

**Тэнгрианство и «шаманизм» в национальной религии бурят-монголов: к проблеме этноконфессиональной компетентности и национальной идентичности**

В религиозных традициях народов Внутренней и Северо-Восточной Азии существовал ряд терминов, обозначающих некое трансцендентальное начало или Верховное Божество — Хормуст-Тэнгри (тув. Курбусту, алт. Корбустан), Кара Дээр, Тэнгри, Дао, Торум (Хонт-Торум) и др. Принципиальных отличий в содержании того, что обозначается этими наименованиями, титулами и именами нет, но имеются некоторые этнокультурные различия в обозначении того трансцендентального опыта, которые называются в разных религиозных культурах Абсолют, Всевышний или Господь Бог. «Священный или Божественный Путь», который происходит от саянидско-хакасского метафизического понятия «сыын» — «истинный мир», «истинная реальность», связанного с обожеествленным тотемным предком-оленом. Дао — это не столько некое трансцендентальное состояние, сколько процесс структурной организации и самоорганизации Вселенной с помощью взаимодействия сил Инь и Ян.

Кара-Дээр, Тэнгри и Торум практически означают одно и то же — Верховного Бога Небесного, как чистую трансценденцию, обладающую Всемогуществом, Мудростью и т. п. Но между ними есть иерархия даже в рамках родственных саянидских этноконфессиональных традиций (уряхайцев и монголов) — Тэнгри обозначает Высшее Духовное Небо, как Верховный Абсолют, причем у монголов в сочетании «Вечное Синее Небо», а Кара-Дээр — это монгольское Хара-Тэнгри, «Темно-Синее /Черное-Пречерное до Синевы/ Небо», предшествующее Вечному Синему Небу, более раннее Небо, в этом смысле соответствующее другому, более древнему термину Урд-Тэнгри. Есть и другие термины, обозначающие Верховное Божество — Кудай-Дээр, Ахура-Мазда (бур.-монг. Хормуст-Тэнгри), Хайыракан и пр. При этом кроме имен божеств и духов, которые призываются на помощь, и терминов, обозначающих жрецов той или иной религии, в каждой этнокультурной традиции есть и термины, обозначающие соответствующие обрядовые действия: кам — камлает, шаман — шаманит, Кам-Тэнгри — призывает Курбусту или Кудай-Дээр, Боо-Тэнгри — призывает Вечное Синее Небо, Урд-Тэнгри, Хормуст-Тэнгри, но, скажем не хантымансийского Хонт-Торума.

Определяя тэнгрианство как монотеистическую религию, мы воздерживаемся от безоговорочного определения этого учения как монотеистического и даем достаточно четкую философско-религиоведческую дефиницию — «диалектический монизм с акцентом на понятии Единого как Абсолюта, объединяющего все противоположности, в том числе противоречие между монотеизмом и политеизмом, снимая это противопоставление в диалектике синергетического взаимодействия всех

дуальных противоположностей, на уровне Абсолюта, который содержит в себе и гармонизирует все дуальности, будучи сам принципиально не-дуальным, а потому его нельзя назвать ни монотеизмом, ни политеизмом, но можно назвать *Тэнгри* (тув. Дээр – «находящийся наверху», т. е. Всевышний), который по определению находится «над» всем феноменальным миром со всеми его противоположностями и оппозициями» [Абаев, 2015].

Аналогичный подход к проблеме Абсолюта, как Единого, именно с религиозно-философской точки зрения наблюдается и в других восточных учениях, например, в буддизме и даосизме, в которых тоже имеются элементы культа Неба и других тэнгрианских культов, например, культ священных гор, почитание Матери-Земли и т. п. Но с методологической точки зрения будет глубоко неправильно, во-первых, абсолютизировать культ Неба во всех евразийских религиях, в которых он имеется, во-вторых, нельзя сводить все тэнгрианство к этому культу, сколь бы важное место он ни занимал в данной системе и сколь бы многочисленными ни были археологические, этнографические, источниковедческие и другие свидетельства бытования этого культа во всей Евразии с глубокой древности. В случае с тэнгрианством основными структурообразующими элементами являются «Небо», «Земля», «Человек» и Мировая гора, выступающая как связующее звено между ними и в конкретной религиозной практике, представленная различными аллоэлементами-заменителями, из которых ключевую роль играет Священная гора (например, Хан-Алтай или Гора Сумеру). Но вместе с тем, были и искусственно созданные артефакты – заменители, которые широко известны – каменные пирамиды, башни, кучки камней (тув. оваа; бур.-монг. обоо) и т. п.

С «тэнгризмом» и тэнгрианством все просто: первое – это определенная идеология, философия, метафизика, психология, этическое учение и всякая другая теория, а тэнгрианство – это народная религия, которая стала национально-государственной в тэнгрианских суперэтнических империях, одновременно оставаясь народной этноконфессиональной традицией, которую можно назвать национальной религией тюрков, монголов и финно-угров. Но в первом случае, т. е. когда употребляется западно-европейский термин «тенгризм», нужно учитывать, что никаких «-измов» в Центральной и Внутренней Азии быть не может в принципе, поэтому надо закавычивать этот термин как неправильное западное обозначение восточного Учения, простительное для европейских и американских ученых, но не простительное для нас, настоящих евразийцев – поэтому и нужны кавычки.

Вообще все вещи и явления должны иметь свое правильное наименование, соответствующее этой этноконфессиональной традиции (в идеале лучше использовать самоназвание конфессии, например, не «ламаизм», а Учение Будды в традиции Северной Махаяны, не «даосизм», а Путь Дао), поэтому тэнгрианство – вполне приемлемое название, в том числе и стилистически не режущее слух и подобное, например, христианству, построенное по аналогии с ним; другой такой же пример – ислам, мусульманство). А «тенгризм», тем более – через «е», где в оригинале –

явное «э» (бур.-монг. Тэнгэри; тув. Дээр, Кара-Дээр), выглядит с точки зрения стилистики диковато, как и «ламаизм», но уже прижился, вроде бы, в околонуучной маргинальной среде, поэтому вполне приемлем, хоть и с оговорками. То же самое – «шаманизм» (правильнее – только в кавычках!!) приемлем в научно-популярной литературе и беллетристике исключительно как не совсем научный (не строго научный) термин, обозначающий архаичные религиозные верования и культы тунгусо-маньчжурских и некоторых палеоазиатских народов – и только.

К тюрко-монголам и финно-уграм в серьезной науке он не может применяться категорически, поскольку мы, по определению, не тунгусы; к тому же это слово вообще имеет несколько пренебрежительное, pejоративное значение, унижающее достоинство наших тюрко-монгольских саяно-алтайских народов – создателей тэнгрианских империй. Кто этого не понимает, видимо, не осознает, что с подачи Доржи Банзарова, русского казака с тунгусско-бурятскими корнями, выполнявшего указание колониальной администрации, этот термин был создан и использовался для покорения и уничтожения многих тюрко-монгольских этносов, истребления их жреческо-воинской тэнгрианской элиты, а также для внушения этим покоренным народам, что они – «поганые язычники», «идолопоклонники», не имеющие своей государственности, письменности, развитой религии и поклоняющиеся первобытным духам.

Являясь по сути орудием империализма и колониализма, этот термин, конечно, в какой-то мере отражал общее тэнгрианское наследие, но в искаженном виде – как первобытную, раннюю формы религии. К тому же обсуждение проблемы правомерности употребления этого термина применительно к тюркам Саяно-Алтая уже привело к выработке более адекватного этноконфессионального термина – Тэнгри-кам, а для бурят-монголов – «боо-тэнгри». Насчет общепринятости терминов «шаманизм» и «шаманство» можно говорить только условно, с большими оговорками и с учетом того, что это – неправильные, безграмотные обозначения части экстатической практики тэнгрианства на низших, сугубо практических уровнях, причем такой экстатической практики, которая допускает применение наркотических, психоделических веществ, алкоголя, что совсем неприемлемо с точки зрения тэнгрианской или буддийской этики.

Да, действительно, между теми медитативными практиками, которые приписываются шаманству (но на самом деле являются частью многообразной тэнгрианской медитации; многообразие форм и методов тэнгрианского медитативного опыта – это другая большая тема, особенно, если тэнгрианство считать мировой религией) и совсем архаичными психотехниками экстаза с применением психотропных веществ есть нечто общее, но содержание всякого религиозного опыта определяется не только техникой медитации, ее психофизическими механизмами, но и общей культурой психической деятельности данной этноконфессиональной традиции, ее морально-этическими философско-метафизическими

основаниями, качеством личного религиозного опыта, определяющего и качество «пространственно-внутренней медитации» и пр.

Другое дело, что более глубокое изучение тех этнокультурных и психо-энергетических феноменов, которые обычно приписываются шаманству, как к какой-то универсальной стадии развития феномена религии вообще, в контексте конкретно-исторических и этногенетических исследований недавно позволило поставить вопрос о том, что, поскольку тунгусо-маньчжурские народы определенно принадлежат к алтайской языковой семье, как и саяно-алтайские тюрко-монголы, этногенетически связанные со скифо-ариями, не является ли тунгусский термин «шаман» производным от древне-арийского «саманера»//«шрамана» или, иначе, «саманы» - «странствующие монахи» («бродяги-монахи», «бродячие йоги»)?

Как отмечал Серафим Сидоров, в Древней Индии в добуддийский, брахманский (ведийский или ведический) период появилось более 60-ти «шраманских» школ, которые назывались «совершенно новыми учениями», отрицавшими авторитет вед, ведических богов, кастовую систему, брахманские законы, постулировали примат этики и познания над ритуалом, утверждали право каждого человека на непосредственное обращение к Абсолюту; представители «новых учений» ходили от населения к населению, окружали себя учениками; в Упанишадах их называли «бродяги» («паривраджаки»); в традиции джайнизма их называли «тиртханкарами», в текстах других традиций – «шраманами» или «саманами» («усердствующие в познании»). Поэтому и все их учения назывались «шраманскими», в противовес брахманским, ведийским или ведическим, с которыми они конфликтовали и полемизировали, подвергая жёсткой критике традиционные учения. Когда возник буддизм, они вступали в полемику и с буддийскими проповедниками, а те, в свою очередь, во время диспутов называли их «еретиками» («тиртиками»). Кроме того, эти бродячие жрецы «новых учений» практиковали различные йогические упражнения с целью обретения сверхъестественных сил и магических способностей-сиддхи (например, умения летать по воздуху, становиться невидимыми, предсказывать будущее и прочих сверхспособностей) [Сидоров, 2005, с.27]. Кстати, традиция негативного отношения к буддизму сохранилась и у сибирских шаманов, которые представляют собой, как мы думаем, эзотерический вариант тэнгрианства.

