части Трансцендентального Сущего Начала - явлений природы, природных стихий, животных, деревьев, человек приходит к идее природного начала как своего Предка. От абстрактного воплощения этой идеи, когда первостихии или первоэлементы являются Началом Человека, до идеи тотемов в образах животных и деревьев, человек проявляет свою слиянность с Трансцендентальным Сущим Началом. Этого требует Круг, Целостность Мира.

Круг, Колесо Жизни включает в себя и трансформацию культа предков из веры в души умерших предков в веру в духов. Подобно идее о душах предков, человек приходит к идее духов природы: духи гор, духи лесов, духи моря, всевозможные духи природы наполняют жизнь человека, соединяя ее с природой. От идеи природных духов сознание человека абстрагируясь, приходит к идее ангелов, по сути антропоморфных бестелесных духов, которые аналогично человеческому Злу и Добру, начинают делиться на добрых и злых духов. Но и здесь поток сознания, его сопричастность ко всему, приводит человека к вере в души живых людей, способных общаться со всеми духами и душами предков. Универсальная идея шаманства присутствует во всех религиях, как проявление и сохранение Единства Мира, как Трансцендентального Сущего Начала.

Еще одним из важных понятий-концептов метафизики тенгрианства является «күт».

Необходимо отметить, что данное понятие является одним из самых основных и древних в центральноазиатской культуре,

поэтому, наверное, Махмуд Кашгари берет его без перевода:

«KUT КҰТ: құт, бақ-дәулет.
«KUTLUG: Құтлығ - Құтты» сөзі осыдан жасалған.
Жырда былай деп толғанған:
Kut kuvig berse kuluna
Kunde isi jykseben jukar ashar:

Құт құвығ берсе ідзім құлыңа,
Күнде ышы uүксебен uұқар ашар –

Тәңрім берсе ұұлына бақ, құт-дәулет,
Ісі оңалып, көтерілер күнде өрлеп»[124]

Перевод:
«Кут: кут, счастье-богатство.
Слово «Кутлыг - кутты» образовано отсюда.
В стихе говорится так:
Если дал Тенгри кут своему рабу
Дело его выправится, и будет он ежедневно расти»

То есть, Махмуд Кашгари раскрывает один из аспектов «құт» - счастье, как богатство-достаток, жизненное благополучие, но при этом подчеркивается, что «құт» дарует Тенгри и только с ним возможна праведность пути человека.

Еще один аспект данного понятия-концепта раскрывается при анализе вступительного слова Ю. Баласагуни к своему великому творению «Кутадгу билик»: «К какому бы властителю и в какой бы предел ни доходила эта книга, - за великие совершенства и беспредельные красоты ее премудрые и ученые мужи тех держав одобряли ее и давали ей различные названия. Мужи Чина называли ее «Сводом благочиний», сподвижники государей Мачина звали ее «Радетелем держав», повелители стран Востока именовали ее «Украшением властителей», иранцы – тюркской «Книгой шахов», а некоторые – «книгой наставлений властителям», туранцы же зовут ее «Благодатное знание»».[125]

Как видно из этих дефиниций в концепте «құт» присутствует важный контекст – «власть-правление». Нужно согласиться с исследователем «КУТАДГУ БИЛИК» Русланом

---

[124] *Махмұт Қашқари* Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ат-түрік): 3 томдық шығармалар жинағы/ Қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. – Алматы: ХАНТ, 1 т., 379 б.

[125] *Юсуф Баласагунский.* Благодатное знание., перевод С. Иванова., М., 1983, С.5.

Арзиевым, который пишет:

«Әсәрниң бу намлири «Бәхит бәргүчи билим»ғә қариғанда, «Дөләт башқуруш билим»ғә йеқинлиғи очуқ көрүнүп туриду».[126] Перевод: «Эти названия произведения показывают, что перевод «Знание правления государством» ближе к оригиналу в смысловом значении, чем «Знание, дающее счастье».

Но, здесь можно отметить еще такой смысловой нюанс. Это не просто знания управления государством, а знание, ведущее к благодетельному и справедливому правлению. Наверное, это мировоззренческая доминанта исходит еще из гуннской традиции, когда правителей гуннов называли «Тәңриқут». Это понятие современные исследователи интерпретируют по-разному. Самым стереотипным является раскрытие его в значении, что власть дарована самим Тенгри, по велению Тенгри человек получал права власти. Хотя это в какой-то степени противоречит традиции тюрков избирать на курултае хана, кагана. Скорее всего, смысл этого понятия как раз близок к тому, что власть освящена Тенгри, каган проводит в жизнь благодать и справедливость через управление, то есть налицо одна из доминант тюркского мышления, что правитель должен быть справедливым и компетентным.

Абулгази также обращается к понятию «қут» и разъясняет его следующим образом: «… С того времени Уйгура, который был правителем в Он-Уйгурах, называли Иль-ильтыром; а того, который был правителем у Токуз-Уйгуров, Кюль-Иркином: так они называли своих правителей в продолжение многих лет, а после всякого начальника называли Иди-кутом. Значение слова *иди* всякому известно: оно значит пустил, дал, как говорят: опусти нитку, *инъ ий*; корова молока не держит, *сыиръ иди*. А словом *кут* тюркские народы называют жизнь, счастье; они говорят кому-либо: конь твой или одежда твоя да послужат счастью твоему, к жизни твоей – «кутлы болсын»… Так *иди-кут* значит посылающий жизнь всему народу».[127]

Новосибирские исследователи традиционного мировоззрения тюркских народов Южной Сибири дают следующие интерпретации концепта «қут»:

«Кут – общетюркское слово. В древнетюркском языке оно имело такие значения:

---

[126] *Арзиев Р.У.* «Қутадғу билик» вә униң лексика-стилистикалық алаһидиклири. Алмута: Ғылым, 1996, 18 б.

[127] Родословное тюрков. Сочинение Абуль-Гази, Хивинского хана. Перевод и предисловие Г.С. Саблукова. Казань. 1906, С.36.

1) душа, жизненная сила, дух;
2) счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех;
3) достоинство, величие.

В казахском и каракалпакском кут:
1) жизненная сила, дух;
2) амулет, охраняющий скот
3) счастье.

В киргизском это слово означает:
1) «Кусочек студенистого вещества темно-красного цвета, якобы падающий через дымовое отверстие и приносящий счастье хорошему, честному человеку» (возможно, сгусток крови; ср. сюжет о герое, рождающемся со сгустком крови в руке);
2) Оберег, охраняющий скот и человека;
3) Божок, маленький идол;
4) Жизненная сила, дух, душа;
5) Счастье, удача, благодать.

В хакасском и алтайском кут – душа, дух, жизненная сила (ср.монг. «hutag» - счастье, благополучие; тунгус. «gutu» - счастье, корейск. кут – шаманский обряд и т.д.)».[128]

«Қут» как мировоззренческий концепт в одном из своих проявлений несет в себе и природное, «оплодотворяющее начало», как жизненную силу.

Арзиев Р., анализируя подходы и интерпретации русских и турецких исследователей древнетюркской культуры в понимании «қут», приходит к следующим выводам, с которыми нужно согласиться: «Умумән «қут» сөзи қедимий дәвирдики түрк дуния тонушида адәмни һәр қандақ ховуп-хәтәрдин, балаю-апәттин қоғдайдиған, адәмгә һәр жәһәттин яр-йолак болидиған, инсан утуклириниң капалитини тәмин килидиған, адәмни роһий һаятиниң мәзмунини тәшкил қилидиған илаһий бир күчкә, тилсим хусусийәткә егә бир чүшәнчиниң нами».[129] Перевод: «В общем, слово «қут» в древнюю эпоху в тюркском миропонимании передавало понятие, означающее некую божественную силу, которая охраняла человека от несчастий и бедствий, была во всем опорой человеку, способствовала достижению успехов, являла духовную жизнь человека».

Таким образом, мы должны прийти к заключению, что

---

[128] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество./Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука. Сиб. Отд-ние, 1989, С.72

[129] *Арзиев Р.У.* «Қутадғу билик» вә униң лексика-стилистикалық алаһидиклири. Алмута: Ғылым, 1996, 17 б.

«қут» является одной из концепций-понятий метафизики тенгрианства как открытого тюркского мировоззрения. Эта концепция не является застывшей формой, а постоянно разворачивающейся, навстречу многообразию бытия. Концептуально «қут» означает жизненную силу, имеющую и природное, и духовное (божественное) начало, т.е. в нем проявляется единство Тенгри как начала. Но «қут» это не просто данность человеку, и не каждому оно дается. Человек обретает «қут» только в деятельности, служению своему народу, ее получают только хорошие и честные люди.

Одной из характерных черт в целом восточных культур, и в частности, тюркской культуры является «обращенность к прошлому, вера в незыблемые авторитеты, санкционированные властью в той или иной форме, преобладание канона в художественной культуре, особый способ передачи знания, связанный с сакрализованной фигурой мудреца-учителя».[130] В тюркской культуре, начиная от Анахарсиса, Йолтегина и Тоньюкука, Коркыта и Яссауи, Кашгари и Баласагуни продолжается непрерывная традиция передачи мудрости от поколения к поколению. В современных тюркских языках обычно применяются понятия «Устаз» (фарси) и «Мугалим» (арабское), которые передают сакральное значение понятия «Учитель-мудрец». В древнетюркском языке существовало понятие «Халпат», которое непосредственно означало «передающий знания», в более позднее время использовалось и слово «бахши».

Метафизика феномена «Учитель-мудрец» заключается во временной и пространственной непрерывности трансляции знаний и опыта, жизненной мудрости. «В механизме культурной трансляции можно выделить три основных компонента: Учитель – передаваемый текст – механизм трансляции. Реципиент-ученик усваивает передаваемый материал, будь это священный текст, художественная деятельность или вид ремесла, только при наличии соответствующей взаимосвязи этих механизмов и их собственной адекватности». [131] Тюркская культура имеет такую особенность, что практически каждый старейшина, аксакал выступает в роли Учителя-мудреца, передающего знания и опыт следующему поколению. Не было учителей в том понимании, как

---

[130] Современный философский словарь/Под ред. д.ф.н., проф. В.Е. Кемерова/ 1996, 95.

[131] Очерки по истории мировой культуры. учебное пособие./Под ред. Т.Ф. Кузнецовой.- М.: «Языки русской культуры», 1997, С.95.

это были софисты или философы в древнегреческой культуре. Родовое мышление, социальное единство делали непосредственным и естественным механизм передачи текста.

Если обратиться к самому передаваемому тексту, то тюркскую культуру отличает неканонизированность текста. Эпические сказания, передаваемые изустно, несли в себе сюжет, сохраняя основные смыслы, а канва могла изменяться от поколения к поколению. Например, эпическое сказание об Огуз хане претерпело изменения в течение тысячелетий, вобрав в себя черты разных исторических эпох тюркской культуры: туранской, гуннской, древнетюркской, мусульманской. Или, киргизский Манас. Каждый манасчи читает его по-своему, изменяя формальный текст, но сохраняя сюжет и смысл повествования. Если это тексты письменных памятников, то Текст как устное народное творчество, Текст как традиции и обычаи, которые аккумулировали духовность народа, раз и были главным Текстом тюркской культуры.

В связи с этим возникает исследовательская проблема соотнесенности письменной культуры и устной культуры, письменных памятников и памятников устного творчества. Сложился стереотип, что древние письменные культуры, стояли на более высокой степени развития, чем бесписьменные культуры. Хотя сам факт, полностью бесписьменных культур вызывает сомнение, ибо любая культура имела ту или иную форму письма. Этот стереотип отчасти вызван иллюзорностью точности передачи знаний в письменной форме (за исключением знаний математических, точных наук), если брать гуманитарную сферу, то любой текст, положенный на бумагу является творением субективности. Субъективна эпоха, автор, живущий в эту эпоху. Письменный текст это субъективный слепок, субъективно воспринятой внешней формы реальности. После письменного фиксирования он становится «догмой», пытаясь дойти до истины, мы начинаем интерпретировать его уже. Под воздействием собственной субъективности и субъективности своей эпохи, мы получаем далекую от оригинала копию копии, мы живем симулакрами и находимся среди симулакров.

Почему в восточной традиции в связке «Учитель-ученик», как правило, отсутствовала книга как письменный Текст. Учитель направлял ученика словом и собственными деяниями. Передача текста в устной форме, насколько проигрывала письменной передаче в точности констатации событий и фактов, настолько она выигрывала в точности передачи смыслов и значений, ибо

ученик приходит к смыслам, а не вычитывает их. В устной передаче *Текста выдерживалась истинная преемственность культуры – смыслы и значения становились собственными для ученика, которые теперь уже он должен был передать следующему поколению. Для письменного Текста всегда существовала опасность его переделки, если он не подходил субъективности следующего поколения.* Поэтому мы часто встречаемся с искажением истории, именно в письменных источниках. Если бумага может вытерпеть все что-угодно, то ученик, слушающий Учителя возьмет для себя только истины.

3.4 Тенгрианство как религиозная идея

В современной философии религии и религиоведении в вопросах реконструкции древних религий исследователи стараются избегать различных дефиниций как самой религии в целом, так и той или иной религии отдельного народа или региона. Следуя тому, что религия является неотъемлемой частью общечеловеческой культуры и носит, в большей степени, общий характер для различных национальных культур и регионов, исследователи все больше обращаются к рассмотрению становления и развития религиозных идей и религиозного опыта, по своей сути универсальных. В таком контексте, религия является общей для разных народов, отличаясь при этом национальной спецификой и особенностями, выражающимися в большинстве случаев в культовой практике, отправлениях религиозных обрядов.

Одна из центральных религиозных идей - идея Единого Бога является своего рода и одной из главных проблем в философии религии. Ее можно сформулировать следующим образом – была ли одна прамонотеистическая религия человечества или в ходе эволюции других религиозных идей и религиозного опыта разные народы пришли к идее Единого Бога, каждый своим путем. И даже, некоторым образом, возникает и такой вопрос: является ли абстрагированная идея Единого Бога, тем религиозным мировоззренческим пределом-абсолютом, к которому должны прийти все народы?

Для ответа на данные вопросы, необходимо рассмотреть все региональные и культурные религиозные идеи древности, в их изначальном становлении и эволюции. С тем, чтобы в их компаративистике найти истинные положения, которые могли бы раскрыть суть поставленных вопросов, для раскрытия общего и

различного в них, идей, ведущих к ней или исходящих от этой общей идеи.

В данном ракурсе, интересны сравнения семитской и индоарийской религиозных традиций. Если на современном этапе философия религии и религиоведение достаточно глубоко изучили семитские религии (иудаизм, христианство и ислам, как монотеистические религии), индийские религиозные традиции (веды, брахманизм, индуизм, буддизм), то тенгрианство и зороастризм менее изучены (особенно тенгрианство). Хотя, как уже отмечалось, именно триада: тенгрианство, зороастризм и индийская религиозная традиция, составляют центральноазиатскую индоарийскую религиозную культуру. Сейчас все больше исследователей склоняются к тому, что именно индоарийская культурная традиция предшествовала семитской и, и последняя многое в своей религиозной практике заимствовала из первой.

Экстраполяция религиозности человека, рождающейся на основе артефактов, социофактов и ментифактов, в преломлении духовного, вновь на соответствующую материальную и духовную среду (социально-экономические, географические, этнические, духовные и культурные условия), влечет за собой разнообразие проявлений религиозности. С развитием культуры тюркских народов, изменением культурных и социально-политических реалий в Центральной Азии, соответственно, изменялась и религия, но при этом сохранялись основные содержательные стереотипы предшествующей формы религии. Поэтому, тенгрианство, сосуществуя со многими религиозными системами: зороастризмом, буддизмом, христианством несторианского толка, исламом - сохранило свои основы ввиду их уникальности, своеобразия, но в то же время, и универсальности. Многие идеи тенгрианства, как открытой мировоззренческой системы, легли в основу духовной культуры тюркских народов, выражая ее самобытность и специфику. Стойкость тенгрианства была и тем, что тюркские народы были подвержены, в том числе, и религиозной продиктована экспансии и противостояли ей, естественно стремясь к сохранению своего менталитета, веры.

Вернемся, к поставленным нами, вопросам.

Возможно ли, принципиальное соединение идеи трансцендентального Единого Начала и Бога Творца, идеи творения человека и его изначальности, вечности? Не являются ли они противоположными? Возможно ли, что в древнетюркской

традиции присутствовали обе мировоззренческие установки, обе мировоззренческие идеи? Может быть, действительно тенгрианство носило характер открытого мировоззрения, рефлексирующего на сложность и многогранность бытия?

Ответы на эти вопросы в своем содержательном плане лежат в контексте того, как мы для себя решаем вопросы генезиса религиозности вообще. Если следовать тому, что все-таки существовала безрелигиозная (или дорелигиозная) эпоха в истории человечества, то ответы на эти вопросы будут отличными от того, если следовать тому, что религиозность имманентна человеческому существованию.

В первом случае, религиозность как ее объясняет классическая наука всего лишь отражение возникших социальных отношений и страха человека перед силами природы, неспособности с помощью разума объяснить те или иные природные явления. И в процессе своей эволюции человечество через эпоху религиозности должна возвратиться вновь к безрелигиозному существованию.

Во втором случае, вопрос обстоит сложнее и практически не имеет однозначного решения. Более того, мы вообще не можем конкретно с позиции рационального, говорить о генезисе религиозного, мы лишь можем в конце объяснять и рассуждать о проявлениях религиозности как наличности. Имманентность религиозности означает постоянное сопутствие человеку религиозного, вновь и вновь проявление его в разнообразных формах.

Вопрос религиозности это, по сути, вопрос идеального. Идеальное необходимо возникает в результате духовного, духовное, в свою очередь, суть необходимо присущее человеку, иначе человек остается лишь разумным животным. Идеальное и духовное, говоря языком кантовской философии, результат трансцендентального воображения как синтеза чувственного и рассудочного. Тогда взаимная детерминированность трансцендентального воображения и абстрактного мышления необходимо рождает всевозможные идеальные образы, которые уже в свою очередь экстраполируются и на общественные отношения, и на природу. Добро и зло, любовь и ненависть, храбрость и трусость, милосердие и жестокость и т.п. идеальные образования несут в себе и религиозное как духовное. И в зависимости от степени готовности и уровня человеческого восприятия возникают различные идеальные формы осознания бытия.

Эти вопросы рождают и сомнения – а, являются ли, например, идеи Трансцендентального Начала, или, Космического Начала, или человека как космического существа религиозными? Что чему предшествовало – эзотерическое или религиозное представление о мире? Или же они возникли из научно-практического освоения мира?

Все же если следовать принципу единства и целостности, то мы, скорее всего, должны склониться к мысли, об изначальном единстве научно-практического, мифологического, эзотерического и религиозного восприятия мира. И это ни в коем случае не простая эклектика, а способность трансцендентального воображения в целостности охватить бытие.

В истории человечества мы часто упрощаем или полностью игнорируем такие явления духовного становления человечества, которые выступали в форме учений древнеегипетских жрецов или брахманов, тибетских жрецов или зороастрийских мобедов, друидов или суфиев. Именно они составляют современное содержание и эзотерических учений и, во многом, религиозной философии. Или, эзотерическое понятие Посвященных, которые имели тайные знания. Как бы мы не отмахивались в своем позитивизме от этих проявлений человеческого духа, они имеют место в духовной жизни человечества.

Именно так обстоит дело и с тенгрианством. Тенгрианство как открытое мировоззрение включало в себя и научно-практические, философские, и эзотерические, и религиозные знания в их целостности. И шло постоянное обогащение духовности тенгрианства как развертывания внутреннего целостного содержания и включения в свою орбиту новых идей.

Поэтому мы можем говорить о том, что тенгрианство изначально включало в себя и идею Трансцендентального Начала, когда Тенгри понималось как Единое Трансцендентальное Начало, Первосущее, и идею Единого Бога, которое трансформировалось в идею Бога-Творца.

Другой интерпретацией тенгрианства (выражающим подход исламских исследователей), является представление его как сложной религиозной системы, включающей в себя в исторической взаимозависимости и взаимосвязи: естественную религию, политеизм, монотеизм. Эта традиция интерпретации тенгрианства берет свое начало с определения тенгрианства в «Диван лугат-ат тюрки» Махмудом Кашгари.

Мировоззрение М. Кашгари сложилось в рамках мусульманской рациональности и догматов ислама. Ценность

самого Словаря как раз и заключается в том, что мы можем сравнить мировоззрение древних тюрков доисламского и исламского периодов.

По М. Кашгари древнетюркская религия называлась Ном, он пишет: «Тәңри номы – Тәңірдің діні, иә шариғаты - деген сөз осыдан шыққан. Діннің бәрін ном дейді. Бұл шынлыктардың сөзі».[132] Перевод: «Тенгри Ном – религия Тенгри, слово «шариат» исходит из этого. Все религии называются Ном» М. Кашгари пишет и о жертвоприношении в тенгрианстве: «Иағыш: құрбандық. Исләмнан бұрынғы кезде түріктердің Тәңірге жақындықты білдіру үшін путқа атап шалатын құрбандығы». Перевод: «Иагыш: жертвоприношение. До ислама, тюрки свою преданность и близость Тенгри показывали через приношение жертвы идолам».[133]

Естественное, привычное для собственного сознания и без оговорок использование слова Тенгри М. Кашгари для передачи понимания Единого Бога, говорит о сильнейшей и давней традиции обозначать Единого Бога словом Тенгри. И в современной ортодоксальной мусульманской литературе (нетюркской) признается использование слова Тенгри – «Слово танры (божество) может употребляться только в такой формуле: Аллах един, кроме Него, божества нет. Слова из других языков Диэу, Готт, Год и Бог могут употребляться только в значении идолов, но заменить имя Аллаха не могут».[134] В тюркских же языках и в настоящее время одинаково используются слова для обозначения Единого Бога: арабское «Аллах», персидское «Құдай» и тюркское «Тәңрі».

При этом обвинение мусульманином М. Кашгари «неверных» -тенгрианцев в искажении понимания Тенгри, подтверждает именно понимание Тенгри как Единого Бога, а осуждение идет с позиции уже исламского таухида, с позиции столпов ислама:

«ТӘҢРІ - Улуғ Тәнри. Мақалда мундак кәлгән. Тивин Тәңриғә тепинғак, лекин Тәңри үниң бу ишидін мәмнуң әмәс. Капирларниң диний башлиқлири Улуғ Тәңригә ибадәт килиду. Лекин Улуғ Тәңри уларнің ишидин рази әмәс Бу макал өз ишини бәзиләрғә якиду дәп ғуман килған, әмма өз иши кишиләрғә яқмиған. Әдәмләр учунла әйтилиду. Шеирда мундақ кәлгән:

Тәңриғә тун-кун тивин, боюнтавлиқ килма,

---

[132] *Махмұт Қашқари* Түрік сөздігі. Үш томдық. 3 том, Алматы. 1998, 193 б.
[133] Там же, С.19.
[134] Там же, С.32.

униғдин қорқуп әймән, ойнимиғин.

Худа урғур капирлар асманни «тәңри» дәйду.

Улар көзлириғә чөң көрүнгән әр қандақ нәрсини - эгиз тағ, йоған дәрәхләрниму «тәңри» дәйду. Шуна бундақ нәрсиләргә сәждә килиду. Улар янә билимлик әдәмни «тәңрикан» дәйду. Мундақ азғунлуқтин худа сақлисун».[135]

Перевод:

«Тенгри - Великий Тенгри. Пословица гласит: поклоняйся Тенгри, верующий в него, ибо Тенгри не все дела твои одобряет. Кяфиров священнослужители Великому Тенгри поклоняются, но великий Тенгри не принимает их деяния».

Эта пословица говорит о том, что многие считают свои деяния праведными для других, но их дела людям не подходят. В стихотворении говорится:

День и ночь поклоняйся Тенгри, не сворачивай с этого пути,

бойся его, не лукавь с ним.

Бог накажет - кяфиры считают Небо «Тенгри».

Они считают «Тенгри», встречающиеся им большие вещи – высокие горы, большие деревья. Им поклоняются. Обладающих знаниями людей они также называют «тәңрикан». Упаси нас Бог от таких дел».

Как видно, Тенгри понимается не просто как Небо, в его природном значении, а как Небо - Первоначало всего, Небо как Единый Бог. Небо, как бесконечная сущность, абсолютное воплощение верха, абсолютная удаленность и недоступность, неизменность, величие и превосходство над всем земным, что порождало в религиозном сознании восприятие его как активной силы, источника блага и жизни. При этом в данном случае, М. Кашгари используют один из эпитетов Тенгри – «ulug», который передает не только смысл «великий», но и «всеблагой», «ведущий к добру». Наряду с ним тюрки использовали различные эпитеты как имена Тенгри, например – «ugan» - всемогущественный или «bajat» - «дарующий богатство, достаток».

Действительно в архетипах сознания тюркских народов явно превалируют понятия Единого Бога – «Бир Тәңри», «Теқ Тәңри» («Единый Тенгри»), «Тәңри Теқ» («Бог един»), «Тәңір яратмиш» («Тенгри Творец») и «Тәңри буйруса» («Если будет на то воля Тенгри»), понятия глубокого преклонения и почитания природы – «табигатға табыныш» и «табигатға сығыныш»,

---

[135] *Махмут Қашқари* Түрки тилляр дивани. ШУАР. 1984. 3 томлук. 3 том, 514 б.

понятия единого источника и единства всего – ***«бәриниң теги дә бир, өзидә бир» («Все имеет единую основу и начало, и само едино»***).

В таком понимании Тенгри был представлен и в древних религиях шумерских народов, и китайцев, и греков и многих других народов. Например, древняя государственная религия (китайцев) представляет собой стройно организованную религиозную систему. Она состоит в почитании Тянь - Неба, Шань-ди - Первого Государя, Сына Неба. Небо, по представлениям древних китайцев, правит вселенной, проявляя свое могущество в дожде, в сиянье солнца, в жаре и холоде, в дыханье ветра, сменах времен года, социальном и общественном устройстве. В шумеро-аккадской мифологии Ан (дингир - небо) - один из центральных божеств - Бог Неба. Именно с ним связывался символ верховной власти.

Тенгрианство уже как религиозная идея наряду с Верховным Единым Богом – Тенгри (в алтайской традиции «Ульгень – Олкен»), имеет пантеон богов («Умай», «Ала ат жол тенгри», «Кара ат жол тенгри» и др.) низших уровней сложной иерархии тенгриев. Тенгри иногда вместе с другими божествами распоряжается всем в мире и, в частности, судьбами людей: «распределяет сроки (жизни)», дарует каганам власть, ниспосылая их народу, наказывает согрешивших против каганов, «приказывает» кагану решать государственные и военные дела. Тенгри неявно антропоморфизирован.

Исходя из такого понимания, предлагается следующая внутренняя классификация религиозной оставляющей тенгрианства как открытого мировоззрения на разных этапах своего становления в доисламский период развития тюркской культуры:

1. Тенгрианство как духовно-религиозное учение о трансцендентальных началах, когда Тенгри считалось Единым Трансцендентальным началом, включающим в себя триаду «Жизнь-Природа-Человек».

2. Религия природы (естественная религия), включавшая в себя тотемические, анимистические, фетишистские представления, центральными положениями которой являлись вера в Тенгри, как верховного божества Неба-Космоса и культ предков, которые выражали единство природы и человека.

3. Тенгрианство как политеистическую религию с верой в верховное божество Тенгри, с пантеоном богов, космогонией, демонологией и религиозной этикой, в которой сохранились

культ природы и культ предков.

4. Религия камов, как деградация тенгрианства, с элементами шаманизма, вера в добрых и злых духов.

Но, при этом, все интерпретации и данную классификацию можно, и, наверное, нужно, рассматривать в единстве, как отдельные проявления целостного явления в его историко-культурной целостности. Идеи эзотерического Трансцендентельного Начала, прамонотеистической религии, политеизма как обожествления и одухотворения природы и ее сил, культ предков переплетены в едином синтезе. Тенгрианство как открытое мировоззрение постоянно находится в динамике, оставаясь открытым для новых идей.

Еще одна проблема интерпретации и реконструкции тенгрианства как религиозной идеи – это проблема профетизма. В литературе часто встречается мнение, что в тенгрианстве не было жрецов от религии, как и не было четко регламентированного культа и обрядности.

При всех данных интерпретациях тенгрианства как религиозной идеи, исторические факты все же говорят о существовании священнослужителей (жрецов) тенгрианства. При этом, если идеи Единого Бога и культа предков, с их спецификой в тенгрианстве схожи с семитской культурой, идея профетизма имеет коренное отличие. При этом также имеется отличие и с древнеиранской (зороастрийской), и древнеиндийской (буддийской) традициями, но схожа с древнеиндийской ведической. Как таковых пророков в тенгрианстве нет. В тенгрианстве нет субъективного начала пророчества, как носителя идеи Бога Творца, как идеи Нового Божьего Слова. В тенгрианстве нет пророков таких как Зороастр, Будда, Христос, Мухаммед. Пророчество появляется вслед за тем, что «люди забыли Слово Божье», Бог «посылает» пророков вернуть людей на «путь истинный».

Обратимся вновь к Махмуду Кашгари, который несмотря на критику тенгрианства с позициижесткого исламского монотеизма, признает не только существование веры у тюрков в Единого Тенгри, но, и наличие служителей тенгрианства - тенгриканов, верующих в Великого Тенгри.

В «Диване» он приводит пословицу «Молодая (зеленая) трава не сгорит, посол хана не умрет». При этом слово «иалафар» с древнеуйгурского переводится «елши» посол в субординации по отношению к хану. Далее, он приводит еще одну пословицу:

«Тәңирниң әлчиси - иалаваш, ханның әлчиси - иалафар».[136] Перевод: «Посол Тенгри – «иалабаш», посол хана – «иалавар»». Слово «иалабаш» с древнеуйгурского переводится тоже как посол, но посол Тенгри. В слове «иалабаш» буква «б» меняется в традиции написания и произношения в тюркских языках букву «в», а в слове «иалавар» - буква «в» на «ф». Если слово «иалафар» правильно взято самим М. Кашгари и переводчиками, то слово «иалабаш» взято переводчиками как «пайғамбар» (пророк), хотя можно было бы взять и как «расул» что переводится как «посланник Аллаха». Т.е., при буквальном переводе мы приходим к тому, что в тенгрианстве использовалось понятие «расул» - «посланник» или «пайғамбар».

Если перейти к этимологии слов «иалабаш» и «иалавар», то эти слова двухкоренные. Первый корень в обоих словах «иала» означает не просто посол, а исполнитель воли или служитель, несущий ответственность за послание. Второй корень «баш» в первом слове буквально переводится «голова», т.е. глава, а второй корень «вар» во втором слове - означает «занимающийся этим делом». Таким образом, в тенгрианстве нет буквального понятия пророка как посланника Бога, а есть служители Тенгри – «тәңриканы», исполнители его воли («предписаний»).

Таким образом, можно сделать заключение, что в тенгрианстве существовали различные служители: иалабаш, тенгриканы, тивины, камы, бахсы, и аулие. Какова же их иерархия и какие религиозные функциональные обязанности они исполняли?

Можно привести следующую классификацию священнослужителей тенгрианства:

1. Тенгриканами называли верховных служителей тенгрианства, наиболее образованных в науках и религии, занимавшихся вопросами познания Мира, отрекаясь от мирской жизни, они занимались размышлениями о жизни (сопилик) и не поддерживали постоянного общения с людьми (в центральноазиатской культурной традиции они еще были известны под именем шраманы).

2. Иалабаши были служителями тенгрианства, проводниками и исполнителями религиозных идей, разъясняли народу законы религии и были наиболее близкими по функциям к пророкам семитских религий.

3. Тивины руководили жертвоприношениями и другими религиозными обрядами, разрешали различного рода обращения,

[136] Там же, С.77.

отправляли свои религиозные функции в святилищах, занимались вопросами познания и практики, и при этом выполняли обязанности воспитателей и учителей молодежи.

4. Камы также являлись служителями тенгрианства, поддерживая постоянную связь с людьми, занимались заговорами («оқыш»), лечением заговорами («дәм селиш»), написанием оберегов («түмар йезиш»), принимали роды, проводили обряды лечения («пери ойнитиш»).

5. Аулие – святые люди, отличающиеся праведной жизнью и обладающие мудростью и сверхспособностями, занимающиеся колдовствоми магией. М. Кашгари приводит пример тюркского святого «Тәңир күли Қулбақ» - «Слуги Тенгри Кулбака», жившего в горах Баласагуна, который обладал чудодейственной силой, мог вызывать дождь с помощью камня – «яда таш». Если на черном камне он писал «Слуга Тенгри Кулбак» то письмена эти писались белым, если на белом камне - писались черным».

6. Бахсы (бахши) – люди, обладающие экстрасенсорными способностями, занимались лечением, заговорами, но при этом, возможно, не имели прямого отношения к тенгрианству как религиозные служители (до сих пор существует понимание, что бахсы нельзя хоронить на родовом кладбище). В исторической трансформации данное понятие использовалось и для обозначения людей грамотных, обладающих музыкальными и поэтическими способностями, отчасти они выступали и как наставники молодежи.

Историческим примером существования священнослужителей тенгрианства является и упоминание в исламских источниках, как, например, «Шар-и Ассам Муслимин», в котором говорится о 25 посланниках Тенгри:

1. Аман (ведущий к благополучию и дарующий благополучие);
2. Амият (через мир и спокойствие дающий жизнь);
3. Умит (дающий надежду);
4. Бурах (или бурак) (избранный и сильный, ведущий за собой,);
5. Тахин (таму, на арабском абуди - родитель, прадед);
6. Госсан (упоминается в Торе, гульдуш - облагораживающий);
7. Эркил (дающий свободу всем, народу);
8. Саюс (савас, саван) (указывающий и определяющий путь);
9. Сокун (рождающий в человеке надежду);
10. Доюл (отец Амурхана, по времени жил в период царствования первых иранских шахов, дающий выбор);
11. Салак (праведный и независимый);
12. Тапкир познавший истину в поклонении Тенгри, достигший

двух миров);
13. Анук (призывающий к послушанию);
14. Гэддат (способный к познанию и свершению всего);
15. Китин;
16. Гэдук;
17. Лайчур (азиз- уважение);
18. Нарун (верховенство, всемогущество);
19. Камун (самодостаточность);
20. Кичак (всеобъемлющий);
21. Кипчил (добивающийся результата в любом деле праведным образом);
22. Кимдун;
23. Ясан (творчество, совершенство и красота);
24. Явэк (яврук);
25. Кур (сын Тюрка, внук Яфеса)[137]

Как видно из перечисления имен и комментарий к ним, можно говорить о взаимодействии семитской культуры и древнетюркских религиозных, мировоззренческих идей и последующей коранической их переработке (число коранических пророков - 25, библейский миф о Нух пайгамбаре, его сыне Яфесе и внуке Тюрке и др.).