Если такая этимологическая связь будет подтверждена, то все претензии к самому слову «шаман», якобы, означающему «безумный», «бесноватый», могут быть сняты, но тогда придется признать, что шаманство как этноконфессиональный феномен есть лишь часть общего тэнгрианского наследия, которое вобрало в себя и так называемую «религию ариев» в самом широком смысле, т. е. как западных ираноязычных ариев, зороастрийцев и митраистов, так и южных ариев-индуистов (здесь надо напомнить и о концепции арийско-туранской общности, а также о связанной с этой концепцией идее единства и целостности тэнгрианско-буддийской цивилизации Внутренней Азии и Саяно-Алтая).

Соответственно, и «шаманская техника экстаза» с ее специфическими экстремальными видами психотехники может интерпретироваться лишь как особый вид тэнгрианской активно-динамической медитации, сопоставимой с чаньской «шокотерапией» или же с медитативным искусством «горлового пения», которое практиковалось и скифо-ариями. В свете же вышесказанного о наличии в каждой развитой религии или Учении-Пути внутренней эзотерической традиции, т. е. тайной «темной» ветви, можно утверждать, что тэнгри-камство относится именно к этой эзотерической линии, а шаманство является только лишь его локально-ареальной тунгусо-маньчжурской вариацией.

Таким образом, и общее, и особенное в разных способах медитации я бы не стал сводить только лишь к психотехнике и психофизическим упражнениям, т. е. к сугубо технической стороне процесса «пространственно-внутренней медитации» и называть всякого человека, умеющего впасть в транс, управлять своим психо-энергетическим состоянием или обладающего ясновидением и пр. паранормальными способностями, «шаманом». В тэнгрианской цивилизации есть множество других терминов, культурно-исторически и этнически привязанных именно к данной, конкретной этноконфессиональной традиции и выработанных именно ею для обозначения людей, выполняющих жреческие функции – Тэнгри-кам, Кам-кижи, алгысчыт, бахсы-бакчи, Тэнгриин-Боо, Заарин-Боо, заяаши, камгалагчи и др. Всякое явление, тем более религиозное или квазирелигиозное, должно иметь точное обозначение, поскольку разнообразие религиозного и психологического опыта велико безгранично.

В Туве, например, которую называют с подачи Кенин-Лопсана М. Б. «страной шаманов», точнее в ее современной народной традиции, не обремененной терминами книжных шаманологов, есть ясное понимание разницы между терминами Кам-кижи и тем, что приезжие называют «шаманами». Однажды во время экспедиции в отдаленном от столицы районе я спросил одну целительницу: «Говорят, Вы – шаманка», на что она ответила с некоторым ехидством «Нет, я хамка» и добавила «А вообще, я – народная целительница, экстрасенс и психотерапевт, лечащая Волею Неба, а потому, наверное, тэнгрианка». Поэтому, если сам термин «шаманизм» допустим в каком-то специфическом контексте, например, когда речь идет о какой-нибудь конкретной тунгусо-маньчжурской этноконфессиональной традиции, то все равно остаются вопросы к людям, которые называют себя «шаманами», не вдумываясь глубоко, что же это означает, выполнять многообразные жреческие функции, какую это возлагает ответственность перед людьми и Небом, какими знаниями надо владеть и т. п.

С религиозоведческой с точки зрения выглядит также не правомерно противопоставление архаических верований и культов, в том числе так называемого «шаманизма», тэнгрианству и национальной религии алтайцев Ак-Дзян (Ак жанг), а также синкретическому «бурханизму» и другим религиям. При этом нельзя относить все архаические формы религиозной теории и практики, которые явно принадлежат тэнгрианской традиции, к

пресловутому «шаманизму» или «шаманству», на самом деле в чистом, «классическом» виде существовавшему только у тунгусо-маньчжурских народов, а на Алтае, в Хакасии и в Туве не проживающих.

В Бурятии же имеются некоторые архаические рудименты первобытного шаманства, что обусловлено наличием в этом регионе представителей тунгусо-маньчжурских родо-племенных объединений, от которых исторически и происходит термин «шаман». Это слово происходит от этнонима «самагир» - родо-племенного объединения, которое действительно проживало на территории этнической Бурятии и у которого люди, исполняющие жреческие функции действительно назывались *шаман//саман*; это слово, не имеющее никакого отношения к бурят-монгольскому языку, как и к тюркским языкам, и не имеющее ничего общего с тэнгрианской национальной религией бурят и взял за основу первый бурятский европейски образованный ученый Д. Банзаров, применяя его для обозначения тэнгрианской религии и употребляя его как синоним термину «тэнгрианство», что по существу было совершенно не правильно, но диктовалось зависимостью этого ученого от царской администрации.

Сам тунгусо-маньчжурский этноконфессиональный термин «шаман» буквально означал человека, который исполняет ритуальные, медицинские (целительство, психотерапия), прогностические («гадание»), психопропедевтические и многие другие «жреческие» функции в первобытно-общинном тунгусо-маньчжурском коллективе. Русские первопроходцы стали называть «шаманами» всех родоплеменных жрецов не только у тунгусо-маньчжурских народов, но и у саяно-алтайских тюрков и монголоязычных бурят, среди которых действительно было много подчиненных эвенков, хотя был свой этноконфессиональный термин «бөө» (жрец мужского рода) и «удаган» (жрица женского рода). Авторитет Доржи Банзарова и последовавших за ним российских и европейских ученых закрепил в научной литературе неправильное название «шаман», хотя он совершенно противоречит всему духу и содержанию национальной религии бурят, исторически сложившейся в результате синтеза тэнгрианства с древнеарийской религией зороастризмом и его особой ветвью – митраизмом, а также тибетской религией Бон.

Помимо наименования этносоциального подразделения эвенков и эвенов термин «саман-шаман» буквально в тунгусо-маньчжурских языках означает «исступленный», «беснующийся», «одержимый духом». А это в корне противоречит национальной тэнгрианско-митраистской религии всех монголоязычных народов, основанной на почитании «Вечного Синего Неба», в которой при общении с Хухэ-Мунхэ-Тэнгри человек должен находиться в совершенно чистом, ясном, уравновешенном, максимально «трезвом» состоянии сознания, хотя оно тоже является «измененным» (по сравнению с «обычным») с точки зрения современной психологии и содержит такие эмоционально-психологические, психоэнергетические состояния, как благоговения, безграничная радость, спокойствие и умиротворенность, сосредоточенность.

При углублении и усилении этих состояний у человека возникает эйфорическое чувство внутренней гармонии, единство и целостности Бытия, которое порождает всплеск креативной энергии, творческой силы, интуитивной мудрости, озарения и просветления. Поскольку тэнгрианско-митраистская религия первоначально возникла и оформилась как высокоразвитая национально-государственная религия тюркоязычных, финно-угорских, монгольских народов Евразии, имевших свою полиэтническую тэнгрианскую государственность, идеологическим обоснованием которой она и служила, то никак не может смешиваться и идентифицироваться с весьма архаичными, первобытными верованиями и культурами эвенков, эвенов, нанайцев и других «малых» этносов, у которых как раз и существовали такие ранние формы религии, как анимизм, тотемизм, аниматизм, фетишизм, магия, а также пресловутое «шаманство», которое фактически в чистом виде существовало только у тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока. Поэтому большой ошибкой будет навязывание термина «шаманизм» бурят-монголам и другим тюрко-монгольским народам.

Разумеется, в реальной истории тэнгрианства и тунгусского «шаманизма» эти традиции взаимодействовали, но в силу разных геополитических причин последний был отнесён на периферию тюрского и монгольского миров, а потом не мог оказать равноправное воздействие на тэнгрианство. Реально то, что можно с натяжкой назвать «шаманизмом», имея в виду вообще всякие архаические формы религии, просто напросто инкорпорировалось более развитой формой религии, т.е. тэнгрианством.

Иначе говоря, не «шаманство» влияло на тэнгрианство (низкая форма системной организации в принципе не может определять развитие высшей), а тэнгрианство, став государственной религией, просто поглощало и ассимилировало подчиненные этносы вместе с их верованиями и культурами, сохраняя эти структурные элементы на низшем популярном и родоплеменном уровне этносоциальной организации.

Критерием принадлежности к аксиологическому ядру системы в данном случае и выступало Вечное Синее Небо. Столь эффективной ассимиляции способствовали и характерные особенности организации и самоорганизации традиционных номадических обществ, в которых существовали разные формы социальной самоорганизации – от жестко централизованных имперских до конфедеративных, которые фактически представляли союзы родов и племен со своей относительно автономной этносоциальной организацией.

Следует также учитывать принцип системной целостности всякой религиозной традиции, которая может быть жизнеспособной только в случае наличия большинства из следующих системных компонентов: 1) религиозная теория – философия, метафизика, теология и т.д.; 2) религиозная практика, включая различные ритуалы, обряды, культовые действия, чтение молитв, методы психотренинга и психической саморегуляции; 3) религиозная вера и соответствующая постулатам этой веры религиозная

психология, включая различные экстатические состояния единения с Абсолютом; 4) социальные институты, в том числе религиозные объединения и общины.

Столь же синкретичная этноконфессиональная ситуация была и у тюркских народов, у которых не было термина «шаман», но был термин «кам» (хам), который обозначал жреца национальной религии, основанной на принципах тэнгрианства – отсюда «камлать», а не «шаманить» (как и у бурят-монголов термин «бөө» обозначал именно тэнгрианского жреца, а вовсе не тунгусо-маньчжурского «шамана»). Термин «бөө» к тому же был этимологически связан с алтайским «беки» (через древнюю форму «богу») и с тибетским «бон». Хотя в быту и обычной религиозной практики представители жречества этих народов продолжали пользоваться терминами родного языка, в официальной науке (сначала в российской и западной, затем советской) постепенно произошла полная подмена понятий, в результате чего в научной и популярной литературе живая и реальная религиозная традиция, в которой место Верховного божества (т.е. Абсолюта) занимало Вечное Синее Небо (название могло варьироваться от языковых диалектных особенностей), стала называться «шаманством», «шаманизмом».

Особенно нелепо звучит последний вариант, поскольку эта первобытная форма религии не имеет столь же стройного и детального разработанного вероучения, как тэнгрианство или «тэнгризм» - здесь суффикс - «-изм» уместен в той же мере, как «митраизм» или «зороастризм». Или, например, «буддизм», хотя сами последователи учения Будды предпочитают не называть свою религию «буддизмом» или ламаизмом, считая эти названия вульгарными, грубыми и оскорбительными; то же самое относится к «бурханистам», «синтоистам» и «даосистам» и т.д. Например, в случае с «даосизмом» предпочтительнее термин «Учение Дао–Пути». Вообще, как в самих религиях, так и в религиоведении следует, видимо, различать уровень интеллектуальности и самоосознанности собственной духовной традиции, отражающий общий уровень развития всей этнокультурной традиции и степень разработанности ее пропагандистской литературы, а также уровень ее саморефлексивности. Например, иудеи могут дипломатично смириться с термином «иудаизм», но вряд ли смирятся с тем, что их религию станут называть «колдовством» или «магией вуду», а жреца «колдуном», «ведьмаком» или тем же «шаманом».