Часто исследователи тюркской культуры задаются вопросом: «Имеет ли Тенгрианство священное писание?». Многие, следуя стереотипному мышлению, что все религиозные системы должны иметь собственное священное писание, начинают измышлять для тенгрианства священное писание. Так А.Ю. Никонов пишет: «Книга «Алтун битиг. Тенгрианство» представляет собой вариант утраченного во мгле времен священного писания древних тюрков, - предков современных тюркских народов, которое так и называлось «Алтун битиг» - «Золотая книга» или «Золотое писание»… Предания тюркских народов, в особенности алтайских, сохранили память о книгах «больших и ясных, как солнце». Книг божественного происхождения. Несомненно, книги эти имели отношение к религии древних тюрков – тенгрианству. Названий этих книг сохранилось не мало, среди них: Алтун Битиг, Ак Битиг, Сабыр Битиг, Ойрот Битиг, Книга Мудрости и т.д.». При этом он ссылается на Алтайский эпос «Маадай-Кара»:

«В семи переплетах лунную сутру вытащил,
Мудрую Золотую Книгу стал читать,

---

[137] *Мухаммед Имин Бугра*. История Восточного Туркестана. Анкара, 1999, С.22. (на уйгурском языке)

Всеведущую Книгу стал листать…»,
и статью Чокана Валиханова «О мусульманстве в степи»: «Наши предания, эпосы, юридические и судебные обычаи они (мусульмане – А.Н.) заклеймили позорным именем войлочной книги (киргиз китап)».[138]

Во-первых, ни в алтайском эпосе, ни у Чокана Валиханова нет слов о священном писании. Чокан Валиханов конкретно пишет о преданиях, эпосе и юридических книгах.

Во-вторых, действительно, народная память сохранила предания об Алтун Битиг, но нигде нет упоминания, что она является священным писанием или, тем более, божественной книгой.

В-третьих, мы не должны вводить читателей в заблуждение. Эклектичность и синкретизм собственного мышления, никак не означает, что мы должны переносить их на исследуемый объект. Философский и религиоведческий анализ требует такой же аргументации, как и любая другая наука. Восточные учения, будь то индуизм или зороастризм, конфуцианство или даосизм, буддизм или синтоизм не являются в чистом виде религиозными системами. А, Веды или Авеста, Трипитака или китайские книги Конфуция и Лао Цзы, тибетская Книга мертвых или мифологические письменные памятники о богине Аматэрасу не являются священными (божественными откровениями) книгами в смысле их канонизации. Понятие священных канонических книг сложилось в семитической традиции. Тора и Библия, Евангелие и Коран в понимании их последователей являются священными каноническими книгами, Божественными книгами, они ниспосланы Богом, они являются словами Божьими. В восточной традиции книги носят религиозно-мифологический характер, содержат описания различных сторон жизни людей, различные философские мысли. Восточная мысль более «честна перед собой», не Ахура Мазда послал Авесту и не Брахма – Веды, они записаны человеком, в них отражена жизнь человека. Они являются священными в другом понимании, нежели Божественные книги, канонически освященные. Поэтому, мы должны оговаривать, что мы имеем в виду, когда говорим – священные книги или божественные книги.

Если говорить непосредственно о тенгрианстве, то канонических священных книг в нем нет, даже если брать

[138] Алтун Битиг. Тенгрианство. Никонов А.Ю. Алматы: Издательский дом «Жибек жолы», 2000, С.62.

тенгрианство только как религиозную систему. Действительно, в народной памяти, как архетип сознания, осталось предание об Алтун Битиг. Но это не священная книга в смысле канонической и не божественное откровение. Традиционно книги древних тюрков носили характер назиданий и притч. «Ырг битиг» не является книгой Гаданий, как ее преподносят в современной литературе. Эта книга назиданий-притч, скорее носит этический, воспитательный характер. Все религиозные идеи тенгрианства сосредоточены в мифологии, и это естественно, так как древнетюркское мировоззрение и отличало мифопоэтическое, созерцательное восприятие мира. Религиозное мышление древних тюрков двигалось от мифологического к религиозному.

Если брать Алтун Битиг, то это Книга Мудрости, книга в которой описан жизненный опыт предыдущих поколений, даны наставления будущим поколениям. Все древнетюркские письменные памятники носят назидательный характер и обращены к будущим поколениям. Классическим примером по форме и отчасти по содержанию является книга наставлений по управлению государством Ю. Баласагуни «Кутадгу билиг» и является нравственно-этическим руководством в жизни. Большую часть древнетюркских памятников письменных и устных составляют эпосы: Огуз наме, Манас, Урал-батыр, Маадай-Кара и другие, которые никак нельзя назвать священными или божественными книгами.

Говорить о священных или божественных книгах, это, по крайней мере, «заигрывание» с тенгрианством, принижение его до просто мифологического или религиозного мировоззрения, мифологического и религиозного созерцания действительности, отрицание в нем жизнеутверждающего, активного мировоззренческого начала, устремленности к истинному, знаниевому миропониманию, отрицание в нем философичности.

Тенгрианство как открытое мировоззрение и не могло иметь священной канонической книги. Каноническая священная книга означает канонизацию учения, выработку догматики, канонизацию культа. Это противоречит самой логике открытости тенгрианства. Если существовала бы священная каноническая книга, она не была бы потеряна, ибо в любой религиозной системе как закрытом мировоззренческом образовании предполагается непременное сохранение догм, культа, которые бы и обеспечивали воспроизводство ее закрытости.

3.5 Этика тенгрианства

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.

Но, наш взгляд, и традиционность, и символичность тюркского мировоззрения носит 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»,[139] 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

---

[139] *Аристотель* Сочинения: в 4-х т. Т. 4 / пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль. 1984, С.36.

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.

История человечества – это во многом решение данной дилеммы.

Возможно ли решение этой дилеммы, можем ли мы говорить о примирении этих двух начал? На наш взгляд, интересным является решение Хайдеггера, когда он, рассуждая о метафизике Канта, пишет: «Но чтобы метафизика как «естественная склонность человека» была постигнута в ее возможности и границах, обоснование как критика чистого разума должно понимать таковой в его внутренней сущности. Внутренняя сущность человеческого разума, однако, проявляется в тех интересах, которые всегда движут им как разумом человеческим. «Все интересы моего разума (как спекулятивные, так и практические) объединяются в следующих трех вопросах:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я вправе надеяться?

Эти три вопроса, соответственно, являются исследуемыми в трех дисциплинах собственно метафизики как metaphysica specialis. Человеческое знание имеет дело с природой в самом широком смысле наличного (космология); поступок – это деяние человека и касается его личности и свободы (психология); надежда имеет целью бессмертие как блаженство, т.е. единение с богом (теология).

Эти три изначальных вопроса определяют человека не как природное существо, но как «гражданина мира». Они составляют предмет философии «во всемирно-гражданском плане», т.е. область собственно философии. Поэтому во введении к своим Лекциям по логике, где он развивает понятие философии вообще, Кант говорит: «Поле, проблематику философии в этом всемирно-гражданском смысле можно привести к следующим вопросам:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я вправе надеяться?
4. Что такое человек?»[140]

И далее, Хайдеггер пишет: «Но эти три вопроса не просто

[140] *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. Пер. с нем./Перевод, послесловие О.В. Никифорова. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос». 1997, С.120.

могут относиться к четвертому, но сами в себе они суть не что иное, как этот вопрос, т.е. по своей сущности они должны быть относимы к этому вопросу. Однако это отношение проявится как сущностно необходимое лишь тогда, когда этот четвертый вопрос освободится от своей всеобщности и неопределенности, и будет сформулирован с однозначностью вопроса о конечности в человеке.

Так что как таковой этот вопрос не только является вторичным по отношению к трем первым, но и сам преобразуется в первый, дающий возникнуть из себя трем другим».[141]

Таким образом, человек сам в своей внутренней природе, следуя принципу единства, заключает в себе единство мира. Говоря языком метафизики тенгрианства – в его единстве проявляется Единство Трансцендентального Тенгри.

И стержнем этого принципа единства является человеческое. Поэтому *изначально «возникли сыны человеческие», человеческое извечно миру.*

Величие Канта, наверное, и заключается в том, что через критику чистого разума и практического разума он пришел к моральной философии, к категорическому императиву как основам бытия человека. И чистый разум, и религию он свел к нравственности. «В своей подлинности – а это, по Канту, более всего важно именно в практической области – нравственный закон может быть отыскан только «чистой философией». По мнению Канта, философия, которая перемешивает «чистые» (т.е. априорные) принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии, особенно же моральной философии. Вот почему основа этики – «метафизика нравственности». Она должна исследовать идею и принципы возможной чистой воли, а не действия и условия человеческой воли, которые большей частью черпаются из психологии»[142] (Н.Г.: иначе мы, действительно, по этому пути уходим в психоанализ с его жонглированием сознательным и бессознательным, вопрошанием к человеческому либидо, ища там ответы на все вопросы).

В тенгрианстве как открытом мировоззрении как раз и преобладает эпистема, в которой доминирует метафизика нравственности, как ее представляет И. Кант. «Постулаты «практического» разума, заявляет Кант, не теоретические догмы, а предположения. Это – предположения, необходимые для

---

[141] Там же, С.126.

[142] *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. Издательство «Наука», Москва, 1973, С.324.

практического стремления. Они не расширяют теоретического познания. «Но, - спрашивает сам Кант, - действительно ли расширяется таким образом наше познание посредством чистого практического разума, и имманентно ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было трансцендентным?» «Конечно, - отвечает он, - но только в практическом отношении». Этим мы не познаем ни природы нашей души, ни – «умопостигаемого» мира, ни высшего существа, каковы они сами по себе. Зато мы имеем понятия о них, объединенные в практическом понятии о высшем благе как предмете нашей воли. И мы имеем эти понятия вполне a priori посредством чистого разума. Они сообщают идеям «теоретического» разума – через их отношение к «практическому» разуму – объективную реальность. Они оправдывают такие понятия, утверждать возможность которых разум иначе не имел бы никакого права».[143]

Одним из основных концептов-понятий этики тенгрианства является ***«адамғершілік»*** как категоричсекий императив нравственного наполнения жизни человека. Не только в своих отношениях между людьми человек должен необходимо руководствоваться «адамғершілік», 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 - «адамғершілік» 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.

---

[143] Там же, С.355.

Душевно-духовные отношения к природе как проявление единства с нею простираются от простого почитания природы, как одухотворенно ощущаемой через нерефлектированное, 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) отношение 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 гипотетическим 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 «адамғершілік» в отношении природы. Этот концепт работает и в социальной сфере, когда табуируются безнравственные поступки в отношении окружающих людей, общества.

Мифологические представления о «золотом веке» первобытного человечества как о счастливом и беззаботном времени, как естественное состояние «доброго дикаря», живущего по разумным законам природы, как «ходячей нравственности», по сути, и есть эпоха, которая жила, следуя императиву «адамғершілік». Как писал Гесиод, «жили те люди, как боги, со спокойной и ясной душой, горя не зная, не зная трудов. И печальная старость к ним приближаться не смела ... А умирали, как будто объятые сном ... Большой урожай и обильный сами давали собой хлебодарные земли».

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 «слиянность 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 - «адамғершілік» в отношении Природы.

Именно единство природного и духовного, человека и природы, проявляющееся в гармонии и борьбе, слиянности 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. «Адамғершілік» 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 вырастали 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 «адамғершілік» 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 тенгрианства 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.

Нравственность заключалась и в ***культе детей.*** Жизнь представлялась как любовь к детям, все было подчинено обеспечению будущего своих детей.

Тюркское общество всегда отличало высокая степень общинности. Человек без общины переставал быть человеком. Прежде всего объединение шло на уровне кровно-родственных 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: «Чоңни 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.[144]]

Концепт «адамғершілік», 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;

---

[144] *С.Е. Малов*. Памятники древнетюркской письменности. М.-Л., 1951, С.35-36.

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.[145]

Одним из оснований концепта «адамғершілік» является ***гостеприимство***, которое также возведено в духовный, нравственный принцип. «Қонақ кәлсә қут 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».[146]

Наряду с понятием «жаман болады» в этике тенгрианства работает другой гипотетический императив ***«уят болады»***, когда «действенность казахского обычного права объясняется именно слитностью с социально-культурными процессами, *существованием «культуры стыда»* (выделено Н.Г.), т.е. самобытного культурно-психологического механизма, когда боязнь потерять лицо перед всем родом стимулировала

---

[145] *Нурланова К.* Человек и мир: казахская национальная идея.- Алматы, 1994, С.5.
[146] Там же, С.41.

саморазвитие и ответственность перед родом».[147]

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.

Мировоззрение, основанное на родовом мышлении, на единении
с природой, рождало ***патриотизм, любовь к своей земле***:

Тенгри, Умай, Священная Родина (Йер-Су) –
Вот они, надо думать, даровали нам победу[148]

Отношение к земле тюркских народов очень точно передала К.Ш. Нурланова через концепты «туған жер» и «жер мен ел - егіз».[149] «Туған жер» передает многие смыслы: родная земля, мать земля, отчизна, родной край и является нравственно-этическим образованием, которому обязан следовать каждый человек. «Жер мен ел – егіз» - «земля и народ близнецы» является духовным, этическим основанием единства человека, народа и земли.

Продолжением и следствием категорического императива «адамғершілік» 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.

Свобода исходила из самой сущности тюркской культуры. Вечное, непрерывное движение и открытость пространства тюркской культуры обеспечивали чувство свободы, как чувство бесконечности бытия. Свобода не понималась, как только проявление деятельностной сущности человека, она скорее была проявлением духа, состоянием души. Человек в родовом мышлении был избавлен от индивидуального устремления к свободе, к «свободе – от…». Его свобода заключалась в свободе

---

[147] *А. Нысанбаев*, З. Сарсенбаева. О традиционной этике казахов. Алматы: Институт философии МН-АН РК, 1997, С.9.

[148] *С.Е. Малов.* Памятники древнетюркской письменности. М.-Л., 1951, С.68.

[149] *Нурланова К*. Земля – духовная опора народа. – Алматы, 2000.

его семьи, рода, племени, народа. Свобода принималась как сама проявленность жизни, человек был свободен, уже потому, что он жил. Подчиненность нормам и правилам, следование традициям и обычаям не тяготила его, он не искал абстрактной свободы, «дурной свободы» от всего.

Мужество как одно из духовно-нравственных состояний, было атрибутивно сознанию. «Батыр бол» - будь батыром, мужественным человеком – непременное напутствие, культурный символ, предполагающий преодоление всех невзгод и препятствий, которые могут встретиться на жизненном Пути.

Равенство как форма бытия в тюркской культуре выступала условием жизнеспособности тюркского общества. ***Коллективизм и равенство*** – нераздельные состояния тюркского социума, как способы преодоления всех трудностей кочевого образа жизни. Суровость климатических условий, походной жизни вырабатывали чувство единства, которое и проявлялось в равенстве и коллективизме. Одним из ярких культурных символов равенства и коллективизма является курултай. В курултае могли принимать участие все, кто способен носить оружие, и женщины в том числе. Коллективное решение было обязательным для всех. Показательна легенда о Шираке. «Когда в очередной раз враги подступили к границам Турана, чтобы завоевать земли туранские, собрался курултай. Стали думать, как отвести беду. Как спасти народ от гибели и защитить родную землю. Пришел на курултай пастух Ширак и обратился к старейшинам: «Я хочу помочь моему народу, спасти родную землю. Отрубите мне руки». Все удивились, но он настоял на своем и ему отрубили руки. Пошел он в стан врага и обратился к вражеским полководцам: «Такую награду я получил за мой труд на своей земле, я помогу вам и покажу обходной путь, чтобы вы легко могли завоевать туранские земли». Увидев его, враги поверили ему. «Возьмите провианта на семь дней» - сказал Ширак и повел вражеских воинов через пустыню. Когда прошло семь дней, завел он вражеские войска в сердце пустыни и сказал: «Вы хотели земли нашей на ней вы и останетесь». (литературная обработка Н.Г.)

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.

При этом, равенство не предполагалось как абсолютное равенство. Люди различны в своей физиологии, интеллекте, способностях. Они равны в справедливом устройстве социума, прежде всего, равенство – это равенство моральное, нравственное, равенство перед законом.

Метафизика нравственности в этике тенгрианства включает в себя такое понятие как **«қөңіл»**. Это понятие не поддается буквальному переводу. Может быть, оно близко к духовно-душевному состоянию человека, оно определяет самочувствие человека. Этот понятие наполняет, является в какой-то степени содержанием «іштесу»-общения.

Следуя основному концепту метафизики тенгрианства «Жол»-Путь, в этике тенгрианства существует обобщенный нравственно-этический концепт Нравственного Пути человека. ***«Әхлақ»*** (араб. «әдеп») – «Жарық жасау жол» - «Светлый (чистый) Путь Жизни». Праведность и следование человеческому долгу, чистота в отношениях – «тазалық», искренность, честность – составляют основу «Жарық жол».

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

«40. Бу әзиз китап төрт улуқ вә муһим һул үстигә бена

41. қилинған: бири - әдил (адаләт); иккинчиси – дәвләт (бәхит);

42. учинчиси - әкил; төртинчиси – қанаәт болуп, йәнә (уларниң)

43. һәр биригә түркчә бир ат коюлған. Әдилгә

44. «Күнтуғди әлиг» ети берлип, падиша орниға

45. коюлган, дәвләткә «Айтолди» дәп ат коюлуп,

46. вәзир орниға коюлған, әкилгә

47. «Өғдулмиш» дәп ат коюлуп, вәзирниң оғли орниға коюлған,

48. қанаәткә «Одғурмиш» ети берилип вәзирниң

49. қериндиши дәп етилған…»[150]

Перевод:

«Основа сей книги – несколько непреходяще ценных сутей: первая – Справедливость, вторая – Счастье, третья – Разум, четвертая – Непритязательность, и каждой из них по-тюркски наречено имя. Справедливости дано имя Кюнтогды-элик, это

[150] Yusuf has hajib Kutadgu bilik. Millətlər nəxriyati. Bejin. – 1984, 7 б.

властитель; Счастье воплощено в имени Айтолды, это – везир; Разум олицетворен в имени Огдюльмиш, это – сын везира; непритязательность носит имя Одгурмыш, это брат везира».[151]

Эта этическая концепция, несмотря на то, что была создана уже в период исламизации тюркского мира, несет в себе глубокие традиции тюркского открытого мировоззрения, представляет собой трансляцию этических ценностей будущим поколениям.

[151] *Юсуф Баласагунский*. Благодатное знание., перевод С. Иванова., М., 1983, С.6.

Глава четвертая
ТЕНГРИАНСТВО В РЕАЛИЯХ НАСТОЯЩЕГО

4.1 Тенгрианство и тюркская фальсафа

Если взять учебники и учебные пособия по философии, то наиболее распространенным определением философии, является определение ее, как науки о наиболее общих законах движения и развития в природе, обществе и мышлении. Такое понимание все более и более вызывает возражения. Этот подход к философии начал складываться с Нового времени, утвердился в марксистско-ленинской философии и несет на себе отпечаток, в какой-то степени, догматической предопределенности. В истории философии различные школы придерживались собственных позиций и не претендовали на всеобщность философии, в том смысле, что она должна открывать законы природы, общества и мышления, то есть быть наукой всех наук. Такая постановка, приводящая к методологической и телеологической неопределенности, к тому же, подрывала престиж самой философии, и ее влияние на общественные и мировоззренческие реалии.

Все больше, общественная и философская мысль склоняется к тому что, философия представляет собой особый вид духовной деятельности, детерминированной развивающимся мышлением, и в строгом виде, она не является наукой, по крайней мере, в том смысле, как мы понимаем математику, физику, химию, историческую науку, лингвистику и т.д.

Нужно согласиться с З.А. Мукашевым, что «Философия – детище древнегреческой культуры, в преемственном развитии она прошла длительный исторический путь, и, выполняя свои функции, создала свои исторические формы. В средневековье она была фальсафе, в новой истории стала методологией, приняв форму эмпирии. Исторический процесс развития философии завершился возникновением гносеологии. Таким образом, систему понятий, отражающих предельные основания бытия, по традиции называют философией, но вместе с тем у нее следует различать и корни, и ствол, и ветви, и листья, и плоды. Разумеется, все это части единого философского древа…»[152]

Действительно философское древо как мировое древо человечества в своей истории приобретает различные формы, но

[152] *Мукашев З.А.* Иммануил Кант – великий философ/ Философский альманах «Современность: мир мнений», № 3-4, КазНПУ им. Абая, 2003, С.14.

непреходяща ее черта единение людей и культур в осмыслении бытия, разрушение мировоззренческой обособленности. Философия универсальна в своей сути, как самосознание, осознание, осмысление, как развивающееся мышление, она постоянно разрушает границы, создаваемые культурой, она отображает жизнь в ее спонтанности. Не может быть отдельных обособленных культур, история культуры человечества – это история взаимодействия идей, кристаллизация новых идей. Философия проникает в культуру, в общественные формы сознания, снимает их противоречия, открывая новые. В таком контексте философия самодостаточна и, в какой-то степени, является самоорганизующимся процессом осмысления бытия в целом.

Любая наука в своей цели и познавательной функции имеет объективную научную основу и стремится к истине, при этом рассматривает определенную сторону мира и пользуется специальными методами, недоступными другим наукам. В сфере философии, опираясь и, никоим образом, не отвергая достижения специальных наук, идет поиск своей истины, который опирается на собственные законы и знания, которые в такой же степени научно обоснованны, доказательны и объективны. Философия имеет свой предмет изучения, это отношение человека к миру и мира к человеку, предельные основания бытия, именно эти вопросы в их самости, являются основными и «вечными» вопросами самой философии. Отсюда, естественно, вытекает одна из главных мировоззренческих функций философии - самосознание человека. Но, человек существо общественное, с одной стороны, а с другой стороны, он принадлежит к определенному народу, он национален и интернационален по своей природной и общественной сущности. Следовательно, философия выполняет не только функцию самосознания отдельного человека, но и самосознания общества, самосознания народа, самосознания человечества. Философия исторически конкретна. И тогда мы говорим об исторических формах философии.

Именно, поэтому, мы должны говорить о казахской, русской и любой другой национальной философии как само-осознании народа, как духовной деятельности народа, которая является самоценным явлением, исторической формой философии в процессе становления общечеловеческой духовной культуры.

Говоря о философии, также принято делить ее на Западную и Восточную, хотя само такое деление во многом является

условным, а скорее и ошибочным. Разное наполнение философии, разное ее понимание на Западе и Востоке, наконец, сама условность деления мировой культуры на западную и восточную, делает такое утверждение, действительно, ошибочным. При этом полностью исключается из рассмотрения тюркская фальсафа, с ее спецификой и самобытностью. Или это снобизм или просто незнание.

Если для Запада восточная философия это мусульманская, китайская и индийская философские системы, то для Востока, во-первых, не существует Запада, а во-вторых, для себя Восток - эта многоцветная, единая палитра мировоззренческих идей. И если для европоцентристского подхода тюркская фальсафа может рассматриваться, только лишь, как связующее звено между западной и восточной культур или не рассматриваться вообще, то для восточной философской мысли, тюркская фальсафа эта неотъемлемая ее часть, особая, неповторимая гамма цветов в многоцветье восточного мировоззрения.

Переходя к собственно тюркской фальсафе, нужно отметить, что, обладая своей спецификой, она органично вплетена в общемировую философскую мысль. Если ее специфика заключается в самобытности духовной и материальной культур тюркоязычных народов, в психологии этих народов, в мировоззренческих вопросах мироощущения, миропонимания и мировосприятия, то ее «похожесть» на другие национальные философии, диктуется общностью развития человеческого сообщества, прохождением одинаковых исторических ступеней и качественными переходами в своем национальном становлении. Следуя принципам исторического детерминизма, также, можно говорить о специфике и особенностях тюркской фальсафы, которая на разных этапах своего становления, оказывалась в специфических для нее исторических, социально-политических и экономических условиях.

Прежде всего, говоря о тюркской фальсафе, мы должны придерживаться основополагающего принципа единства истоков и путей развития философской мысли тюркоязычных народов. Триада: «чарвучилик» (номадическая культура), «бостанлик» (оазисная культура) и «яйлак» (смешанная скотоводческая и земледельческая культура), составляющая органическое единство тюркской культуры, наряду со специфическими философскими мировоззрениями отдельных тюркоязычных народов, создала единую философскую культуру тюркских народов, и, это

целостное духовное наследие по праву принадлежит всем народам Центральной Азии. Эта триада, в определенной степени, является основанием универсальности, целостности, самодостаточности, и как следствие - открытости мировоззрения тюркских народов. Такая универсальность и открытость, дала возможность тюркской культуре не только имплицитно вобрать в себя философские идеи других культур (в том числе, даже марксистские), но, и во многом, оказала мировоззренческое влияние на их становление.

Важным в рассмотрении тюркской фальсафы является принцип традиционализма тюркской культуры. Традиционализм основан, не только на особом азиатском способе производства и традиционной материальной культуре, но и на таких мировоззренческих основаниях, дающих этот традиционализм, как: естественная природность мышления - слиянность человека с природой (природа как источник и начало жизни). Поэтому, в своих основаниях и истоках тюркская фальсафа - это, во многом, философия природы; традиционность социального пространства, что выражается в устойчивости родоплеменных отношений и высокой значимости межличностных отношений; особое понимание времени как циклического времени, в отличие от западного понимания линейности времени. Примером циклического мировоззренческого времени, традиционности философского восприятия мира, может служить литературная традиция «Хамса» (Пятерица), когда многие поэты и мыслители, в том числе и Алишер Навои, создавали свои философско-этические произведения, следуя традициям, заложенными своими учителями, повторяясь, или, говоря философским языком, следуя вечному возвращению.

Другой методологический принцип рассмотрения тюркской фальсафы лежит в ее открытости. Мировой феномен Шелкового пути (как символа караванных путей), дает возможность говорить о Центральной Азии как «плавильном котле» мировоззренческих идей и философской мысли на протяжении многих тысячелетий истории человечества. Тюркское мировоззрение, имея в основе арийскую культуру Центральной Азии, оказав влияние на становление соседних культур, органично впитала в себя мировоззренческие идеи семитской, шумеро-вавилонской, египетской и китайской культур, а впоследствии русской и западноевропейской. Тюркская фальсафа вобрала в себя многие философские идеи этих культур.

Следующим методологическим принципом, рассмотрения

тюркской фальсафы, является ее народность. К тюркской фальсафе, неприменимо понятие европейской науки – «философская система». Любая системность мышления или оформление каких-то идей и принципов в систему, несет в себе законченность и догматичность, что противоречит открытости и лояльности, традиционности и динамичности, преемственности и устойчивости тюркского мировоззрения. Народная тюркская фальсафа, истоками уходящая в народное сознание, кроме национальной специфики и архетипики, не терпит ограниченности и закрытости. В своей сути, она, развивается на своих основаниях, но, в то же время, постоянно осваивает все новое и новое мировоззренческое пространство. А связующими узлами, этого постоянного развертывания, являются: устное народное творчество, искусство, философские идеи отдельных личностей, в которых происходит кристаллизация народных мировоззренческих идей и принципов. При этом даже философское творчество отдельных мыслителей, имея свои исторические и временные признаки и особенности, не является какой-то замкнутой системой. Например, если взять творчество Аль-Фараби. В философской литературе принято его относить к перипатетикам. Но вместе с тем, следуя традициям тюркской фальсафы, он является натурфилософом, когда утверждает пять первоначал мира – «пять материй - земля, вода, воздух, огонь и небо». В его философии наряду с пантеизмом уживается деизм, в то же время, многие исследователи относят его учение к стихийному материализму. Вместе с тем, в его взглядах присутствуют суфийские мотивы. И, конечно же, в первую очередь, он ученый энциклопедист, математик, естествоиспытатель. То есть, сама философия Аль-Фараби развертывается в русле не только своего времени, но и следуя принципам тюркской фальсафы. Другой пример - творчество Ю. Баласагуни. Это не только, «морально-этическое и назидательно-дидактическое» учение в духе восточных «Княжьих зерцал», социальная философия эпохи караханидов, но и широкий круг онтологических, гносеологических и аксиологических вопросов, это - философия знания, философия политики и права, философия религии и натурфилософия. Эти примеры, показывают широкий диапазон самой народной философии, как неиссякаемый источник философской мысли. Не навязывание народу определенных философских систем, часто «мертвых», а следование в русле развития народного сознания и мышления, «забегание» вперед отдельными мыслителями своей

гениальностью, реализация духовных исканий народа во имя и для блага человека - являются особенностями тюркского философствования.

Следующим специфичным принципом рассмотрения тюркской фальсафы является ее «многослойность» («катлам»),[153] к чему можно добавить, что эта многослойность обладает диффузным свойством. В силу исторических условий и географического положения на тюркское мировоззрение с каждой новой исторической эпохой, наслаивались новые мировоззренческие идеи и принципы. В своем основании, как уже отмечалось, она является арийской культурой прототюркских племен, с ее мифологической и религиозной спецификой и самобытностью, совместным становлением и развитием тенгрианских, ведических и зороастирийских философско-религиозных учений. Впоследствии, появился новый мировоззренческий пласт, когда Центральная Азия явилась центром буддийской культуры, христианства, манихейства. Наконец, ислам, став в тюркоязычной среде ведущей религией, а затем - по форме национальной религией, внес в мировоззрение тюркских народов элементы семитского религиозно-философского мировоззрения. С колонизацией, в тюркском сознании стали наслаиваться философские и мировоззренческие идеи русской и западноевропейской мысли. Несомненно, определенный пласт мировоззрения современных тюркоязычных народов составляет марксизм в его советском варианте, если в СУАР у уйгуров - это коммунистическо-тоталитарная идеология с китайской спецификой, то в постсоветских республиках – «советскость». И, наконец, современная мировоззренческая действительность позволяет говорить о проникновении субмасскультуры «вестерна» в сознание тюркоязычных народов.

Вся эта «многослойность», в отличие от синкретичности, накладывает отпечаток эклектичности на мировоззрение тюркоязычных народов, что ведет, в определенной степени, к потере самобытности культуры. Поэтому, в своих исследованиях и мировоззренческом наполнении духовной жизни народа, философам-исследователям необходимо «отслаивать» чуждые идеи, ведущие к разрушению этнической культуры. Такая эклектичность ведет к упрощенному космолитизму или манкуртизму, что также несет в себе фактор разложения

---

[153] *Абдушукур Мухамедимин*. История уйгурской философии. (на уйг. яз.)., Урумчи., 1997, С.407.

национальной культуры, с ее вырождением. Говоря об этих явлениях, необходимо сказать и о таком мировоззренческом явлении, как маргинальность. В условиях синкретичности и многослойности культуры, взаимосвязи и взаимовлиянии соседствующих культур, как отмечает один из современных отечественных философов, поэт-мыслитель О. Сулейменов, маргинальность является положительным моментом в мировоззренческом становлении народа и отдельного человека, с учетом сохранения духовных и мировоззренческих основ собственной этнокультуры.

Другим фактором специфического сложения философской мысли тюркоязычных народов явилось преобладание религиозного и мифологического в мировоззренческой ориентации. В силу географического детерминизма Центральная Азия явилась, как уже отмечалось, центром пересечения всех основных религиозных идей мира. И, если собственно, религию тюрков можно на начальном этапе характеризовать как религию природы, а с развитием тюркского общественного уклада, переход ее в тенгрианство - религию монотеистического характера, то, начиная с осевого времени, происходит взаимопроникновение религиозных идей в центрально-азиатском регионе. Прежде всего, тенгрианство тесно переплетается с идеями зороастризма, затем именно в этом регионе буддизм из этического учения через воздействие на него центральноазиатских религиозных представлений, превращается в религию со своими каноническими текстами и различными религиозно-философскими ответвлениями. Примечательно, что именно махаяна, как наиболее, адекватно отвечающая тюркскому мировоззрению стала ведущим течением буддизма в оазисах Средней Азии, Семиречья и Восточного Туркестана. С вытеснением из Передней Азии на восток, в тюркскую среду проникают религиозные идеи и представления манихейства и христианства несторианского толка, и попадая в, уже, синкретическую религиозную среду оказываются растворенными в тюркских религиозных представлениях и не получают самостоятельного и длительного существования в этом регионе. И лишь ислам, провозгласивший: «Единством божьим логически требуется единство человечества, связанного с Богом, т.е. единство истинной религии для всех народов..., единство и древность Ислама осуждает всякую религиозную исключительность и требует одинакового признания всех

исторически-различных проявлений истинной религии,[154]- начиная с IX века стал доминирующей религией в тюркском мире. Но и ислам, в его чистом ортодоксальном виде не смог получить распространения среди тюркоязычных народов. Традиционность религиозного мировоззрения тюркских народов, его открытость и синкретичность, привели к тому, что ислам получил особую тюркскую окраску.

Следующей особенностью тюркской фальсафы является отсутствие, в основном, философской литературы, в европейском понимании. Философия растворена в эпических дастанах, художественной прозе, книгах мудрости и назидательных притч, песнях и фольклоре. Центральное место занимает философская поэзия, в которой представлена вся палитра мировоззренческих проблем. На Востоке, всегда особое место, занимала, именно поэзия. Считалось высоким искусством - передача мыслей в стихотворной форме, и все мыслители облекали свои философские идеи, свое видение мира, в поэтическую форму. Поэзия выступала не просто художественно-эстетическим освоением мира, но и глубокой экзистенциальной философией, раскрывающей безграничный внешний мир и внутренний мир человека, указывающей пути к достижению счастья, как главного лейтмотива восточной философии. Поэтому, тюркская фальсафа, может и должна, раскрываться через все богатство народного творчества, как материальной, так и в духовный культурах.

Исходя из того, что тенгрианство является открытым мировоззрением, феноменом тюркской культуры она органично включает в себя и тюркскую фальсафу. В свою очередь тюркская фальсафа черпала и черпает свои философские идеи из тенгрианства. Также как мы говорим о древнегреческой культуре и древнегреческой философии, европейской культуре и европейской философии мы должны дифференцировать тюркскую фальсафу как самостоятельный феномен. Во многом этому как раз и способствует раскрытие проблемы тенгрианства.

Тюркская фальсафа, как неотъемлемая часть мировой философской культуры требует нового осмысления, детального научного исследования. Нужно по-новому осмыслить ее место и роль, как в мировой философской мысли, так и в системе тенгрианства как открытого мировоззрения.

---

[154] *В. Соловьев*. Магомет. Его жизнь и религиозное учение. С.- Петербург., 1896, С.28.