Поэтому в цивилизованном мировом религиоведении принято в качестве фундаментального методологического принципа называть всякую этноконфессиональную традицию так, как ее называют сами последователи, т.е. использовать самоназвание.

В 1891 г. Дорджи Банзаров описал взгляды монгольских, вернее бурятских, современных ему язычников, снабдив сочинение большим количеством исторических экскурсов, и в заключение сделал вывод, «что так называемая шаманская религия, по крайней мере у монголов, не могла произойти от буддизма или какой-либо другой веры» [1, с. 5]. По его мнению, «черная вера монголов произошла из того же источника, из



которого образовались многие древние религиозные системы; внешний мир - природа, внутренний мир - дух человека и явления того и другого, вот что было источником черной веры» [1, с. 5].

Согласно описанию Банзарова, «черная вера» заключается в почитании: а) неба, б) земли, в) огня, г) второстепенных богов - тэнгри и д) онгонов - душ умерших людей. Уже самое количество и разнотипность божеств заставляют нас заподозрить, что мы имеем не стройную систему политеизма, как, например, эллинская религия, а синкретизм, т.е. сосуществование различных верований, не всегда достаточно увязанных между собой. Роль шамана, по Банзарову, заключается в том, что он «является жрецом, врачом и волхвом или гадателем» [1, с. 37]. Как жрец - он приносит жертвы по праздникам и по другим поводам, как врач - он вызывает духа, мучающего больного, и принимает его в свое тело; роль его как гадателя ясна. Нет сомнений, что современные Банзарову буряты использовали именно такую систему. Но так ли было в XII и XIII вв.?

Как утверждал Л. Н. Гумилев, несколько иначе выглядит монгольская религия XIII в. у Н. Веселовского [3, с. 81-101], писавшего исключительно на основании письменных источников. Несмотря на то, что на первой странице перечислена почти вся известная литература о монгольских верованиях, Веселовский упорно называет религию татар «шаманизмом», понимая под этим последним эклектическое сочетание всевозможных религиозных представлений. На первое место Веселовский ставит поклонение огню, считая это явление свойственным всем примитивным религиям (?!), на второе - поклонение солнцу и луне [3, с. 92]; об этом культе Банзаров не сообщает. Затем идет поклонение кусту, «смысл которого мы разгадать теперь не можем» [3, с. 94], и поклонение идолам, которых Н. Веселовский отождествляет с онгонами-духами предков, хотя тут же называет их «хранителями счастья, стад, покровителями звероловства» и т.д. [3, с. 96]. Противоречие не смущает автора.

Конец работы посвящен вопросу о веротерпимости татар, вытекающей якобы из их религиозных представлений, но, однако, необходимо установить, что Веселовский дает совершенно иную картину, нежели Банзаров, и вместе с тем делает ту же ошибку, смешивая в одно целое: 1) культ природы, 2) магию и приметы и 3) экстатические манипуляции шаманских медиумов. Подобно Банзарову, он принимает исторически сложившийся синкретизм за догматику положительной религии.

Л. Н. Гумилев отмечал, что при внимательном прочтении его работы немедленно возникают вопросы: 1) С какими духами имеют дело шаманы? С духами ли умерших, т.е. онгонами, или с духами природы - земли = этуген (что следует из именованья шаманок-идоган) [1, с. 16]? 2) Какое отношение имеют шаманские духи к главному богу - Небу? 3) Почему главному богу шаманы никак не поклоняются и даже игнорируют его? 4) Д.Банзаров пишет, что "Небо" нельзя считать тождественным с богом [1, с. 7-8], так как Небо монголы представляли Правителем мира, вечным Правосудным и Источником жизни. А что же тогда бог? 5) Банзаров усиленно и

тенденциозно старается представить Небо безличным и сообщить культу Неба в XIII в. деизм, который он наблюдал в XIX в., хотя факты, приводимые им ниже из источников XIII в., противоречат этому. 6) Банзаров выводит культ огня из зороастрийской Персии, вопреки своему первоначальному утверждению об автохтонности шаманизма. Верный предвзятому мнению об автохтонности черной веры, Д. Банзаров смешивает в одно религиозные понятия хуннов III в. до н.э., тюрков VI века н.э., монголов XIII века и бурят XIX века. Естественно, что эти различные культуры увязать в единую систему невозможно, но это и нужно было Банзарову, боровшемуся с «шаманизмом» с позиций буддизма [1, с. 45-46].

На расшифрованной Л. Н. Гумилевым и Б. И. Кузнецовым древней тибетской географической карте была обнаружена «страна Олмо», что является ни чем иным, как Эламом, под которым имелся в виду Иран времен Ахеменидов; на этой карте был также обнаружен город Пасаргады, в котором родился Шенраб, основоположник тибетской религии Бон, который согласно бонской традиции пришел с Запада, где и находился этот город. Удалось также установить, что начало возникновения бонского учения относится ко времени завоевания персами Мидии и Вавилона (эти эпизоды есть в тибетских источниках), т.е. ко времени Кира II. Согласно тибетским источникам, которые корректируются древними иранскими, бонское учение в Иране было почти полностью уничтожено Ксерксом (V в. до н.э.), которого тибетцы называют Кхриши, а также Шрихарша (др.-перс. Хшайрша). Удалось также разобрать одно темное место из биографии Шенраба, в которой говорится о том, что это сочинение было первоначально составлено в Эламе, где оно и было записано финикийскими буквами [см.: Гумилев, Кузнецов, 1969, с. 89—101; см. также: Гумилев, 1968, с. 31—38; Кузнецов, Гумилев, 1971, с. 72—90].

Именно древняя Бактрия, которая находилась на территории к югу от Памира и к северу от Индии, к западу от Тибета и к востоку от Ирана и Месопотамии, где возникла шумерская цивилизация, сыграла исключительно важную роль как ключевого аккумулирующего, трансляционного и передаточного центра между разными этническими культурами Передней, Средней, Южной и Внутренней Азии. В свое время Б. И. Кузнецов и Л. Н. Гумилев уже высказывали предположение, что добуддийская национальная религия тибетцев *Бон*, в сущности, представляющая собой этнокультурный вариант митраизма, получила распространение также и у арийско-туранских предков древних монголов и бурят, в результате чего традиции митраизма стали распространяться в Центральной и Восточной Азии [Гумилев, 1968, с. 31—38; Кузнецов, Гумилев, 1971, с. 72—90; Гумилев, Кузнецов, 1970].

В контексте философского осмысления вопросов, связанных со значением религиозно-мифологического наследия тюрко-монгольских народов связано такое перспективное направление в изучении духовной культуры номадов Алтай-Байкальского региона и Центральной Азии, как комплексный историко-культурологический, этнологический и религиоведческий анализ процессов превращения архаических культов

тотемных божеств в развитые этнокофессиональные системы в которых эти божества приобретали характер «небесных», «космических» богов (например, в религии древне-иранских ариев – Ахура-Мазда, в бурят – монгольском тенгрианстве – Хормуст-Тенгри, в алтайском «бурханизме» – Курбусту, Кайракан и т.д.).

Религиозно-мифологическая реальность в традиционном обществе кочевников воспринималась населением как подлинная реальность, что превращало убежденность в ее бытии в достаточно эффективный механизм социальной самоорганизации и саморегуляции, в том числе и саморегуляции системы социальных отношений. Религиозно-мифологическое мировоззрение кочевников являлось не только одним из наиболее фундаментальных механизмов организации и саморегуляции кочевнических обществ, но и, одновременно, специфическим способом диалектического, натурфилософского осмысления сущего.

Мы считаем, что философичность мифологии кочевников Центральной Азии и Алтай-Байкалии нашла выражение в том, что в ней обнаруживается диалектическое видение предельных оснований бытия: универсальной тенденции совпадения противоположностей. Одним из вполне конкретных выражений данной тенденции в мировоззрении древних кочевников было возникновение и развитие «тенгрианства», в котором архаические культы Неба и земли обнаруживают устойчивое стремление к своему диалектическому отрицанию, к достижению ситуации «диалектического монизма», которая позволяет достаточно эффективно поддерживать социальные отношения традиционного общества кочевников уже на стадии образования кочевнических цивилизаций и выработать определенные принципы цивилизационной геополитики, позволяющие более четко осознавать свою цивилизационно-культурную общность, а затем и претворять их в жизнь в своей внешнеполитической деятельности.

Именно тенгрианство, в основе которого лежала идея организующей силы «Вечного Синего Неба», негэнтропийной по своей сути, обусловило стремление к всеобщему космическому порядку, которое выразилось в сфере социальной самоорганизации в идее мировой империи, управляемой «сыном Неба», главным или даже «единственным» (бур.-монг. «ганса»; тув. – тюркск. «чангыс») земным воплощением универсального принципа «Единого», в сфере религиозно-философской выразившегося в концепции Небесного Круга («хор», «хоорай», «хорлоо»).

В этнокультурной традиции ираноязычных скифо-ариев термин «хор» происходит от имени Бога-Солнце, вообще символизирующего мужское начало (эр, эрэ, ир, ар, ур: ср. Ра, Ярило), и включает в себя целый ряд религиозно-мифологических, космологических и метафизических понятий: космический вселенский круг, небесный круг, бесконечность, вечность, вечный циклический колесница времени, календарный круг, безграничная пустота и т.д. Как символ солнечного, небесного дневного света, который является диалектической противоположностью ночной тьмы, теоним «Хор»

вошел так же и в более общее обозначение светоносного, небесного, мужского начала «Небо-Тенгри», состоящего из двух корнеслов тен//тан//тянь (ср. слав. «день») и хор-гар-гур-гар-гор.

Эта религиозно-философская концепция была зафиксирована в имени общего Верховного Бога древних скифо-ариев, иранцев, согдийцев и «туранцев», в том числе бурят-монголов – Хормуст-Тенгэри, одного из главных действующих лиц в героическом эпосе «Гэсэр», который вобрал в себя и соединил мифопоэтические и религиозно-космологические традиции как тюрко-монгольских и ираноязычных (скифо-сакский круг этносов), так и тибетцев, тангутов и других народов Центральной и Внутренней Азии. Теоним «Хор» вошел также во многие этнонимы народов Саяно-Алтая, особенно - Транс-Саянии и Циркумбайкалии (хакасский метаэтноним Хоорай//Хонгорай, бурят-монгольские этнонимы хонгодор, хори-тумат, хурхууд, гуран, дагур, хуннусский «хун-горай»//хунгар, а также саяно-алтайские тюркские и монгольские этнонимы «уйгур», «уряньх», теонимы Курбусту, Корбустан, Кайракан//Хайрхан//Хайракан//Хээраган//Хайыракан, скифо-арийский и иранский теонимы Хормазд//Урмаздэ//Ахура-Мазда//Ормузд и т.д.