4.2 Тенгрианство и ислам

Ислам как религия и духовно-религиозные основания культуры, как один из факторов культурной самоидентификации имеет большое значение в странах Центральной Азии. В Казахстане ислам имеет давние и прочные корни. Более XII веков ислам является религией тюркоязычных народов Центральной Азии, в том числе и казахского народа. Ислам в Казахстане имеет глубокие традиции, но вместе с тем и свою специфику, продиктованную различными культурно-историческими, социокультурными, психологическими, государственно-политическими условиями и предпосылками развития казахской культуры на протяжении последнего тысячелетия. Казахстан, являясь не только географическим центром Центральной Азии, несет в своей культуре многие социальные, религиозные, духовные идеи, которые выработаны центрально-азиатской культурой, и в частности, тенгрианством как открытым мировоззрением.

В этой культуре произошло соединение Востока и Запада, тенгрианских, буддийских, христианских и мусульманских религиозных идей (пример религиозного паритета, духовного согласия, образования новых религиозных идей), номадической и земледельческой культур, индивидуализма и коллективизма. Казахский народ в течение тысячелетий в своей религиозной духовности, сохраняя традиции и обычаи, духовность тенгрианства, органично вошел в мир мусульманских идей.

В середине I тысячелетия нашей эры, человечество, прожив тысячу лет с начала осевого времени, в поисках новых путей и мировоззренческих основ, развивая традиции иудаизма и христианства, пришло к еще одной религиозно-мировоззренческой идее – Исламу. Как писал В. Соловьев: «… если же признавать в истории внутренний смысл и целесообразность, тогда без сомнения такое огромное дело, как создание Ислама и основание мусульманской культуры, должно иметь провиденциальное значение…».[155]

Центрально-азиатская культура приняла самое непосредственное участие в становлении и распространении ислама.

Прежде всего, в этом регионе получил распространение суннитский ислам ханифитского мазхаба, наиболее либерального по отношению к обычаям и обрядам коренного населения. Некоторые исследователи даже сравнивают ханафийю с

[155] Там же, С.7.

протестантской этикой. Особое место в распространении ислама заняли суфийские течения - тарикаты. Поэтому, многие исследователи говорят о среднеазиатском, тюркском исламе - исламе с сохранением народных обычаев и обрядов доисламского периода, без жесткого следования культовым обрядам самого ислама, с преобладанием суфизма. Можно сказать, что ислам, в определенной степени, аккумулировал все предшествующие и не противоречащие монотеизму, религиозные представления тюркоязычных народов.

Возникает вопрос: **почему именно мазхаб ханафийя получил доминирующее положение в центрально-азиатском регионе?** Эта проблема многогранна и требует всестороннего рассмотрения, как с точки зрения философии, так и с точки зрения самой суннитской теологии.

Во-первых, по сравнению с другими мазхабами, ханафийя выступает как самая веротерпимая. Время распространения ислама приходится на сложный период истории этого региона. Центральная Азия в этот период представляла собой мозаичную религиозную картину. Основной религиозной системой в Средней Азии и на северо-востоке Ирана был зороастризм. Авестийская религия, корнями уходящая в древность, была неотъемлемой частью духовной культуры народов Центральной Азии. Идеи пророка Зороастры во многом определили менталитет, духовность и психологию этих народов. Широкое распространение в этом регионе получило учение Мани. Синкретизм и дуализм манихейства не был приняты ни последователями зороастризма, ни последователями монотеистических религий, и его сторонники рассеялись по всей территории Центральной Азии, вплоть до Китая, а в Турфанском идикутстве, на короткое время, оно стало даже государственной религией. Часть тюркского населения Центральной Азии исповедывовала буддизм, который также получил широкое распространение в этом регионе. Собственно, ранний буддизм в Индии, сформировавшийся как нравственно-этическое учение, именно в период Кушанского царства и после его распада, сложился как религиозная система в форме махаяны в Центральной Азии и затем трансформировался в ламаизм. После распада Византийской империи христиане несторианцы и монофизиты были вынуждены покинуть Переднюю Азию и уйти дальше на Восток. Христианские общины существовали в течение длительного периода на всей территории Центральной Азии. В Средней Азии в этот период были распространены и

иудейские общины. Наконец, основная часть тюркского населения исповедывовала тенгрианство, религию монотеистического характера, которая была идеологической основой тюркских каганатов.

В виду этого религиозного многообразия, ислам должен был в своей религиозной догматике учитывать религиозную культуру и психологию всех народов и выдвинуть такие положения, которые были бы терпимы к инаковерующим. И если для мусульман иудеи, христиане, отчасти зороастрийцы были «аль китабила» и в отношении их применялась одна аргументация, то последователи тенгрианства и «мушрики» требовали другой аргументации. Такой теологической доктриной с тонкой и последовательной апологией своих позиций наиболее удачно в Центральной Азии выступила ханафийя.

Во-вторых, в своей религиозной эпистемологии одним из важных путей познания ханафийя выдвигает следование преданиям. Ислам в целом, а этот мазхаб, в особенности, всегда бережно относился к тем традициям и обычаям народов, принявших ислам, и которые не противоречили основным догматам веры. Если учесть высокий традиционализм центрально-азиатской культуры и почитание своих обычаев, то «серединная» (не радикальная) теология ханафийи отвечала психологии местного населения. Так, например, до сих пор в сознании людей спокойно уживаются тенгрианские религиозные традиции: вера в аруахов, почитание святых, почитание и посещение могил святых и знаменитых людей, различные поминки (3 дня, 7 дней, 40 день, тризна-годовщина), народные праздники, в частности, – Наурыз. Многие из них органически вплелись в ткань ислама и считаются мусульманскими, хотя и противоречат самим догматам ортодоксального ислама.

В-третьих, и, на наш взгляд, одно из главных оснований, в принципе, «легкого» распространения ислама именно в форме этого мазхаба в Центральной Азии, является единобожие ислама. Иудаизм и христианство сами представляли религии единобожия. А зороастризм и тенгрианство - религии автохтонного населения Центральной Азии, в своей сущности были монотеистическими религиями, и ислам своим рациональным единобожием, в принципе, не противоречил религиозной психологии этих народов.

Таким образом, духовные основания центральноазиатской культуры (тюрко-ирано-индийской) отвечали устремлениям человечества к религиозному единобожию, и ответом на эти

устремления был ислам.

Другая сторона проблемы распространения суннитской теологии в Центральной Азии - это отношение между теологией и наукой. В рамках рассмотрения нашей проблемы, хотелось бы проследить **отношения между ханафийей и развитием науки того периода**.

Для этого еще раз напомним основные положения теологии ханафийи в области теории познания, действия людей и онтологии.

В теории познания он выдвигает основные положения, согласно которым человек располагает тремя средствами познания: органами чувств, преданиями и разумом, а познание должно основываться не на вере в авторитеты, а на доказательствах. Говоря о действиях людей, он занимает «серединную» позицию между джабаритами и кадаритами. По ханафийе человеческие действия в такой же степени предопределены, в какой они и автономны. Сердцевиной ее теологии в данном вопросе является принцип «ихтийар» (свобода воли) в действиях людей, определенную свободу выбора, а, следовательно, и свободу воли. «Жарату менден - жаратилу өзинден» - допущение Богом автономности воли и действия человека, что отвечало пониманию свободы человека в тенгрианстве. Такие положения ханафийи, как «та-риф» - предоставление свободы познания Богом, «амал» - поступки человека как следствие познания, также говорят об автономности человека в его действиях.

Таким образом, познание через разум и волю, умозрительное заключение как логическое основание знания, рационализация познания, вместе с предоставлением определенной свободы действий, делает человека рационально познающим субъектом. Это дает возможность человеку не только познать Бога, но и «обязывает» его познать сотворенный Богом мир, а вечность мира ведет к бесконечности познания бесконечно сотворенного мира, что полностью соответствовало метафизике тенгрианства. Познание природы и ее явлений, самого человека как «наделенного разумом смертного живого существа» и как «человека состоящего из разума (акил) и натур» - также соответствовали идеям тенгрианства.

Онтология ханафийи, следуя традициям калама, дает определенную структуру сотворенного мира. Это, прежде всего, учение мусульманской науки того времени о телесных субстанциях и акциденциях, элементы атомизма, а также учение

о натурах, которые аналогичны представлениям о четырех первоначалах «тадо» в тенгрианстве.

Таким образом, теология ханафийи дает основания к научному, в рамках религии, познанию мира и человека как творений бога. А это было «достаточным» для развития специальных наук того времени.

Такие исходные положения теории познания как «илм-марифат» - познание, «илм-ал истидлал» - познание через выводы разума, «акл-мин джихати ш-шафар» - благородный разум и другие приводили в самом каламе к произведениям, где описывались пути познания в науках.

Синтез идей ханафийи и тенгрианства дал возможность расцвета науки и культуры данного региона, во многом определивший развитие в целом человеческой цивилизаци. Центрально-азиатская культура, и в частности, тюркская культура предстали миру совершенно в новом качестве. Это время расцвета Саманидского государства, когда Бухара и Самарканд, Отрар и Кашгар становятся центрами цивилизации, учености, искусств и учебной деятельности для значительной части мусульманского мира. Это время аль-Бухари (816-878) великого теолога составителя хадисов, Закария Рази (864-925). Это время дало возможность появиться таким великим ученым естествоиспытателям, чьи открытия в области естественных и точных наук намного, вперед, предопределили развитие науки в целом. Аль-Бируни (973-1048), получивший образование в Хорезме, занимался вопросами математики, физики тел, астрономии (зодиакальное движение Солнца), движения небесных тел (вращение Земли вокруг своей оси и вращение Земли вокруг Солнца), оптики, минералогии, истории, метеорологии, собственно, им впервые была выдвинута доказательная идея о шарообразности Земли. Великий Ибн Сина (980-1037), уроженец Бухары, чьи философские и медицинские трактаты, работы по математике, логике, физике во многом определили дальнейшее развитие науки последующих эпох. Омар Хайям (1040-1123) уроженец Нишапура математик, открывший идеи неевклидовой геометрии, астроном, восстановивший солнечный календарь (норуз календарь), который по точности превосходит современный григорианский календарь, поэт, чьи рубаи знает весь мир. И многие другие ученые, которые внесли огромный вклад в мусульманскую науку средневековья, которая легла в основу развития европейской науки Нового и Новейшего времени. Именно в это время творили Аль-Фараби, Коркыт, М.

Кашгари, Ю. Баласагуни, Ахмед Югнаки и многие другие представители тюркской научной мысли.

Все эти примеры говорят о том, что тюркская культура в этот период развивалась в русле развития мировой культуры, освоила многие мировоззренческие идеи мусульманской теологии, что способствовало развитию и самой тюркской науки.

Еще один аспект нашей проблемы это связи или отсутствие таковых **мутазилы и тенгрианства.**

Говоря о философской мусульманской мысли - фальсафе, можно сказать, что ее проявления наиболее ярко были представлены в различных течениях трех ее основных направлений: собственно рациональная мусульманская философия, мусульманская теология (калам) и суфизм. Кроме этих основных направлений философской мысли, следует, видимо выделить и научно-рационалистическое направление в рамках фальсафы, которая занималась непосредственно развитием точных и естественных наук.

Сама ханафийя в рамках суннитской догматики открыто полемизирует с мутазилитами, причисляя их к представителям других религий (дуалистов, «дахритов»). Хотя, как мы видели сама, следуя традициям калама, применяет рациональный аппарат познания мутазилы для собственной эпистемологии. Противоречия возникают, когда ханафийя выступает против рационального познания, приводящего философов к вопросам извечности и материальности мира, разделения вопросов таухида и научно-рационального философского познания мира и Бога. Она выступает против таких тезисов: «не-сущее существовало всегда», «бог не был творцом вечно», «вечность мира и временность творения», «акциденции действуют в материальном мире по своим законам», «сотворенность Корана», «свобода воли». Зато все эти положения никак не противоречили основаниям тенгрианства, поэтому, наверное, в тюркской среде был развит мутазилизм, ярким примером которому может служить творчество аль-Фараби. В целом мусульманская рациональная философия, имеющая в основе учения Аристотеля и Платона, была неприемлема для калама, для его рационально-познавательного признания Бога и основных положений таухида в суннитском изложении, но приемлема для центральнозиатского свободомыслия.

Наиболее сложная и важная проблема в контексте исследуемого вопроса – это отношения суфизма и тенгрианства.

Если сам ортодоксальный ислам выступал против суфизма, то ханафийя в центральноазиатском регионе, в принципе лояльно относилась к нему. Тасаввуф имел глубокие корни в исламе, и к тому времени был влиятельным течением в фальсафе. Но, здесь возникает вопрос, какой суфизм был распространен в этом регионе?

Исторические примеры показывают, что здесь имели место в основном два направления суфизма: нравственно-этический, в котором воспевалась любовь к Богу, был призыв к самосовершенствованию человека для познания и служению Богу, и, рационально-интеллектуальный, к которому можно отнести, впоследствии сформировавшиеся течения, такие, например, как накшбандия с его символом «Дил баяр - даст бакар» (Бог в сердце - а жизнь-судьба человека зависит от его «рук» (действий)) или суфизм Алишера Навои, Бедиля и других. Именно эти два направления в тасаввуфе впоследствии получили название тюрко-персидского суфизма.

Своей этической и рационально-интеллектуальной направленностью суфизм не противоречил тенгрианству, а, пренебрежением к культовой и обрядовой стороне ислама он даже импонировал тюркским народам. Но нужно отметить, что распространение суфизм получил только в городах, среди знати и интеллектуалов. А, основная масса тюркского населения, особенно, продолжавшая вести кочевой образ жизни, больше склонялась к тенгрианским традициям.

Наконец, проблему «тенгрианство и ислам» можно рассмотреть и в контексте анализа взглядов великих мыслителей того периода.

Многие исследователи ставят вопросы: «Был ли аль-Фараби исламским мыслителем?», «Соответствует ли его система взглядов исламским догматам?». Одни исследователи, следуя европейской традиции, что арабоязычная философия была, собственно и только, перипатетической, а аль-Фараби «соединил божественного Платона и Аристотеля», закрепляют мнение, что «Второй учитель» прямой преемник, последователь, а иногда, даже просто комментатор древнегреческой мудрости. Другие, - говоря о времени усиления позиции ортодоксального ислама и калама, после определенной «оттепели» во времена аль-Мамуна, когда в идеологии господствовали мутазилиты, утверждают, что философское творчество аль-Фараби, находится в лоне ислама и не противоречит его догматам. В обоих случаях, у данных исследователей подспудно выступает идея, что он определенно

«принадлежит к мусульманской общине», но, тем не менее, выступает с позиции научного и мировоззренческого рационализма, заложенного Аристотелем, откуда и вытекают поставленные сомнения. Но, при этом, сознательно или бессознательно, оставляют в тени, наличие собственно тюркских мировоззренческих и философских традиций в творчестве мыслителя. Идет лишь констатация факта, что аль-Фараби был тюркского происхождения и родом из города Фараба. Хотя, прежде всего, нужно говорить о присутствии и, затем, трансформации тюркских мировоззренческих и философских традиций в творчестве аль-Фараби под воздействием ислама и античности.

История дает нам факты, того, что ислам становится официальной религией Караханидского государства в период с 920 по 956 года при Сутук Богра хане. Процесс исламизации тюркского мира, если не брать вопросы борьбы за власть, территории, сферы политического влияния, проходил быстро по историческим меркам, не встречая особого сопротивления у народных масс и правителей. Один из факторов такого протекания этого процесса, было наличие у тюркских народов традиции монотеизма в форме тенгрианства. И, говоря, что аль-Фараби «принадлежит к мусульманской общине», можно говорить, что он был мусульманином в понимании этого термина применяемого к людям, верящим в Единого Бога, следуя тюркской архетипике тенгрианства с его единобожием, что аналогично ханифизму самой арабской культуры. Видимо, и этот фактор вызывает поставленные в начале сомнения у европейских исследователей. Взгляды любого мыслителя нельзя рассматривать без связи с условиями эпохи, в которой он жил, но, при этом, нельзя и рассматривать их без связи с мировоззренческими идеями той культуры, из которой он вышел, под воздействием которых он состоялся. Любая вещь, вырванная из своей естественной природной, родной ему, среды, без связи с корнями этой среды, питающими ее, теряет свою природную сущность. И, человек как представитель своей этнической культуры несет в себе архетипику этой культуры, которая собственно и дает возможность реализации себя как в собственной культуре так и в межнациональном культурном пространстве.

Игнатенко А.А., говоря о концепции АльФараби приводит такие суждения: «...Абу Наср имеет в виду вовсе не Аллаха. Так, в самом начале этого трактата (трактат о добродетельной

общине) он говорит о том, что Первосущее «делают божеством в добродетельной общине». За этой, казалось бы, незначительной языковой тонкостью просматривается целая концепция «божественного», явно отличающаяся от исламской и вообще религиозной». Если брать метафизику тенгрианства как мировоззрения, а не только религии, то Тенгри и есть - Первосущее как абсолютно совершенное, актуальное, предвечное и вечное бытие. Следуя архетипике тенгрианства аль-Фараби, как раз, видимо, и дает представление о трансцендентальном, безличностном Тенгри как Первосущем, что отличается от семитского (христианского и исламского) понимания сущности Бога как Творца. И в таком понимании концепция Аль-Фараби в своей сущности надрелигиозна.

Мир по аль-Фараби делится на девять небесных сфер. На первом месте ставится - Первое Небо, что также является тюркской традицией и выражается в понятиях «жеті қат аспан» (семь небес) и «Сәкәнтир сири» («Тайна Сатурна»). Мир делился, по представлениям древних тюрков, на семь сфер небесных тел: Солнца, Луны и пяти планет: Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры и Меркурия. Ю.Баласагуни в «Кутадгу билиг» располагает их в следующем порядке: Сәкәнтир (Сатурн), Оңай (Юпитер), Күрүд (Марс), Қуяш (Солнце), Сәвит (Венера), Арзу (Меркурий), Ялчиқ (Луна).

Сложность понимания идей Фараби заключается в маргинальности его мышления, что накладывало особый отпечаток на трактовку различных исламских догматов. Так исследователи отмечают неоднозначность понимания Фараби идеи загробного мира и воздаяния. Фараби в принципе критикует исламскую концепцию смирения в этой жизни ради достижения счастья в загробной жизни, что является одной из особенностей тенгрианства как мировоззренческой концепции. «Люди рождены смертными» - простая и искренняя мысль, высказанная в древнетюркских памятниках, является квинтэссенцией человеческой жизни. Отсюда идеи полноты жизни и оптимизма, свободы духа и героики, добра и щедрости, которые доминируют в тюркском мировоззрении. В тенгрианстве явно не прослеживается идея загробного мира и воздаяния. Бессмертность человека в его жизни как члене рода. Воздаяние - эта больше память своего народа, отсюда - культ предков как один из нравственно-этических основ тенгрианства.

Аль-Фараби, следуя и этим тюркским традициям, говорит о том, что человек может достигнуть двух совершенств. В этой

жизни человек может достигнуть первого совершенства, заключающегося в совершении добродетельных поступков, действий исходящих из добродетели, второе совершенство в посюстороннем мире, но не потустороннем. Это невольно наводит мысль на идею Яссауи «умереть прежде смерти», когда человек достигает совершенства в этой жизни, но в мире надвещном, духовном. Это одна из идей, которая позволяет некоторым исследователям говорить о присутствии в философии аль-Фараби суфийских мотивов, что было присуще всем философам тюрко-персидской культуры. Духовная и разумная (душевная и интеллектуальная) добродетели соединяясь в своей гармонии, помогают людям в Граде совместно достичь счастья гармонии.

Аль-Фараби в своем творчестве, следуя тюркским традициям, развертывает одну из главных философских проблем - проблему человеческого счастья. И в тенгрианстве как мировоззрении одним из центральных концептов-понятий является «кұт»-счастье. Тенгри распределяет не только жизнь и Время человеку, дарует ему судьбу, но и распределяет «кұт» - счастье. «Бахыт берсин» - один из главных мировоззренческих символов тюркских народов.

Еще одной знаковой фигурой того времени является Яссауи - Ахмад бин Ибрахим, бин Али, аль-Йаси.

Кем же он был - Яссауи? Почему, спустя более двух веков после его смерти, великий Тимур воздвигает ему мавзолей? Почему многие поэты и суфии считали его Учителем? Почему, люди считая его святым, на протяжении многих веков совершают паломничество к его мавзолею, при этом приравнивая это паломничество, даже к хаджу? Почему, спустя тысячелетие, его хикметы будоражат и волнуют мысли и души наших современников?

Если брать европейскую традицию изучения ислама и суфизма, как его мистического ответвления, то Яссауи суфий-мистик, аскет, создавший тюркский «путь» мистического познания. Он сыграл огромную роль в исламизации тюркских племен, во внедрении ислама в среду тюрков-кочевников, и, положивший начало длинной цепи тюркских шейхов, распространивших свое влияние на огромную территорию Туркестана (от Восточного Туркестана до Трансоксианы (район Волги)), Азербайджан, Хорасан и Малую Азию. Они внесли свой вклад в создание народной струи в новоисламской цивилизации тюрков. При этом, йасавия считается тарикой странников, не

имевшей ни самостоятельных ветвей, ни постоянных поселений, за исключением тех, что возникли при гробницах шейхов, паломничество к которым стало отличительной чертой среднеазиатского ислама.[156]

Но в тоже время западные исследователи оговариваются, что йасавия имеет много религиозных, социальных и культурных ответвлений, сыгравших значительную роль в становлении тюркской культуры позднего периода.

Для тюркских народов Яссауи великий поэт-лирик, представитель классической поэзии Тюркского ренессанса. Наряду с такими известными поэтами, учеными, как Юсуф Баласагуни, Махмуд Кашгари, Ахмед Югнаки, Бакыргани он является ярким поэтом, представителем тюркской фальсафы, оставившим неизгладимый след в истории тюркской культуры. Яссауи одинаково является великим поэтом для всех тюркских народов: узбеков и туркмен, казахов и киргизов, татаров и уйгур, турок и азербайджанцев. Он оказал самое непосредственное влияние на становление духовной культуры, языка и литературы всех этих народов в одинаковой степени.

Яссауи, в период доминирования арабского языка в философии, при написании научных трактатов и делопроизводстве, персидского языка - в литературе, наряду с другими представителями тюркской культуры поднял на новую высоту тюркский язык. Многие исследователи отмечают, что Яссауи был одним из первых поэтов осуществивший переход от дренеуйгурского языка или уйгурско–карлукского языка и письма раннего периода караханидов к собственно тюркскому языку караханидского периода, который часто в литературе называют хаканийским языком. Этот был не просто переход на новый язык, или, адаптация к арабомусульманской и персомусульманской культурам, но, прежде всего, естественное развитие самого тюркского языка, стремление на основе языка соединить в едином духовно–религиозном и литературном порыве различные тюркские племена, устранить различие в диалектах, чтобы на всей территории Туркестана того времени сложился единый литературный язык. Несмотря на то, что тюркское влияние в мусульманском мире было велико в тот период (от мамлюков в Египте, сельджукидов и до власти караханидов на всей территории Средней Азии), доминирование арабского и персидского языка было велико. И, именно Яссауи,

---

[156] *Дж. С. Тримингэм*. Суфийские ордены в исламе. М.: Наука. 1989, С.59.

Кашгари и Баласагуни, а впоследствии Алишер Навои много сделали для сохранения тюркского литературного языка и осуществили синтез тюркского, арабского и персидского языков. При этом, если Кашгари как ученый-лингвист, исследователь народного фольклора, традиций и обычаев тюркских народов создал свой «Диван» для языкового и литературного взаимообогащения, Баласагуни в жанре восточных «княжьих зерцал» написал свое произведение «Кутадгу билиг» для элиты и элитным хаканийским языком, то «Хикметы» Яссауи были написаны народным тюркским языком и для народа.

Действительно, одна из главных идей хикметов - это обращение к народу, обездоленным, сиротам и странникам, потерявшим свой кров и Родину. Язык Яссауи и его учеников, особенно, Сулеймана Бакыргани, перед монгольским завоеванием стал предтечей чагатайского языка, а впоследствии языком Алишера Навои его великолепной Хамсы.

Яссауи основатель жанра в тюркской литературе – «мода» - четверостишья-хикмета, которое получило широкое распространение в средние века и сейчас является одним из распространенных литературных жанров на тюркском Востоке. Нужно отметить, что такой жанр не является копированием арабской или персидской литературной традиции, а является самостоятельным и самодостаточным жанром тюркской классической литературы и уходит корнями в древнетюркскую эпическую и этико–назидательную литературу.

Но, Яссауи был не просто поэтом-лириком, он был поэтом-трибуном, хакимом. Его хикметы призывали человека к борьбе со злом, несправедливостью, алчностью и жадностью власть имущих и религиозных служителей: мулл, ишанов, лицемерие которых приводило к человеческим и народным страданиям. Он взывает к себе и другим людям о помощи обездоленным и сиротам, страждущим и скитальцам на чужбине. Он призывает людей жить в любви, взаимопомощи и дружбе. Но возникает вопрос: а указывает ли он Путь достижения людьми и отдельным человеком счастливой жизни? Да! И этот Путь - это Путь Любви к Всевышнему и ближнему! Любовь к Богу и человеколюбие, любовь к Истине и Душевная Чистота сделают каждого человека и всех людей счастливыми, то есть он призывает к понятному всем тюркам человеческому началу – «адамғершілік». Его призывы не оставались пустыми, своим жизненным примером служения Богу, Истине и людям, он показывал пример каким должен быть человек. Эта традиция - без революций и крови, без

жестокого насилия в борьбе добра со злом, характерна именно восточному мировоззрению. Через покаяние и терпение, на Пути Любви и самосовершенствования достижение Счастья и личной свободы - вот идеал борьбы, который проповедывовал Яссауи.

Считая Яссауи хакимом, нужно отметить, что он создал свою школу тюркомусульманского адаба. В своих хикметах он раскрыл не просто Путь-тарику, но и показал этику и этикет поведения мусульманина в обществе, Путь личного самосовершенствования человека.

Несомненна роль Яссауи в распространение ислама в тюркской среде. В период заката арабского халифата усилилась роль тюрков в исламском мире. Тюркский мир в период с X по XII века до монгольского нашествия не был единым. Сельджуки-кочевники приняли ислам и распространили свою власть на Персию, Месопатамию, Сирию и Малую Азию, объединив мусульманский мир от западных границ Афганистана до Средиземного моря под властью сельджукских султанов. После отнятия Трансоксианы у Саманидов на пространстве от Каспийского моря до границ Китая образовалось Караханидское государство со столицей в Кашгаре, официальной государственной религией которого был принят ислам, обращение в который проходило в течение 20 лет с 920 по 956 годы при Сутук Богра хане. И лишь на востоке Туркестана оставались мелкие тюркские государства и ханства, которые не приняли ислам.

Но Караханидское государство в силу внутренних распрей разделилось на Западное караханидское государство со столицей в Самарканде и Восточное караханидское государство столицей, которого остался Кашгар. К этому времени началось нашествие кидань (карахитаев), с которыми и Восточным, и Западным караханидам пришлось вести изнурительную борьбу, и, потерпев поражение, они вынуждены были платить дань. Усилились трения между сельджукидами и западными караханидами, что также не дало возможность противостоять киданям. Войны, жестокие поборы местной власти и завоевателей вели к обнищанию народа, отчаянию. Лишь на короткое время во время правления Мухаммеда Арсланхана-II (1102-1132 гг.) на территории Западного караханидского государства установился мир и спокойствие. За этот период в Бухаре и Самарканде были построены новые мечети, открыты медресе, до сих пор памятником того времени стоит минарет в Бухаре построенный при Арслан хане. Именно в такой ситуации Яссауи

проповедывовал ислам в тюркской среде в период упадка былого величия караханидов, междуусобных распрей и гнета завоевателей. Нужно отметить, что под воздействием времени и эпохи и в силу признанного авторитета Яссауи, его учения тысячи и тысячи людей и не только его мюридов и последователей принимали ислам. Именно, Ахмед Яссауи явился одним из духовных религиозных лидеров в распространении ислама в тюркской среде, и наряду с другими религиозными учителями явился основателем тюркского ислама, в котором вместе с положениями ортодоксального ислама уживались такие «ереси», как вера в аруахов, вера в святых и их чудодействия, поклонение мазарам святых, поминание усопших и т.п. И как подтверждение этим словам, спустя почти тысячелетие, среди тюркских народов этого региона возникла еще одна «ересь» с точки зрения ортодоксального ислама, заключающаяся в том, что трехкратное паломничество к мавзолею Яссауи приравнивается к хаджу.

Наконец, самый простой на первый взгляд и самый сложный при глубоком рассмотрении вопрос: Был ли Яссауи суфием?

Если обратиться к текстам его хикметов, то он сам себя называл – Кул Ходжа Ахмад – рабом Аллаха, Истины (хакк), Чистоты (пак) и Любви (мухаббат).

Он был хакимом, радел за народ, за обездоленных и угнетенных, и здесь он проявляется как великий гуманист. Он выступал за Справедливость и Душевную Чистоту, за человеколюбие и звал других встать на этот Путь, и это показывает, что он был духовным наставником, Учителем. Но он при этом не выходил за рамки шариата, положений и установок ислама, что говорит о его глубокой религиозности и истинной вере во Всевышнего. Это потом ему приписали создание суфийского ордена йасавия, но на самом деле такого ордена не было, он лишь своим примером показал (но не в смысле суфийской тарики) своим ученикам, последователям и любому человеку Путь самосовершенствования человека через любовь к Всевышнему, к Истине и человеку. Пройдя этот Путь человек, приходил в согласие с людьми и самим собой, этот Путь вел к Богу. Эта нравственная религиозная философия Душевной Чистоты человека, и не более, и не менее того. Его религиозную философию отчасти можно выразить тремя хикметами:

«Золото очищается в огне, а человек в Любви к Истине (Богу)»,

«Дил ба яр даст ба кар»

(душа - Богу, руки - делу, Яссауи никогда не брал милостыню, никогда не брал пожертвований у своих учеников, он считал, что человек не должен паразитировать, он должен добывать свой кусок хлеба своим трудом, праведным трудом, и по преданию, сам он плел из ивовых прутьев различную утварь, на что и жил),

«Умереть прежде смерти».

Видимо, здесь нужно согласиться с некоторыми современными исследователями творчества и жизни средневековых тюркских, арабских и персидских поэтов, которых считали суфийскими, что таковыми они не являются. Действительно, видимо, нужно различать «суфи», как человека вставшего на путь определенной Тарики и постоянно занимающегося суфийской практикой, и «мутасаввуфа» - поэта-мыслителя, философа. Большинство поэтов того периода являются мутасаввуфами - поэтами-философами, которые использовали философию суфизма, но не его практику, и тем более не дервишескую практику. Скорее они использовали символ дервишества, как символ противостояния умеренной и праведной жизни алчности и лицемерию. Многие поэты, которых на Западе называют мистиками, вели активную социальную и трудовую жизнь, а некоторые из них даже были визирями при ханах. Яссауи, скорее всего, тоже не был суфием в нормативном понимании этого явления, он был мутасаввуфом - поэтом, проповедывовавшем философию суфизма, философию Любви и Истины, нравственной Чистоты.

В его хикметах много внимания уделено Мансуру Халладжу, может быть, именно это привело западных исследователей к тому, что Яссауи был представлен как суфий. Но тексты хикметов говорят о том, что Яссауи постоянно говорит, что Мансура не правильно поняли, муллы и ишаны, не поняли внутреннего скрытого смысла слов «Ан аль хакк». Не «Я – есмь Истина», а Бог проявляет свою Истину через меня, Бог у меня в душе, Бог в моем сердце, что близко к тенгрианским религиозным идеям.

Если многие суфии были сторонниками «вахдати вуджуда» (единство бытия), то Яссауи был ближе к концепции «вахдати мавджуд» (единство сущего). Первые ближе к тому, что Бог есть мир или «хама уст» (все есть он бог), вторые - Мир есть бог или «хама аз уст» (все от него). Вторая концепция провозглашает единственно реальным Бога, а все остальное - как бы его отблеск,

сияние, и в этом смысле - человеку присуще «Ан аль хакк». Таким образом, Яссауи не был крайним суфием, суфием пантеистического толка, он был ближе к умеренным «суфиям» - религиозным философам-мудрецам (но не рационалистом–мутазилитом, а ближе к каламу) от суфизма.

Второй момент в его хикметах, который вроде бы является суфийским - это то, что в 63 года он «уходит под землю» и некоторые исследователи буквально понимая эти слова, говорят о том, что он построил себе ханаку под землей и провел там остаток жизни. Но его хикметы в данном случае носят аллегорический скрытый смысл, вообще свойственный поэзии того времени. Его слова о том, что в 63 года он ушел под землю, прежде всего, показывают большую набожность Яссауи и истинное уважение и преклонение перед Пророком, он не мог жить дольше Мустафы. А уход под землю - это духовная и жизненная реализация хикмета: «умереть прежде смерти». Яссауи не просто отрекается от суеты жизни, он, прежде всего, достигает Чистоты и Истины в этой жизни.

Так, кем же он был - Яссауи? В тенгрианской религиозной традиции есть понятие «иаллабаш» - посланник Тенгри, мудрец, посвятивший свою жизнь служению Богу и людям. И в тюркской традиции, что народ канонизирует таких людей, как святых. Яссауи не был суфием в традиционном понимании этого явления в арабомусульманской, персомусульманской или европейской практике, он был ближе к мутасаввуфам, но, конечно же, он был «иаллабаши» и в этом заключается его самодостаточность.

Таким образом, ислам распространялся в тюркской среде довольно длительное время, ислам постепенно и с осторожностью адаптировался к тенгрианству как открытому мировоззрению, сохраняя его необходимые для тюркских народов традиции и обычаи. Ислам в начале своего распространения использовал только те свои основания, которые совпадали с менталитетом тюркских народов.

В контексте нашей проблемы в сознании части интеллигенции тюркских народов складывается определенная концептуальная позиция, которую можно выразить так, что ислам является, навязанной тюркским народам и другим народам Центральной Азии, 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 благодаря Аджаму – центральноазиатской культуре. Персы дали исламу интеллектуальную основу, вдохнули в него высокую поэзию, тюрки силой оружия распространили ислам по всему миру, внесли в него дух мужества и свободы, народность и лояльность.

Именно тюрко-иранская философская мысль была сердцевиной и основой средневековой мусульманской фальсафы.

Совершенно правильно отмечает Хаттами 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…».[157]

Если брать собственно религиозную фальсафу ислама, разработку собственно 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, аль Фараби, М. Кащгари, Баласагуни, А. Навои, Улугбек и многие другие).

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

Такая позиция также присутствует в сознании части интеллигенции. Здесь возможна такая духовная ситуация. Аналогично тому, как размышляет Мурат Аджи, тюрки-тенгрианцы поддержали идею Единого Бога и способствовали распространению христианской идеи, так тюрки поддержали и идею Единого Бога ислама. Для тюрков-тенгрианцев с идеей

---

[157] *Сейид Мухаммад Хатами*. Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002, С.207.

Тенгри, 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 боннские 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.