Тэнгрианство как системообразующий элемент не только религиозной, но и политической формы общественного сознания (их мы определили в качестве духовно-культурных социальных механизмов самоорганизации) стало тем фактором интеграции этносов в цивилизационно-геополитических общностях и государственных образованиях имперского типа, которые реально обеспечивали духовное единение, а, следовательно, и образование таких могущественных государств, как Империя Хунну, тюркские каганаты, Уйгурский каганат, Великая Монгольская Империя – Хамаг Монгол Улс.

Многовековая история взаимодействия тюрков и бурят-монголов, российской империи со славянами на основе «евразийских» принципов комплиментарности и взаимодополнительности убедительно доказала жизненность такой цивилизационной геополитики, традиции которой зародились в центрально-азиатских суперэтнических империях, строившихся на равенстве различных этносов перед единым законом Тоорей, а также государственным законом (Улс Тоорей).

Поскольку тэнгрианская религия первоначально возникла и оформилась как высокоразвитая национально-государственная религия тюркоязычных, финно-угорских, монгольских народов Евразии, имевших свою полиэтническую тэнгрианскую государственность, идеологическим обоснованием которой она и служила, то никак не может смешиваться и идентифицироваться с весьма архаичными, первобытными верованиями и культами эвенков, эвенов, нанайцев и других «малых» этносов, у которых как раз и существовали такие ранние формы религии, как анимизм, тотемизм, аниматизм, фетишизм, магия, а также пресловутое «шаманство», которое фактически в чистом виде существовало только у тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока.

Поэтому большой ошибкой будет навязывание термина «шаманизм» бурят-монголам, наследникам политических, духовно-культурных и религиозных традиций таких имперских народов, как гунны, тюрки, уйгуры и монголы Чингис-Хана. Более правильно с методологической (философской, религиоведческой, культурологической, этнологической, исторической) точки зрения будет называть национальную религию бурят-монголов боо-тенгри, имея в виду название ее практикующего жреца – боо, что связано с названиями священнослужителей тэнгрианского культа у других тюрко-монгольских народов (беки, беги, бахсы, кам, алгысчи, камгалагчи, чаякчи и т.д.).

Элементарная языковая грамотность и забота о сохранности бурятского языка требуют не употреблять термины из иных конфессий в контексте этноконфессиональной компетентности (по Л. Л. Абаевой). Например, в цивилизованных обществах и культурах не принято называть, скажем, иудейского раввина пастором, или православного батюшку – муллой (и наоборот), что будет оскорблением национального и религиозного достоинства.

Заимствования допустимы, если не теряется главный смысл духовных понятий, и заимствования близких по смыслу понятий берутся из родственных по цивилизационно-культурному принципу народных традиций: например, если в бурятской «Гэсэриаде» одним из главных божеств является скифо-иранский Хормуст-Тенгри, то это свидетельствует о теснейшей родственной связи религиозных систем скифо-ариев и тюрко-монголов. К тому же, само имя «Хор», символизирующее понятие единого солнечно-небесного бога, вошло во многие тюрко-монгольские этнонимы, содержащие понятия «небесный Бог Солнца», «народ Солнца», «дети Солнца», «страна Солнца» (Хакасия до сих пор называется «Хоорай», «Хонгорай»).

Древнейшая империя хунну в своем полном названии содержала два корнеслова, которые оба означают солнце – «хюн+хор», т.е. Хунгорай, Хонгорай, Хунгария-Венгрия). А «хор», синонимом которого в тюркских языках является «хюн» – «Солнце», таким образом, два раза повторяется в названии финно-угорского племени хунгаров-венгров, т.е. западных гуннов-хунну. Корневая основа «хор», которая происходит из языка ирано-язычных скифо-ариев и встречается во многих индо-европейских языках, этимологически родственна «нар» у монгольских народов и, вместе с тем, вошла в этнонимы многих народов Евразии, в первую очередь - хакасов, которые являются прямыми потомками, а также уйгуров (хор и гур в данном случае означает одно и то же солнечное божество), урянхайцев («ур» в данном случае означает то же самое божество восходящего Солнца), хоро-монголов, хоро-якутов, эхиритов, хори-бурят.

Вместе с тем, диалектный вариант «саман» все же связан с древнеарийской религией сибирских скифов-саков через религиозный термин «саманера», который, впрочем, не имел к «тунгусским шаманам» прямого отношения и обозначал у индо-ариев «монашествующего жреца».

Возможно, у потомков сибирских скифов – алтайцев, тувинцев и хакасов корневая основа «сам» превратилась в «хам-кам», поскольку такие чередования согласных («с»-«х»-«к») являются вполне обычными в алтайских языках, особенно, когда происходит переход от иранского скифо-сакского или согдийского языков к уйгурско-тюркскому и монгольскому языкам.

Именно поэтому, вероятно, у бурят-монголов и появился этноним «хамниган», буквально означающий «хан шаманов» и предположительно восходящий к скифо-арийскому «саманера», хотя, конечно, у скифов еще не было «монашествующих жрецов», как специального института, но уже возник этносоциальный институт «камов», который получил дальнейшее развитие у тюркоязычных народов.

Таким образом, как некая научно-популярная условность термин «шаман» все же допустим, но в специальной, сугубо научной литературе он совершенно недопустим, поскольку носит несколько уничижительный оттенок, к тому же является продуктом исторического недоразумения, несуразницей, обусловленной грубым непониманием этноконфессиональных особенностей духовной культуры тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов.

#### Литература:

1. Абаев Н. В. Некоторые мировоззренческие и духовно-культурные факторы организации и самоорганизации «кочевой» цивилизации // Вестник Тувинского государственного университета. Вып.1. Социальные и гуманитарные науки.– Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2009.

2. Абаев Н. В., Фельдман В. Р. Этноконфессиональные традиции и экологическая культура народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2007.

3. Абаев Н. В., Фельдман В. Р., Аракчаа Л. К. Экологическая культура народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона в контексте палеоантропологических исследований. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2005.

4. Абаев Н. В., Хобраков Ц. С. Медитативное построение личной ступы в искусстве боевого единоборства школы Небесного Волка // Хроники Таро. – 2016. – № 8. – С. 55–59.

5. Абаева Л. Л. Этническая культура монгольских народов в контексте буддийских традиций и современной науки // Вестник Бурятского государственного университета. Вып. 6. Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2011.

6. Abaeva L. Religious identity of indigenous peoples in Central Asia and Siberia in the modern time. – Karadeniz. Black Sea. - Vol. 19, 2013.

7. Аверьянов Б. В., Абаев Н. В., Гармаева Т. И. О правомерности использования термина «шаманизм» в контексте методологии

тэнгриведческих исследований // Гуманитарные исследования Внутренней Азии. – 2015. – Вып. 3. – С. 23–34.

8. Банзаров Д. Собрание сочинений. – 2 доп. издание. – Улан-Удэ, 1997.

9. Гумилев Л. Н. Древнемонгольская религия // Доклады Геогр. Об-ва СССР. – Вып. 5. – Л., 1968.

10. Гумилев Л. Н., Кузнецов Б. И. Две традиции древнетибетской картографии // Вестник ЛГУ. – № 24. – 1969.

11. Кузнецов Б. И., Гумилев Л. Н. Бон (древняя тибетская религия) // Доклады Геогр. об-ва СССР. – Вып. 15. – Л., 1971.

12. Мукашов И. Доктор Абаев: интервью // Хроники Таро. – 2016. – № 8. – 43–51.

13. Сидоров С. Буддизм: история, каноны, культура. – М., 2005.

14. Федорова Л. В. Сакральное в идеологии евразийства: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2013.

15. Фельдман В. Р. Цивилизация: Социально-философские теории, сущность, исторические формы. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2002.

Сведения об авторе: Абаев Николай Вячеславович, доктор исторических наук, заведующий Лабораторией синергетических исследований цивилизационной геополитики Евразии, Почетный доктор буддийской философии

## **РЕЛИГИЯ НАРОДА САХА: ОТ ЯЗЫЧЕСТВА К ТЕНГРИАНСТВУ**

**В.Е. Васильев**

*г. Якутск, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (ИГИиПМНС СО РАН)*

На современном этапе народ саха испытывает процесс поиска новых духовных ориентиров, национальных идей и философского осмысления культурного наследия предков. Саха сохранили культы природного порядка, смешанные с христианскими представлениями. При этом в их древней религии существуют скифские мотивы. В настоящее время Республике Саха наметилась тенденция отказа от шаманизма в пользу тенгрианства. Однако краткий экскурс в историю религии приводит нас к убеждению в том, что тенгрианство было детищем шаманизма, возведённым до уровня государственной религии ранних кочевых империй. По нашему мнению, вся структура идеологии тенгрианства была основана на культах Земли и Неба, Солнца и Луны, в рамках которых почитались священные горы как места обитания духов-предков. Эволюция этих идей предполагает, с одной стороны, заимствование культа царей у других этносов, а с другой – развитие собственных религиозных культов.

Сторонники тенгризма как одной из ветвей евразийства считают, что шаманизм не является религией, а самой древней мировоззренческой системой предков тюрко-монгольских народов был прамотеистический культ Неба. Таким образом, абстрактно охватывается всё пространство от Монголии до Дуная. При этом исследователи проблем тенгрианства не учитывают труды этнографов, утверждающих о том, что шаманизм был той самой религией, не признавая которую зарубежные исследователи приходят к ложному выводу об отсутствии религии у тюркских и монгольских народов. Так, алтайский шаманизм, по мнению Л.П. Потапова, являлся религией с устойчивыми теологическими идеями, заложенными в культах, обрядах, символике и лексике сакральных предметов [1]. К такому же выводу Т.М. Михайлов приходит относительно центральноазиатского шаманизма [2]. На наш взгляд, труды этих учёных вполне приемлемы при изучении шаманства у бурят и якутов (саха).

В 1980–1990 гг. в Якутии началось движение по возрождению религии народа саха, но с самого начала выявилось неоднозначное отношение интеллигенции к шаманизму. Исторически так сложилось, что на заре XX в. сами грамотные якуты негативно относились к язычеству [3]. В годы советской власти шаманство было объявлено «культом сумасшествия», что привело молодое поколение интеллигенции к поиску альтернативных путей духовного самоутверждения.

По вопросам тенгрианства саха не выпущены труды академического уровня. Можно привести книгу «Евразийский союз», где было заявлено о том,



что стратегию России можно строить на основе идеи тенгрианства для создания единого евразийского суперэтноса [4]. Другие авторы предлагают изучать тенгрианство с точки зрения эзотерики и мистики, что уже выходит за рамки научной темы. Культ Неба у якутов был отмечен новосибирскими учёными. Так, в одном тексте описания праздника *ысыах* Г.Ф. Миллер впервые упомянул бога Мэнгэ Tangara («Вечное Небо»), имя которого шаманы произносили во время кормления огня [5]. Здесь отражена ранняя стадия культа творцов *айыы*, когда шаманы-жрецы ещё не были отстранены от общественных обрядов, аналогичных бурятскому *тайлагану*.

Древние тюрки, подарившие миру слово *тенгри*, возвысились в VI в. н.э., а в становлении культа Тенгри свою лепту внесли ханьцы и хунны, почитавшие бога Неба [6]. Китайцы сообщали, что сюнну совершали моления Небу в 1-ой, 5-ой и 9-ой луне [7]. При этом пятый месяц соответствует июню, когда саха устраивают праздник кумыса. Значит, в феврале северные вассалы Китая могли совершать моления духу императора, направляя жертвы на юг. Бурятские учёные отмечают, что у монголов тенгризм в классическом виде сложился в результате завоевания Китая. У хуннов и монголов мы видим государственный характер идеологии тенгрианства [8]. А народный шаманизм древних кочевников не являлся монотеистической формой религии, хотя элементы единобожия в лице верховных божеств, безусловно, имелись и у предков народа саха.

Связь культа Неба с шаманизмом доказывается образами тотемов, в которых перевоплощались шаманы. Тюрколог Б.И. Татаринцев ставил в один этимологический ряд термины *тангры*, *тагара*, *тигир*, *тегре*, *тегри*, *тенгир*, *дээр* и др. Учитывая мнения Г. Дёрфера, Б.Я. Владимирцова, и В.И. Цинциуса, он считал *тенгри* тюркским термином с глагольной основой *тенг-* / *тег-* ‘подниматься, взлетать’, восходящими к общеалтайским параллелям *дэг-* / *дэги-* ‘подниматься ввысь’, ‘летать’, ‘птица’ и т.д. [9].

Данную гипотезу можно продолжить на многочисленных примерах из терминов, обозначающих понятия «гора», «холм», «верхушка» (дерева или головы), «птица», «горный козёл» и др. Так, общетюрк. *даг* / *таг* ‘гора’ мы этимологически сопоставляем с як. *тагыс-* ‘выходить, подниматься ввысь’, *дэгийэ* ‘крючковатый’ (эпитет сокола, орла или филина). На этом же фоне тюрк. *теке* ‘горный козёл’ можно сравнить с якутскими глаголами *тэкэлий-* / *тэкэй-* ‘кружиться’, ‘бежать легко и грациозно’ (словно олень или жеребёнок). Ещё заманчиво вывести др.-тюрк. *тенри-* ‘кружиться’, карач.-балк. *тейри* ‘небо’ с як. *тай-* ‘летать низко над землёй’, *тэй-* / *тэйэр-* ‘удаляться’, кирг. *тай-* / *тайын-*, каз. *табыну-* ‘приносить жертву’, ‘поклоняться’. Глагол *тай-* лежит в основе названия бурятского обряда жертвоприношения *тайлаган*, соответствующего якутскому празднику *ысыах*.

По представлениям тюрков, небо зимой «замерзало». Это сходится с мифом саха о небесной тверди, которая во время кумысного ритуала *ысыах*

раскрывается как покрывало берестяной юрты. Неслучайно у древних тюрков глагол *тай-* обозначает понятие «скользить», напоминая якутского небесного охотника, оставившего на небе следы своих лыж в виде Млечного пути. Интересно, что предки саха почитали больших тотемных птиц, которые весной и осенью совершали перелёты, ассоциируемые с шаманскими путешествиями. По мнению Л.П. Потапова, бубны народов Саяно-Алтая символизировали собой летний период года, а изображения козлов теке и других персонажей горных вершин («крыши Мира») на верхней части мембраны бубна отражали небесную концепцию шаманистов.

Краткий обзор проблемы религии саха раскрывает картину тесной взаимосвязи шаманизма и тенгрианства. В наше время якутские тенгрианцы пытаются создать служителей, напоминающих православных священников. Однако этнографические сведения доказывают, что разделение тенгризма и шаманизма на два самостоятельных культа не имеет научного основания, ибо они были связаны с культурами гор и духов-хозяев охотничьих угодий. При этом «летняя символика» бубна указывает на его возможную генетическую связь с культом плодородия богини Умай. Всё это доказывает, что истоки культа Неба у кочевников Центральной Азии глубоко коренились в древних верованиях и составляли единую систему шаманизма тюркских и монгольских народов.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – С. 193, 311.
- [2] *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура социальные функции. – Новосибирск: Изд-во «Наука». Сиб. отд-ние, 1987. – С. 255–264.
- [3] *Гоголев А.И.* Историческая этнография якутов: Учебное пособие. – Якутск: Изд-во Якутского гос. ун-та, 1980. – С. 77.
- [4] *Кривошапкин А.И.* Евразийский союз. – Якутск: Бичик, 1998. – С. 212.
- [5] *Элерт А.Х.* Якутский праздник Ысыах в описании участников Второй Камчатской экспедиции // Источники по русской литературе: Средневековье и Новое время. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000. – С. 264.
- [6] *Неклюдов С.Ю.* Тенгри // Мифологический словарь. – М.: Сов. энцикл., 1991. – С. 536.
- [7] *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – С. 119.
- [8] *Балдаев Д.Ф.* Некоторые вопросы эволюции культа Неба в Центральной Азии // Мункуевские чтения–2: матер. междунар. науч.-практ. конф. Ч. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2004. – С. 63-68.
- [9] *Татаринцев Б.И.* О происхождении тюркского наименования неба (тэнри и его соответствия) // Советская тюркология. – 1984. – № 4. – С. 72-84.

**О Международном центре эпосе евразийских народов и разработке  
мифологических титулов «Ёксёку – боотур» и «Могол батор» в рамках  
Игр Дыгына и Ёрдынских игр в «зверином стиле».**

*Иванов В.Д., продюсер фильма «Тайна Чингис Хаана» (2009),  
кинопроекта - пьесы «Александр Невский в Среднем мире» (2015-2021),*

В преддверии реализации Республикой Саха (Якутия) Международного центра эпоса евразийских народов в Якутске и Евразийского культурного центра в Москве, одобренных в ходе встречи Е.А.Борисова, Главы Якутии с С.В.Лавровым, министром иностранных дел Российской Федерации и А.Э.Вайно, руководителем Администрации Президента Российской Федерации, спортивным и научным сообществом в поддержку Евразийской инициативы поднимаем вопрос о включении в концепцию Международного центра эпоса евразийских народов - размещение Центра единоборств «Боотур» в рамках Национального проекта «Земля Олонхо».

Общеизвестно, в любом эпосе главным героем является образ богатыря – боотура, а ныне в современном мире - это наши спортсмены народов РФ. Давно известно, что по содержанию любого эпоса только боотуру-богатырю под силу спасти свою родину от врагов, только он сможет выполнить, кажется, невыполнимые поручения. Образ сильного и справедливого человека сопровождает практически все эпосы. Богатыри всегда стояли за всеобщее благополучие, за независимость родной земли, за правду, они помогают слабым, защищают стариков и детей - эти понятия общие для всех культур и народов. Таким подходом, предлагаем общими усилиями начинать раскрывать значение древних состязательных обрядов в «зверином стиле» особо в рамках календарных праздников: якутского Ысыаха, эвенкийского Бакалдын, славянской Масленицы, татарского Сабантуя, тувинского и монгольского Надома, бурятского Сурхарбана, Ёрдынских игр на Байкале и др.

Так, размещение Центра единоборств «Боотур» на территории Национального инновационного проекта «Земля Олонхо» будет оправданным и станет уникальным проектом в России и в Азии, как средство укрепления межнациональных отношений, сохранения и продвижения, эпоса народов Сибири и Дальнего Востока России.

В комплекс объектов «Земля Олонхо» иницируем включение штаб-квартиры Международного комитета «Игр Дети Азии» с интерактивным музеем календарных праздников и истории спорта на волне реализации Мультимедийного исторического парка «Россия – моя история» в Якутске.

В дальнейшем каждая страна – участник Международных спортивных игр «Дети Азии» получит право в интерактивном музее создать свой стенд и представить на них свои образцы по нематериальному культурному наследию и этноспорту. Здесь помимо информации о Ёрдынских играх, городах побратимах Якутск – Древняя Олимпия, древнегреческой мифологии, истории происхождения олимпийских дисциплин спорта, истории календарных праздников евразийских народов (Ысыах, Масленица, Сабантуй, Сурхарбан...), зарубежные страны в состоянии представить, например: Япония

- праздник Риса и Сумо; Корея – гонки на драконьих лодках; Монголия – Надом; Казахстан, Кыргызстан, Турция, Азербайджан... - Навруз и т.д.

Во время календарных праздников, многие евразийские народы проводят свои обрядовые спортивные состязания, включая и в «зверином стиле».

Орел - одно из наиболее распространённых обожествляемых животных в мифологиях различных народов, относящееся к числу важнейших символов.

Синкретизм образов солярных богов и божеств в образах орёл и конь у якутов рассматриваются солярные образы орла и коня, которые по существу являются отражением - творца и создателя Вселенной Юрюнг Айыы Тойона.

«Божественный орёл - повелитель солнца». Вершина мирового дерева ассоциируется с образом орла. Он является олицетворением солнца и даже его повелителем. В солярном мифе орёл, олицетворяющий весну, побеждает быка, олицетворяющего зиму. Этот сюжет связывается со сменой времён года. Культ орла в традиционной культуре якутов чрезвычайно развит и уступает разве только культу коня, который появился позже. Большинство якутских племён (кангаласцы-коневоды по численности превосходили остальную часть якутов) до XVII в. в хозяйственной деятельности в основном разводили лошадей.

Солярные боги и божества у якутов, располагаются на девяти небесных ярусах (на ветвях мирового дерева – Аал Луук Мас). Космос в якутской ритуальной символике изображается в комплексе из трёх коновязных столбов сэргэ. Главная коновязь имела навершие трёхголового орла Ёксёкю. Второе по значимости сэргэ - с навершием из четырёх голов лошадей, смотрящих по разным 4-м сторонам света в виде солярного креста - солнца, передавало понятие отца-дерева. Третье по значимости сэргэ имело навершие в виде кумысного кубка - чорона и завершало собой круг и символическое изображение Вселенной. Это сэргэ означало мать-дерево.

Как известно, с образом яйца также связано форма якутского бубна шамана. Одной из форм Могол Урасы (по легенде Дом солнца) тоже имеет форму яйца, как символ начало начал всего живого. В нашем случае, 3 Могол Урасы 3 объекта это как бы есть 3 гигантских яиц в гнезде мифологического орла – Ёксёкю комплекса «Земля Олонхо». Именно инкорнации солнца воплотились в облике Ёксёкю - трёхглавого царя-орла. Три головы орла Ёксёкю означают три положения солнца на небосклоне: первая голова - это восходящее солнце, вторая голова - зенит и третья - закат. Это мифическая птица хранит ночной покой светила в доме солнца – Могол Урасе т.е. в сакральном Севере. В олонхо древние богатыри саха также, могли принимать облик трёхголового орла – Ёксёкю.

В этом контексте, по итогам научно-творческой конференции «Ёрдынские игры – содружество в пространстве Евразии» с июня т.г. предлагаем создать рабочую группу по разработке мифологического титула «Могол батор» для победителя, а также призерам соревнований по многоборью других знаков в «зверином стиле» (например, возможные типы по иерархии названий-титулов: Сокол, Ястреб, Волк, Медведь, Мамонт, Могол) для «Игр баторов (богатырей) Срединного мира», главных соревнований Ёрдынских игр-2019.

Историческая летопись "Сокровенное сказание монголов" (1240) повествует: *"Предком Чингисхана был Борте-Чино (Волк), родившийся по изволению Вышнего неба. Супругой его была Гоа-Марал (Олень). Явились они, переплыв Тенгис (внутреннее море)».*

Есть распространенное мнение того, что ранее Тенгисом назывался Байкал т.е. получается предки Чингис Хаана с Прибайкалье. Это примерно IX век и период заката Курыкан. Потому, как одну из версий, предлагаем раскрутить Оргкомитетом Ёрдынских игр через деятельность будущего Этнокультурного туркомплекса вокруг Священной горы Ёрд и параллельно разработать мифологические титулы «Могол Батор» и «Чингис Хаан». Эти версии будут привлекательны для развития туристической индустрии на Востоке страны. Иркутская область планирует Якутии выделить здесь 2 га земли возле горы.

Данным подходом поднимем интерес к Моголу, Северному дракону к духу оз.Тенгис (Байкал). Скорее исторически Ёрдынские игры были проводами весенними ледоходами по рекам Лена и Ангара Абарга-Могоя на Север и были почитанием водной стихии. Ведь, извиваясь, русло реки сверху похоже на большого змея – дракона. А то, как проводишь дракона, от этого будет зависеть, насколько часто и обильно будут дожди летом в засушливой степи и настолько плодородной будет год.

Темучину в 1206г. на Курултае дали титул Чингис Хаана. Возможно данный титул связан с аналогией Азиатского Посейдона в честь Священного оз.Тенгис, как бога грома, молний, плодородия, судьбы, закона и богатства. Который, мог насыпать благодаря шаманам грозные тучи – Моголов (воинов) Северного дракона, тотема в «зверином стиле» духа Внутреннего моря.

Самоназвание якутов – Ураанхай Саха, а Уранхай были очень близки к койне Чингис Хаана о чем писал известный якутский ученый Г.В.Ксенофонов в своей знаменитой книге «Ураанхай Саха». Также, у Саха в эпосе есть бог Чыныс Хаан, который определяет и распоряжается судьбами людей. Но разве не вода определяет жизнь людей особо проживающих в засушливой степи?

В связи со сложившейся тенденцией, победителю соревнований по многоборью «Игр Дыгына» в рамках Городского Ысыаха, также предлагаем разработать свой мифологический титул Ёксёку-Боотур в «зверином стиле», включая и призерам. Многим известно, что данный псевдоним носил знаменитый писатель Якутии Алексей Елисеевич Кулаковский - Ёксёкулээх, блистательно выступавший по национальным видам спорта во время Ысыахов.

Разработки мифологических титулов Ёксёку-Боотур и «Могол батор» должны идти логически параллельно, как подготовка к следующим соревнованиям «Игр баторов (богатырей) Среднего мира» - Ёрдынским играм-2019 на Байкале.

Таковыми подходами, Межрегиональный Оргкомитет Ёрдынских игр (Иркутская область, Якутия, Бурятия, Забайкальский край) строит «культурный мост» и готовится к презентации Игр народов Евразии во время Международных спортивных игр «Дети Азии-2020» в Монголии.

# ПЕРСПЕКТИВЫ МЕЖРЕГИОНАЛЬНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА ПО СОХРАНЕНИЮ ОБЪЕКТА КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ «ШИШКИНСКИЕ ПИСАНИЦЫ»

*Р.Р. Ноговицын,*

*специалист Департамента по вопросам местного самоуправления  
Администрации Главы Республики Саха (Якутия) и  
Правительства Республики Саха (Якутия)*

В настоящее время все большую актуальность приобретает вопрос сохранения объектов культурного наследия, которые претерпевают сильный наплыв туристов со всех уголков мира. И не всегда посетители данных объектов ведут себя в соответствии с принятыми правилами. Другим настораживающим моментом для объектов культурного наследия является расширение ареала человеческого пребывания. Многие памятники культуры были навсегда утрачены при освоении новых территорий. Эти и другие проблемы ставят перед государством и обществом множество вопросов, которые необходимо решать здесь и сейчас, не отлагая ее на завтра.

Россия как федеративное государство разделено на самостоятельные субъекты, имеющие свои особенности не только в климате, но и в законодательстве. Однако исторические и культурные связи регионов всегда приветствовались и неизменно поддерживались. Сегодня с вами я хотел бы обсудить вопрос сохранения объектов культурного наследия «Шишкинские писаницы». Этот памятник истории и культуры находится недалеко от нас, всего в двухстах километрах. Уникальнейший объект сегодня находится под угрозой уничтожения. Перечислим существующие угрозы, во многом имеющие человеческий фактор:

1. Главнейшей угрозой, на наш взгляд, является опасная близость автодороги «Качуг-Жигалово». Вибрация, вызываемая автомобилями ведет к образованию в песчанике трещин и обрушению вышележающих блоков, в том числе петроглифов;
2. Второе вытекает из первого. Комфортный подход по автодороге позволяет людям беспрепятственно посещать писаницы. В результате часто на плоскостях доступных для посетителей «современные художники» наносят красками или выбивают свои имена, различные надписи;
3. Поднимаясь к петроглифам, посетители также разрушают задернованный слой, что вызывает осыпи разрушения склона;
4. Отметим и влияние изменения климата, вырубку лесов, ветровую эрозию и изменение микроклимата и др.

Обеспокоенность состоянием памятника выражают иркутские археологи, ведутся меры по ее сохранению Службой по охране объектов культурного наследия Иркутской области. При поддержке Службы поселком Качуг обустроен сторожевой домик у писаницы, организован контроль состояния

скал, проводится расчистка от мусора. Однако понятно, что сохранение уникального памятника возможно только при межрегиональном сотрудничестве региональных и федеральных властных структур.

Республика Саха (Якутия) также выражает свою серьезную тревогу нынешнему состоянию Шишкинских писаниц. Интерес к Шишкинским писаницам в Республике Саха (Якутия) обусловлен тем, что один из центральных наскальных рисунков писаниц «всадник со знаменем» является первоосновой официального Герба Республики Саха (Якутия). Этот проект особо актуален в свете того, что Республики Саха (Якутия) в 2017 году отмечает 25-летие принятия рисунка «Знаменосца» в качестве государственного символа (26 декабря 1992 года).

В настоящее время по инициативе общественности и при поддержке руководства Республики Саха (Якутия) реализуется проект «Содействие охране объекта культурного наследия федерального значения «Шишкинская шаманка», состоящий из двух приоритетных направлений. По первому подпроекту планируется создать сайт с виртуальным музеем, что на наш взгляд позволит привлечь широкое общественное и государственное внимание к проблеме сохранения памятника. Также предполагается реализовать ряд мероприятий, призванных свести к минимуму антропогенный фактор на памятник: разработка ПСД строительства ограждения, строительство ограждения (с сигнализацией, видеонаблюдением, освещением и будкой охраны), проведение изысканий по влиянию автодороги на объект, перенос автодороги «Жигалово-Качуг».

Второй подпроект видится нами как следствие реализации первого. Чрезвычайно важно привлечь внимания государственных органов разных уровней и регионов к существующей проблеме, а именно Министерства культуры Российской Федерации, Правительства Республики Саха (Якутия) и Правительства Иркутской области. Возможным станет подписание межрегионального соглашения по сохранению уникального памятника культурного наследия. Проект внесет свою лепту в развитие межрегионального культурного взаимодействия, а также весомый вклад в охрану памятника всемирного значения.

В долгосрочной перспективе проект продолжится уже в виде конкретных мер по созданию музея-заповедника под открытым небом. Основой этому станут научные труды известного археолога А.П. Окладникова, результаты современных исследований, вышедших двухтомником «Шишкинские писаницы» и проект Верхнеленского археологического заповедника «Шишкинская шаманка», разработанного еще в 1949 году иркутскими учеными и специалистами. Считаем, что создание музея-заповедника «Шишкинская писаница» возможно при включении проекта музея-заповедника в Федеральную целевую программу «Культура России (2019-... годы)». Надеемся, в создании музея-заповедника активное участие примет Республика Саха (Якутия), которая в 2022 году отмечает 100-летие образования Якутской АССР. Создание музея-заповедника должно найти свое отражение в Плане мероприятий по подготовке и проведению празднования 100-летия образования

Якутской АССР. Межрегиональная деятельность, работа с федеральными структурами по этому вопросу будет вестись согласно Указу Президента Российской Федерации № 211 от 7 апреля 2014 года.

#### Список источников и литературы

1. Российская Федерация. Указы Президента Российской Федерации. «О праздновании 100-летия образования Якутской АССР» [Электронный ресурс]: Указ Президента Российской Федерации от 07 апреля 2014 г. № 211. – Справочно-правовая система «Консультант Плюс» (дата обращения: 02.06.2017);
2. Республика Саха (Якутия). Указы Президента Республики Саха (Якутия). «О праздновании 100-летия образования Якутской АССР» [Электронный ресурс]: Указ Президента РС(Я) от 27 апреля 2013 года № 2048. – Справочно-правовая система «Консультант Плюс» (дата обращения: 02.06.2017);
3. Мельникова Л.В., Николаев В.С., Демьянович Н.И. Шишкинская писаница. Иркутск: Институт земной коры СО РАН. Т. 1, 2011. 426 с.; Т. 2, 2012. 288 с.;
4. Окладников А.П. Конь и знамя на Ленских писаницах // Тюркологический сборник – №1 – 1995. С. 144-154;
5. Ксенофонов Г.В. Изображения на скалах реки Лены в пределах Якутского округа // Бурятоведение. 1927. – № 3/4. – С. 64-70.



# К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ ЯКУТСКОГО ЭПОСА ОЛОНХО (ТАТТИНСКАЯ И ВИЛЮЙСКАЯ ТРАДИЦИИ)

*Н.А. Оросина*

*г. Якутск, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера*

Якутский героический эпос *олонхо* – памятник устного народного творчества, отражающий в яркой художественной форме мировоззренческие и нравственные принципы, образ жизни народа. Олонхо является самым крупным эпическим жанром якутского фольклора, повествующим о подвигах богатыря (богатырок). Оно состоит из 9-20 тысяч стихотворных строк, иногда доходит до 50 тысяч строк. В 2005 г. решением ЮНЕСКО якутский эпос олонхо был признан шедевром устного и нематериального наследия человечества. В этой связи исследования олонхо, проводимые в разных аспектах, являются своевременными и необходимыми.

Изучение локальных традиций олонхо в якутской фольклористике считается актуальным направлением. Эпосовед В.В. Илларионов выделил в сказительской традиции якутов три группы очагов эпосотворчества: центральную, северную и вилуюскую. Первая группа, включающая таттинскую, амгинскую, мегино-кангаласскую, усть-алданскую, чурапчинскую, хангаласскую, намскую «школы» и «школу» Горного района, характеризуется как центральная традиция. Вторая группа связана с северной традицией, к которой исследователь относит верхоянскую, аллаиховскую, саккырырскую «школы». Третья группа представляет собой вилуюскую «школу» [Илларионов, 1982, с. 27-31; 2006, с. 45-47]. При этом исследователь отметил, что отдельные талантливые олонхосуты могли создавать свои «школы», особенности которых наследовались десятками молодых сказителей, тем самым выработывалась определенная эпическая традиция. Он также выяснил, что в образовании сказительских «школ» большую роль играла эпическая среда, которая выделяла и поддерживала одаренных олонхосутов.

А.А. Кузьмина в ходе исследования олонхо Вилуюского региона выделила следующие разновидности эпических традиций: 1) центральную; 2) вилуюскую; 3) северо-восточную; 4) северо-западную (долганское *олонго*) [Кузьмина, 2008, с. 7]. По ее мнению, на образование локальных традиций олонхо повлияли территориальные и исторические особенности. Данные группы героического эпоса якутов близки между собой, так как их соединяет общий мифологический фон, единый канон сюжетообразования, система образов. Между тем замечены особенности в исполнении, сюжетике, образах, поэтико-стилевых средствах.

На современном этапе целесообразно развивать изучение локальных традиций олонхо, разработать методику систематизации, что позволит выявить типологические и поэтические особенности якутского эпоса.

В настоящее время на уровне диссертационного исследования изучены *вилюйская, верхневилюйская, нюрбинская, сунтарская* традиции, известные под общим названием «олонхо Вилюйского региона» [Кузьмина, 2008; 2014] и *таттинская*, представляющая центральную эпическую традицию [Оросина, 2015]. Исследования проводились на уровне трех основных аспектов: бытования, сюжетно-композиционной структуры и образов. В качестве материалов выступали опубликованные и рукописные тексты олонхо сказителей-олонхосутов исследуемых традиций. Далее представляем основные выводы исследований вышеназванных локальных традиций.

**Бытование.** В Вилюйском регионе бытование олонхо сохранилось до 90-х гг. XX в. в силу определенных исторических, географических условий таких как отдаленность от центра, меньшее распространение христианства, массовой культуры, борьбы в 20-30-х гг. XX в. с шаманизмом, распространившейся на фольклор. Сказительство имело широкое бытование в Нюрбинском районе, где выявлены сведения о более чем 100 олонхосутах. В репертуаре олонхосутов часто встречаются олонхо «Эр Соготох», «Эрбэхтэй Бэргэн», «Ого Тулаайах», «Бэриэт Бэргэн», «Ого Дьулаах» [Кузьмина, 2014, с. 98-99]. С целью определения бытования олонхо в Таттинском районе по территориальному принципу были выделены четыре ареала по течениям рек: в нижнем течении реки Алдан; вдоль реки Баяга; в среднем течении реки Таатта; в нижнем течении реки Амга. Из них олонхо активно бытовало в местах, расположенных в среднем течении реки Таатта и вдоль реки Баяга. С использованием картографического метода составлены карты ареалов бытования олонхо по трем периодам (дореволюционный, советский и постсоветский). При этом необходимо отметить, что исторические факторы заселения и развитие территории воздействовали на бытование олонхо, которое распространялось и развивалось неоднородно. В результате обобщения собранных материалов была создана база данных 185 олонхосутов таттинской локальной традиции. В репертуаре многих олонхосутов имеются сказания о богатырях Нюргунах («Нюргун Боотур Стремительный», «Тойон Нюргун», «Богатырь Ого Нюргун» и др.). Одной из характерных черт таттинской локальной традиции является бытование олонхо об удаганках (шаманках) – «Удаганки Уолумар и Айгыр», олонхо о братьях-богатырях – «Басымны Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн», «Ньыгыл Боотур и Элик Боотур» и др. Также в олонхо таттинской локальной традиции отмечено наличие трех форм бытования – устной, письменной, мультимедийной [Оросина, 2015, с. 10].

**Сюжетно-композиционная структура.** В сюжете олонхо Вилюйского региона обнаружены некоторые особенности в композиции сказания, проявленные вставным песнопением-тойуком «*Кутурук салайар*» (букв.: «Хвост направить»), который поется в начале и в конце сказания и не имеющем ничего общего с текстом эпоса, а также относительно небольшим объемом олонхо. Олонхо были распределены по сюжетно-тематическим типам (по классификации Н.В. Емельянова), в результате которого выяснено отсутствие таких сюжетно-тематических групп как «заселение Среднего мира племенами ураангхай-саха», «женщины-богатырки – первые люди Среднего

мира». Также выделены характерные только для олонхо Вилюйского региона сюжетные мотивы, одним из которых является древний мотив о сотворении мира [Кузьмина, 2014, с. 99-100]. Олонхо локальной таттинской традиции придерживаются традиционных канонов, имеют сформированную сюжетно-композиционную структуру. Они состоят из эпического зачина, завязки, развития действий, кульминации, развязки и заключительной части. Были рассмотрены основные мотивы, сгруппированные на инициальные, медиальные и финальные, которые служат основой для построения сюжетосложения [Оросина, 2015, с. 11].

**Образы.** В системе образов олонхо Вилюйского региона отмечаются добавление или утрата, развитие или ослабление отдельных персонажей. Например, часто встречаются архаические образы в связи с сохранностью традиционного верования, шаманизма: сотворение Вселенной, священная береза Аар Кудук Хатынг, образы шамана, кузнецов. Ярко представлен образ тунгусского богатыря, которое обусловлено тесными контактами вилюйских якутов с эвенками, которые издревле жили в бассейне р. Вилюй. Не обнаружены некоторые мифические образы, но происходит добавление некоторых качеств в образы главного героя, женщины абаасы, старого мудреца Сээркээн Сэсэна, духа земли Аан Алахчын. [Кузьмина, 2014, с. 100]. В олонхо таттинской традиции наоборот характерными персонажами выступают мифологические персонажи и удаганки (шаманки), которые имеют тесную связь с главным героем и принимают активное участие в подвигах богатырей. Такие образы, как тунгусский богатырь, шаман, старый мудрец Сээркээн Сэсэн, которые в большей степени встречаются в олонхо вилюйской традиции, в таттинской традиции не получили особого развития [Оросина, 2015, с. 19].

Таким образом, в данных исследованиях таттинская и вилюйская локальные традиции рассмотрены как самостоятельные очаги эпической традиции, имеющие свои характерные особенности. В дальнейшем необходимо разработать единую методику, предназначенную для комплексного исследования локальных традиций якутского эпосотворчества.

#### Литература

1. Илларионов В.В. Искусство якутских олонхосутов. – Якутск: Бичик, 1982. – 123 с.
2. Илларионов В.В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 191 с.
3. Кузьмина А.А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы: автореф. ... дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. – Улан-Удэ, 2008. – 23 с.
4. Кузьмина А.А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
5. Оросина Н.А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. ... дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. – Якутск, 2015. – 23 с.

*Павлова Н.В.,*  
к.филол.н., м.н.с. сектора якутского фольклора  
ИГИиПМНС СО РАН  
(г. Якутск)

### **Формулы игр и поединка героя в якутской волшебной сказке**

Народные игры, богатырские состязания, их поединки отчетливо отражаются в якутском героическом эпосе олонхо, сказках, легендах и преданиях. Устное народное творчество якутов сохранила многие архаические обряды, сакральные действия своих предков.

В данной статье мы рассмотрим традиционные формулы игр, поединка, состязаний героев в якутской волшебной сказке.

Сказочные формулы, создававшиеся многими поколениями сказочников, являются хранилищем красоты и богатства устного народного творчества, его духовного наследия, в котором отражается культура и картина мира этноса. По мнению исследователя якутской сказки Ю.Н. Дьяконовой, «традиционные сказочные формулы показывают, что их этнографические истоки, эстетическая структура опираются на те представления и оценки, которые бытовали в практической и духовной жизни народа» [2, с. 95].

По мнению автора «Традиционные формулы сказки» Н. Рошияну, «в фольклоре общие места составляют один из тех специфических элементов, которые призваны лишней раз подтвердить роль традиции в устном народном творчестве; они возникали и отшлифовывались в ходе длительного живого бытования как результат богатого и разнообразного художественного опыта» (4, с. 9).

Формулы поединка входят в группу медиальных формул [4, с. 88] (или «серединных формул» [1, с. 14]), которые еще подразделяются по Н. Рошияну на «внутренние и внешние» [4, с. 92-98], а по Д. Адлейбе на «фабульно не обусловленные и фабульно обусловленные» [1, с. 14-16].

Такие формулы поединка можно обнаружить в героическом эпосе многих тюрко-монгольских народов. Так, изобилие таких формул или типических мест можно найти в «Указателе типических мест героического эпоса народов Сибири», составленном под руководством Е.Н. Кузьминой [3].

Состязание героев, борьба с чудесным противником встречаются в сказочных и эпических сюжетах, которых можно соотнести с указателем Аарне-Томпсона: АТ 300-399 «Чудесный противник», АТ 466-499 «Чудесная задача» или АТ 650-699 «Чудесная сила, знание» [6].

Формулы, описывающие игры, веселье обычно можно встретить в конце эпических произведений. Таким образом, данная формула относится к формулам простого состава, заключающих сказку сообщением о пире и входят в группу финальных формул.

Так, например, в якутской волшебной сказке «Бизэ ынахтаах Бэйбэрикээн эмээхсин» («Старушка Бэйбэрикээн с пятью коровами») описывается празднество-ысыах в честь женитьбы сказочных героев: «Ыһыах буолбут, уруу буолбут. Киниит киирбит аатыгар – тэгэс тиэстибит, бөһөс мустубут, кулан тоһуоруйбут, курдьун чилийбит. ... Сэттэ күнүстээх түүнү мэлдьи аһаабыттар-сиэбиттэр, оонньообуттар, күлбүттэр, көрүлээбиттэр. Ырыаһыт манна буолбут, үңкүүһүт манна буолбут, олоңхоһут манна буолбут. Тустааччы манна буолбут, кылыһыт манна буолбут, ыстанаһыт манна буолбут, тилэхтээх тиэстибит, атахтаах айгыстыбыт» [5, т. 1, с. 171]. Перевод текста: «Начался ысыах, сыграли свадьбу. В честь прибытия невестки в дом собрались борцы, сошлись резвые, соединились ловкие. ... В течение семи суток ели, пили, играли, веселились. Были тут певцы, были тут плясуны, были тут сказочники, были тут борцы, скачущие на одной ноге, были тут прыгуны, тут собрались все, кто мог ходить и двигаться» [5, т. 1, с. 176].

В заключении подобает отметить, что данные формулы поединка или игр, возможно, наличествуют в сказках многих тюрко-монгольских народов. В связи с этим следовало бы в дальнейшем в сравнительном и типологическом аспекте посвятить отдельное исследование.

#### Литература:

1. Адлейба Дж.Я. Устные стилевые основы сказки. – Сухуми, 1991. – 340 с.
2. Дьяконова Ю.Н. Якутская сказка (русско-якутские взаимосвязи). – Ленинград: «Наука», 1990. – 184 с.
3. Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.
4. Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. – Москва, 1974. – 210 с.
5. Якутские сказки. – Якутск: Кн. изд-во, 1964. – Т.1. – 309 с.; 1967. – Т.2. – 284 с.
6. Anti and Tompson Stith. The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Second revision. (FF Communications 184). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

## *Чысхаан – как хранитель Мирового Холода.*

Давайте, прежде всего, определим кто такой Чысхаан? Какова роль его образа? Прямое определение этого слова – пронзительный холод со студеным ветром. От наших древних предков осталось чуткое поверье, что даже нашу Индигирку и ее пространство вдоль нее когда – то называли Чысхааном.

В трудах известного фольклориста и краеведа СэһэнБоло, посетившего и изучившего эти места в 1939 – 40 годах в канун Великой Отечественной войны, имеется запись со слов местного сторожила Льва Семеновича Белолобского: «Нашу главную реку Индигиром называли только эвены. А местные якуты признавали ее как, а так жепойма реки, окрестности, гор, и природу Оймякона страной Чысхаана и называют ее так по сегодняшней день». То, есть страна Индигирка- это не только река, не только ее пойма Индигирки, а целое Оймяконское нагорье.

Слово «Чысхаан» состоит из двух корней: «Чыс» и «Хаан» чыс–чыскы (прижим), а хаан – кровь (кровь единая, родня – аймаххаан), должность, чин (чыынхаан, тойон хаан).

Наша река Индигирка обладает особым свойством: вода в ней настолько холодная, что в самую жаркую погоду за несколько минут промерзаешь до мозга костей, холод схватывает человеческое тело как острыми студеными щипами. И воистину считается самой холодной рекой в мире.

Влияние нашего мороза исключительное. «Чысхаантымныы»- это лютый холод, что более чем понятно. Возможно, был и забытый образ – некий дух холода.

Благодаря необыкновенно одаренной, известной всему миру художнику модельеру Августине Николаевне Филипповой, почетной гостье наших фестивалей холода, образ Чысхаан был создан в течении 2002 года. В возникновении образа и его раскрутке свой неоценимый вклад несет предприниматель, куратор образа Чысхаан – Ирина Валерьевна Прокопьева, индивидуальный предприниматель города Якутска.

Особый колорит и дух образа вызывает мгновенный и нешуточный интерес у всех, кто находится рядом во время участия в различных международных, региональных и районных (улусных) мероприятиях. Так было в Москве во время всероссийской ярмарки, в Сочи во время всемирной Олимпиады 2014 г. и даже в Китае 2013, 2014, 2015 г.г. Удивительно сильная, полезно-исходящая энергетика образа воспринимается каждым, и отражается не только во взглядах, мимике, но и в их поведенческой реакции, почтительном, уважительном и восторженном.

Чысхаан – главный Хранитель (Держатель) мирового Холода. Это могучая сила природы, призванная сохранять и охранять нашу первозданную природу и особый неповторимый, экологически чистый климат. Образ Чысхаана близок к верованиям культуры предков восточной Азии – поклонение Великой Матушке Природе (тенгрианству). Через образ Чысхаана передаются священные мысли Великих Айыы, которые учат людей жить по законам учений Айыы, сил природы, приспособляться, адаптироваться резко континентальным условиям Севера и к суровым условиям погоды и природных сил.

*Теперь о роли образа Чысхаана в развитии международного туризма.*

Чысхаан сегодня воспринимается как образ Властелина и Хранителя Холода не только в самой России, но и за рубежом. Величие его образа в неповторимости и уникальности природы, историко-географических чудес Оймяконья. Сама идея образа Чысхаана- Главного Хранителя Мирового Холода, понимается как один из главных сил общей мировой гармонии природы, так как тепло и холод будучи в месте в балансе, могут сохранять жизнь всей земли. Из этого следует что, статус Чысхаана имеет мировую значимость, уникальный потенциал для развития туризма во всем *Арктическом* регионе мира и евразийском пространстве в целом. Чысхаан – это один из значимых элементов всеобщей голограммы развития туризма во всем Восточно-Тихоокеанском регионе в целом.

Духи Айыы- Духи Творцы, великая наша природа, доверили Оймяконской земле достойно нести эту священную ношу, через образ Чысхаана. Учитывая потенциальную уникальность этого образа в экологическо-патриотическом воспитании народов, необходимо расширить и углубить его влияния в республике Саха и за его пределами. Чысхаан – не только символ объединения и сплочения народов, населяющих нашу страну и зарубежные государства. Чысхаан – это один из заветных универсальных ключей в развитии не только нашей республики Саха, но и с соседними цивилизованными государствами в новом, интересном, но иногда и в очень непростом мире. Чысхаан есть главный локомотив развития туризма в Якутии.

Через образ Чысхаана мир заново узнает все перспективы последовательно-устремленного развития республики к другим странам и позволит нам стремиться в большей взаимной цивилизации, к духовному и научно-техническому развитию. В Чысхаане воплощены талант и мудрость, мужество и целеустремленность, преклонение и уважение к историческому прошлому нашего народа. По сути, Чысхаан становится одним из ключевых фигур в развитии туризма в Полюсе Холода. Проект «Зима начинается в Якутии», во время которого проводится передача символа холода Деду Морозу из Великого Устюга в городе Якутске,

проведение церемонии возвращения и хранения символа холода зимними персонажами России и Санта Клауса во время фестиваля в Оймяконе стала хорошей традицией.

Зимний фестиваль «Полюс Холода», «Символ Холода», Чысхаан – Хранитель Холода, Священная гора ЭбэХайа – главные символы, созданные на протяжении за последние 10 лет, которые должны стать основой всемирного проекта. С гордостью сообщая, что фестиваль «Полюс Холода» получил первую премию по итогам первого всероссийского конкурса событийных туров в номинации «Культура», проведенного в г. Москва в мае 2013 года.

Дальнейшее развитие образа Чысхаана, включая содержание его речи и действий, - это не должны быть усилия нескольких людей, это должны быть результатом общей работы по различным направлениям как национальная культура, духовность, бизнес, организация туризма и т.д. Усадьба, резиденция Чысхаана – все должно соответствовать его истинному образу, вызывающему восторги и преклонения туристов из всего мира.

На самом же деле мы испытываем особые чувства от возвращения образа Чысхаана, теперь в образе духа этой суровой, но прекрасной земли-Оймякони заставляет это нас глубоко задуматься об его будущей полезной роли в нашей реальной жизни. Во имя солидарности, сплоченности наций и народов всего мира. Чувства: любви к природе к холоду, к общению, к туризму.

Также мы считаем , нарастающий потенциал образа Чысхаана может очень гармонично содействовать развитию туристических потенциалов и в Прибайкалье. Так как на основе легенд Байкала , реки Лены и Северного Ледовитого океана , что это Великий Путь могучего Дракона Холода .

### *Далее несколько слов об Оймяконье – Полюсе Холода*

Оймякон – это родина Чысхаана. Если в мировом информационном пространстве «Главное окно» России это г.Москва, то северо-восточном регионе нашей Великой России одним из «Основным окном» считаю наше Оймяконье. Он привлекает внимание туристов, жителей планеты как самая холодная точка мира, где проживают люди. За последние четыре года на Полюсе Холода Оймякон снято больше 30-ти зарубежных документальных фильмов. Такие известные по всему миру телекомпании как британская телекомпания Дискавери, Би-Би-Си, японское Эй-Би-Си, германское Максимус Фильм GMBU, РошенТудей и т.д. и т.д. И все эти события с киносъёмками с нарастающей силой притяжения к Оймякону!



Были туристы: как Голливудский актер Том Хардью, английский певец Левисон Вуд, который внесен в книгу рекордов Гиннеса с проектом «Самый холодный концерт в Полюсе Холода - Оймякон». А так же, ученые метеорологи, географы, иностранные государственные деятели, зарубежные туристические кампании для изучения и открытия тур маршрутов «Оймякон – Полусолода» и мн.др.

Мы все понимаем, что для имиджевой политики России наш Оймякон – одна из очень важных стратегических территорий России. Мы думаем, что в ближайшем будущем наше Оймяконье с новыми идеями и с более основательными силами начнет строить здесь новую жизнь, жизнь основанную не только духовно-материализованными понятиями, но и *Туристическим Бизнесом*. Для этого есть все, что необходимо:

1. Интересное место – сам объект Оймякон- Полус Холода!
2. Идея – это есть дальнейшее развитие Полюса Холода, как уникальный *туристический маршрут*
3. Деятельные люди –единомышленники; соответствующие министерства и департаменты РС(Я); а также влиятельные *руководители различных И.П.*
4. Чысхаан- основной центр и стержень для развития туризма республики в целом по России.

В особенность Оймякона входит и долголетие наших людей. Здесь проживали наши Оймяконцы до 125 лет Винокуров М.Е., 119 лет Моотот и другие. Холод, **погодно-экстремальные** условия проживания дают особый физиологический заряд и опыт быта в жизни, в адаптированном организме; в мудрых мыслях, в исконно-народном питании и северной культуре человека, поэтому северные люди чисты по своей сущности и очень близки к природе.

Оймякон-самое холодное место в мире, имеющее необычную сакральную географию, включающее легендарное озеро Лабынкыр.

Лечебный источник «СытыганСыылба».

Скалистые горы с наскальными древними рисунками.

Горделивые каменные *стражи- человеки*.

Не замерзающие в самую студеную зиму минеральные теплые источники.

Не тающие даже в самое жаркое лето огромные «наледы», должны стать охранной зоной ЮНЕСКО.

Благодарю всех за ваше глубочайшее внимание и разносторонние интересы к духовно-нравственному Образу Чысхаана.