Это 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 прессуется 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, среднеазиатский 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 формы не вели к отчуждению. И религиозность должна следовать – «адамгершілік».*

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.

4.3 Тенгрианство как фактор идентификации

Вавилонская башня до сих пор в сознании человечества остается как символ былого *единства* в стремлении к совершенству человеческого сообщества, в стремлении к высокой духовности, Истине. Одно из проявлений сущности человека – его стремление к неповторимости, уникальности, индивидуальности и разнообразию, как неизбежного и необходимого условия его бытия. С другой стороны – человек всегда стремится к себе подобным, его социальность сама по себе интенционально предполагает общность человеческого существования, он – человек по роду, его бытие требует сходства.

Бытие человеческого общества в его социальности подвержено единству и взаимообусловленности центростремительных и центробежных сил. Любые тенденции, лежащие в основе центростремительности, в какой-то степени ведут к консолидации общества, предполагают единение членов общества на основе каких-то общих целей и потребностей, социокультурных, духовных и психологических оснований. То же самое можно сказать и о центробежности с противоположным знаком.

В человеческой истории можно проследить мысль о том, что великих завоевателей двигало не просто стремление к расширению социально-экономического, жизненного пространства, а, прежде всего, предзаданность человеческого сообщества к единению. Великий Александр, покорив весь мир,

пришел к простой и естественной мысли, что единство людей возможно и оно в братстве, в не зависимости от расы, национальности и вероисповедания, и приложил много усилий для внедрения в сознание людей своей эпохи этой аксиомы.

Но все империи терпели крах, следуя неизбежности разнообразия и гибельности единообразия. Недавнее колониальное прошлое (к великому стыду колониализм в его традиционной форме и неоколониализм по-прежнему являются спутниками человечества) с его псевдомиссионерской деятельностью, декларируя единство человечества с Богом в сердце, с мечом в руке, разрушало самое человеческое. Колониализм уничтожил или поставил на грань полного исчезновения целые народы и культуры. При этом создавались оправдательные теории «о культурно-исторических типах, естественном подъеме и упадке культуры, цивилизационные теории», разумом обманывая свое сердце, как бы оправдываясь перед самими собой и потомками.

Когда человечество начало осознавать (хотя до конца такое осознание не имеет места и в современной действительности) всю противоестественность и жестокость эксплуатации одними народами других, уничтожение самобытных культур, унификацию, как способ культурного строительства, человечество ввергло себя в еще одну социально-политическую трагедию. Тоталитаризм как одна из форм всеобщности еще раз подверг человечество испытанию. Тотальность как форма идеологии породила в XX веке такие уродливые социальные формы как фашизм и большевизм. *Человек ничто, идея все*. Цель оправдывает средства – апогей западной социально-философской мысли в ее жестокой циничности и лицемерии. Но, в то же время, сама европейская философская мысль, как бы предостерегая человечество, вырабатывала идеи моральной или экзистенциональной философии, наполняя человеческим, бытие мира.

Еще одна форма тоталитаризма - тотальность западного общества, заключенная в доминировании материально-экономических оснований человеческого бытия, индивидуализма как основной формы социального бытия человека. Сам по себе индивидуализм, индивидуальность, неповторимость каждого человека естественны. Но, западный индивидуализм в своей психологической основе провозгласил доминантой интересы отдельной личности, удовлетворение ее потребностей, как цель развития человечества. Права отдельного индивида стоят выше

других прав. Человек становится только «*берущим*», он никогда ничего и никому не «*отдает*». Социальная действительность такова, что не остается места человеку «*отдающему*». Одно из духовных оснований мудрости Востока, именно и заключается в том, что людей «*отдающих*» в обществе должно быть больше. *Мудрость Востока – это альтруизм жизни, воспроизводящий самую жизнь.* Тотальность Запада, провозгласив демократические ценности и права отдельного индивида, породила новую социальную парадигму, которая выразилась в идее модернизации человеческого сообщества по образу и подобию западной демократии. Лицемерие политиков и идеологов заключалось в том, что модернизация была суть вестернизацией всего остального мира. Еще одна социальная утопия западного рационализма.

Миром правят сила и деньги. Война во Вьетнаме, инсценированные войны в Африке, ближневосточный конфликт, войны на Балканах, войны на Кавказе, война в Афганистане, война в Ираке и бесконечные людские страдания. Все это за красивой ширмой западной демократии, с ее материальным блеском и духовной нищетой.

Появляется еще одна идея, якобы продиктованная объективным ходом развития мирового сообщества - идея глобализации. Эта идея не выходит за рамки концепции модернизации, она выступает как ее продолжение. Если глобализация предполагает решение любых конфликтных вопросов путем применения силы в любой точке земного шара, экономическим, военным и политическим шантажем, и как продолжение всего этого, включение России в структуры НАТО, Евросоюза, создание вместо «семерки» «восьмерки», создание различных политических блоков и организаций, то это продолжение развития сценария западной модернизации и глобализации. Все направлено на то, чтобы богатые были еще богаче, а бедные – беднее. Недавние социальные стереотипы о развитых и неразвитых странах, странах третьего мира, богатом севере и бедном юге, подменяются, на навязываемые всему миру идеи глобализации.

Развитие исламского мира, стран Юго-Восточной Азии, Китая и Индии, подъем африканских стран, суверенное развитие постсоветских республик, в том числе центрально-азиатских тюркских государств, создание плюралистического гармоничного многополюсного мира, видимо не входит в сценарий западной глобализации, если ее понимать как вестернизацию и

американизацию всего мира. На смену культурному шовинизму приходит политический шовинизм. Только развитие по демократическому пути западного образца, построение «*демократического открытого правового гражданского общества*», в основе которого опять же лежат западный рационализм и индивидуализм объявляется единственным, безальтернативным путем развития человеческого сообщества. Опять тот же тоталитаризм, в новой маске.

Со времен Аристотеля человека лишили его природной спонтанности, эмоциональности, духовно-радостной открытости миру и людям, рационализм загнал человека в постоянный поиск опять же рациональных форм социального бытия: господства и власти, государственного и общественного устройства, идеологем и эпистем, различного рода моральных кодексов, даже духовность и иррационализм человека подверглись рациональной ревизии.

Не осталась в стороне и религия. Сама по себе религия как культурообразующая и культуросоставляющая реальность всегда стремилась к единению людей. Именно религиозность в ее изначальной чистоте своих идей и помыслов являлась одной из духовных оснований единства человечества. «Золотой век» человечества обычно ассоциируется с идеей общечеловеческой религии, включавшей в себя не просто веру в Единого Создателя, но и мировоззренческие, нравственно-этические идеи единства человека с миром, век единства людей с природой, «*человеческого*» сосуществования всех людей. Тенгрианство, ведическая и авестийская религиозные традиции, религии Египта и Центральной Америки, религиозные идеи халдеев, древние религиозные идеи населения Европы – это все «осколки» той единой общечеловеческой религиозности.

Рационализм, необходимость упорядочивания социального бытия в соответствии с географическими и климатическими условиями, и как следствие с культурными и психологическими особенностями народов, привели человечество к созданию более рационализированных форм религиозности, к появлению собственно религиозных систем с их институтами, которые принято считать мировыми или национальными. Но, будь то буддизм, христианство, ислам, или индуизм, иудаизм, синтоизм, или древние верования отдельных народов, сохранившиеся до настоящего времени – все это продолжение той единой религиозности человечества. Не зря человечество в своей истории, всегда стремится найти единую религию, вернее не

найти, а вернуться к ней: великий Акбар, пытавший синтезировать индуистские, христианские и исламские религиозные идеи, Бахаи, русское богоискательство, религиозная эзотерика и религиозный мистицизм. Религиозные идеи в своей чистоте объединяют людей.

Но человек начал использовать религиозные идеи в совершенно не свойственных для них целях. Во-первых, именно Запад, провозгласив «Богу - богово, кесарю - кесарево», раздвоил существование человека, противопоставил в человеке два его начала. То же самое произошло и с самим обществом. Религию, церковь, противопоставив обществу, государству, человек, отчужденный и от религии, и от общества впал в гнетущее чувство одиночества, одиночества в толпе. Люди стали толпой, массой, отдельный человек потерял собственное лицо. Во-вторых, само разделение уже предполагает напряжение и конфликты в самом человеческом сообществе. В-третьих, несмотря на отделение, государство само стало использовать религию в целях собственного укрепления (западные сообщества, советский тоталитаризм, китайский тоталитаризм). Государство политизировало религию. Религия становится инструментом в решении различных политических вопросов. Религия из религиозности и духовности, все больше превращается в очередной социальный институт, придаток общества, удобную социальную форму, через которую можно манипулировать сознанием людей. При этом религия начинает терять самое главное – Веру. Теряется вера в Возвышенное, вера в человека, в его миссию творить добро. Человечество искусственно втягивается в ненужное и губительное противостояние на политических и религиозных различиях. Идея глобализации активно начинает использовать многообразие религиозных идей, якобы приводящих человечество к противостоянию. Но, религиозное многообразие, как и культурное многообразие - это жизнь человечества.

Когда мы говорим о национальной самоидентификации, мы подразумеваем национальную принадлежность, человек не может быть «Иваном без родства». Когда мы говорим о культурной самоидентификации, мы также смотрим на этнические культурные корни, на ту культурную среду, в которой исторически существовал и становился этнос, наконец, на культурную среду в которой сейчас пребывает тот или иной народ или отдельный человек. При этом, как уже говорилось, человечество осознало необходимость культурного

многообразия, важность сохранения самобытных этнических культур, как важного фактора существования человеческой цивилизации.

Что же понимать под религиозной идентификацией? Как мы должны решать вопрос с многообразием религий? Неужели человечество обречено на вечное противостояние на почве принадлежности к той или иной религии? Как идея глобализации должна сосуществовать с идеей многообразия религиозных идей?

Как и сами вопросы, ответы являются неоднозначными и сложными. Религиозность, как и ее отсутствие, присущи человеку, важно в каких формах она проявляется. Разнообразие людей, этносов и культур естественно ведет к многообразию религиозных идей и это нормальная человеческая жизнь. Любая религия провозглашает идеи добра и справедливости, человечности и в этом смысле они и имеют единые истоки, и призывают людей к единению. Религиозность человека в своей сути одна и для буддиста, и для христианина, и для мусульманина. И для любого человека исповедующего какую-либо другую религию. Если на фундаменте буддийского храма возведена церковь, а на фундаменте церкви возведена мечеть - это место остается священным местом для человека истинно верующего. Религиозность человека это Вера, вера в человека, в идеи добра. Именно такое проявление религиозности объединяет людей разных религий. Вероисповедание одно, многообразны его проявления. В этом плане, говоря о религиозной идентификации, мы должны говорить о Едином, мы все идентифицируемся как люди, как имеющие одну религиозность и один *Священный Дом*.

В плане продолжения этнической и культурной самоидентификации, мы можем говорить о религиозной идентификации исходя из многообразия религий как проявления единой религиозности. И это тоже нормальная жизнь человеческого сообщества. Поэтому на почве религиозного многообразия не может и не должно возникать противостояния. Противостояние начинается там, где происходит политизация религии, использование религии как инструмента достижения каких-либо политических или экономических интересов. Нельзя подменять суть «божественности и возвышенности», «тайны религиозности» на прагматическое, сиюминутное удовлетворение своих сиюминутных интересов.

Возвышенная и истинная религиозность в своей вечности не терпит человеческого тщеславия и властолюбия. В этом смысле глобализация как очередной временный момент социальной

реальности не должен использовать религию в качестве средства реализации тех или иных целей. Наоборот, религиозность и религии должны способствовать созданию справедливого мироустройства, единению людей на идеях добра и противостояния злу. И человек, стоящий за всеми этими процессами, ответственен перед собой и другими за этот миропорядок, за будущее его дома. Это и есть антропологическая доминанта наступившего тысячелетия.

Сложность и противоречивость ситуации в постсоветских республиках обусловлена как социально-экономическими условиями, так и специфическими духовными национальными способностями. В экономическом отношении мы не можем отнести себя к постиндустриальным обществам. Но парадокс здесь заключается в том, что, по мнению многих философов и ученых, в духовном отношении постсоветское пространство имеет большую свободу выбора и развития, нежели западная культура с кризисом рационализма и индивидуализма. Поэтому естественно стремление мирового сообщества к воссоединению на путях интеграции не только в рамках регионов, каких-то политических образований, но и в рамках планетарных, что привело бы к взаимному обогащению культур, решению противоречий и нахождению новых путей развития человеческого общества.

Особое место в этом процессе могут занять тюркские государства, благодаря не только своему геополитическому положению, но и большому потенциалу для ускоренного развития. Основой этого служат обширность территорий, большие природные запасы, а также людские ресурсы. При определении путей развития тюркских народов нужно исходить из реальности существующего мира. Национальное возрождение - не цель общественного развития. Когда будут созданы все гарантии сохранения своей нации и больше не будут бояться ее исчезновения, тогда отпадут естественные причины национализма, ибо они возникают там, где есть реальная опасность исчезновения нации. Это доказывает создание Европейского сообщества. Этап размежевания там позади, сложившиеся в Европе нации уже не боятся быть растворенными, ассимилированными: немцы, французы, итальянцы ныне убирают границы именно потому, что уже не боятся, что перестанут быть немцами, французами, итальянцами. Национальная государственность есть форма защиты нации извне. Пройдет время, нации через государственные и иные

механизмы надежно защитят себя экономически, политически, культурно и эти границы отпадут. Тогда сойдет на нет и национализм. Будет идти консолидация народов, прежде всего тех, кто по своей культуре, истории ближе связан друг с другом.

Тюркские народы, потеряв свое былое единство, долгое время жили разобщенно, и любые попытки объединиться в решении проблем национальных традиций, языка воспринимались как реакционное, шовинистическое направление, как пантюркизм. В современных условиях интеграции мирового сообщества, как естественного процесса, особую роль может сыграть интеграция тюркских народов. Это более тридцати тюркских наций и народностей. Сегодня, на критическом отрезке хода развития истории, у всех народов идет процесс осмысления прошлого и определения будущего. За различиями национальных особенностей, образа жизни нельзя упускать из виду то общее, что проистекает из самих корней этих народов, фактор генетического родства. Сейчас многие ученые обращаются к истории, возникновению и культуры своего народа. Один из сложных вопросов - это вопрос этнического самосознания. Другим является вопрос государственных образований в истории тюркских народов, их типы. Знание этих вопросов важно для современного этапа в смысле государственного строительства, так как в этом вопросе нужно учитывать психологию народа, его традиции и обычаи.

Мы живем в мире идей, символов, маркеров, или как модно говорить сейчас, в виртуальном, вербальном мире. От осознания вторичного мира, мы переходим к осознанию третьего мира. Иногда мир слов и символов, действительно становится виртуальным, мы начинаем терять под собой почву реальности, наши слова и символы, остаются только словами и символами, не отражающими данных нам феноменов объективной реальности. В большей мере, виртуальный мир создается не бескорыстно, всегда за этим стоят чьи-то прагматические интересы.

Бескорыстный мир идей и символов становится искусством, поэзией фантазии человеческого интеллекта.

И совсем человек начинает теряться, когда в создание своего виртуального мира включаются общественные науки. В виртуальном мире социальных, политических, религиозных идей, которые обрушиваются на человека, он теряет себя как целостность, его начинают раздирать противоречия, происходит отчуждение человека от себя самого. Человек перестает понимать себя и окружающий мир.

В одной из главных идей современности, навязываемой секуляризированной западной цивилизацией, в основе которой лежит американская демократия - идее глобализации лежит апелляция к разуму и прагматизму человека. Выводится категорическая неизбежность социально-экономической, политической и, даже, может быть и культурной интеграции под эгидой западной цивилизации. Народы и государства, как и человек, не могут выжить в мире глобальных проблем в одиночку. Мы должны и можем объединиться – объединиться на принципах демократии, соблюдения свобод и прав личности. Как бы подтверждая эту идею, появляются различные теории цивилизационного и культурного развития человечества, столкновения цивилизаций и культур, в которых ненавязчиво, но всегда присутствует апокалипсис. Для разрешения этнических и религиозных противоречий, придумываются даже отдельные науки, которые должны и могут показать нам пути разрешения этих конфликтов. Субмасскультура, наизнанку выворачивая человека, постоянно напоминает ему о его изначальной греховности и порочности. Человеку никогда не стать Человеком, он обречен, жить в мире противоречий с самим собой, с другими и с миром в целом.

И как всегда, человек ищет Света, светлого, духовного, что приводит его к определенному Пути.

Пути эти разные.

Образование новых независимых государств в центральноазиатском регионе стало важным фактором активизации процесса национального самоопределения, содействия сохранению и дальнейшему развитию национальной самобытной культуры и мировосприятия. Наряду с этими положительными аспектами в последнее время заметно себя проявили и негативные явления, базирующиеся на узком понимании национальной идентичности как нечто изначально данное, постоянно существующее и не подверженное изменению временем, историей. Такое понимание отрицательно отражается на необходимости широкого общественного признания, что развитие национальной культуры любого народа, в частности казахского, невозможно вне контекста тесного сотрудничества, взаимодействия и взаимообогащения с другими национальными культурами, в особенности на современном этапе, начале 21 века. Этот век представляет собой новую эпоху глобальных информационных технологий, когда в принципе каждый человек, каждое частное лицо уже сейчас может иметь возможность

получать желаемую информацию из любой части света. А это значит, что его реальное национальное сознание намного шире узко традиционного, локального, и уже стало фактически измененным и отличается от различных идеологических конструкций о национальном, в которых явно обнаруживаются политические приоритеты, а не ценности культуры, духовного мира человека.

Особо отметим, что такое искусственное, не соответствующее практическим реалиям, монистическое политизированное понимание путей развития национальной культуры не признает не только необходимость сотрудничества и взаимообогащения с другими культурами, но и не признает богатство и многообразие в самой национальной культуре, которая не является однозначной, а представляет собой сложное многослойное явление.

Существует определенное соотношение между монизмом и плюрализмом, с одной стороны, а с другой – принципами устройства общества: закрытость, авторитарность, вплоть до деспотии и открытость, демократичность, плюрализм. Казахстанское общество после получения статуса суверенного независимого государства поставило перед собой задачу построения демократического светского государства. Как известно плюрализм 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 возможности выбора тенгрианства как фактора идентификации.

Один из Путей основывается на идее, которая, отрицая и стереотипы религий, и суету мира, приводит человека к аскетизму и отшельничеству в толпе, в их высоком и духовном наполнении. Складываются определенные мировоззренческие, этические, религиозно-философские образования, определенные духовные состояния отдельного человека и целых групп людей, в которых человек пытается реализовать себя, найти там спокойствие, понимание себя самим собой и другими.

Часто этот Путь – 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.

В научных кругах можно услышать расхожую фразу: «В мире существуют 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 или идеи 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 цивилизационным и культурным феноменом? Можем ли мы казахстанцы 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».[158]

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 и момент неоколониализма, 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

---

[158] *Теляшов Р.Х.* От индейцев и гуннов до Золотой Орды. СПб, Издательство «Санкт-Петербургская Панорама», 2001, С.4.

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, Башкортстана, 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, знаем их из учебников, стараемся соотнести их, для понимания самих себя.

Далее возникает вопрос: «Можем ли мы брать тенгрианство как фактор самоидентификации, для казахского народа, для казахстанцев, для других тюркских народов и не тюркских народов Центральной Азии?»

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, выделенные нами и проанализированные в нашем исследовании. Основные черты тенгрианства были пронесены сквозь тысячелетия своего развития 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.

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!»[159]

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

---

[159] *Арон Атабек*. Ислам и Тенгрианство. Размышления искателя истины/ Сборник докладов Первой международной научной конференции «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов». Кыргызстан. Бишкек, ноябрь 2003, С.189,194.

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!»[160]

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 тенгрианства. Их понимание и осмысление, глубокий анализ и творческое развитие…

---

[160] *Безертинов Р.Н.* Тэнгрианство – религия тюрков и монголов: научно-популярное издан., 2-е изд., доп. – Н. Челны. Аяз, 200, Казань, Слово, 2004, С.3,4.

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, не справедливого 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…».[161]

Другую позицию в вопросе идентификации тюркских народов можно выразить так, что тюркские народы должны идти по пути секуляризированного 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, 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».[162]

---

[161] *Дастан Сарыгулов,* Кыргызстан, Тенгрианство и глобальные проблемы современности/ Сборник докладов Первой международной научной конференции «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов». Кыргызстан. Бишкек, ноябрь 2003, С.114, 121.

[162] *М.В. Иордан, Р.Г. Кузеев, С.М.* Червонная Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в

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 духовные основания 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 не научным, философски-чувственным языком, 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».

массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. – М.: прогресс-Традиция. 2001, С.19.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Резюмируя работу, хотелось бы еще раз обратиться к коллизиям трагического, противоречивого XX века, надеждам и устремлениям XXI века.

XX век был характерен многими символическими поворотами в сознании людей.

Пройдя через кровь и ужас двух мировых войн, человечество пришло к пониманию непреходящей ценности жизни человека, и, что никакая идея не может быть оправданием войне, физическому уничтожению людей.

Это понимание закрепилось в сознании людей, и, когда человечество смогло остановить скатывание «холодной войны» к мировой военной катастрофе и нашло в себе силы прекратить противостояние. Это положило начало процессу диалога и компромиссов в решении кризисов и конфликтов, путем учета взаимных интересов. Устранение противостояния в «холодной войне» дало возможность говорить о стремлении человечества строить многополярный мир, где бы не просто учитывались интересы, права отдельных государств, но и регионов, культурно-цивилизационных объединений.

Человечество осознало и всю губительность для прогресса человечества колониальной политики, рухнула колониальная система, хотя процесс деколонизации до конца еще не завершен. Неоколониализм существует еще в различных формах и пагубно действует на моральное и нравственное состояние человечества. Не до конца прошло осознание того, что свобода и справедливость возможны только тогда, когда они являются всеобщими, не может быть народ или человек свободен, если он попирает свободу другого.

В своей социальности человечество пришло к пониманию бесперспективности тоталитаризма в любых его формах. Движение общественного сознания к открытости, демократичности, законности в формировании социальных связей на всех уровнях, приняло массовый характер.

Человечество поняло всю хрупкость своего существования, осознав глобальные проблемы как угрозу существования самого человека. Осознание того, что ни одно государство, ни один народ не в состоянии справиться с глобальными проблемами в одиночку, привело к объединению и координации действий по преодолению различных кризисов.

Освоение космоса, успехи быстро развивающейся

астрономической науки, питали надежду, что мы не единственные во Вселенной. Но все очевидней становится, что вероятность найти братьев по разуму даже в далеком будущем остается проблематичной. И сознание, что кто-то придет и изменит мир человеческий, сменяется сознанием уникальности человечества во Вселенной.

Надежда на то, что только рациональность, развитие науки и техники, удовлетворение потребностей человека и создание материальных благ, обеспечат светлое будущее человечество, не оправдываются. Сознание вещизма, конформизм и погоня за материальными благами делают человека рабом своих потребностей, теряется духовность, аристократизм, эстетика и этика человеческих отношений. Человек начинает терять свою человеческую сущность, социальное отчуждение превращается в норму, а нигилизм - в привычное состояние сознания.

В западной цивилизации до настоящего времени доминируют культ власти и культ силы, воля к господству и воля к обладанию, как основополагающие принципы исторического развития, которые становятся универсальными и владеют умами всех людей, по сути, становятся принципами устройства миропорядка. Именно они ведут человечество к войнам и конфликтам, они порождают стремление господства одних над другими.

Но, начало нового тысячелетия характерно тем, что человечество постепенно осознает всю их пагубность и осмысливает новые идеи своей истории и будущего мироустройства, основанные на принципах добра и справедливости, духовного самосовершенствования и творческого мышления. Хотя идеи справедливого устройства жизни людей присутствовали всегда, они не находили своего практического воплощения, они не стали доминантами в общественном сознании, человеческое сознание оставалось в плену культа власти, достижения успехов, приобретения благ, удовлетворения своих сиюминутных потребностей.

В настоящее время появляются новые формы понимания истории и следующие за ним концепты мироустройства. Многие из них продолжают основываться на старых принципах – культе власти и силы.

Один из таких концептов, отражает современное культурно-цивилизационное различие народов и государств, а, следовательно, и возможное их столкновение (З. Бжезинский, С. Хантингтон и др.). Он предполагает общее цивилизирование,

нахождение общих основ для дальнейшего прогресса человечества. Здесь как негативный момент присутствует идея «оцивилизации» мира по определенным критериям, нормам и правилам, что ведет к всеобщей унификации.

Эта концепция, близка к другой, сутью которой является идея доминирования западной цивилизации. Согласно ей, именно западная форма цивилизации, основанная на демократических принципах, соблюдении прав и свобод личности, прерогативе индивидуализма, рыночной экономике и секуляризированном сознании является единственной определяющей для современного мира (Ф. Фукуяма и др.).

Близкой к ним является идея глобализации, как единственно возможного пути развития человеческого сообщества. Включая в себя позитивные моменты экономической и политической интеграции, на основе развития средств коммуникации, научно-технического прогресса, она содержит и негативные моменты. Это, прежде всего, унификация к которой ведет глобализация. В результате глобализационных процессов происходят не только нивелирование культур, но и нивелирование самих людей, потеря культурной самобытности и уникальности, потеря человеком своего «Я». Культура превращается в масскультуру, народ превращается в массу. Человек теряет свою индивидуальность или же она принимает извращенные формы (гомосексуализм, сектанство и т.п.).

Другой концепт «Мировой империи» продолжает исторические традиции объединения народов в единое государство унитарного типа, в котором бы обеспечивались права и свободы и личности, и народов. Эта идея является, по сути, идеей конфедерации государств, основанной на принципах демократии, законности, в которой учитываются взаимные интересы, и, преследуется общая цель – достижение общего блага. Но здесь остается идея централизованной власти, подчиняющей себе всех, что естественно продолжает предполагать и власть силы. Примером такого конфедеративного устройства может служить Евросоюз, феномен которого несет в себе много позитивного в решении проблем, стоящих перед человечеством.

В сознании людей также присутствует идея исключительности той или иной культуры, народа, цивилизации, что, по сути, является неявной формой проявления тех же культов власти и силы, которые ведут к возникновению противоречий и конфликтов.

Другой круг концептов составляют идеи, в которых доминируют принципы доброй воли, справедливости, согласия и диалога.

Одной из таких концепций мирового устройства является формирование «Нового миропорядка» (Римский клуб, К. Ясперс и др.). Если идея мировой империи основана на власти и силе, то идея мирового порядка основана на договоре и осознанном ограничении собственной свободы. Здесь отсутствует культ власти и силы, единство обеспечивается взаимным согласием и выработкой общих правил и норм совместной деятельности по достижению общих целей. Но при этом сохраняется внутренняя свобода, как гарант суверенитета, который должен обеспечить сохранение уникальности и своеобразия культуры, языка, традиций и обычаев. Но, при этом, внутриполитическая свобода выступает и как гарант, как способ ограничения суверенитета во имя общих идей и достижения общих целей.

Другой концепцией мирового устройства на путях дальнейшего прогресса человечества является диалог цивилизаций (Хатами и др.). Исходя из единых корней человеческой цивилизации, планетарного единства во взаимодействии цивилизаций и культур, данная концепция основана на принципах общности целей и взаимного признания ценностей друг друга. Диалог цивилизаций выступает как способ существования человечества, формой взаимного сотрудничества. Диалог в плоскости политики и экономики предполагает прагматическое сосуществование разных цивилизаций и культур.

Важным концептом современного мироустройства является и концепция выработки Нового сознания, основанного на духовности. Духовность человечества – светская и религиозная являются необходимыми условиями, основополагающими факторами планетарного единства. Духовность как проявление категорических императивов нравственности и морали должна быть нормой не только в общении между людьми, но и в общении между народами и государствами. Светская духовность при этом дополняется религиозной духовностью, как фактором не простого различения людей, но в большей степени фактором единения. Существование разных религий это не причина обособления и возникновения противоречий, а, наоборот, сам факт разнообразия религиозных идей является условием сохранения единого в многообразии, как философского закона бытия человека.

В XXI веке одной из доминирующих идей на будущее

человечества является формирование планетарного сознания, которое предполагает единство в многообразии, как универсалию современности.

Планетарность – это общность судеб людей и народов Земли, ответственность за судьбу человеческой цивилизации, за уникальность человеческой жизни во Вселенной. Планетарное сознание – это осознание всеми людьми, человечеством этой ответственности. Формирование планетарного сознания – это суть и содержание культурного и цивилизационного процесса. Единство и единение – это процесс жизни, процесс культурного и цивилизационного взаимодействия людей, народов и государств. Проявление многообразия – это уникальность и неповторимость человеческой жизни, многообразие выступает как необходимое условие и принцип самого дальнейшего существования человечества.

Носителями этого планетарного сознания выступают люди, народы, которые непосредственно в своей деятельности осуществляют становление новой человеческой цивилизации. В современном общественном сознании, к сожалению, доминирует понимание международного сообщества как сообщества государств, различных культур и цивилизаций, и такое понимание является отражением существующих реалий. В диалоге участвуют не люди, а политики и общественные организации, не народы, а государства. Теряются непосредственные участники жизненного процесса – отдельные люди и народы. Позитивность Евросоюза как раз и заключается в том, что народы Европы, не боясь потерять своей культурной самобытности, разрушают именно государственные границы и объединяются в культурное сообщество, где на передний план выдвигаются, не только права и свободы личности, но и права и свободы народов, разных культур. Это продиктовано и историческими традициями Европы и, конечно же, духовными и философскими исканиями многих и многих поколений европейцев.

Данное многообразие тенденций развития современного мира, порою полярных по своему содержанию, но общих по своим целям единения человечества для совместного существования в какой-то степени показывает взросление человечества, осознание им не просто своей уникальности, но и обязанности и ответственности за свою дальнейшую судьбу. И чтобы правильно определить дальнейший путь человечества мы еще и еще раз должны находить правильные

формы осмысления нашего прошлого.

Важным на современном этапе развития для тюркских народов является то, что положения 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.

Во-первых, менталитету тюркских народов Центральной Азии присуще следование традициям культуры, что проявляется в сохранении обычаев, культурных нравов, обрядности. Во-вторых, это высокая значимость межличностных отношений, которая выражается в устойчивых проявлениях родственных, племенных, этнических связей. В социальной сфере важное значение придается таким объединениям, как жут, жамаэт, жуз, род, машрап, махалля и др. Эти объединения не только способствуют сохранению самобытности культуры, но и в большей степени являются трансляторами исторической памяти, способствуют духовному воспроизводству, обеспечивают духовные и психические связи между людьми. Особое значение имеют такие объединения для передачи культурных ценностей от поколения к поколению, выполняют воспитательную и образовательную функции. В основе этой традиционной черты духовной культуры лежат идейные символы курултая, совета аксакалов, совета биев, асара которые включает в себя мудрость народа, жизненного опыта, которые указывают путь поколениям.

Непосредственно с этим связана ***другая важная ценность*** духовной культуры - культ предков, почитание родителей, уважение к старшим. Культ предков, старейшин и родителей представляет собой некую 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. Уважение и почитание родителей, старейшин рода, знатных людей как императив поведения во многом определяет стабильность не только семьи, рода, но и, в конечном счете, всего общества.

Духовной культурной ценностью, сохранившейся с древнейших времен по настоящее время, является высокое понимание роли и предназначения детей. В духовной культуре тюркских народов императивом является духовный символ – «бала бар өй базар, бала жоқ өй мазар» (дом, в котором дети - базар, дом без детей - кладбище). Такая традиционная ценность вместе с культом предков, почитанием старейшин и родителей реализует единство и преемственность поколений, ведет к сохранению и развитию этноса. Можно отметить, что психологической культуре тюркских народов не свойственен «конфликт поколений», эти духовные ценности ведут к большей гармонии в отношениях между членами семьи, рода, этноса.

Как духовное образование, пронизывающее всю общественную и личную жизнь человека, выступает существование различных традиционных понятий, правил поведения, порядка, приличия и иерархии, упорядоченности и правильности. Например, до сих пор сохранились многие традиционные правила приема гостей, поведения внутри жилища, расположения определенных предметов в определенных местах и т.п. Гипотетические императивы «жаман болады» (принесет несчастье) и «уят болады» (будет стыдно), которые имеют большое мировоззренческое и духовное содержание в плане регулирования поведения.

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.

Одной из основополагающих ценностей культуры центральноазиатских народов с древних времен является любовь и уважение к природе. В философии и религии тюркских народов отсутствовало понимание человека как хозяина природы. Им не была присуща философия преобразования, насилия над природой, которая рассматривалась как универсум, источник жизни, естественно, включающий в себя и человека.

Наконец, категорические императивы **«Адамғершілік» и «Адам бол»** продолжают быть доминирующими в сознании

людей, быть регуляторами общественной жизни тюркских народов.

Эти универсальные основания тенгрианства говорят о том, что тенгрианство продолжает жить в сознании народа и является практическим наполнением жизни людей.

Данное исследование, показало, что нужны новые комплексные научные исследования по тюркской культуре в целом, тенгрианству как ее составляющей. Возникает необходимость объединения научных сил не только внутри Республики, но и консолидация на международном уровне. Чтобы сохранить свое культурное наследие и передать его будущим поколениям, прежде всего самим тюркским народам нужно объединить свои усилия в научно-исследовательской работе. Актуальным становится возрождение тюркологии как науки, создание научно-исследовательских центров, институтов тюркологии.

Мы надеемся, что наш призыв будет услышен, и, широкая общественность поддержит эти предложения.

Оглавление

Введение	3
Глава первая. Методология исследования тенгрианства как мировоззрения	16
1.1 Категории и понятия	16
1.2 Мировоззрение и его формы	22
1.3 Специфика принципов и методов исследования тенгрианства как мировоззрения	42
Глава вторая. Генезис тюркской культуры	52
2.1 Тюркская культура в системе центральноазиатской культуры: единство и различие мировоззренческого, религиозного и мифологического содержания	52
2.2 Тенгрианство и периодизация тюркской культуры	76
Глава третья. Структура и элементы тенгрианства	132
3.1 Мифология тенгрианства	132
3.2 Натурфилософия тенгрианства	148
3.3 Метафизика тенгрианства	156
3.4 Тенгрианство как религиозная идея	175
3.5 Этика тенгрианства	188
Глава четвертая. Тенгрианство в реалиях настоящего	201
4.1 Тенгрианство и тюркская фальсафа	201
4.2 Тенгрианство и ислам	209
4.3 Тенгрианство как фактор идентификации	227
Заключение	244

АЮПОВ Н.Г.

Тенгрианство как открытое мировоззрение

Монография

Бумага офсетная. Формат 60х90 1/16.
Объем 16 п.л. Тираж 500 экз.
г.Алматы, ул. Жангелдина, 31.
Опечатано в типографии ЛИЦ «КИЕ»

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК