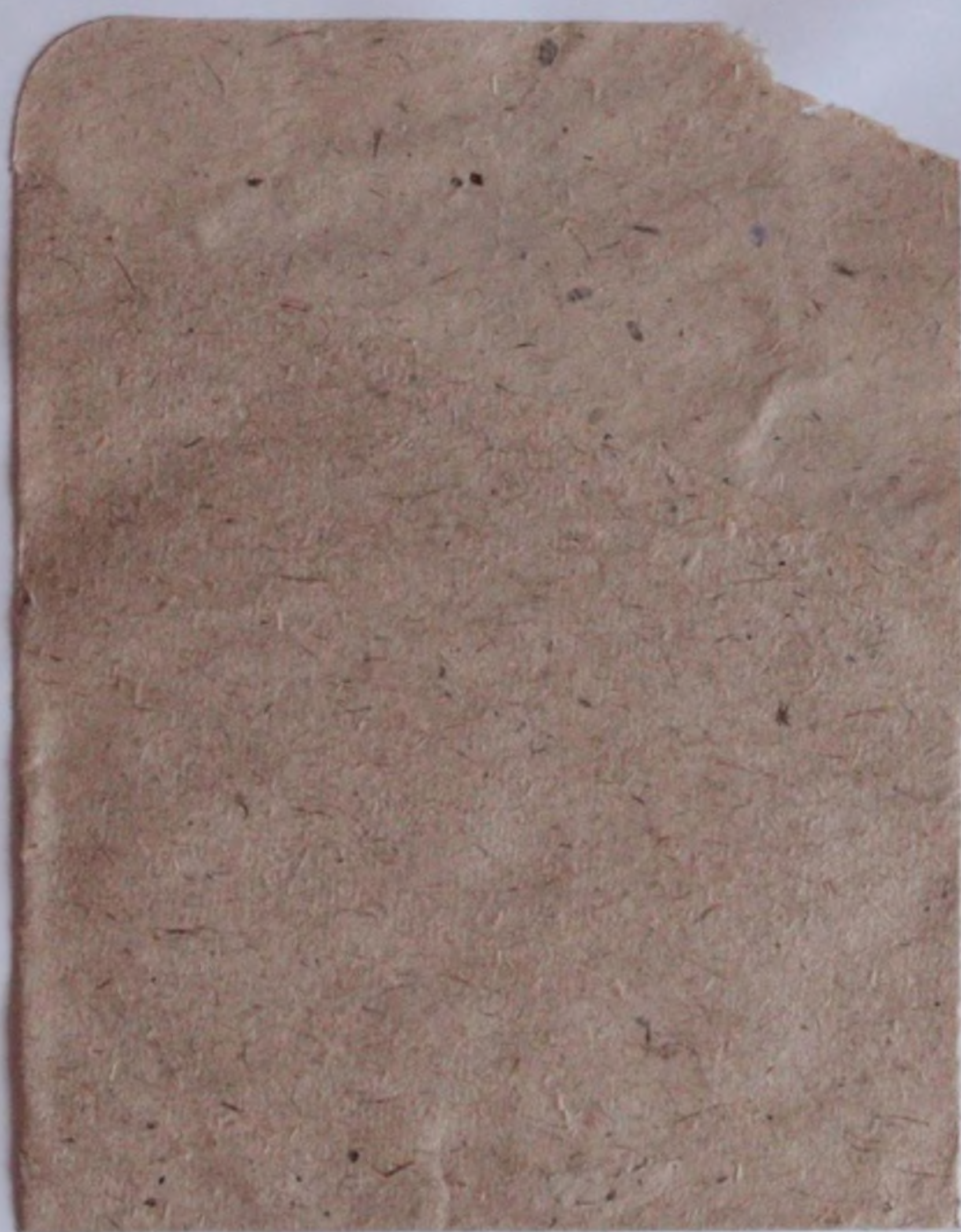
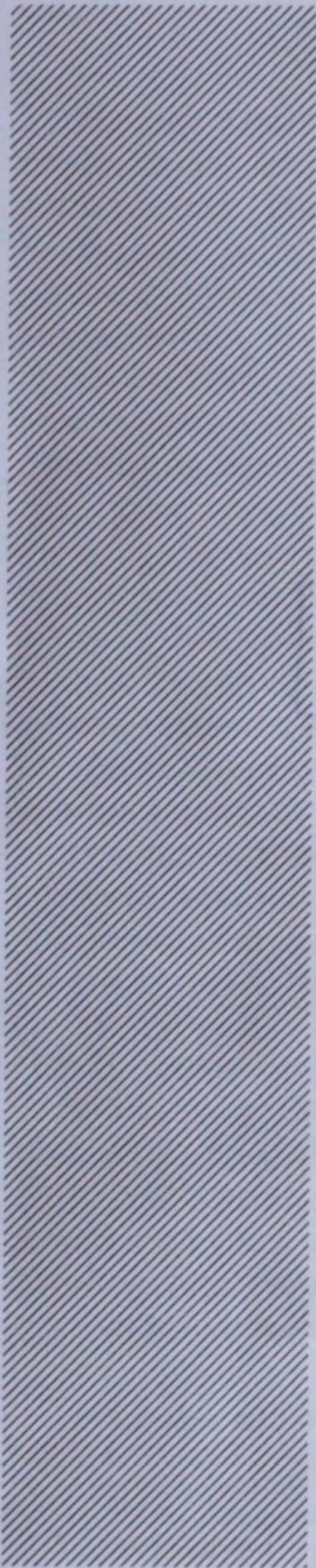


87.21
С900

Александр СУРАЗАКОВ

ՔՐԻՍՏՈՍԻԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՐԱՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ





А.С. СУРАЗАКОВ

**ФИЛОСОФСКИЕ
РАЗМЫШЛЕНИЯ**

(2006–2012 гг.)

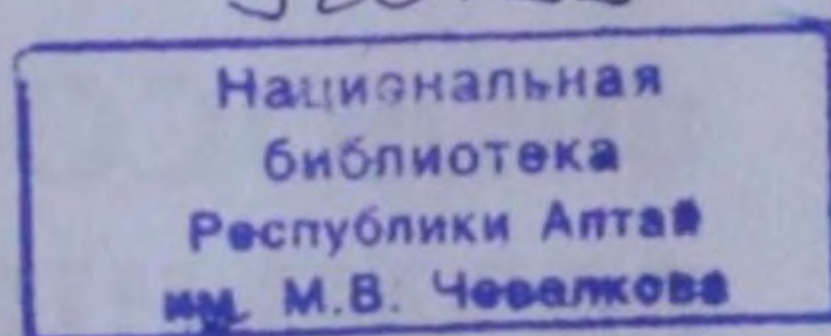
КНИГА ВТОРАЯ

87.215 44

C 900

Редколлегия: Э.В. Бабрашев, Е.С. Конева

583799



02. 05. 2012

© г. Горно-Алтайск, 2012

5-САС-ФР

От автора

Первая книга этой серии вышла в 2006 г., т.е. более пяти лет назад¹. Поводом к ее изданию послужило то, что у автора накопилось множество не только разновременных, но и разбросанных по разным сборникам и журналам публикаций, которые с той или иной долей вероятности можно было бы определить как философские размышления на предмет осмысления тех или иных сторон бытия. Можно их воспринимать и как философские интуиции, что предложил в своей рецензии петербургский философ А.В. Малинов². Причем предложил вполне справедливо. Другое дело, что термин «размышления» уже обозначен в названии первой книги и, конечно же, его следовало внести в наименование второй.

Итак, разговор здесь идет о серии частью уже подготовленных, частью еще только планируемых сводов разных по времени и тематике очерков и статей, что как раз и определилось выходом второй книги. Опубликованные в разные годы и в разных изданиях, причем по самым разным поводам, они имеют значение каждая по отдельности согласно заключенному в них содержанию. Однако сведенные воедино, означенные статьи обретают несколько больший смысл, ради чего, собственно, и стоило прилагать усилия для объединения их в рамках единого издания. Получается как бы обширное полотно с картиной мира, написанной крупными мазками. Все они специфичны, т.е. выс-

¹ Суразаков А.С. Философские размышления (1994 – 2006). Горно-Алтайск. 2006.

² Малинов А.В. – Суразаков А.С. Философские размышления (1994 – 2006). – Горно-Алтайск, 2006. – 254 с. // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб, 2007. № 18. С. 304-310.

вечивают те или иные грани человеческого жития, но через них проглядывает единая мировая панорама. Вернее панорама взглядов автора на окружающую вселенскую перспективу. И если взгляды эти найдут единомышленников, значит работа выполнена не напрасно, т.е. представляет собой не только историографический интерес.

Основной линией мышления в предлагаемых размышлениях остается наведение мостов из физического измерения мироздания в сферы метафизического. Главным мировоззренческим стержнем здесь выступают, конечно же, сутры, которые автор расценивает как краткие учения на предмет глобальных проблем бытия. Проблемы эти можно сформулировать в триаде вопросов: что есть мир, что есть жизнь, что есть жизненный путь? Кстати, сутры так и выстраиваются, триадами, обозначающими собой как бы совокупные уровни продвижения в стратегическом плане углубления автором основ восприятия мира. Начинаются они в форме поэм, служащих цели общего расширения сознания, а затем в форме прозы касаются вопросов жизни и жизненного пути.

В заключение надо отметить следующее обстоятельство. Сутры как бы сами собой исходят из неведомых недр подсознания и внутренний глас авторитетно вещает о том, что их предстоит написать двенадцать. Причем все они должны сгруппироваться в четыре разноуровневые триады. Половина их сделана, поэма очередной, т.е. третьей триады в работе. Ну а как все сложится с остальными, время покажет.

ФИЛОСОФИЯ

Выступление на презентации Национального комитета по делам ЮНЕСКО в Республике Алтай

Уважаемые коллеги, разрешите начать свое короткое выступление с той тривиальной истины, которая звучит следующим образом — мир изменяется. Кажется, мы перестаем рассматривать все природное как стихийное, чуждое, противостоящее созданной уже самим человеком культурной среде, а также делить его на полезное и бесполезное с прагматической точки зрения.

В науке появилось понятие «вмещающая природная среда» как базовое пространство жизни, без которого невозможна сама жизнь человеческая и в котором нет ничего чуждого или бесполезного.

Кажется, мы перестаем делить созданное уже нами самими культурное пространство на свое и чужое в этническом плане или же современное и отжившее с точки зрения цивилизационного развития. Среди мыслящего слоя планеты появилось такое понятие, как единство культурного разнообразия, причем органично взаимосвязанное с природным разнообразием.

Вот эти подвижки в социальном сознании требуют разработки новой модели отношения к природному и культурному, в частности, новых подходов к управлению этими сферами. Здесь надо заметить, что работа в этом направлении идет уже не первый год, однако это только начало. С этих позиций и хочется рассматривать ту новую структуру, которая

складывается в нашем регионе и получила название Национальный комитет по делам ЮНЕСКО в Республике Алтай.

У нее уже сейчас есть определенный круг вполне конкретных объектов, которыми необходимо заниматься вплотную. Это пять всем известных природных памятников, введенных в разряд Всемирного наследия. У нее еще больший круг не только природных, но уже и культурных объектов и явлений, которым следует придать статус особо ценных, в том числе и международного уровня. Здесь новую структуру ждет очень большая и напряженная деятельность.

Однако все это является лишь одним из направлений приложения усилий. Другое не менее важное направление — это привлечение мирового опыта в деле управления особо ценной природной и культурной средой. Здесь надо подчеркнуть еще одно обстоятельство. Дело в том, что и нам с вами по этому поводу уже есть что сказать мировому сообществу. По крайней мере в теоретическом плане. В общем, это очень большое и благодатное поле сотрудничества по разработке и реализации современной и эффективной модели не только привычного нам социально-экономического, а уже средового управления.

И надо надеяться, что Национальный комитет со временем внесет большой вклад в это дело. Иными словами, работу в обозначенном направлении можно только приветствовать и, конечно же, всячески ей способствовать.

2006 г.

О содержании феномена «Нематериальное культурное наследие»

Проблема наследия, вернее того явления, которое обозначено этим понятием, имеет для человечества всеобщий характер, поскольку нет на планете ни одного человека и тем более социума, которые бы находились вне его, т.е. не имели бы к нему никакого отношения. Отсюда интерес к этой теме неиссякаем, т.е. был, есть и будет всегда. Иное дело, что проблематика эта, по преимуществу, разрабатывается в практической сфере и очень редко перемещается в область теоретических обобщений, что, естественно, сдерживает процесс ее осмысления. Причем в большей мере все это касается той части явления, которая наименована ныне понятием «нематериальное культурное наследие».

Учитывая наметившийся на сегодня в мире повышенный интерес к наследию нематериального плана (Международная конвенция..., 2003), попробуем сформулировать свое мнение на этот предмет. Другое дело, что здесь не обойтись без замечаний, касающихся явления в целом, поскольку нематериальная часть входит в него органически и тесно переплетается с материальной.

Начнем с истории взглядов на эту сферу человеческого бытия, выделив здесь основные вехи ее понимания. Итак, долго развивавшаяся на первичном уровне восприятия, где шел разговор об индивидуальном или групповом наследии и наследовании, закрепленном в наследственном праве, интересующая нас тема в определенное время переместилась для дискуссии на тот более высокий уровень понимания мира, где разговор зашел о наследии це-

лых народов и государств. Однако это был не предел, поскольку по прошествии еще какого то времени тема была перенесена теперь уже на высший или общечеловеческий уровень обсуждения, где стали выделяться объекты, признаваемые международным сообществом памятниками всемирного наследия.

Кроме всего прочего, находившаяся как бы на периферии этого долгого распознавательного процесса, природа, во второй половине прошлого века, также стала осмысливаться как наследие, что нашло отражение в известном документе ЮНЕСКО (Конвенция о всемирном наследии, 1972). Для того, чтобы как можно более полно ощутить специфику восприятия человечеством интересующей нас проблематики, здесь стоит привести сформулированные в том документе определения, тем более, что основные их положения доминируют в международном сознании по сегодняшний день.

Итак, под природным наследием в нем было предложено понимать «природные памятники, созданные физическими и биологическими образованиями или группами таких образований, имеющие выдающуюся универсальную ценность с точки зрения эстетики или науки; геологические и физиографические образования и строго ограниченные зоны, представляющие ареал подвергающихся угрозе видов животных и растений, имеющих выдающуюся универсальную ценность с точки зрения науки, сохранения или природной красоты».

Но это о природном начале, тогда как представление о культурном наследии в упомянутом документе было приведено в следующей формулировке: все это есть «памятники: произведения архитектуры, монументальной скульптуры и живописи, элементы или структуры археологического характера, надписи, пещеры и группы элементов, которые име-

ют выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, искусства или науки; ансамбли: группы изолированных или объединенных строений, архитектура, единство или связь с пейзажем которых представляют выдающуюся и универсальную ценность с точки зрения истории, искусства или науки; достопримечательные места: произведения человека или совместные творения человека и природы, а также зоны, включая археологические достопримечательные места, представляющие выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, эстетики, этнологии или антропологии».

Кроме общего или целостного восприятия, культурное наследие в предыдущем веке подразделялось на материальное и духовное, следуя в этом принципу научного разделения культуры изучаемых народов на эти крупные блоки. В то же время, учитывая то очевидное обстоятельство, что в этом деле порой бывает очень трудно провести какое-либо разграничение, в наши дни предложено делить наследие на материальное и нематериальное. Что есть последнее, определено в разработанной ЮНЕСКО конвенции 2003 г. (Международная конвенция..., 2003) и звучит в следующей трактовке: «Нематериальное культурное наследие» означает обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, — а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, — признанные сообществами, группами и, в некоторых случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия. Такое нематериальное культурное наследие, передаваемое от поколения к поколению, постоянно воссоздается сообществами и группами в зависимости от окружающей их среды, их взаимодействия с природой и их истории и формирует у них чувство самобытности и преемственности, содействуя

тем самым уважению культурного разнообразия и творчеству человека».

Нетрудно заметить, что все приведенные определения конкретно-избирательны, т.е. основаны на принципе отбора в окружающем мире того, что, по мнению отбирающих, можно считать наследием с международной точки зрения и последовательного перечисления избранного. Причем для означенного отбора вводится, правда не растолкованное, понятие универсальной ценности. Надо полагать, что под ней подразумевается такая ценность, которая стоит над оценками индивидуальными, групповыми, этническими, представляя собой как бы общечеловеческий взгляд на проблему.

Ну а теперь коснемся своих рассуждений на этот предмет. Начнем с того утверждения, что у нас имеется факт в виде определенного явления, которое мы распознали в многогранном спектре социальной жизни и наименовали понятием «нематериальное культурное наследие». По обычной исследовательской логике, за этим актом должен следовать другой, т.е. интерпретация факта или его объяснение. В целом, процедура эта иерархична, что предполагает движение мысли через триаду вертикально построенных интерпретационных уровней. На первом из них происходит отбор конкретных материальных объектов и нематериальных феноменов с объяснением на предмет — на каком основании их можно и должно отнести к культурному наследию. На втором — все отобранные объекты и феномены по типологически сходным признакам объединяются в определенные классы и здесь же делается попытка сформулировать определение самого явления, исходя из того или иного сочетания отобранных для этого классов объектов и феноменов. На третьем — во всем обнаруженном многообразии форм распознается еди-

ное, т.е. универсальное их содержание, на основе чего они и объединяются в рамках одного и того же явления. Здесь следует уже иное, скажем так, смысловое определение того, что мы именуем наследием.

Иными словами, есть конкретно-избирательный, типологический и философский интерпретационные уровни. В практике работы с наследием два первых задействованы давно и все разработки в этом направлении построены на их применении. Другое дело, пришло время разобраться с этой темой несколько глубже и перенести ее обсуждение на третий, т.е. философский уровень интерпретаций.

Так вот, если подняться над первичным или конкретным уровнем, в пределах которого ум человеческий оперирует конкретными фактами или конкретными материальными образованиями и нематериальными феноменами, а также над типологически обобщающим уровнем, в пределах которого он сводит конкретику в обобщенные классы, то мы выйдем на философский интерпретационный уровень, в пределах которого выясняется, что все эти конкретные объекты и феномены есть порождения в форме идей самого ума человеческого, проявленные где в интеллектуальных конструктах, закрепленных в свою очередь в историко-генетических блоках социальной памяти, где в чувствах, систематизированных в моральных концепциях, где в материализованной форме, т.е. в форме всего многообразия материальных объектов.

В общем, в основе всего, что мы именуем культурным наследием лежит мысль человеческая, облеченная в форму творческих идей, реализованных в том, что обозначено как нематериальная и материальная его составляющие. Ясно, что прежде чем материализоваться в тот или иной объект, мысль

должна побывать в своей идеальной форме, т.е. в форме соответствующей творческой идеи. Отсюда нематериальная часть культуры всегда была базой или той основой, из которой проистекала вся ее материальная часть или искусственно созданная среда обитания.

Однако не только в этом ее смысл и значение. Дело в том, что нематериальная культура действительна уже сама по себе, т.е. без своего материального воплощения. Из представлений о мире проистекают жизненные идеалы и моральные установки, устремляющие и регулирующие процесс жизнедеятельности, на основе теоретически сформулированных знаний функционируют языки, письменность, соционормативные системы, на базе художественных идей складываются музыкальные произведения, танцы, изобразительное искусство и т.д., и т.п.

В общем, нематериальное культурное наследие можно было бы определить как систему нематериализованных идей, сохраняющихся в социально-генетической памяти современных людей, вобравших их в себя через механизм межпоколенной передачи информации. Причем часть этого наследия составляет как бы информационный резерв, сберегаемый в социальных хранилищах (библиотеки, архивы) для исследовательского погружения в прошлое, тогда как другая его часть представляет собой живую традицию прошлых времен, продолжающую функционировать в современном спектре общественной жизни.

В то же время все дожившие до наших дней феномены прошлого можно обобщить одним объединяющим их понятием «социальный исторический опыт». И действительно, любой социальный организм реализует в своей динамике одну обобщенную

функцию, именуемую жизнедеятельность, которая в свою очередь распадается на целый спектр специфичных или специализированных функций (Суразаков А.С., 2006, с. 74-75.). В продолжающей доминировать трудовой теории жизни все это воспринимается как общественное разделение труда. Так вот, в процессе реализации своей жизнедеятельности социум неизбежно накапливает определенные знания и навыки функционирования в окружающем мире, что и именуется опытом.

Отсюда осмысливаемое нами явление можно было бы определить еще и в следующем ключе. Нематериальное культурное наследие есть исторический опыт жизнедеятельности прошлых обществ, доставшийся современному поколению людей в виде нематериальных феноменов и воспринимаемый ими с точки зрения содержащейся в нем интеллектуальной, духовной или же практической ценности.

Литература

1. Конвенция о всемирном наследии. — Париж: ЮНЕСКО, 1972.
2. Международная конвенция об охране нематериального культурного наследия. — Париж: ЮНЕСКО, 2003.
3. Суразаков А.С. Философские размышления (1994-2006 гг.). - Горно-Алтайск, 2006. — 247 с.

2007 г.

Штрихи к мировой эволюции

Начнем с того общеизвестного перла, который констатирует не менее общеизвестную истину — жизнь есть движение. Ну а что есть движение? Про-

цесс вечного изменения жизненных форм во Вселенной, т.е. эволюция жизни.

Космический закон пульсирующей эволюции. Каждый человек испытывает его действие на себе, продвигаясь в течение жизни из одного качества в следующее, каждый социум вершит свою эволюцию также. Нарастание инерционных тенденций, косность, застой, измельчание нравов. Кажется, ничто уже не может нарушить социальные полудрему и праздность. Но вот, в закосневшем социальном миропорядке, вдруг, вспыхивает свет неординарных идей. Преодолев ставшую нормой инерционность, новое, несмотря ни на что, берет верх и социум в буквальном смысле вскипает обновленной динамикой, разгребая на своем пути все обветшалое и возводя на расчищенном месте новое здание жизни.

Однако вот ведь какой парадокс. Когда здание жизни вновь отстроено и обжито, многие с его этажей неожиданно для себя замечают, что в заросших кустарником и теперь уже загадочных руинах старого не все было так уж и плохо и не мешало бы многое из утраченного восстановить. Наиболее значимые из покрытых землей и пеплом развалин реконструируются и ревностно охраняются как выдающиеся памятники старины, а на выровненных участках среди менее важных руин возводятся обелиски павшим героям. Павшим в непримиримой борьбе друг с другом в процессе очередного общественного обновления. И чем дальше в будущее уходит история, тем больше реконструируется памятников и возводится обелисков. На первые с любопытством взирают с целью познания того, что некогда было, однако теперь уже кануло в Лету, над вторыми печально скорбят. Причем скорбь та имеет свойство все нарастать, так как обелисков после очередного обновительного импульса становится больше.

Ну так что же, взять и отменить эволюцию? Нет, не получится, поскольку закон этот общекосмический и касается фундаментальных основ проявления жизни в необъятной Вселенной. Тогда как быть с необузданными взрывами обновления, руинами, павшими? Ведь в последующих таких импульсах будут участвовать уже не сотни тысяч и не миллионы, а миллиарды людей. И так ли мифологично звучат в веках апокалипсические предупреждения, мол, пора бы человечеству взяться за ум, не то вся созданная им за тысячелетия цивилизация может в одночасье обратиться во прах.

Итак, эволюция есть развитие. Причем неосмысленная эволюция есть спонтанное развитие, тогда как осмысленная эволюция есть осмысленно управляемое развитие. Первая зависит от стихийного стечения обстоятельств, вторая от разумно направленной воли людей. Осмысленно управляемая эволюция начинается с глубокого понимания самого этого явления как такового, а также того обстоятельства, что не бытие определяет сознание, а, напротив, сознание человеческое определяет его бытие. Дело в том, что первая установка делает человека зависимым от стихийных проявлений среды, тогда как вторая формирует в нем творца, вносящего гармоничный миропорядок в спонтанность стихии. Впрочем, истина всегда в середине и в нашем случае может звучать таким образом. Да, конечно, жить в мире и быть независимым от него нельзя, однако жить в мире и быть полностью зависимым от него примитивно и для творческой части человечества неприемлемо.

В общем, интеграционные процессы на планете нашей зашли достаточно далеко и обновительные импульсы эволюции теперь будут реализовываться не через отдельно взятые социумы или их группи-

ровки, а примут вскоре общепланетарный характер. И у человечества в этом направлении имеется два пути. Либо, как и прежде, спонтанно следовать взрывам обновительного процесса и с содроганием ожидать заката общечеловеческой цивилизации, либо взять этот процесс под разумный контроль. Это когда будущее осознанно моделируется в настоящем и затем осмысленно же творится из настоящего в будущее.

И мыслительная база в этом отношении на планете нашей уже нарабатывается. Здесь стоит вспомнить хотя бы идею о ноосфере, когда разум человеческий, по мысли В.И. Вернадского, будет играть общепланетарную роль. Все верно, ведь по сути своей, человечество есть мыслящая оболочка земли, ее совокупный ум, творящий и направляющий все больший спектр общепланетарных процессов. И очень важно как этот ум относится к несущей его по Вселенной земле — как к чему то чуждому и постороннему, использовав и замусорив которое, можно переселиться на другое космическое тело или же как к единому живому организму, с которым он органически связан и который венчает собой. Похоже последнее берет верх, если учесть растущее экологическое движение, сориентированное на поддержание средовой чистоты, а по большому счету — здоровья планеты. Ну а в здоровом теле — здоровый дух.

Так вот о духовности. Последняя может быть мелкой, эгоистичной, самовлюбленной, амбициозной и агрессивной или же, напротив, высокой, благородной и добродетельной. Все зависит от той философии, которая имеет приоритет в социальном сознании и от тех мировоззренческих установок, которые определяют характер восприятия мира. Если, к примеру, в основе социального менталитета лежит известная максималистски звучащая формула един-

ства и борьбы противоположностей, то такое общество обречено на нескончаемое противоборство составляющих его специфик и окружающих разностей, если в основе социального восприятия мира лежит понятийная формула всеединства или единства разнообразия, такое общество ищет и находит пути к мировой гармонии. Кстати, последнее состоит из двух крупных блоков, именуемых природным и социальным. Так вот, социальную гармонию можно было бы выразить как общецивилизационное единство рода человеческого, проявленное во взаимодополняющем друг друга культурном разнообразии, тогда как гармония природного и социального лучше всего отражается в понятийной формуле — планета есть единый живой организм.

Ну и последнее. Если целостно взглянуть на весь общеисторический процесс, то можно заметить, что человечество в своей эволюции давно миновало этап раннего детства, перешагнув стадию первобытной мифологической сказки, а также пережило стадию юности, пройдя через эпоху эпического героизма. Теперь оно вот уже ряд веков пребывает в стадии молодости с приматом ее материалистического прагматизма. В чем это выражается? А в том, что декларировавшаяся вплоть до предыдущего столетия общественная установка на формирование гармонично развитой личности как то незаметно сошла на нет. Теперь человек воспринимается как его величество «потребительская корзина» со всеми вытекающими из этого самоопределения вожделениями и устремлениями. В общечеловеческой эволюции это крайняя точка материализации социальных разума и души.

Ну что же, следующий этап — это стадия повзреления, т.е. переход в состояние уже взрослой духовности. Поэтому и идет сейчас разговор о третьем ты-

сячелетии как об эпохе формирования духовно насыщенной цивилизации. Другое дело, что процесс этот уже не может реализовываться в спонтанном режиме. Процесс этот требует сформирования глубоко осмысленной воли самих людей. Воли, направленной на созидание внутри социального того, что именуется высокой духовностью.

2007 г.

Идея плодородия в системе древних представлений о мире

Из всего спектра вечных философских проблем, решаемых человечеством во все времена, можно выделить две базовых или ведущих, т.е. лежащих в основании мировоззренческих построений. Первая из них ищет ответ на вопрос — откуда пошел окружающий мир и каковы законы его функционирования, вторая — что из себя представляет феномен жизни, наполняющий мировые формы живым содержанием? Судя по имеющимся на сегодня данным, обе эти проблемы были обозначены людьми уже в самом начале их человеческого бытия и решались в своеобразном мифологическом ключе, представлявшем, по сути, метафизическую философию древних³.

Проникнуть в специфику понимания пращурами и того, и другого можно через изучение древнейших слоев фольклора. Кроме того, информационно насыщенным источником здесь выступает археологический материал. Вобравший в себя древнейшие мировоззренческие представления, он может

³ Суразаков А.С. Философские размышления (1994-2006). — г. Горно-Алтайск, 2006. — С. 148-155.

дать многое для их реконструкции. И надо заметить, что попытки таких реконструкций отнюдь не редкость. Особенно в сфере изучения древнего изобразительного искусства, многие мотивы которого, в большей мере интуитивно, увязываются исследователями с идеей плодородия. Так вот, на общетеоретических замечаниях в означенном направлении мы и остановимся в предлагаемой публикации.

Итак, что за явление скрывается за сформулированным в современной исследовательской среде понятием «плодородие»? По большому счету, это как раз и есть проявление опыта осмысления древними феномена жизни. Причем осмысление это осуществлялось ими отнюдь не ради праздного любопытства, а с целью применения его в жизненной практике. Все верно, разделенная ныне на физический (материалистический, научный, социально-экономический) и метафизический (духовно-идеалистический, религиозный, мистический) полюса, практика жизнедеятельности первобытных людей воспринималась ими самими иначе, т.е. как органически взаимосвязанное единство прагматического и мистического. Отсюда вся их, как принято выражаться, утилитарно-хозяйственная деятельность в буквальном смысле была пропитана мировоззренческой темой.

Начнем свои замечания с общих понятий, которые выработаны исследовательской средой относительно интересующего нас явления. Их три и звучат они как всем знакомые анимизм, тотемизм, а также упоминавшееся уже плодородие. Как правило, все эти категории применяются порознь, что создает впечатление их обособленной независимости друг от друга. Да, конечно, каждое из них несет в себе, образно говоря, определенный специфичный заряд. И в то же время все они тесно взаимосвязаны меж-

ду собой, поскольку отражают одно и то же явление.

В общем, в древнейших слоях фольклора и в археологических материалах мы соприкасаемся с многотысячелетним опытом осмысления пращурами феномена проявления жизни, который обобщенно обозначен исследователями как анимизм. Последний представлял собой, по сути, общую мировоззренческую концепцию одухотворения природных начал, которая на первых порах, в частности, в эпоху палеолита, фигурировала, по преимуществу, в качестве общестадиальной философской интуиции древних. Другое дело, разрабатываемая в последующие эпохи, концепция эта обрела форму учений о жизненной силе, духах, душах и жизнетворящих богах⁴. Так вот, философия анимизма представляла собой ту мировоззренческую почву, из которой произрастала большая множественность культов плодородия. Различавшиеся по формам своего проявления, в глубинной сути они имели одно — магическое соучастие древнего человека в жизнетворных природных процессах. Иными словами, древний человек играл в процессе природного жизнетворения активную роль, реализуя ее через разнообразие магических ритуалов.

На базе общего анимистического восприятия природных начал сформировался тотемизм как древнейшая мировоззренческая концепция происхождения самих людей от определенных видов животных, реже растений и иных природных явлений и объектов⁵. На первых порах здесь также действовала, по преимуществу, философская интуиция, постепенно приобретающая форму учений. Кроме перечислен-

⁴ Там же, с. 165-169.

⁵ Тотемические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. — М.: СЭ, 1988. — Т. 2. — С. 522.

ных выше основных направлений анимистического мышления, в них разрабатывался еще и момент, определяющий характер человеческого жизненного пути. Отдельные исследователи, к примеру, совершенно верно связывают с тотемизмом возникновение веры в человеческую реинкарнацию⁶. Как и в предыдущем случае, философия тотемизма представляла собой ту мировоззренческую почву, из которой произрастала большая множественность культов плодородия, связанных с воспроизводством уже человеческой популяции, а также культов предков. И опять же человек в этих культах играл активную роль, пытаясь магическим путем направить течение связанных с ним жизненных процессов в нужное ему русло.

Теперь поговорим вот о каком немаловажном моменте. Пропитанное атеистическим восприятием мира, современное научное сообщество, тем не менее, где-то в глубинах своего подсознания ориентируется на ту мировую модель, что разработана на противоположном, метафизическом полюсе, как правило, именуемом ныне религией. Особенно наглядно все это проявляется в гуманитарных направлениях, в частности, тех, которые связаны с изучением древних мировоззренческих традиций, отраженных в свою очередь в мифологии, изобразительном искусстве и т.д. Так вот, формулу восприятия нашей темы в ней можно было бы передать как «жизнь, данная небом». Все верно, так она и звучит в более поздних метафизических разработках. Но вот в древнейший период тема эта, похоже, воспринималась диаметрально противоположно и ее можно было бы передать формулой «жизнь, данная от земли».

⁶ Душа // Мифы народов мира. Энциклопедия. – М.: СЭ, 1987. – Т. 1. – С. 415.

Показательны здесь представления, зафиксированные в древнеиндийской мифологии, многие сюжеты которой уходят в весьма ранний период. Небо и земля в ней воспринимались как изначальная супружеская пара, где небо играло функцию отца, а земля — матери, что имеет мировоззренческие параллели у многих народов. И то, и другое рассматривалось как два мира — источники жизненной силы. Однако в вопросе о том, кто из них возникает раньше, первенство отдавалось земле⁷. Иными словами, на первых порах осмысления мира локализация всего животворящего увязывалась с землей-прародительницей, в частности, с преисподней, а сама она рассматривалась как потустороннее пастбище, где пасутся души усопших⁸. В общем, на ранних ступенях функция жизнетворения связывалась с землей, причем олицетворение этой функции осуществлялось как целостно (мать-земля, богиня земли), так и через специализированные классы прародителей и рожениц, позже богинь и богов. Кроме всего прочего, наиболее распространенным представлением о земной жизненной силе в ее персонифицированном восприятии было то, что можно условно обозначить понятием «подземное животворящее стадо». Последнее паслось на пастбищах инобытия, поставляя зародыши как для животного, так и человеческого воплощения уже в биосферу земли. Профункционировав здесь отпущенный срок, они вновь возвращались на подземные пастбища, соединившись с породившим их стадом.

С развитием представлений о подземных богах, животворящие стада стали переходить в их владение, причем сами боги вначале имели соответствующее им зооморфное воплощение. В данном случае

⁷ Дьяус // Там же, с. 417.

⁸ Индоевропейская мифология // Там же, с. 530.

любопытен египетский миф, приведенный в поучении гераклеопольского царя Ахтоя своему сыну Мерикара (22 в. до н.э.), в котором повествуется о том, что люди есть «стадо бога», произошедшее из его тела как точное его подобие⁹. Дальнейшее развитие этих представлений шло по линии антропоморфизации, в результате чего появились зооантропоморфные, затем антропоморфные, но имеющие животные воплощения боги, а также подземные общины предков (подземный народ).

Параллельно этой линии представлений шло развитие другой, по которой часть функций жизнетворения стала перемещаться на небо. Во-первых, само оно в целом стало играть отцовскую роль оплодотворения земных материнских начал. Во-вторых, туда стала перемещаться часть подземной животворящей массы, превращавшейся в небесное животворящее стадо, переходившее со временем под протекторат уже небесных богов. Здесь стоит вспомнить хотя бы Гелиоса, бога солнца древнегреческой мифологии, во владении которого находились тучные стада белоснежных быков¹⁰. И такие примеры в мировоззренческой сфере евразийских народов отнюдь не редкость. Развитие этих представлений также шло по линии антропоморфизации образов вплоть до появления многочисленных классов небесных жителей (небесный народ). Наконец, в поздних представлениях, особенно ко временам сложения мировых религий, функция жизнетворения стала полностью связываться с небесной сферой, тогда как нижнему миру осталась функция прерывания жизненного процесса.

Ну а теперь несколько слов об отражении вышесказанного в древнем изобразительном искусстве.

⁹ Египетская мифология // Там же, с. 420.

¹⁰ Гелиос // Там же, с. 271.

Локализация животворящей сферы в недрах земли нашла яркое воплощение в верхнепалеолитических пещерных росписях, концептуальное мировоззренческое ядро которых вполне справедливо определяется исследователями как плодородие, имеющее своим источником отношение женского и мужского начал¹¹. Отсюда в петроглифических сюжетах последующих эпох нередко как животные, так и антропоморфные образы прародителей, рожениц, а также сцены соития и плодоношения¹². Перемещение функции жизнетворения на небеса фиксируется в наскальных рисунках специальным оформлением «верха» в петроглифических композициях, а также появлением в них образов животных со звездами и светилами на рогах, что, допустим, наиболее ярко отразилось в наскальных рисунках алтайского горного региона.

И в заключение. Идея плодородия по сути своей есть философия жизни, которая разрабатывалась уже древнейшими пращурами, пронизывая своими сюжетами их мифологию и изобразительное искусство. Возникшая на первых порах как мировоззренческая интуиция, в последующие эпохи она постепенно обретала форму все более усложняющихся учений, в которых тем не менее вполне уловимы отголоски ранних времен. Через них и проявляется возможность реконструировать ту самую первобытную интуицию, обозначив тем самым начало процесса осмысления этой очень важной для человечества темы.

2007 г.

¹¹ Животные // Там же, с. 440.

¹² Кубарев В.Д., Цэвээндорж Д., Якобсон Э. Петроглифы Цагаан-Салаа и Бага-Ойгура (Монгольский Алтай). – Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2006. – С. 77-82.

Концептуальная модель социального миропроявления

Долго воспринимавшие мир дедуктивно, т.е. от общего к частному с присущей этому взгляду типологической классификацией всех объектов, субъектов, явлений, теперь мы пытаемся разглядеть его с противоположной стороны или индуктивно, т.е. от частного к общему с присущим этому видению структурно-функциональным анализом. Ключевые понятия уходящего в прошлое обществоведения — «народ, общество, классы, власть, план и вал» стали меняться на социологические — «социальный синтез, социум, система, управление, программа и технологии». Иными словами, наступило время системного восприятия социальных процессов, допустим, в форме их концептуально взаимосвязанного моделирования.

Их неисчислимое множество, социальных процессов, проявляющихся на микро, мезо и макроуровнях и изучение всех их важно по своему. В то же время в век глобализации, содержанием которого является формирование на земле единого, общепланетарного социума¹, на первый план выдвигается осмысление глубинных или базовых процессов в этом явлении. Исходя из обозначенной тенденции, давайте попробуем уловить в социальном базовую модель его проявления в мире, т.е. ту основную систему жизнедеятельности, через которую, конечно же на макроуровне, социальное реализует самое себя.

Для начала определимся с характером восприятия того феномена, который обозначен широко применяемым сегодня термином «системность». Если подняться над уровнем частной конкретики, систем-

ность можно было бы определить как взаимообусловленное взаимодействие разностей. Иными словами, системность, как явление, проявляется там, где есть разности, которые могут взаимодействовать между собой либо хаотично, т.е. бессистемно, либо упорядоченно, т.е. системно взаимосвязано. Да, конечно, все это общепонятная суть феномена, тогда как конкретных форм его проявления множество. В нашем случае более всего подходит структурно-функциональное построение системной модели с ее взаимосвязью иерархически выстроенной многоуровневости и полярной взаимосвязанностью одноуровневых горизонталей.

Ну а теперь о заявленной теме, т.е. о выделении базовой модели социального проявления. Естественно, для того, чтобы ее распознать, нам необходимо определить в общем спектре социальной жизнедеятельности те крупнейшие блоки, которые выступают как макроструктурные ее компоненты. Причем компоненты, которые сопрягаются между собой определенными функциональными связями. Если, опять же, отвлечься от частностей, то можно заметить, что в роли таковых выступают те социальные феномены, которые давно у всех на слуху и обозначены такими понятиями, как «практика — теория — философия». Попытаемся сформировать из них стержень модели, т.е. выстроить эти блоки во взаимосвязанную трехуровневую вертикаль.

Начнем свой синтез с основания вертикали. Да, конечно, в базе социального проявления лежит практика жизни, в которой и через которую социум реализует себя в окружающем мире. Другое дело, практика эта, образно говоря, может веками топтаться на месте, если над ней не выстраивается теоретический уровень, изучающий как саму практику, так и вмещающее ее мировое пространство и разраба-

тывающий на этот предмет теоретические или, как принято у нас говорить, фундаментальные знания. Обращенные в технологии, т.е. прикладные знания и умения, те в свою очередь возвращаются в практику, постоянно совершенствуя формы ее проявления. В общем, между такими социальными феноменами, как практика и теория имеется вполне ощутимая, причем отнюдь не горизонтальная, как зачастую воспринимается, а именно иерархическая взаимосвязь.

Теперь попытаемся уловить таковую у третьего или философского уровня нашей модели, который, вопреки расхожему мнению об утрате философией своего «царственного положения», должен венчать собой обозначенную вертикаль. Дело здесь вот в чем. Практика человека, воспринимаемая лишь на уровне решения витальных проблем, мало чем отличается по сути своей от того же самого у животного. Иными словами, человечество отличается от низших форм проявления планетарной жизни именно тем, что способно понять окружающий мир и осознанно определить ту роль, которую оно в нем играет. Так вот, философский уровень, опираясь на практику и теорию, осмысливает мировое пространство, формируя о нем систему миропредставлений и наполняет практику той самой осмысленностью или смыслом.

Итак, выстроенная нами вертикаль социального проявления имеет вполне рабочий вид, поскольку функционально взаимосвязана между собой и может служить стержнем системной модели. Теперь зададимся более сложным вопросом — распознать в каждом горизонтальном уровне те одноуровневые противоположности, которые выступают как взаимосвязанные его полюса. Вновь начнем свои рассуждения от основы, т.е. от жизненной практики. Скон-

центрируем на одном ее полюсе все то, что обычно входит в понятие «материальное» или «социально-экономическое». По сути своей, здесь заложена проблема удовлетворения упоминавшихся витальных потребностей, сориентированных на поддержание физиологии социальной жизни или биофизической формы ее проявления. В принципе, это вся система материального производства и потребления и связанных со всем этим услуг. Другое дело, что сами эти потребности у человечества давно вышли за те рамки, которые некогда были очерчены природой как минимально необходимые. Однако это уже тема для отдельного обсуждения.

На другом полюсе сконцентрируем все то, что обычно входит в понятие «нематериальное» или «духовное». Да, конечно, опутанное сетью экономических отношений и имеющее материальные атрибуты, оно часто смешивается в социальном сознании с предыдущим полюсом. Однако в базе своей здесь есть существенное различие. Если в первом полюсе жизненной практики происходит удовлетворение физических потребностей, то во втором — потребностей метафизических, причем из социальной физиологии не выводимых. Образно говоря, если там действует принцип — «необходимо для тела», то в этой полярности — «хочется для души». Выражается все это в этическом, эстетическом, трансцендентном, а также в искусстве, духовных практиках и технологиях. В общем, на первом полюсе социальной практики жизнедеятельность протекает в системе физических или социально-экономических координат с их культом материальных потребностей, тогда как на втором она протекает в системе метафизических, чаще чувственно-эмоциональных координат с их культом духовных потребностей.

Теперь поднимаемся на второй или теоретический уровень и, соответственно предыдущему, попытаем-

ся разглядеть здесь полюса проявления физического и метафизического. В принципе, они давно обозначены такими понятиями, как наука и религия. Функцией науки является формирование теоретических знаний о физическом мире и разработка технологий физического проявления в нем, функцией религии выступает формирование теоретических знаний о метафизическом измерении мира и разработка технологий метафизического, в частности, духовного проявления в нем.

Другое дело, что полюс науки в своем изучении мира не ограничивается только физическим, пытаясь освоить также и метафизическое, допустим, психическое, правда, утверждая, что оно познается с позиций рационализма и вообще должно звучать с благозвучной для этого способа мышления оговоркой, в частности, как психофизическое. Точно также и метафизический полюс не ограничивается только религией, поскольку включает в себя те направления, которые не подпадают под традиционное определение этого феномена как веры в сверхъестественное, богов и зависимость судеб людей от могущественных сил потустороннего мира².

Ну а теперь мы подошли к третьему, т.е. философскому уровню нашей модели, который, кроме смыслонесущих понятий, разрабатывает о мире те или иные учения³. Так вот, если отвлечься от всевозможных специфик, их на самом общем уровне два. Это всем известные материализм и идеализм. Учение о материи возникло из осмысления физической практики и теории и лежит в основе материалистического, точнее физического мышления, формирующего физическую (научную) картину мира. Один из главных постулатов здесь гласит — материальное бытие определяет сознание, стимулируя последнее на работу в деле удовлетворения матери-

альных потребностей социума. Кстати, здесь следует обратить внимание на следующее обстоятельство. В основе термина «социум» лежит понятие «организм». На сегодня, пожалуй, это наиболее продвинутая форма материалистического понимания мира. Распространяемое на социальное, а еще далее — на космическое (социальный организм, космический организм), понятие это дает возможность воспринимать все разнообразие физического мира во взаимосвязанном и взаимообусловленном единстве.

Идеализм включает в себя массу специфичных учений, повествующих о духе и о душе, о воле, абсолюте, мировой идее, Боге или, как еще у древних греков — космическом разуме. Однако давайте попробуем воспринимать его целостно, т.е. как учение о метафизической субстанциональности, в частности, духовной и ментальной. Первой как сфере чувственно-эмоциональных, в том числе и сакральных переживаний, второй как сфере сознания, в котором продуцируется мышление. Сформировалось оно из осмысления метафизической практики и теории и лежит в основе метафизического мышления, формирующего метафизическую картину мира. Один из главных постулатов здесь гласит — идеи правят миром, стимулируя сознание на работу в деле удовлетворения духовных потребностей социума.

Ну а теперь вкратце подытожим изложенное. Итак, жизнь есть динамика, которая реализуется в практической жизнедеятельности. Обретаемый в этом процессе практический опыт обобщается и изучается на теоретическом уровне, где формируются теоретические знания об окружающем мире. Знания эти, с одной стороны, совершенствуют практику, а с другой, дают пищу для размышлений на философском уровне, где складывается понимание мира или мировоззрение, из которого в свою очередь про-

истекают смыслонесущие мотивации практической жизнедеятельности.

Как видим, воспринимавшиеся зачастую как самостоятельные отдельности, основные блоки социальной жизнедеятельности выстраиваются в функционально взаимосвязанную иерархическую структуру, причем философия в ней занимает то самое место, которое ей и отведено от природы. Последнее подчеркнуто вот с какой целью. Если некие, хоть и расплывчато понимаемые, взаимосвязи между теорией и практикой в общем то декларировались всегда, то вот венчающее социальную жизнедеятельность положение философии, как уже говорилось, однажды было поставлено под большое сомнение. Судя по нашей модели, взгляд этот сформировался по недоразумению.

Впрочем, здесь особых возражений как бы и не предвидится. Другой вопрос, поиск функциональных сопряжений между физическим и метафизическим на всех уровнях социального проявления. Несмотря на потепление климата в мировоззренческой сфере, феномены эти продолжают рассматриваться как взаимоисключающие друг друга антагонисты. Особенно это заметно в западном стиле мышления с его миропониманием в форме хоть и единства, однако вечной борьбы противоположных начал. Ну что же, мир изменяется, как и формы его восприятия в социальном сознании и надо надеяться, что непримиримо разделяющая одноуровневые полярности философская установка вскоре сменится на более гармоничное их восприятие, предполагающее не борьбу, но взаимодополняющее сотрудничество полюсов.

Примечания

¹ Толстоухов А.В. Глобальный социальный контекст и контуры эко-будущего // Вопросы философии. — 2003. — № 8. — С. 49-51.

² Митрохин Л.Н. Философия религии: новые перспективы // Вопросы философии. — 2003. — № 8. — С. 19.

³ Суразаков А.С. Философские размышления (1994-2006 гг.). — г. Горно-Алтайск, 2006. — С. 167-168.

2007 г.

О формировании экологически ориентированного сознания

Уважаемые коллеги, вопрос, который вынесен на обсуждение нашего круглого стола, для полноты охвата и системности восприятия связанной с ним проблемы желательно рассмотреть с позиций трех иерархически построенных уровней. Назовем их условно организационный, просветительский и мировоззренческий.

Итак, было время, когда в умах в общем то небольшой группы людей от науки и от политики в нашей республике, не без влияния, конечно, интеллектуально продвинутых представителей других регионов, возникла идея предложить ЮНЕСКО внести ряд территорий Республики Алтай в список Всемирного природного наследия. Идея понравилась, круг ее сторонников расширился и она, трудами подателей, стала воплощенным в жизнь фактом, который на сегодня уже имеет хотя и небольшую, но все же историю. Ну а раз имеется факт, как мы все понимаем, возникает множество проблем, проистекающих из его данности.

Так вот, одна из этих проблем и собрала нас сегодня вместе. Дело в том, что тем людям, которые

от имени человечества несут ответственность за все эти дела захотелось увидеть в каком состоянии находится выделенное в регионе мировое наследие и какие конкретные шаги предприняты нашей республикой по его сохранению именно как наследия. И здесь уже есть о чем говорить, причем как в положительном, так и критическом плане, и здесь уже есть моменты, вызывающие порой весьма острые дискуссии на предмет — только ли сохранять эти территории или же их можно использовать в каких то целях и в рамках определенных ограничений. И все это в порядке вещей, поскольку нет в мире объектов того самого наследия, которые функционировали бы в режиме, именуемом «без проблем».

Однако все это организационный уровень действий. Теперь несколько слов о просветительском уровне. Все мы отчетливо понимаем, что любая идея, чтобы состояться как факт, должна получить положительный резонанс в недрах того, что именуется региональным социальным сознанием. Иными словами, она должна быть популяризирована среди населения. И все это в той или иной мере было в свое время реализовано и реализуется до сих пор. Другой вопрос, что став фактом, идея эта, кроме своей популяризации, должна проявиться еще и в просветительском плане, т.е. нести населению знания о мировых тенденциях в сфере сохранения природной среды обитания человечества. Момент этот представляет собой как раз то, что в интеллектуальных кругах периодически обозначается как формирование у людей экологически ориентированного сознания.

Конечно, и в этом случае нам есть, что сказать. Допустим, здесь можно напомнить о ряде солидных изданий, в которых о пяти объектах мирового наследия на нашей территории можно получить раз-

ностороннюю информацию. В то же время именно в этом направлении ощущается очень большая лакуна, в которой еще не задействован интеллектуальный потенциал. А ведь формы его проявления в этой сфере могут быть самые разнообразные. К примеру, в этом отношении очень импонирует предложение Ю.П. Баденкова о создании Алтайской школы управления природным и культурным наследием. И очень хочется, чтобы предложение это тоже реализовалось как факт.

Ну а теперь о третьем, т.е. мировоззренческом уровне восприятия обсуждаемой нами проблемы, которому в своем выступлении хотелось бы уделить главное внимание. Так вот, развитие многих направлений человеческой жизнедеятельности начинается, как правило, из недр интуиции, выраженной известным понятием «надо» и только в процессе длительной эволюции их, наконец, начинает венчать понятие «в этом деле есть определенный мировоззренческий смысл». В общем, любой вид человеческой жизнедеятельности, особенно такой, что сейчас обсуждается, должен быть осмыслен, на основе чего формируется его философия. И тенденция эта в окружающем мире начинает набирать все большую силу. Вспомним хотя бы такие, часто встречаемые в современной литературе категории, как историософия, этнософия, философия культуры, науки, религии и т.д. Что касается нашего случая, то здесь, естественно, необходима целенаправленная разработка философии экологического сознания. Тогда все, что связано с проблемами сохранения и разумного использования природного наследия будет встроено в мировоззренческий блок как индивидуально-го, так и социального интеллекта, а ведь мировоззрение есть не только миропонимание, но и мотивация к определенному характеру деятельности.

Нельзя сказать, что сфера эта относительно нашей проблемы находится в полном забвении. Нет, конечно. Печально здесь другое, а именно то, что большинство специалистов, связанных с вопросами экологии, не говоря уже о прагматиках, т.е. представителях делового мира, воспринимают имеющиеся в этой области разработки всего лишь в виде обозначающих их слов, но не на уровне смыслодержающих или смыслонесущих понятий.

Теперь несколько слов об упомянутых наработках. Начнем с того, что человек есть существо творческое и остановить процесс его творческого преобразования природных начал невозможно. Другое дело, как сделать этот процесс разумным, т.е. с теми природными началами гармонично сбалансированным. Так вот, для наиболее значимых в социальной жизни политико-деловых кругов, от деятельности которых зависит экологическое равновесие целых регионов, сформулировано такое понятие, как «экологически устойчивое развитие», нацеливающее их как раз на соблюдение гармонии между их деловыми проектами и механизмами природного самовоспроизводства.

Однако человек есть существо не только преобразующее, но еще и философствующее, т.е. пытающееся понять окружающий мир и сделать его через это осмысленным или понятным. Для тех, кто в этом направлении преуспел и подготовлен к восприятию глубоких идей сформулировано понятие «единство природного и культурного разнообразия», восходящее, с одной стороны, к философии всеединства В.С. Соловьева и его сторонников, с другой, к теории этнообразующего ландшафта Л.Н. Гумилева.

Но это все для политико-деловой и интеллектуальной элит. А как быть с основной массой населения, для которой упомянутые понятия мало что зна-

чат? Наиболее перспективной в данном случае представляется попытка разработать такое мировоззренческое понятие, как «планета есть единый, взаимосвязанный, живой организм». Ведь применяем мы сейчас категорию «организм» не только относительно индивидуального, но и в отношении наиндивидуального уровня, отчего вся гуманитарная литература наполнена термином «социум». Все это уже органично воспринято населением и остается сделать еще один шаг, т.е. перенести это представление на планету.

Итак, для чего озвучено вышеозначенное. Дело в том, что основные свои усилия в природоохранной сфере мы направляли и продолжаем направлять на решение вопросов первого, т.е. организационного уровня. Лишь эпизодически мы вспоминаем о необходимости формировать у людей экологически ориентированное сознание и начинаем разрабатывать просветительские, в том числе образовательные программы. А вот целенаправленной разработки мировоззренческого блока этого дела или философии экологического сознания, которое и должно лежать в глубинной его основе у нас не прослеживается.

В связи с этим имеется предложение сформировать проект, специально направленный на разработку философии экологически ориентированного сознания у населения республики, причем проект, увязанный с фактом образования в регионе фонда Всемирного природного наследия.

2008 г.

Духовность алтая в системе культурного наследия современной цивилизации

Уважаемые коллеги! Тема сегодняшнего круглого стола сформулирована таким образом, чтобы мы совместными усилиями попытались разобраться с проблемой — в каком состоянии сейчас находится наше культурное и духовное наследие и каковы перспективы его бытования в будущем? Обсуждать этот вопрос, как мы все понимаем, можно в двух направлениях, т.е. практическом и теоретическом. Практическое направление предполагает анализ состояния конкретных видов культурной деятельности и конкретных ее результатов, включая сюда все то, что накопилось в нашем регионе за предшествующие века. Разговор этот, надо сказать, мы ведем регулярно и он помогает нам отслеживать как негативные, так и позитивные тенденции в конкретной динамике обсуждаемого явления.

Другое дело, теоретическое направление, в которое мы заглядываем намного реже, отчего уровень понимания самого этого феномена оставляет желать лучшего. Отсюда позвольте мне высказать несколько теоретических суждений в обозначенном направлении. Итак, что скрывается за понятиями — культурное и духовное наследие? Начнем с того, что целостно культурное наследие на самом общем уровне можно определить как исторический опыт жизнедеятельности людей, представляющий собой разнообразный спектр мировоззренческих, духовных и прагматических идей, которыми люди руководствовались на разных этапах своего развития и которые зафиксированы в системе социальной памяти, причем как в нематериальной (допустим, изустная передача межпоколенной информации), так и в ма-

териализованной (допустим, печатной, музеефицированной и т.д.) формах.

Если следовать этому определению, то становится понятным, что культурное наследие в целом намного шире, чем проявленное в его же недрах наследие духовное. Все верно, поскольку кроме духовного человека, наследие творил еще и человек прагматический, традиции и результаты хозяйственно-бытовой деятельности которого в большом количестве дошли до нас из прошлых столетий как археологический и этнографический материалы.

Естественно, чтобы выделить на этом обширном фоне духовное, необходимо отчетливо осознавать суть самого этого явления. Так вот, суть та видится в совокупном духовном мироощущении, которое в свою очередь проявляется в разнообразном спектре чувственно-эмоциональных переживаний, где каждое отдельно взятое чувство есть устойчивый эмоциональный настрой, сформированный лежащим в его основе понятием (долг, совесть, справедливость, верность, любовь и т.д.). Ну а понятия формирует не дух, понятия формулирует разум. Иными словами, наряду с человеком прагматическим и человеком духовным в истории явственно проступают контуры третьей фигуры или человека разумного, который способен формулировать и мировоззренческие, и духовные, и прагматические идеи, воплощаясь для их реализации то в мыслителя, то в священнослужителя, то в мастера всевозможных дел и постоянно пополняя в этом процессе все то, что мы именуем сегодня культурным наследием.

И если мировоззренческая или, напротив, прагматическая его составляющие выделяются вполне отчетливо, то вот очертить круг сугубо духовного представляется весьма сложной задачей. Впрочем, специфичность этого явления можно уловить уже на

уровне наименований, когда, с одной стороны, мы говорим в целом об интеллектуальных идеях, а с другой, о духовных идеалах, т.е. тоже идеях, однако целенаправленно сориентированных на формирование определенного духовного настроения, проявляющегося в том, что именуется уже полузабытым в наши дни понятием нравственность.

В общем, духовность есть совокупное социальное жизнеощущение, проявляющееся в многогранном спектре социальной чувственности, которая формируется нравственными идеалами и регулируется нравственными же законами и традициями. Отсюда, духовное наследие есть исторический опыт людей, накопленный в сфере формирования нравственных или моральных начал и воплощенный в определенных культурных формах, в частности, в фольклоре, литературе, живописи, скульптуре, музыке и т.д.

В то же время здесь сразу же напрашивается одно уточняющее замечание. Несмотря на то, что духовность есть чувственно-эмоциональное переживание, в основе его осмысленного формирования лежит интеллектуальное. По большому счету нравственность складывается на базе философии нравственности с его центральной формулой представлений о добре и зле, а также о низкой и высокой морали. Кстати, последнее, т.е. уровень высокой духовности представлен в культуре каждого народа земли и составляет вершину общечеловеческой нравственной пирамиды. На общем фоне культуры он контрастно выделяется своей как бы глобальной эпичностью, возвышающей человека над уровнем усредненной массовости. Ну что же, его в целом и можно обозначить как уровень возвышенной духовной эпики, который складывается на базе космического мышления.

Здесь стоит вспомнить прошлые эпические произведения, которые, по сути, как раз и представляют собой масштабные космические саги. А сколько эпичности во многих современных произведениях, допустим, в живописи, музыке и т.д. Иными словами, надобыденная эпика — это не только отдаленное прошлое, это еще и современное, а также будущее.

Ну а теперь о духовности нашего с вами Алтая. Как и во всех других регионах мира, у нас имеется все, что связано с этим явлением, т.е. и система представлений о нравственности, и сама нравственность, проявленная в определенном спектре социальной чувственности. Как и в других регионах планеты, духовность наша иерархична, т.е. имеет низший, средний и высший уровни своего проявления. Однако мало в каком еще регионе так мощно, как в нашем задействован уровень духовной эпики, чему во многом способствовало сохранение живой, непрерывной линии сказительской традиции, которая очень своевременно и масштабно была зафиксирована наукой фольклористикой. Вот этот эпический духовный пласт сейчас и одухотворяет нашу культуру, пронизывая своими высокими идеалами все ее направления. Он же лежит в основе духовного менталитета населения, кроме всего прочего, продолжающего одухотворять вмещающую его природную среду, отчего мы и говорим о духовном ландшафте Алтайского горного региона.

И в заключение. Главный герой дня сегодняшнего в мировом пространстве — человек успешный. В чем проявляется его успешность? В бизнесе, политике, в личной материальной обустроенности. Это герой прагматической сферы, успешно действующий в системе социально-экономических координат, т.е. на уровне материального жизнеобеспечения. Глав-

ный герой дня завтрашнего — человек духовный, ориентирующийся на высокие нравственные идеалы, т.е. живущий духовной жизнью в системе духовных координат. Это люди-первокирпичики будущей цивилизации на земле. Формирование их имеет место быть уже сейчас, причем наиболее интенсивно все это происходит в определенных духовных центрах планеты. Одним из таких центров, несомненно, является наш Алтай, которому суждено сыграть в разворачивающемся цивилизационном процессе своеобразную роль Евразийской Эллады, распространяющей высокие духовные идеалы в пределах всего евразийского континента.

2008 г.

Духовный собор народов планеты

Сколько уже длится история человечества? Можно сказать миллиарды лет, если учесть то обстоятельство, что история планеты нашей изначально имела общую тенденцию к проявлению в своем развитии не только живого, но еще и разумного, а можно сказать — несколько десятков тысячелетий, если учитывать лишь собственно человеческое. Кто то из людей в той истории просто жил, органично вписавшись в существующий миропорядок, а кто то ее творил, генерируя в своем беспокойном уме обновляющие тот миропорядок идеи и привлекая к их реализации массы просто живущих.

И, периодически, объединяли люди свои усилия, чтобы возвести на удивление потомкам очередное чудо света или выстраивались в грозные легионы, чтобы сформировать очередную мировую империю, или же стекались в орды мятежников, чтобы сокру-

шить все воздвигнутое и установленное, обратив окружающий мир в первозданный хаос. Однако в хаосе том каждый раз вновь проявлялось творческое начало, которое старательно латало разрушенное и вдохновенно созидало еще невиданное, взаимоувязывая мир в систему обновленной гармонии.

В общем, если целостно взглянуть на общеисторическую динамику, то она представляла собой, с одной стороны, историю мыслителей, реформаторов, изобретателей, с другой, сокрушающих все завоевателей и отчаянных бунтарей. И бьется на протяжении всей истории одна часть людей за поправленную, т.е. специфично понимаемую ими и оттого неуловимую справедливость, и не устает противодействовать им другая часть человечества, выступающая за созидательные мир и труд, и на протяжении всей многотысячелетней истории самоотверженно пытается гармонизировать ту неутихающую борьбу третья часть рода людского, призывающая его где к поместному, где к региональному, а где и ко всемирному братству.

Ну что же, последнее как раз и приведет человечество к новой цивилизации будущего, которую хотелось бы видеть как Духовный Собор народов планеты. Братский Собор, построенный на основе объединяющей всех космической философии всеединства с ее альтруистичным менталитетом глубокого взаимопонимания разностей, духовного их взаимопрятия и доброжелательного сотрудничества.

2008 г.

Еще раз о культах

Да, конечно, о чем думаешь, тем и живешь, как думаешь, так и живешь. В общем, человеку свойственно думать и через это жить в мире идей, со временем складывающихся в определенную жизненную философию. Причем от содержания и характера той философии зависит характер человеческого бытия.

Так вот, были времена, когда люди философствовали космически. Все сферы мироздания по их представлениям были заполнены живыми Сущностями, с которыми вполне осознанно строились и поддерживались определенные отношения. Вселенная жила и жизнь ее регулировалась на основе космических идеалов. Однако пришли прагматические века. Космические идеалы были отменены, собственно, как и сама жизнь во Вселенной. Космос стал неживым и непривлекательным и человек с головой окунулся в решение своих производственно-бытовых проблем.

Власть мудрецов и героев была признана старомодной и их место занял Ното-прагматикус с философией экономически ориентированного сознания. Расцвел культ материального потребления, философия жизни сузилась до понятия — потребляю, значит живу. Экономический молох поработил разум и душу людей, развивающих экономику для экономики и бьющихся денно и нощно за увеличение экономических показателей. Культ потребления заполнил собой средства массовой коммуникации, став смыслом и целью жизни для миллионов, а потребительские отходы уже некуда деть. В повестке дня интеллектуальная ограниченность большинства людей, истощение природных ресурсов, загрязнение среды обитания, экологические катастрофы, стремящиеся принять общепланетарный характер, о чем

неустанно вещают на человечество осознавшие эту тенденцию продвинутые умы.

Да, конечно, жить в биосфере земли и быть независимым от материальных ее составляющих невозможно. Человек давно осмыслил эту зависимость и сложил упомянутую экономику как механизм удовлетворения своих материальных потребностей. Список их безграничен, однако на уровне обобщений потребности те можно сгруппировать в рамках известной всем формулы, мол, надо питаться, одеваться, строить искусственную инфраструктуру для комфортного в ней проживания. Другой вопрос, что собственно жизнь вышеозначенным не измеряется. Иными словами, жизнь как явление по своим базовым параметрам никак не отождествляется с моментом материального, т.е. телесного потребления.

Впрочем, творцы современных концепций прагматического толка об этом интуитивно догадываются, определив экономику как сферу материального жизнеобеспечения. Заметили, да? Экономика есть сфера материального обеспечения жизни, которая к уровню социальной физиологии отнюдь не сводима, но проявлена в чувствовании и мышлении.

Ну а теперь вот о чем. В своем длительном эволюционном движении человечество проходит ныне крайнюю точку прагматизации своих представлений о бытии. Однако уже сейчас в умах многих людей начинают вызревать семена новых идей. Идей возвращения социальному бытию его исконных, т.е. духовных основ. В мире нашем складывается философия духовно ориентированного сознания. На ее основе культ потребителей в недалеком будущем должен смениться культом высокой духовности, в основу которого вновь будут положены космические идеалы.

2009 г.

Гражданственность и этничность

История человеческая повествует о том, что в мире нашем никогда не было ранее и нет сейчас ни одного социума, который бы функционировал без проблем. Иными словами, проблемные ситуации в социальном развитии были, есть и будут всегда, поскольку порождаются самим фактом существования человечества и оно просто не в состоянии взять их и отменить, так как не может отменить самое себя. Другой вопрос, характер решения тех ситуаций. С одной стороны, они могут социумом игнорироваться, накапливаться и затем разрешаться спонтанно, т.е. в состоянии негативного напряжения и в противоречивых конфликтах, с другой, вовремя осознаваться и решаться разумно, т.е. осмысленно. Что для этого нужно? В первую очередь действенное и гармонично организованное сотрудничество двух социальных волей — миропознающей интеллектуальной и мироуправляющей политической, чего мы, собственно, и пытаемся достигнуть в рамках сегодняшней конференции.

Ну а теперь о наших республиканских проблемах. Как и у любого другого социума, у нас их необъятное множество, причем множество, выступающее в самых разнообразных формах. Держать все это в равной степени в поле управляющего зрения не получается, да и не получится при всем желании. Единственный выход здесь — системный подход в управлении, позволяющий осмысленно систематизировать проблемные ситуации и решать их не в одностороннем ключе или же, напротив, все разом, а с обозначением ведущих приоритетов как в дне сегодняшнем, так и на перспективу.

Системный взгляд на проблемы предполагает распределение их в нашем восприятии по взаимосвязанным полюсам, поскольку все явления в мире имеют свойство проявляться полярно. Видение этих полярностей в свою очередь дает возможность поиска разумных решений в регулировании характера их взаимодействия между собой, допустим, определяемого не с позиций понятийной формулы единства и вечной борьбы противоположностей, а на принципах гармонично сбалансированного взаимодействия разностей.

Так вот, исходя из общего характера ситуации, что складывается на сегодня в нашей республике, одной из основных социальных полярностей, требующих глубокого осмысления, видится та, противоположные полюса которой определяются понятиями гражданственность и этничность. В первом случае человек, как первокирпичик любых социальных взаимодействий, выступает в универсальной роли живого организма, который на надиндивидуальном уровне входит в систему более сложных образований, именующихся социумами или социальными организмами. Венцом их в современном мире является государство, т.е. система социальных взаимосвязей людей, взаимодействующих между собой на основе гражданского права. В общем, человек в этой системе связей выступает как основополагающая частица универсально организованного общего, допустим, как полноправный гражданин государства или, как изредка обозначается в литературе — гражданин Вселенной.

Во втором случае человек выступает частицей уже специфично проявленного общего, в частности, как представитель этноса, взаимодействующий с другими такими же представителями на основе устоявшихся во времени культурных традиций.

Вот эти полярности неразрывно связаны между собой, т.е. являются двумя полюсами одного и того же явления, именуемого социальными взаимосвязями и в каждом отдельно взятом человеке всегда присутствуют двое, т.е. человек-гражданин и человек этнический. Все это в равной степени имеет место быть и на коллегиальном уровне, проявляясь, с одной стороны, в виде социума, а с другой, в форме этноса. Взаимодействие обозначенных полюсов, как уже говорилось, носит двоякий характер, т.е. они могут конфликтно противоборствовать между собой или же, напротив, гармонично взаимодополнять друг друга.

Исторические хроники разных веков пестрят сообщениями на этот предмет, рисуя величественные картины сложения народов и государств, сопровождавшего их процветанием, силы для которого в свою очередь черпались в единении. Однако они же повествуют и о смутных временах распада как государственных образований, так и этнических общностей, что зачастую сопровождалось кровопролитными войнами и всеобщим упадком.

Но все это в прошлых столетиях, когда закон пульсирующей эволюции, проявлявшийся в сфере социально-этнического в виде периодически сменявшихся друг друга импульсов интеграции и распада, действовал в основном стихийно. А как обстояли дела в последние, более просвещенные времена? Чтобы было нагляднее, проследим это в целом на позднейшей российской истории.

Итак, весь прошлый век мы вполне осознанно строили свое единение на базе гражданственности, для чего целенаправленно стирали границы особенного, т.е. этнокультурного. И мы достигли в этом деле высочайшей степени интеграции, что отразилось в понятии «советский народ», сложивший еди-

ную культуру соцреализма. Однако односторонне понимаемое единение неизбежно привело нас к унификации, а стало быть дисгармонии. Дело в том, что природа не терпит унифицированного однообразия как источника инерции и застоя и вопрос рассыпания той «унии» на множество разностей стал вопросом времени. И когда оно наступило, начался неудержимый процесс распада, казалось бы, незыблемой общности на множество частных. На определенном этапе все это составило ощутимую угрозу уже самому существованию государства российского. Угрозу эту, с определенными потерями, преодолеть удалось, однако процесс формирования разностей продолжается и поныне.

Ну а теперь вновь приблизимся к нашим республиканским проблемам. Кабинетские земли, Горная Дума, Горно-Алтайская автономная область, Республика Алтай, - вот основные вехи гражданской интеграции в нашем регионе. Естественно, все это происходило на фоне этнической консолидации. Родо-племенные объединения, алтайский народ, объединившийся в целое в процессе взаимодействия с русским народом, сложившееся на протяжении веков тюрко-славянское межэтническое сообщество, - вот основные вехи развития в регионе этнической ситуации.

Иными словами, взаимодействие полюсов гражданского и этнического у нас в последние времена, несмотря на все перекосы, взаимодополняло друг друга, иначе мы не имели бы сейчас в пределах России республиканского статуса, а вместе с ним государственный механизм самостоятельного решения наших региональных проблем. Сейчас мы, как полноправный субъект Российской Федерации, можем опираться, с одной стороны, на экономическую помощь государства, с другой, на его административ-

ный ресурс, особенно в части разумного регулирования деятельности на нашей территории частного капитала. Да, мы его возвращаем у себя, а также привлекаем со стороны в целях социально-экономического развития республики. И в то же время мы имеем возможность сдерживать ту сторону его финансового характера, которая во всем мире уже давно именуется хищнической.

Конечно, республика наша представляет собой совсем еще молодое образование. Отсюда и многие трудности в решении региональных проблем. На первый план у нас сейчас выдвинуты задачи экономические, поскольку всем нам хочется поскорее выйти из разряда регионов дотационных. В связи с этим осмысление и решение других проблемных ситуаций, в частности, этнических государственным органами управления отодвинуто на второй план, где их периодически озвучивают общественные организации.

И в какой то момент проблемы этнического полюса начали решаться спонтанно. Об этом свидетельствует процесс отпочкования от алтайского народа, на основе исторического волеизъявления которого у нас и была создана республика, ряда отдельно взятых народов, сразу же поступивших в разряд малочисленных. Ну что же, при дальнейшем разворачивании этой тенденции оставшееся ядро алтайского народа может незаметно миновать тот численный рубикон, после прохождения которого оно и само войдет в разряд малочисленных. И все бы здесь ничего, ведь боролись же наши предшественники за свободу национального самоопределения. Вопрос здесь в другом. После того, как все станут малочисленными, территория наша, естественно, сможет претендовать лишь на более низкий статус региональной организации в составе уже друго-

го субъекта Российской Федерации со всеми вытекающими отсюда последствиями.

В общем, сложившаяся у нас ситуация показывает, что мы слишком увлеклись строительством в сфере гражданского, забыв, что успех в этом деле зависит от разумной политики в сфере этнического. Иными словами, помимо концепции социально-экономического развития республики, нам необходима еще и продуманная концепция государственной политики на предмет гармонизации этнических связей, в системе которых единство не должно подавлять специфику различий, но и специфика различий не должна рушить единство.

И последнее. История свидетельствует, что сформировать республику в нашем регионе было очень непросто. Однако она же говорит нам о том, что этого мало. Надо еще суметь ее сохранить, а , сохраняя, сделать динамично развивающейся и процветающей во благо всем здесь живущим. И все это главным образом будет зависеть теперь от степени нашей с вами гражданской зрелости.

2009 г.

Грядущая цивилизация: смена понятий

Так уж устроено человеческое восприятие времени, видимо, в силу короткой протяженности биосферного бытия каждого отдельно взятого индивида, когда вековая динамика в глазах поколений подспудно расценивается как эпохальная. Ну а если смежные века обозначают собой еще и рубеж смежных тысячелетий, все означенное обретает более глобальный смысл. Как бы там ни было, разговор у нас на текущем временном рубеже зашел ни мало,

ни много, а о смене цивилизаций. Но если дело обстоит именно так, то все мы выступаем как создатели новых цивилизационных устоев, поскольку каждое будущее творится в сегодняшнем дне. В общем, тема эта стоит того, чтобы на обозначенный в ней предмет хотя бы изредка размышлять.

Итак, каждая цивилизация обладает определенными внешними характеристиками, по которым ее можно узнать и отличить от других. Однако каждая цивилизация имеет еще и характерное внутреннее содержание, формулируемое философствующим разумом в спектре определенных понятий. Допустим, если попытаться выявить главное содержание уходящей цивилизации, то выяснится, что одним из определяющих его понятий будет «жизнь есть борьба».

В царице наук философии ситуация эта осмыслена в форме закона единства и борьбы противоположностей, в естествознании — дарвиновской теории борьбы за выживание видов, в обществоведении — теории классовой борьбы с яркой и образной установкой, мол, мир хижинам — война дворцам, в искусстве в форме конфликта как на сцене, так и на экране, в обыденной жизни — террора. Это когда все пытаются самоутвердить себя друг перед другом, периодически развязывая гражданские войны, социальные верхи терроризируют социальные низы, устраивающие в ответ кровавые революции, а родившиеся стать императорами толкают народы на жестокие войны за мировое господство, предварительно убедив своих соотечественников в некоем их избранничестве, т.е. превосходстве над всеми другими.

Реминисценции этой многовековой борьбы, когда смысл жизни людей видится в противоборстве с себе подобными, не замедлили проявиться и в теку-

щем столетии. Неистребимый негатив в средствах массовой информации, крутые герои фильмов, стреляющие без разбора во всех подряд, кто только не попадется на их пути, угрожающий космос, населенный по мнению драматургов и режиссеров «чужими», вынашиваемыми коварные планы относительно беззащитных землян.

И нарастающие ожидания все большего количества современников на предмет, что все это в ближайшем будущем должно измениться. Обладающие апокалипсическим типом мышления ждут конца света, рисуя мрачные картины гибели человечества, обладающие позитивным типом мышления ждут изменений в светлую сторону, понимая под этим формирование духовно ориентированного общечеловеческого сознания. Того самого, которое некогда уже отчетливо заявило о себе в рамках известной романтической установки, мол, каждый человек есть друг, товарищ и брат, и главные принципы взаимодействия между людьми есть мир, труд, свобода, равенство, братство.

Да, уходящая цивилизация противоборств сформулировала в своих недрах отрицающие себя самое понятия, которые звучат в современности как единство разнообразия и проистекающий из этого альтруизм. Исходя из этого, грядущая цивилизация должна стать системой взаимодействий между людьми, построенных на разумном взаимопонимании, доброжелательном взаимоприятии и гармонично взаимодополняющем сотрудничестве полюсов, осознавших свое изначальное всеединство и прекративших борьбу всех со всеми.

Конечно, еще нужен определенный период, чтобы сформировался новый «герой нашего времени». Дело в том, что старый герой, бороздивший некогда земной океан в облике то первооткрывателя, то

корсара и наводивший мосты между планетарными континентами ныне вышел из моды. Перед новым героем простирается уже безбрежный космический океан, плавание в котором требует сложения нового человека, обладающего высокой духовной структурой, соответствующей глобальности великого вселенского жизненного пространства.

2010 г.

О характере жизненного пути

Родившись однажды для жизни своей в биосфере, человек входит в нее переполненным остротой телесных осязаний, свежестью эмоциональных ощущений, неумностью интереса к познанию мира и миротворению. Жизнь бурно разворачивается в нем как процесс физического, духовного, умственного развития. Человек формируется телом, обретает определенный спектр чувственных качеств, складывает определенный объем знаний о себе и окружающем мире. Человек живет, т.е. постигает, созидает, борется, удовлетворяя свои желания и интересы.

Однако незаметно подходит то время, когда он начинает замечать в себе инерционные изменения. Острота осязаний, ощущений, влечений в нем притупляется, тонус жизни вслед за этим понижается, организм становится все более скованным, здоровье его — неустойчивым. Двигаться по жизни становится тяжело, поскольку на плечи давит груз прожитых лет и у него, вдруг, появляется недостойная мысль, мол, скорей бы отмучиться. Да, жизнь в этом человеке начала сворачиваться как процесс. Он устал в своем спонтанном и оттого противоречивом движении и обессиленно сложил крылья. Теперь ему осталось покорно ждать того момента, когда природа

приберет его туда, куда рано или поздно прибирает всех.

И так живут многие, стихийно следуя общему течению реки жизни. Нет, в них периодически проявляется тенденция устремления к жизни иной, т.е. целенаправленной, где нужно осознанно проявлять свою творящую волю. И они могут что-либо обрести или кем то стать. Однако все это отдельные эпизоды из жизни, причем дающие, по большому то счету, кратковременные результаты. В общем, спонтанно живущий человек — это краткое кипение в круге мелких, противоречивых проблем, а затем длительное угасание в нарастающих болезненных муках и страхах.

Да, так живут многие, но не все. Среди людей немало и тех, которые однажды приостановили свой суебливый бег для того, чтобы спокойно оглядеться вокруг и неспешно поразмышлять на предмет — а в ту ли сторону я все это время бежал? И вот здесь они замечают, что все человечество распределяется по двум противоположным полюсам. На одном из них живут те, кому жить хорошо, на другом те, кому жить, прямо скажем, не очень. Ну а между этими двумя полюсами проживают те, у кого жизнь полосатая, т.е. сегодня им хорошо, завтра будет обязательно плохо.

В общем, все это есть факт и, как у любого другого факта, у него имеется масса интерпретаций. Как правило, объяснения те указывают на причины, которые делают жизнь людей разной. Их множество, тех причин. Однако есть среди них главные. Так вот, одной из главных причин жизненного позитива и негатива выступает присутствие или, напротив, отсутствие в человеке здоровья. У явления этого также имеются свои причины. И причин этих тоже множество. И среди этого множества также есть глав-

ное, которое заключается в том — как человек понимает обозначенную проблему и как в связи с этим относится к самому себе?

Есть люди, которые никак не понимают эту проблему. У них на первом плане спектр иных житейских проблем: личностных, бытовых, социальных. Им некогда обращать внимание на проблему здоровья. Однако то, что человек ее игнорирует, отнюдь не означает, что проблема эта для него перестала существовать. Другое дело, она решается в его жизни стихийно, а стало быть, как правило, негативно.

Есть люди, которые пытаются понять и осмысленно решать ту проблему. Она у них, конечно же, не отменяет все остальные. Другое дело, они ее для себя постоянно держат в поле зрения и гармонично встраивают в общую систему решения жизненной проблематики. В общем, проблема здоровья у этих людей решается осознанно, целенаправленно и, как правило, позитивно.

Ну а теперь вновь вернемся к началу. Итак, родившись, человек вершит свой личный эволюционный процесс, который, с одной стороны, предопределен, с другой, определяем. Допустим, он движется по жизни, как и все, по универсальной жизненной программе, предполагающей прохождение нескольких качественных состояний: детство, юность, молодость, зрелость и зрелость. Другой вопрос, что характер этих качественных состояний дано определять самому человеку. И все зависит здесь от того, насколько осмысленно он подойдет к решению этого вопроса, т.е. будет плыть по реке жизни спонтанно со всеми вытекающими из такого заплыва коллизиями или же осмысленно проложит свой целенаправленный курс, т.е. проживет жизнь в том спе-

цифичном ключе, который сам себе и определит.

Первый путь — это жизнь по обстоятельствам, т.е. полная хаоса, противоречий, зависимостей и от нее получаешь больше огорчений, чем радостей. В конечном итоге, здесь формируется недовольный, больной, уставший от жизни человек. Во втором случае мы имеем жизненный путь, который можно назвать осмысленно управляемой эволюцией. И если проблема здоровья в нем занимает одно из определяющих мест, в конечном итоге мы получаем людей, буквально излучающих из себя позитив. Главная причина этого — понимание и целенаправленная оздоровительно-развивающая динамика, в процессе которой уходят пессимизм, депрессии, страхи, появляется оптимизм и формируется вкус к жизни.

Ну что же, жизнь человека есть бесценный дар, данный ему от природы. Другое дело, как он этим даром умеет распорядиться? У одних он со временем тускнеет и покрывается черной патиной, отчего они болеют, страдают и чувствуют себя очень несчастными, у других, напротив, дар этот светится своим первозданным светом, отчего они здоровы, оптимистичны и счастливы. Главное здесь — как к этому дару относиться, а стало быть в каком состоянии его поддерживать.

2010 г.

Живописец метафизических сфер

Человек — существо творческое, отчего окружающий мир наполнен всевозможными результатами его созидательной деятельности. Однако он есть еще и существо познающее, поскольку прежде, чем создать, необходимо познать. И человек во многом

преуспел в этом деле, веками рисуя научно обоснованную, т.е. материалистически воспринимаемую Картину Мира. И проявляется на его полотне Мир физических форм.

Однако, о чем-то не договаривает та Картина, поскольку за кристаллически стройной физикой всегда ощущается некое таинство, обитающее в метафизических или зафизических сферах. И на протяжении всей истории человеческой были люди, которые могли проникать своим внутренним взором в те тонкие измерения, рисуя самые разнообразные уже метафизические Картины Вселенной.

Елена Максимовна Чеботарева зрит метафизическое, а в нем изначальное. Она видит силовые стихии Космического Океана и те раковинообразные океанские первоформы, которые, причудливо светящимися миражами, наполняют его безбрежные энергетические воды. Есть там и повелители океанских глубин, проявляющиеся то в виде Космического Змея, кстати, широко известного в древнейших слоях фольклора почти всех народов планеты, то в антропоморфном облики. Здесь есть и акты первотворения, начинающиеся с разделения сфер, в которых и закладываются создаваемые миры.

В поле ее зрения попадает загадочный поток весьма сложно организованных информационных программ. И это не все. Он в ее озарениях порой сочетается с конкретными картинами в общем то узнаваемых образов. Иными словами, информационный поток этот не простой, он творящий. На его основе происходит синтез растительной, животной и антропоморфной форм жизни. Вот уж, поистине, вначале было Слово.

И озарения ее не кончаются. Они приносят все новые картины из сфер изначального, давая нам всем возможность увидеть посредством ее метафи-

зического зрения таинственные глубины Космического Океана.

2010 г.

О реконструкции древних мировоззренческих представлений

Любое человеческое общество есть системно взаимосвязанный организм, т.е. социум, реализующий в процессе своего функционирования, если подойти обобщенно, единую функцию, именуемую жизнедеятельностью. Последняя, кроме всего прочего, имеет вполне определенный характер, в основе которого лежит мировоззренческая специфика.

Вот в этом, как кажется, раскрывается социальный статус мировоззрения. Да, конечно, формируется оно в практике жизни, однако, будучи сформированным, становится определяющим фактором той самой практики. Иными словами, в процессе социальной жизнедеятельности мировоззрение выполняет вполне определенную функцию. С одной стороны, оно наполняет ее смысловым содержанием, с другой, определяет характер ее проявления. Отсюда мировоззренческая тема как в исследовательской, так и в преподавательской практике актуальна всегда, поскольку связана с весьма важным делом формирования в социальном сознании момента осмысленности общественного бытия.

Как и любое другое явление, мировоззрение имеет свойство видоизменяться во времени. Естественно, для глубокого понимания этого весьма сложного многовекового процесса, содержанием которого является умственное развитие социальной среды, его

необходимо представлять себе в исторической перспективе.

В связи с этим давайте обратим внимание на древнейшее прошлое своей республики и порассуждаем на предмет — какие источники для мировоззренческих реконструкций у нас от него имеются? В первую очередь это, конечно же, археологические материалы, т.е. результаты жизнедеятельности прошлых обществ. В процессе интенсивных полевых работ прошлого века их на нашей территории накоплено достаточно много. Причем среди общего объема археологических находок немало тех их категорий, что буквально насыщены необходимой мировоззренческой информацией. В основном это изобразительное искусство и погребальный обряд. Первое представлено многочисленными петроглифами и декором бытовых предметов, второй — сотнями изученных погребальных памятников.

Положительные стороны археологических материалов и в то же время ограниченность этого источника в целом проанализированы в научной литературе достаточно основательно [История первобытного общества..., 1983, с. 54-68]. Положительное здесь заключается в том, что все это некогда составляло живой фонд культуры, который создавался и использовался непосредственно интересующими нас обществами. Другое дело, что данные эти ныне представляют собой лишь фрагменты некогда цельных и взаимоувязанных систем жизнедеятельности. К тому же из-за отсутствия письменности у их создателей дошли до нас в большинстве случаев лишь материальные компоненты древних культур, тогда как поясняющая их вербальная часть канула в Лету.

В общем, археология дает в руки исследователю множество материальных фактов без вербального к ним комментария. Его как раз и предлагается сфор-

мировать самому изучающему, что именуется реконструкцией. Иными словами, в любой исследовательской практике есть факт и есть его интерпретация. Причем последняя относительно каждого конкретного факта вариативна, что в свою очередь зависит от особенностей мировосприятия берущихся за его комментарий исследователей. Как бы там ни было, но все это требует определенных пояснений, особенно на общетеоретическом уровне.

Начнем с подходов к пониманию изобразительного искусства. Если взять искусствоведческое направление, то точек зрения на этот предмет в нем проявится великое множество, причем в большей мере описательного характера и узкоспециализированного значения, что само по себе, видимо, значимо на определенных уровнях его изучения. Что же касается нашей тематики, то его желательно рассмотреть с философских позиций. Впрочем, здесь надо заметить, что и в этой сфере по интересующему нас предмету наблюдается существенная разноголосица. Тем не менее многие философствующие исследователи склонны понимать под искусством вообще специфичную форму духовного освоения мира, реализующуюся по законам красоты и призванную удовлетворить эстетические потребности людей [Современная философия..., 1995, с. 33].

Все верно, так оно и есть. Однако нам для раскрытия темы нужно войти в этот феномен несколько глубже и попытаться рассмотреть его через такую категорию, как мышление. Для начала зададимся общим вопросом — а что, собственно, оно из себя представляет как таковое? Начнем с того, что у каждого явления есть свой носитель, т.е. некий субъект, в котором и в связи с которым оно имеет свойство быть проявленным. В нашем случае в роли такого субъекта выступает ум человеческий. Отсю-

да мышление, как феномен, является свойством ума мысленно воспринимать окружающий мир и мысленно в нем проявляться, т.е. миродействовать.

Синтез мыслей происходит на ментальном уровне, т.е. в сфере сознания и реализуется в форме образных представлений и вербальных понятий, которые волею разума систематизируются во всевозможные системно взаимосвязанные интеллектуальные конструкторы, а также могут быть проявлены в духовной и физической сферах. В области духа они формируют спектр понятийно обусловленной чувственности, в физической сфере они выступают в роли материализованных мыслеформ или творческих идей, воплощенных в материальной форме.

В общем, главной функцией мышления является мысленное восприятие мира и мысленное проявление разума в нем, т.е. его миродействие, результатом чего выступает, с одной стороны, миропонимание, а с другой, миротворение. По большому то счету этим пронизана вся жизнедеятельность человека как мыслящего существа, в том числе и та, что именуется изобразительным искусством. Иными словами, изобразительное искусство представляет собой результат как мысленного восприятия, так и мысленного творения человеком окружающего пространства, что запечатлено на материальных носителях. В части археологии, как уже говорилось, все это проявлено в форме петроглифов и декора бытовых предметов.

Что касается миродействующей направленности древнего изоискусства, то здесь можно выделить целый спектр специализированных его функций, в частности, магическую, информационную [Суразаков А.С., 1999, с. 168-171], эстетическую. Сутью первой является воздействие магической (мысленной) силой на природу, людей и духов в нужном для воздей-

ствующего направлении, второй — информационное сообщение и символическое закрепление знаний, третьей — формирование определенного чувственного настроения.

Теперь о погребальном обряде, который большинством исследователей понимается как забота живых, проявляемая относительно усопших сородичей. Давайте попытаемся наполнить это определение более четким смысловым содержанием. Дело в том, что феномен этот также является продуктом мышления и в основе его также лежит будь то стихийно или уже осмысленно систематизированный интеллектуальный конструкт, именуемый мировоззрением. На самом общем уровне последнее представлено в виде образной картины мира с вербально-понятийным ее объяснением. Так вот, главной функцией обряда было, основываясь на этих общих представлениях о мире и его структуре, отправить душу усопшего из этого измерения в потустороннее, т.е. помочь переместиться ей из физического пространства в метафизическое.

Причем сделать это необходимо было по всем правилам, разработанным каждым социумом в своем специфичном ключе, чтобы душа попала именно туда, куда надо, не оставаясь заблудшим духом в этом мире, причиняющим ненужные хлопоты здесь проживающим. Отсюда погребальный обряд прошлого представлял собой магию перемещения душ усопших в потусторонний мир, в основе чего лежали определенные мировоззренческие представления.

В общем, и изоискусство, и погребальные памятники древних культур представляют собой материализованные идеи их создателей, некогда имевшие по отношению к себе вполне определенное вербальное объяснение, которое и предстоит ныне реконструировать. Иными словами, в известной исследова-

тельской оппозиции — факт и его интерпретация, археологические материалы занимают место факта, который следует прокомментировать через те источники, которые содержат в себе соответствующую вербальную информацию и выступают по отношению к нему в роли интерпретирующих.

Таковыми являются в основном данные фольклора и этнографии, причем широкого, т.е. евразийского круга. Да, конечно, каждое фольклорное произведение, как и любое этнографическое сведение, имеют свою индивидуальную неповторимость и в идеале должны генетически сочетаться с каждым археологическим фактом. В то же время каждый исследователь отчетливо понимает то обстоятельство, что шансов выйти в реальной практике мировоззренческих реконструкций на такие вот прямые совпадения у него ничтожно мало. Другое дело, погрузиться в материал до уровня содержащегося в нем универсального информационного слоя, в котором проявлены не единично-особенные, а общеуниверсальные закономерности человеческого мышления и уже через это интерпретировать археологические источники. Конечно же, все полученные таким путем интерпретации всегда будут носить вероятностный характер, лишь в той или иной степени приближенный к прошлой действительности. Впрочем, уже само обращение к универсальному тоже формирует знание, об универсуме, представлять которое не менее важно, чем знать о многочисленных формах его специфичного воплощения.

Ну а теперь несколько слов об общем подходе к восприятию упомянутой действительности. В первую очередь здесь следует обратить внимание на следующее обстоятельство. Современный исследователь, касаясь проблем изучения прошлых обществ, пытается рассматривать их с позиций современной мен-

тальности, что весьма искажает суть некогда функционировавших представлений. И это уже неоднократно подчеркивалось в самой исследовательской среде.

Так вот, корень противоречий здесь заключается в способе решения одного из главных философских вопросов на предмет первичности бытия и сознания. Дело в том, что в последние века с прагматическим характером социального мышления приоритет был закреплен за первым. Все это нашло отражение в известной формуле — материальное бытие определяет сознание. Материализм, как философия физической действительности, вытеснил из умов человеческих все другие концепции восприятия мира.

Общественное сознание погрузилось в систему социально-экономических координат, определив главной темой гуманитарных исследований историю развития материального производства и производственных отношений [Суразаков А.С., 2004, с. 170-173]. Интеллектуальное наследие отдаленных веков стало восприниматься как примитивное сознание древних с причудливо-мифологической формой мышления. Миф стал рассматриваться как первобытная фантазия, далекая от реальности. Больше того, все в мире было поделено на объективное, т.е. природное, независимое от человеческого сознания и субъективное, т.е. порожденное этим самым сознанием, а стало быть сугубо необъективное. В итоге, миру идей, обозначенному как идеализм, было отказано играть роль объективной реальности.

В то же время тот колоссальный материал, который накоплен в процессе изучения древних обществ, свидетельствует о том, что характер мышления прошлого социального разума был прямо противоположным. В известной философской оппозиции —

материальное бытие и сознание, он, где то стихийно, а где то осознанно, отдавал предпочтение второму, производя мир как раз из идей, т.е. выводя физическую реальность из метафизической, а не наоборот, как принято у нас понимать. В общем, древний разум творчески подходил к восприятию мира, выстраивая его вначале на метафизическом уровне, а затем проецируя все это на физическую действительность, отчего вся материальная культура прошлого буквально пропитана мировоззрением.

Отсюда, мифотворчество есть философствование прошлых времен, призванное осмыслить окружающий мир через метафизическое, в частности, ментальное измерение, объяснив тем самым разнообразие явлений уже мира физического, а система мифов есть древнее мировоззрение или философия древнего человека.

Чтобы было понятнее, порассуждаем вот в каком направлении. По большому то счету, человеку свойственно одновременно жить в трех измерениях — физическом, духовном и ментальном, причем два последних обобщенно воспринимаются как метафизическое. Первое он постигает, а постигнув творит в процессе физической практики, закрепляя познанное в том, что именуется рациональными знаниями. Второе он постигает и творит в процессе духовной практики, осмысливая свои эмоциональные ощущения и целенаправленно творя спектр понятийно обусловленных чувств (мужество, любовь, доброта, святость и т.д.), закрепляя познанное в духовном знании. Третье он постигает и творит в своем сознании в виде идей с объяснительными к ним комментариями и реализует их затем в сферах духовного и физического. Так вот, мифы как раз и есть мировоззренческие идеи, творящие метафизическую действительность и объясняющие сотворенное. В ре-

зультате в социальном сознании формируется метафизическая картина мира, через призму которой воспринимается уже картина физическая или материальная.

Все сказанное, как кажется, есть основной или ключевой момент в общем подходе к восприятию древнего мировоззрения.

Ну а теперь несколько слов на тему историографии, имеющей место быть относительно нашего региона. Здесь надо отметить, что попытки мировоззренческих реконструкций у археологов, занимавшихся и занимающихся изучением древностей Алтая отнюдь не редкость. В ряде монографий, касающихся характеристики материалов эпохи развитой бронзы и скифского времени этому делу посвящены соответствующие разделы [Кубарев В.Д., 1979, с. 84-90; Руденко С.И., 1953, с. 326-341; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003, с. 232-284 и мн. др.]. Кроме того, имеется серия статей, посвященных исследователями тем или иным аспектам мировоззренческой тематики, причем не только конкретного, но и общетеоретического характера [Балонов Ф.Р., 1986, с. 13-15; Грязнов М.П., 1961, с. 7-13; Суразаков А.С., 1988, с. 3-31 и мн. др.]. Помимо этого, в публикациях разной направленности содержится множество отдельных замечаний относительно того или иного мировоззренческого мотива.

В итоге, определенная мыслительная база в сфере реконструкции мировоззрения древнего населения Алтая на сегодняшний день наработана и ее не только можно, но и нужно включать в учебный процесс.

Литература:

1. Балонов Ф.Р. Смысловая структура изображений на пазырыкском ворсовом ковре // Скифская эпоха Алтая. Барнаул, 1986. С. 13-15.
2. Грязнов М.П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // Археологический сборник Госэрмитажа. Л., 1961, №3. С. 7-13.
3. История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М., 1983.
4. Кубарев В.Д. Древние изваяния Алтая. Оленные камни. Новосибирск, 1979.
5. Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953.
6. Современная философия: словарь и хрестоматия. Ростов-на-Дону, 1995.
7. Суразаков А.С. Небесные кони пазырыкских вождей // Археология Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1988. С. 3-31.
8. Суразаков А.С. Древнее изобразительное искусство как информационная система // Алтай и Центральная Азия: историко-культурная преемственность. Горно-Алтайск, 1999. С. 168-171.
9. Суразаков А.С. Метафизическая философия древних // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2004. С. 170-173.
10. Тишкин А.А., Дашковский П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. Барнаул, 2003.

2010 г.

Образы прародительниц в петроглифах куюса

Первые обследования петроглифов бассейна средней Катунь связаны с именем выдающегося алтайского художника Г.И. Чорос-Гуркина, находившего и зарисовывавшего их здесь в начале прошлого века (Кубарев В.Д., 1990, с. 7). К середине столетия они попали в поле зрения уже профессиональных архе-

ологов, открывших и изучивших в этом регионе множество их местонахождений. Наиболее известным из них до сих пор остается то, что обнаружено исследователями на правом берегу Катунь в 4-5 км. к Ю-В от с. Куюс и названо ими «Грот Куюс».

Впервые это местонахождение изучено в 1964 г. отрядом Е.М. Берс (Окладникова Е.А., 1975, с. 123), причем под рисунками был заложен разведочный шурф, выявивший культурный слой. Аналогичная ситуация прослежена автором в процессе исследования в 80-е гг. прошлого века мог. Кызык-Телань I, расположенного в нескольких километрах выше по течению реки. В Ю-В его части у отдельно стоящего камня с петроглифами был заложен раскоп, позволивший обнаружить культурный слой с очагами, обломками керамики, фрагментами костей животных, некоторые из которых кальцинированы (Суразаков А.С., Тишкин А.А., 2007, с. 86-91). Все это свидетельствовало о том, что и в Куюсинском гроте, и в Кызык-Телани наскальные рисунки были связаны с функционировавшими здесь некогда древними святилищами.

Ясно, что любая дополнительная информация на этот предмет может вызвать у коллег интерес, особенно та, которая, кроме всего прочего, может быть еще и «прочитана» в мировоззренческом плане. Так вот, к этой категории памятников относятся две группы еще неопубликованных рисунков, указанных автору О.В. Лариным в пределах уже упомянутого мог. Кызык-Телань I, а также на территории расположенного ниже его по течению мог. Айрыдаш I.

Первая из них обнаружена на невысоком, затаманном грунтом скальном обломке, расположенном на Ю-В окраине мог. Кызык-Телань I. На плоской поверхности контурным желобком здесь показана маралуха, тело которой расчленено пятью вертикаль-

ными желобками (рис. 1). Под ней и спереди уже сплошной выбивкой изображены три фигурки детенышей. Кроме того, под маралухой имеются три специально выбитые точки.

Вторая группа зафиксирована также на отдельно стоящем скальном обломке в центре мог. Айрыдаш I. В верхнем левом углу композиции желобком выбит контур коровы с направленными вперед рогами (рис. 2). Сзади нее и в нижнем правом углу камня сплошной выбивкой изображены детеныши, очень похожие на козлят. Внизу композиции, ближе к центру плоскости камня выбиты две точки и голова с шеей животного неопределенного вида.

Для начала остановимся на проблеме культурно-хронологической привязки описанных композиций. Здесь сразу же следует оговориться, что датировка петроглифов вообще есть дело дискуссионное, а попытка увязать их с определенными археологическими культурами дискуссионна тем более. Тем не менее вопросы эти требуют разрешения, особенно в тех случаях, когда для этого находятся определенные основания. Как и принято в этом деле, проанализируем, с одной стороны, технику и стиль исполнения изображений, с другой, попытаемся скоррелировать рисунки с окружающими археологическими комплексами.

Итак, техника исполнения главных персонажей и той, и другой композиции едина, т.е. фигуры их выбиты по контуру желобком, что само по себе является достаточно архаичным признаком. В уже упоминавшемся более позднем святилище мог. Кызык-Телань I все фигуры животных исполнены сплошной выбивкой. Подтверждает ранний возраст интересующих нас петроглифов и характерный прием, использованный в изображении маралухи. Тело ее расчленено вертикальными желобками (рис.1). В

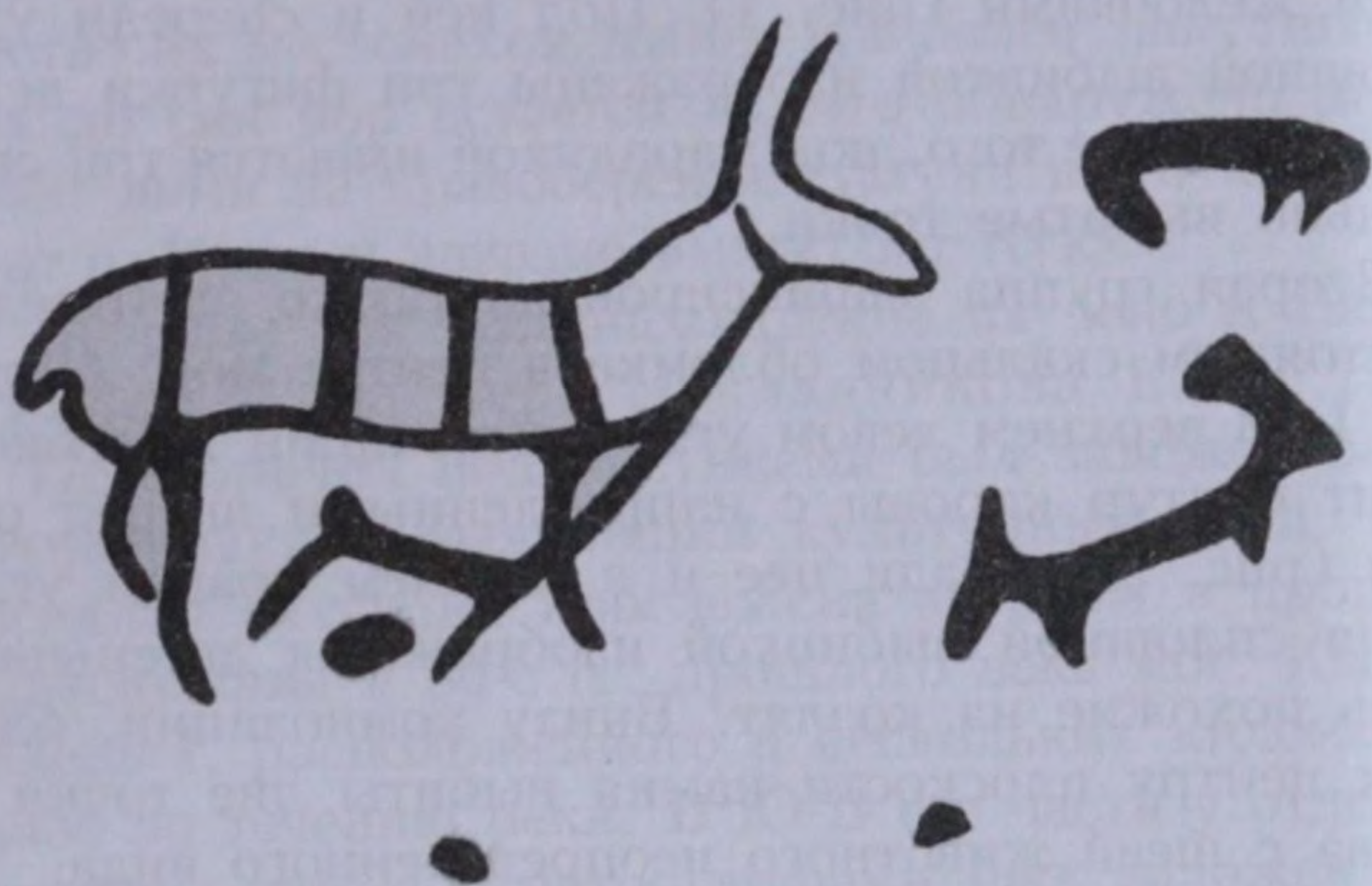


Рис. 1. Рожающая маралуха (Кызы-Телань I)



Рис. 2. Панно с коровой (Айрыдаш I)

свое время часть исследователей относила такую исполнительскую манеру к весьма широкому хронологическому диапазону, датируя время ее функционирования эпохой энеолита и бронзы (Новгородова Э.А., 1989, с. 73). Однако впоследствии на этот предмет была высказана иная точка зрения, существенно ограничившая временные рамки ее бытования, что получило поддержку у многих коллег. Сформулирована она была В.И. Молодиным, который высказал ряд соображений в пользу того, чтобы в целом увязать проявившийся здесь «скелетный» стиль, а также своеобразную манеру как бы развернутой передачи задней части туловища животного с окуневскими традициями (Молодин В.И., 1993, с. 10, 13), с чем в основном и следует согласиться.

Теперь о корреляции рисунков с окружающими археологическими объектами. Как уже было сказано, обе группы петроглифов находятся в пределах могильников, составляя с ними единый сакральный комплекс. Могильник Айрыдаш I раскопан автором полностью, тогда как мог. Кызык-Телань I изучен в большей своей части. Наиболее ранние памятники обоих из них относятся к афанасьевскому времени, тогда как объектов окуневского типа ни здесь, ни в ближайшей округе не обнаружено. В общем, интересующие нас петроглифы логичнее всего связать с памятниками афанасьевского круга, отнеся их ближе к позднему хронологическому рубежу бытования этой культуры.

Ну а теперь попытаемся понятийно обозначить отразившийся в рисунках сюжет. Что касается первого из них, то он без особых сомнений может быть определен любым специалистом, имеющим опыт работы над проблемами семантики древнего изобразительного искусства, как образ рожающей маралухи (рис. 1). Хотя и не столь явно, но, видимо,

тот же самый сюжет заключен и во втором, т.е. айрыдашском панно, только вместо маралухи мы имеем там дело с коровой (рис. 2).

Кроме всего прочего, в обоих панно имеются две любопытные детали. И там, и там мы имеем специально выбитые точки, а детеныши, особенно на камне с коровой, весьма напоминают козлят. Так вот, специально выбитые точки или, как их во многих случаях называют — лунки и чашевидные углубления, имеются в изобразительных комплексах многих территорий и датируются там в широких хронологических пределах (Кубарев В.Д., 1986, с. 68-80).

По поводу их смыслового значения в исследовательской среде сформулировано большое количество мнений. Думается, что среди всего этого разнообразия ближе к истине та точка зрения, которая связывает эти символы с идеей плодородия (Кубарев В.Д., 1988, с. 106-109). По наблюдениям Э.А. Новгородовой, работавшей с монгольскими материалами, точки и ряды точек часто выбиты под животными или около них (Новгородова Э.А., 1989, с. 73). Да, конечно, символы эти сопутствуют и многим другим, порой трудно определимым фигурам, а зачастую составляют некие самостоятельные композиции. В то же время связь их с животными — мотив наиболее основательный. Показаны они и внутри, и вокруг их туловища, а также у половых органов, видимо, как изливающееся семя (Кубарев В.Д., Цэвээндорж Д., Якобсон Э., 2005, Приложение I, рис. 31, 104, 199, 254, 492, 786 и т.д.). Как семя и следует воспринимать эти символы. Другое дело, что в ряде случаев они могли символизировать несколько большее, т.е. обозначать собой зародыши. Кстати, в композиции с коровой из Айрыдаша такая точка-зародыш, вероятно, и начинает развиваться в детеныша, у которого изображены лишь шея и голова (рис. 2).

Ну и несколько слов о детенышах. Как уже сказано, они живо напоминают козлят, особенно в панно с коровой. Роль этих животных как древнейших символов изобилия, плодovitости, плодородия уже не раз подчеркивалась в научной литературе (там же, с. 79). Вполне возможно, что фигурки козлов, весьма распространенные в петроглифических памятниках, часто играли роль универсальных символов, призванных обозначать зародыши живых существ вообще.

Теперь вот о чем. Как уже упоминалось, обе группы петроглифов органически сопряжены с могильниками и факт этот наводит на определенные размышления. В первую очередь здесь можно предположить, что в них заключен некий миф, касающийся проблем жизни и смерти. Учитывая тотемическую основу представлений древних людей на этот предмет, надо думать, что в данном случае мы имеем информацию о верованиях как раз этой направленности (Суразаков А.С., 2007, с. 192-193). В общем, и в том, и в другом случае мы имеем дело, скорее всего, с распространенным в древности образом матери-прародительницы в животном воплощении, причем кызык-теланьцы представляли ее в облике маралухи, тогда как айрыдашцы — в облике коровы.

Любопытные для нас отголоски этих древнейших воззрений зафиксированы в более поздних письменных источниках, а также среди этнографических материалов многих евразийских народов. К примеру, комплекс верхней женской одежды у бурят символизировал собой тотемическую прародительницу-маралуху (Николаева Д.А., 2002, с. 56), множественным воплощением которой, вероятно, и выступало все женское население. Небесный свод в египетской мифологии обычно представлялся в виде коровы (Египетская мифология..., 1987, с. 420-422). В индийском пантеоне выделяется такой персонаж, как

Адити — божественная корова-бык, мать и одновременно отец богов и т.д.

И в заключение. Если учесть особенность реконструируемых ныне древних представлений о «тотемической реинкарнации», когда души усопших возвращались на подземные пастбища, соединяясь с породившим их некогда животворящим стадом (Суразаков А.С., 2007, с. 193), станет понятным присутствие образов прародительниц рядом с погребальными сооружениями. У обозначенных ими святилищ совершались определенные магические действия, призванные помочь усопшим найти верный путь к сородичам мира иного.

Библиографический список

Египетская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1987. Т. I. С. 420-422.

Кубарев В.Д. Чашечные камни Алтая // Материалы по археологии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1986. С. 68-80.

Кубарев В.Д. Древние росписи Каракола. Новосибирск. 1988. 171 с.

Кубарев В.Д. История изучения археологических памятников средней Катунь // Археологические исследования на Катунь. Новосибирск, 1990. С. 7-22.

Кубарев В.Д., Цэвээндорж Д., Якобсон Э. Петроглифы Цагаан-Салаа и Бага-Ойгура (Монгольский Алтай). Новосибирск. 2005. 638 с.

Молодин В.И. Еще раз о датировке турочакских писаниц (некоторые проблемы хронологии и культурной принадлежности петроглифов Южной Сибири) // Культура древних народов Южной Сибири. Барнаул, 1993. С. 4-25.

Николаева Д.А. Отражение возрастного статуса в женской одежде восточных бурят // Мир Центральной Азии. Культурология. Философия. Источниковедение. Материалы международной научной конференции. Улан-Удэ, 2002. Т. III. С. 56.

Новгородова Э.А. Древняя Монголия (Некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории). М., 1989. 382 с.

Окладникова Е.А. Петроглифы Куюса (долина р. Катунь, Алтай) // Археология Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1975. С. 122-129.

Суразаков А.С. Идея плодородия в системе древних представлений о мире // Материалы научной конференции с международным участием «Немецкие исследователи на Алтае», посвященной 170-летию со дня рождения В.В. Радлова. Горно-Алтайск, 2007. С. 192-194.

Суразаков А.С., Тишкин А.А. Археологический комплекс Кызык-Телань I в Горном Алтае и результаты его изучения. Барнаул, 2007. 230 с.

2010 г.

Три океана

Да, конечно, их достаточно много, имеется ввиду сформулированных человечеством мировоззренческих идей, характеризующих те или иные стороны космического бытия. Так вот, исходя из силовой концепции восприятия мирового пространства, Вселенная есть безбрежный океан Первосубстанции – Первосилы, в недрах которой формируются и функционируют космические миры. Их бесчисленное множество, тех миров, и все они не только до бесконечности разнообразны, но и локализованы в самых разных космических измерениях, поскольку порождающий и вмещающий их океан внутренне многомерен.

Сколько их, тех мерностей, можно лишь бесконечно гадать, но вот человек, похоже, явственно сопряжен с тремя из них — ментальным, духовным, физическим. Ментальное измерение у него — есть океан сознания, охватывающего собой весь зримый и представляемый мир. В океане этом имеет место

быть динамика стихийного синтеза мировых форм, что в деталях фиксируется в подсознании, т.е. в сфере памяти. Ну а внутри последней в центральном энергетическом коконе как в мировом яйце вызревает идея разума («я»), т.е. Творца, способного подчинить своей воле хаос мышления и сотворить в стихии сознания гармонично организованный мир.

И не только там, поскольку человек, как сказано, сопряжен еще и с духовным, а также с физическим измерениями, в которых созревший для того разум пытается проявить свой идеальный, т.е. мысленный мир. В первом, воплотившись в образ духа, он формирует нравственность, т.е. мораль и протекающую из нее структуру чувственности, через которую он пытается обуздать и гармонизировать эмоциональную стихию души. Во втором разум стремится воплотить в косной материи свое представление об идеальном мироустройстве, проявившись для этого как биотело в физическом мире.

И функционирует тысячелетия в биосфере земли человеческий социум, переливаясь ярким созвездием самобытных культур, и вечно строит он, перестраивая, антропогенную инфраструктуру для комфортного здесь проживания. И изучает человек через организованную им науку свойства материи от уровня элементарных частиц до галактик, и пытается проникнуть он своим взором через религию в сферы метафизического, и стремится осмыслить через философию свое предназначение в мире.

И ведь где-то догадывается человек, что он есть взаимосвязанная частица глобального Космического Разума, регулирующего жизнь стихий безбрежного силового океана Вселенной. Отсюда и предназначение у него творческое, направленное на созидание гармонично организованного мира внутри себя и вокруг себя.

2011 г.

Школа жизненного пути

«Евразийская Эллада»

«ЕЭ»

К жизни можно относиться по разному. Ее можно любить, наслаждаться своей живой проявленностью, строить внутри себя и вокруг себя чудесные райские кущи. Однако все может быть и прямо наоборот. Допустим, жизнь можно и ненавидеть, тяжело страдать от своей живой проявленности и стремиться все и везде порушить, воцарив внутри себя и вокруг себя ад. От жизни можно уйти, сведя все свои живые проявления к крайнему минимуму или же, напротив, очертя голову броситься в полыхающее горнило жарких страстей. С жизнью можно дружески ладить, установив с ней отношения доброжелательного взаимодействия и в то же время с ней можно вечно бороться, пребывая в состоянии озлобленности и страданий.

Да, конечно, жизнь есть динамика, которая постоянно пульсирует между полюсами негатива и позитива. Так вот, как уйти в ней от первого, чтобы жить во втором? Вопрос из вопросов, на который человечество ищет ответ на протяжении вот уже многих тысячелетий. И ведь находит его периодически, озвучивая на этот предмет те или иные учения, а также создавая всевозможные школы, в которых учатся жить. Ну что же, жизнь, кроме всего прочего, есть еще и наука об этом процессе и чтобы жить в позитиве, надо владеть знаниями и умениями — как это сделать.

Их много накоплено за историю человеческую, тех знаний, что дают представление об основах оптимистичного бытия. На этой познавательной базе было создано немало всевозможных школ, в кото-

рых их устроители обучались сами на тему — как жить в позитиве и помогали в этом деле ближним своим. Все верно, ведь прежде чем помочь научиться кому то, нужно научиться этому самому, а чтобы сделать последнее необходимо относиться к жизни как к школе жизненного пути. Ну что же, вот и давайте попробуем себя в этом деле, т.е. попытаемся сформировать свою школу, через которую будем обучаться на предмет — как оптимально выстроить свой жизненный путь.

Назовем ее «Евразийская Эллада», обозначив тем самым линию преемственности от такого значимого в истории мировой культуры явления, как эллинизм. Да, того мощного культурного феномена, на базе западного направления которого возник мир Европы, а на базе восточного — мир многочисленных эллинистических вкраплений в культуры восточных народов, сделавших это явление поистине евразийским. Возьмем из него главное, т.е. осмысленную установку на гармоничное развитие личности, а также межличностных отношений.

Ну а теперь вот о чем. Любая гармония есть гармонично организованный мир, который всегда ориентируется на определенные ценности и складывается на основе определенных принципов. Мы с вами попытаемся построить внутри себя и вокруг себя свою гармонию, т.е. мир Евразийской Эллады как мир Светлого Братства, высшими ценностями которого станут, с одной стороны, Мудрость, Мужество, Благородство, с другой, Доброта, Любовь, Красота, а главными принципами взаимосвязей и взаимодействий выступят доброжелательные Взаимопонимание, Взаимопрятие и Сотрудничество.

2011 г.

О реконструкции мировоззрения пазырыкских племен

Интерес исследователей к мировоззренческим реконструкциям, построенным на основе осмысления материалов из памятников пазырыкской культуры, не иссякает, причем каждая новая публикация на этот предмет всегда открывает какую то новую грань той увлекательной и весьма многогранной темы. И, надо сказать, идей в обозначенном направлении подано коллегами на сегодняшний день немало. Другой вопрос, что все это необходимо периодически обобщать, с одной стороны, для того, чтобы составить целостное представление об изучаемом явлении, с другой, чтобы скорректировать в этом процессе все частные идеи, попытавшись проанализировать их взаимосвязи между собой.

Так вот, чтобы последнее состоялось, необходимо иметь первое, т.е. некий общий каркас, представляющий собой в той или иной степени целостную мировоззренческую модель, на которой можно было бы проверить все частные мировоззренческие мотивы. И было бы совсем неплохо, если б та модель была не придумана современными исследователями, а сконструирована разумом самих носителей пазырыкской культуры.

Конечно же, основным кладезем информации, вещающей о строении мира в представлениях пазырыкцев остается их погребальный обряд, реконструируемый на основе изучения погребальных памятников. Однако немалое значение в этом деле имеет и их изобразительное искусство, особенно взятое не на уровне отдельных образов и мотивов, а на уровне сложных изобразительных комплексов,

через осмысление которых можно получить целостное представление о мировоззренческой модели мира их культуры. В первую очередь сюда относятся изобразительная система, связанная с человеческим одеянием, татуировка, декор сбруйных комплектов коней, особенно из курганов вождей племен.

Осмысление заложенной в них информации показывает, что в центре мировой модели у пазырыкцев помещались идеи мировой горы, древа жизни, животного, человека, служившие в их мировоззренческой системе центром или лучше центральной осью организованного космического пространства.

2011 г.

Мировоззрение пазырыкцев: представления о мировом древе

Комплекс представлений о мировом древе, некогда выступавший в роли одной из базовых концепций мироустройства, зафиксирован исследователями в большинстве мировоззренческих систем прошлого, причем не только ближнего, но порой и весьма отдаленного (Древо мировое..., 1987, с. 398). Конечно, наблюдение это сделано в процессе общего изучения культуры народов мира, однако сказанное можно проследить также и на примере отдельно взятого региона, в нашем случае Горного Алтая.

Что касается ближайшей временной перспективы, то образ мирового древа проявлен здесь в богатейшем фольклорном наследии коренного его населения — алтайцев, в рамках которого он дожил до этнографической давности. Как правило, в этой роли выступает тополь, именуемый священным (бай-

терек) и железным (темир-терек), а в эпосе Маадай-Кара еще и стоствольным (Маадай-Кара..., 1973, с. 68-69, 252-253). Мифологический тополь обозначал собой центр мира, а также соединял вертикаль мироздания, т.е. небесную, земную и подземную сферы. Иными словами, он мыслился как центральная ось организованного космического пространства.

Ясно, что представления о священном тополе сформировались в далеком прошлом, однако временную глубину их бытования из-за отсутствия соответствующих материалов можно представить пока лишь теоретически, допустим, опустив ее в тюркское средневековье, куда уходят истоки многих элементов культуры современных тюркоязычных народов.

Однако этим тема мирового древа относительно истории культуры региона не исчерпывается. Дело в том, что образ его прослеживается в изобразительном искусстве скифского времени у пазырыкских племен. Наиболее явственно он воспроизведен на вещах из второго и пятого Пазырыкских курганов, в частности, на спинке мужского кафтана и на настенном войлочном ковре, а также на детском нагруднике, обнаруженном в небольшом кургане № 7 того же могильника (Руденко С.И., 1953, табл. ХСII, ХСV, ХСVIII). С него и начнем свой анализ этой изобразительной схемы.

Итак, курган № 7 был пристроен с севера к большому пятому Пазырыкскому кургану. Раскопан экспедицией С.И. Руденко в 1949 г. По своим конструктивным особенностям он входит в разряд погребальных сооружений, возводившихся для рядовых общинников (там же, с.375), однако приуроченность его к захоронению племенного вождя говорит о достаточно высоком происхождении погребенного в нем ребенка. Курган еще в древности потревожен.

Из вещевого комплекса здесь обнаружены остатки меховой одежды, в том числе фрагмент нагрудника (рис. 1). Последний также имел меховую основу, на которую нашита аппликация из узких полосок тонкой кожи с прикрепленными к ней медными, крытыми золотом полушарными бляшками, головками сайги и фигурками, названными С.И. Руденко пластинками подковообразной формы (там же, с. 118).

В целом, центральная композиция нагрудника передает образ древа, обрамленного по периметру овальным бордюром с бляшками и головками копытного. Для начала попытаемся интерпретировать подковообразные пластинки. В схеме древа они занимают положение сердцевины или центральной оси, так что значение их в композиции особое. Последнее становится понятным, если сравнить эти фигурки с более ранними изображениями женского начала эпохи бронзы, в частности, образами рожениц, зафиксированными в наскальных рисунках как Алтая, так и соседней Монголии. Как правило, они показаны с согнутыми в коленях и широко расставленными ногами. Причем среди них имеются как вполне реалистичные женские образы, рожаящие ребенка, так и весьма схематичные их изображения (Новгородова Э.А., 1989, с. 92-97). Так вот, на нагруднике мы как раз и видим до предела стилизованные образы упомянутых рожениц, по сути, их символы.

Любопытен тот факт, что все они выстроены в вертикальную линию, как бы располагаясь друг над другом, чему в свое время также было найдено объяснение. Исследовавшая этот феномен в петроглифах среднего течения р. Чулуут на севере Монголии Э.А. Новгородова пришла к заключению, что так обозначалась идея бесконечности человеческого рода, переданная через схему межпоколенной взаи-

мосвязи женского рождающего начала (там же, с. 93-94).

Теперь о полушарных бляшках, которыми усыпано все древо по обе стороны от череды рожениц. Есть основания полагать, что этот орнаментальный мотив по своему смысловому значению тесно связан со своеобразными «точками», которые часто встречаются в наскальных рисунках и увязываются исследователями с идеей плодородия (Кубарев В.Д., 1986, с. 71-72; Суразаков А.С., 2010, с. 110-115), допустим, с изображением семени. Следуя логике построения символов в разбираемой композиции, можно предположить, что головки сайги в ней обозначали собой зародыши животных.

Если суммировать сделанные предположения, то получится, что в изобразительной схеме на нагруднике имеются и растительные, и животные, и антропоморфные мотивы, связанные с представлениями о плодородии. Иными словами, перед нами образ одной из ипостасей мирового древа, т.е. древа жизни, дающего жизненную силу царствам растений, животных, людей.

Сходные представления отражены на упоминавшемся войлочном ковре из пятого Пазырыкского кургана, исследованного в том же 1949 г. На его лицевой стороне имеется несколько повторяющихся сюжетов с богиней и всадником (рис. 2). Богиня восседает на троне и держит рукой цветущее древо, тогда как всадник предстоит перед ней. Исследовавший композицию С.И. Руденко соотнес богиню с пантеоном скифов Причерноморья, в частности, с такими его женскими персонажами, как Табити, которая осмысливалась как богиня домашнего очага и Апи, которая выступала в роли богини земли (там же, с. 338-339). Последняя аналогия кажется более предпочтительной, поскольку пазырыкская богиня

держит символ плодородия, т.е. древо жизни. Иными словами, в представлениях пазырыкцев она явно входила в разряд великих матерей-прародительниц.

Соответственно этой ее функции несет смысловую нагрузку и окружающий композицию бордюр, состоящий из перемежающихся растительного и животного мотивов. Первый из них представлен фигурой из четырех расходящихся в разные стороны бутонов (рис. 2), в основании которых показана точка-семя, второй — в виде стилизованных маральных или лосиных рогов. В целом, фигуры эти, видимо, символизировали собой зародыши растительного и животного царств.

Здесь, кстати, следует заметить, что символами в виде точек усыпана также развевающаяся наплечная накидка всадника, выступавшего, судя по всему, как равноправное богине существо. В общем, всадник скорее всего мыслился как божественный персонаж — носитель мужской оплодотворяющей силы. В целом же, вся композиция могла отражать миф об иерогамии, т.е. священном браке богини класса великих матерей и умирающего и воскресающего божественного героя (Древо жизни..., 1987, с. 397).

Ну и об изображениях на спинке мужского кафтана из второго Пазырыкского кургана, исследованного в 1947-1948 гг. Одежда эта была сшита из соболя меха. Наружная ее сторона выделана в виде замши и для прочности прошита параллельными линиями тонкой сухожильной нитью (Руденко С.И., 1953, с. 105-106). Поверх всего этого на спинку нашта вырезанная из кожи аппликация в виде двух оленьих голов с поднимающимися вертикально вверх древовидными рогами, ответвления которых заканчиваются многочисленными птичьими головками (рис. 3). На головы и рога наклеены точки-зо-



Рис. 1.



Рис. 3.



Рис. 2.

лотые кружки. Такие же точки-кружки были нашиты на опушку кафтана. Его подол, судя по сохранившимся фрагментам (там же, табл. ХСІ, 4), был окантован полоской кожи с нашитым на нее рядом из вырезанных из кожи и крытых золотом фигурок в виде стилизованных рогов.

В общем, перед нами опять образ древа жизни только не в растительном, а в «зооморфном» исполнении. Образ этот также усыпан точками-семенами. Птичьи головки на окончаниях отростков рогов, видимо, означают зародыши. Как бы там ни было, но предположению этому есть определенные созвучия среди этнографических материалов. Допустим, по древнейшим представлениям нанайцев у каждого рода на небе произрастает свое особое дерево, в ветвях которого плодятся души людей, спускающиеся затем в виде птичек на землю, чтобы войти в чрево женщины (Древо мировое..., 1987, с. 400).

Кстати, в татуировке на теле вождя, которому принадлежал этот кафтан, также имеются точки. В одном случае они фигурируют в сцене, изображенной на ноге (Руденко С.И., 1953, рис. 172). Здесь они символизируют икру огромной рыбы, зерна которой поедаются хтоническим существом (Суразиков А.С., 1988, с. 49-52). Уцелевшие из них, видимо, обращаются в зародыши (цепочка бегущих вверх баранов), воплощающиеся затем в живые существа среднего мира. Во втором случае они изображены вдоль нижней части позвоночника (Руденко С.И., 1953, рис. 81) и скорее всего символизировали плодотворящую силу вождя.

Однако вернемся к сюжету, изображенному на кафтане. Помимо сказанного, здесь следует добавить то, что мотив древовидных оленьих рогов, венчающих головы мифических животных, появился в Горном Алтае еще в эпоху бронзы. Иными слова-

ми, к скифскому времени он уже имел достаточно продолжительную историю своего бытования.

И последнее. В древности, судя по имеющимся на сегодняшний день материалам, мотив древа был больше связан с представлениями об истоках и формах зарождения жизни, тогда как в средневековье и этнографической давности он больше выступает уже как начало, организующее космическое пространство.

Библиографический список:

Кубарев В.Д. Чашечные камни Алтая // Материалы по археологии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1986. С.68-80.

Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973. 465 с.

Древо жизни // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1987. С. 396-398.

Древо мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1987. С. 398-406

Новгородова Э.А. Древняя Монголия (Некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории). М., 1989. 382 с.

Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953. 402 с.

Суразаков А.С. Об одном мифологическом персонаже пазырыкского искусства // Известия СО АН СССР. Серия истории, филологии и философии. 1 вып., № 3. Новосибирск, 1988. С. 49-52

Суразаков А.С. Образы прародительниц в петроглифах Куюса // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2010. Вып. IV. С. 110-115.

2011 г.

О проблемах реконструкции мировоззренческой модели мира племен пазырыкской культуры

Обширная практика изучения мировоззренческой темы относительно эпохи древности, которая базируется на основе анализа археологических материалов, накопила немалый опыт, простирающийся не только в сферу конкретных мировоззренческих реконструкций, но также и в область теоретического осмысления этого направления исследований [Акишев, 1984; Раевский, 1985 и др.]. Иными словами, упомянутая практика охватывает собой обширный круг проблем, касающихся и общетеоретического, в частности, методологического, и методического, и конкретно-интерпретационного уровней, которые, как мы все понимаем, проявляют в себе еще и общеуниверсальное, а также регионально-особенное.

Если обратиться к общетеоретическому уровню, то опыт исследований здесь показывает, что мировоззрение вообще есть система представлений человека о мире. Другое дело, он же свидетельствует и о том, что не все в этом деле бывает систематизировано однозначно и у любого древнего социума всегда имелась определенная сумма на первый взгляд независимых друг от друга мировоззренческих систем, в основании которых лежали отличные друг от друга системообразующие идеи. В своей профессионально-понятийной лексике мы их обычно культами называем, допустим, культ солнца, культ плодородия, культ того или иного животного, культ того или иного героя и т.д.

В то же время все эти, казалось бы, самостоятельные или самодостаточные культовые идеи, при общем взгляде на мировоззрение того или иного со-

циума, вдруг, обнаруживают некую взаимосвязанность между собой. Последнее достигалось древними разными способами, в том числе путем наложения их на специфично оформленную пространственную организацию. Иными словами, исследования показывают, что в формировании древнего мировоззрения участвовали две категории системообразующих идей. Вокруг первых складывалась система представлений о частном или конкретном мировоззренческом феномене, вторые обозначали собой идею пространственной организации мира, выступая в роли целостной мировой модели или некоего мировоззренческого каркаса, взаимоувязывавшего между собой на макроуровне все частные культы.

Наиболее распространенными формами восприятия пространственной организации мира в древности, как мы все знаем, выступали одухотворенные земля и небо, возникшие самостоятельно или же сотворенные чьей-то целенаправленной волей в мировом океане, мировая гора, мировое древо, мировое животное, мировой человек, согласно чему мы говорим об антропоморфной, животной, древесной и т.д. модели вселенной. Причем в рамках одного и того же мировоззрения модели эти зачастую взаимодополняли друг друга.

Теперь несколько слов о втором, т.е. методическом уровне, где разрабатываются критерии отбора археологических фактов и интерпретирующих их источников, а также способов соединения их между собой. Здесь можно констатировать следующее. Все возможных техник мировоззренческих реконструкций на сегодня разработано достаточно много, однако главную роль в данном случае продолжает играть исследовательская интуиция, степень достоверности которой определяется обширностью практики и разнообразием опыта изучения мировоззрен-

ческой темы, накопленными берущимися за это дело исследователями. Впрочем, последняя, т.е. интуиция, надо полагать, в древние времена как раз и была основной в деле разработки пращурами нашими своих мировоззренческих систем, отсюда понять их из современности нельзя без использования тех же самых интуитивных начал.

И еще об одном. Как уже давно подмечено в исследовательской среде, трудные для понимания на уровне отдельных мотивов и образов, мировоззренческие идеи древности, порой, неплохо «читаются» на уровне сложных сюжетных композиций. Одним из наиболее перспективных в нашем случае является анализ декора конской сбруи, обнаруженной в курганах пазырыкских вождей. Автором на это обстоятельство обращалось внимание еще в прошлом веке, в частности, в 80-е гг. прошедшего столетия [Суразаков, 1988, с. 3-31]. Другой вопрос, что материал этот был опубликован в сборнике местного значения, отчего широкому кругу археологов неизвестен. Вот и давайте сейчас восполним этот пробел, тем более, что за прошедшее время в этом деле наметились определенные уточнения и дополнения.

Итак, поговорим о зооморфной модели вселенной у пазырыкцев, в основу которой был положен образ коня. Вначале порассуждаем вот на какой немаловажный предмет — пазырыкцы в буквальном смысле воспринимали космос в образе коня или же образ этот служил для них некой базовой информационно-символической призмой, через которую они описывали окружающий мир? Практика исследований показывает, что образ коня для них служил базовой информационной моделью описания мира. Последнее подтверждается двумя обстоятельствами. С одной стороны, для них, как, собственно, и для всех их современников вообще, был ха-

рактен образно-символический, в частности, анималистический язык описания мирового устройства. Отсюда в пазырыкском искусстве и доминировала звериная тематика, где фигурировали зооморфные образы духов, божеств, сцены противоборства животных, посредством которых они информационно обозначали космические явления. С другой стороны, у них имелись и другие базовые символы описания мира, допустим, гора, древо, человек, которые применялись наряду с упомянутым анималистическим символом.

В общем, образ коня для пазырыкцев представлял собой базовый информационно-моделирующий символ, через который они воспринимали окружающий мир, причем более частные явления, объекты и субъекты последнего они описывали через систему других зооморфных символов, заключавших в себе более частные понятийные значения. Говорить о том, почему именно образ коня был положен пазырыкцами в основу восприятия мира, видимо, излишне, поскольку все мы хорошо представляем себе его значение в жизни древних горноалтайцев. Впрочем, как и в жизни обширного круга племен и народов великого пояса евразийских степей, оказавших существенное влияние на их мировоззрение и различные материалы из сферы духовной культуры которых традиционно привлекаются для реконструкции пазырыкской картины мира.

Так вот, среди упомянутых материалов есть те, что соотносят различные части коня с разными сферами мироздания. Голова в них воспринималась как космический верх, туловище — как космический низ, перед — восток, задняя часть — запад [Суразаков, 1988, с. 7-8]. Наиболее ярко это отражено в представлениях, связанных с обрядами жертвоприношений, бытовавших в индо-иранской среде. Более того,

если обратиться к мифологии южных регионов Евразии, в частности, Индии, то в зафиксированных там верованиях ведийского времени, лежавших, допустим, в основе ритуала жертвоприношения Ашвамедха, вообще говорится о сотворении мира из частей коня [Ашвамедха, 1987, с. 143], что является отголоском еще более архаичной поры.

Однако вернемся к пазырыкской культуре. Выполняя функцию мировоззренческого каркаса, образ коня не только моделировал космическое макропространство, но и нес на себе представления о таком важнейшем его явлении, как солнечный круговорот. Причем подмечено, что круговорот этот трижды повторяется в декоре одной и той же сбруи, описываясь разными анималистическими образами. Отдельно он воспроизведен в декоре нагвивника и конского головного убора, затем узды и, наконец, седла с нагрудным и подхвостным ремнями, которые выступали как бы самостоятельными информационными блоками.

Начнем анализ их содержания сверху, т.е. от нагвивника с головным убором. Вспомним, что конская голова ассоциировалась с космическим верхом, в частности, с вершиной мировой горы или мирового хребта, чего мы коснемся чуть позже. Ясно, что с этой или небесной сферой были сопряжены определенные представления, в том числе основные моменты солярного мифа, переданные образным анималистическим языком. Так вот, на двух достаточно хорошо сохранившихся нагвивниках, обнаруженных в первом Пазырыкском кургане, изображены ряды фигурок петухов (рис. 1), а на одном из конских головных уборов оттуда же мы имеем вырезанные из кожи оленьи рога, в основание которых вцепился кошачий хищник (рис. 5). Иными словами, здесь показана сцена терзания хищником тра-

войдного. Кроме того, фигурка петуха входит в состав конского головного убора из второго, а голова оленя — пятого Пазырыкских курганов [там же, табл. LXXII, 3-5].

Представления о солярной природе образа петуха, возвещающего рассвет, уже достаточно хорошо раскрыты в литературе, что можно сказать и об образе оленя, служившего в мировоззренческих системах племен и народов скифского времени одним из воплощений солнца. Немало сказано коллегами и по поводу солярной природы многих мотивов терзания хищниками травоядных, в которых отразились идеи противоборства света и тьмы. В общем, все склоняет к тому, чтобы расшифровать означенные сюжеты как солнечный круговорот, когда оно в воплощении петуха поднимается к своему зениту, а на закате в образе оленя терзается хищником.

Кстати, вырезанные из кожи фигурки петухов, как бы шествующих по кругу, закреплены поверх женского головного убора из второго Пазырыкского кургана (рис. 6). Представления древних в целом о человеческой голове и венчающем ее головном уборе как о космическом верхе теперь сомнений не вызывают, особенно после интерпретации формы и украшений головного убора знатного погребенного в Иссыкском кургане [Акишев, 1984]. Имеются сведения об этом и среди этнографических материалов. Допустим, женские головные уборы западных бурят отмечены знаками солнца с расходящимися лучами [Николаева, 2002, с. 123].

Помимо этого, кожаные фигурки петухов были наклеены на глиняный кувшин из того же памятника (рис. 4). Кожаная аппликация в виде фигурок этих птиц обнаружена также Н.В. Полосьмак на кувшине из кургана № 1 мог. Ак-Алаха — 3 [Феномен алтайских мумий, 2000, с. 69]. По этнографи-



Рис. 1. Изображения петухов на конских нагивниках из первого Пазырыкского кургана.



Рис. 2. Фигурки тигров поверх деревянных имитаций рогов козла от конского головного убора из первого Туэктинского кургана.



Рис. 3. Змеиный орнамент на кувшине из кург. № 24, мог. Сары-Кобы.



Рис. 4. Изображения петухов на кувшине из второго Пазырыкского кургана.

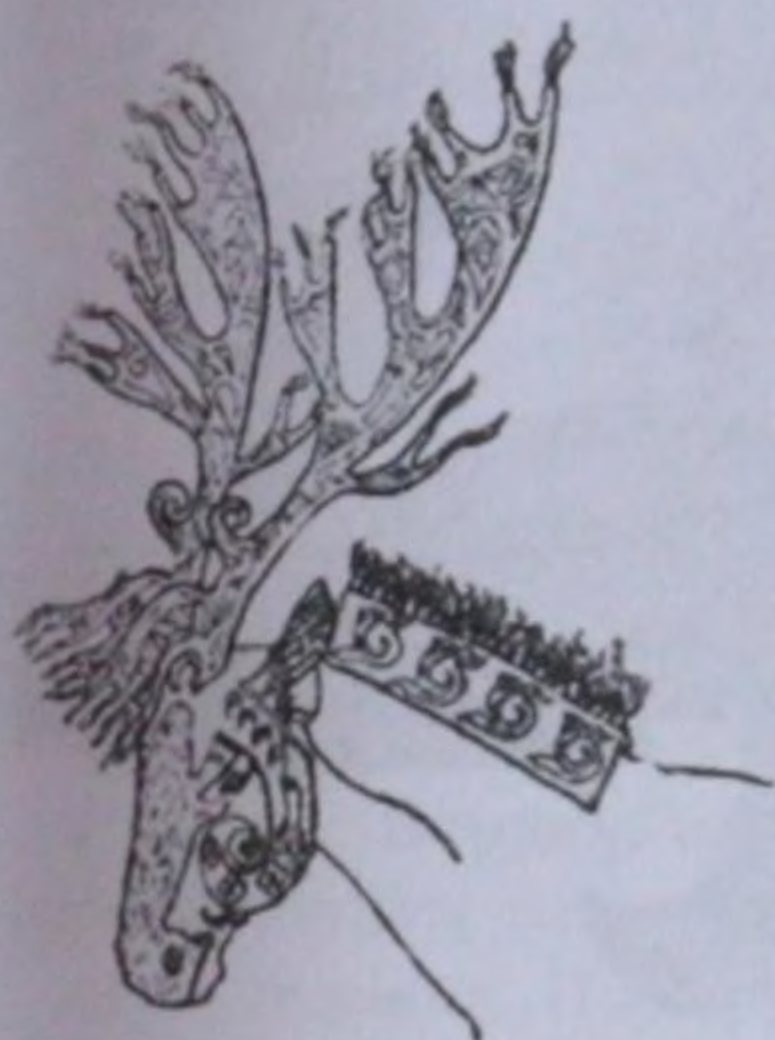


Рис. 5. Оленьи рога на конском головном уборе из первого Пазырыкского кургана.



Рис. 6. Изображения петухов на женском головном уборе из второго Пазырыкского кургана.



Рис. 7. Кожаные оленьи рога поверх деревянных имитаций рогов козла от конского головного убора из первого Туэктинского кургана.

Рис. 8. Конская узда с солярным декором из пятого Пазырыкского кургана.

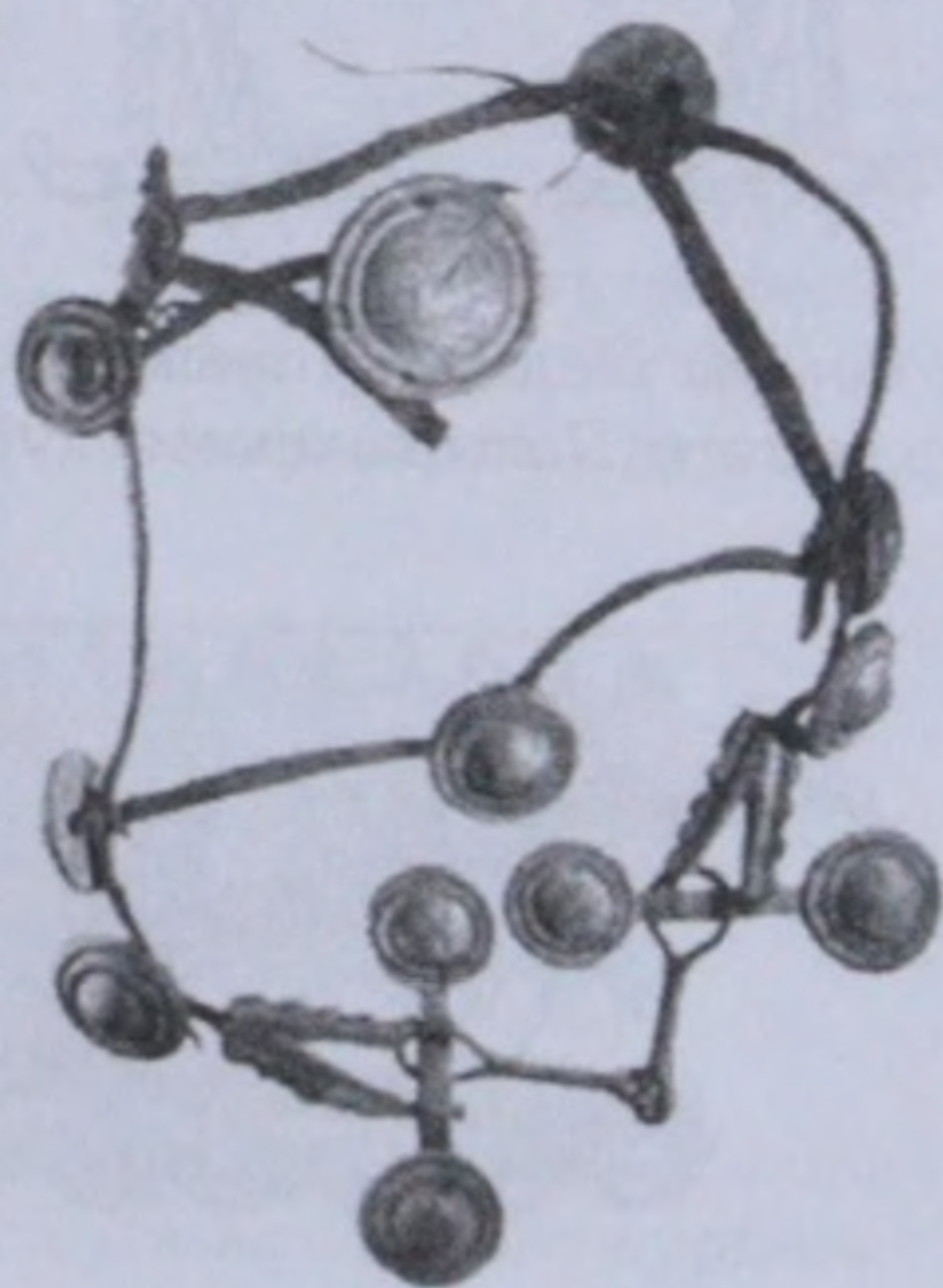




Рис. 9. Деревянная налобная уздечная бляха из первого Туэктинского кургана.



Рис. 10. Деревянная развилка нащечного ремня конской узды с псалием из пятого Пазырыкского кургана.

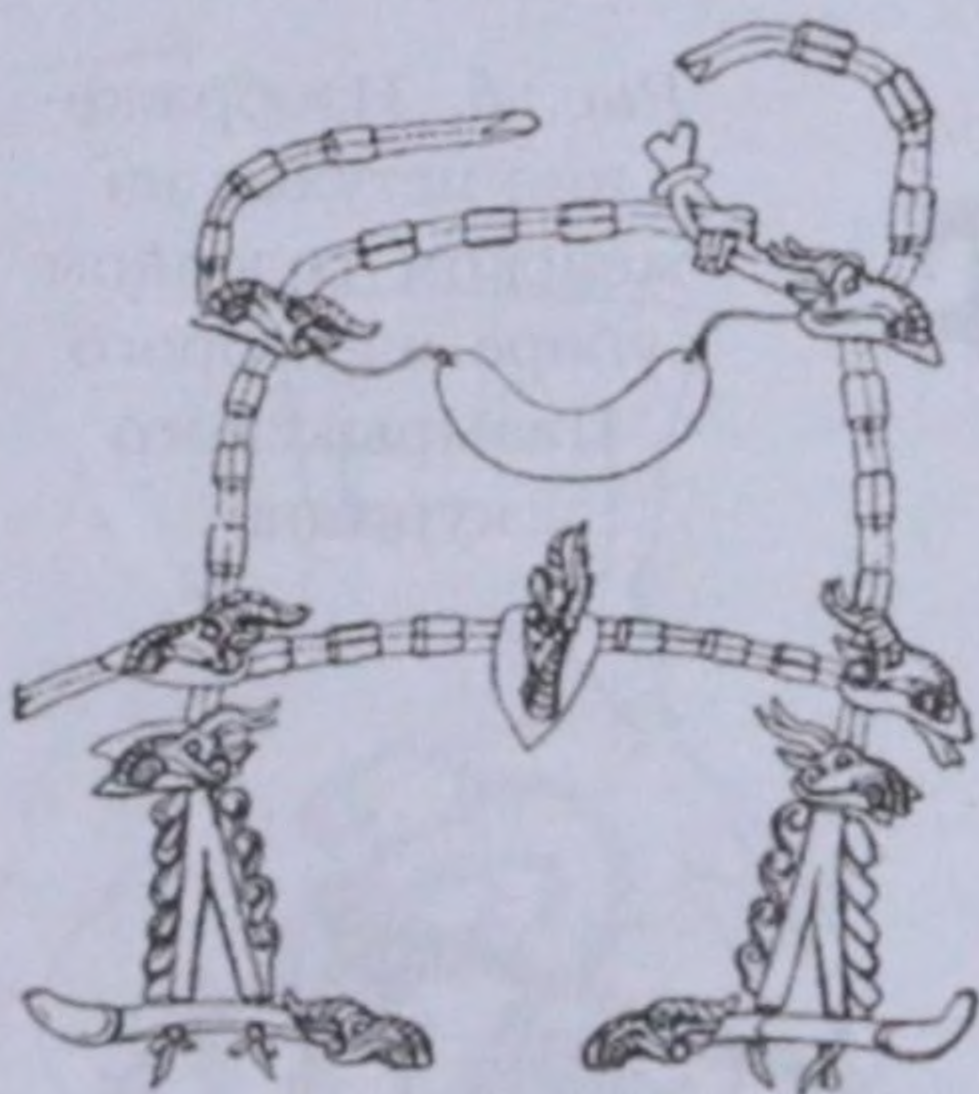


Рис. 11. Узда с лунным декором из пятого Пазырыкского кургана.



Рис. 12. Медальон из коллекции Фролова.



Рис. 13. Деревянная развилка нащечного ремня конской узды из пятого Пазырыкского кургана.

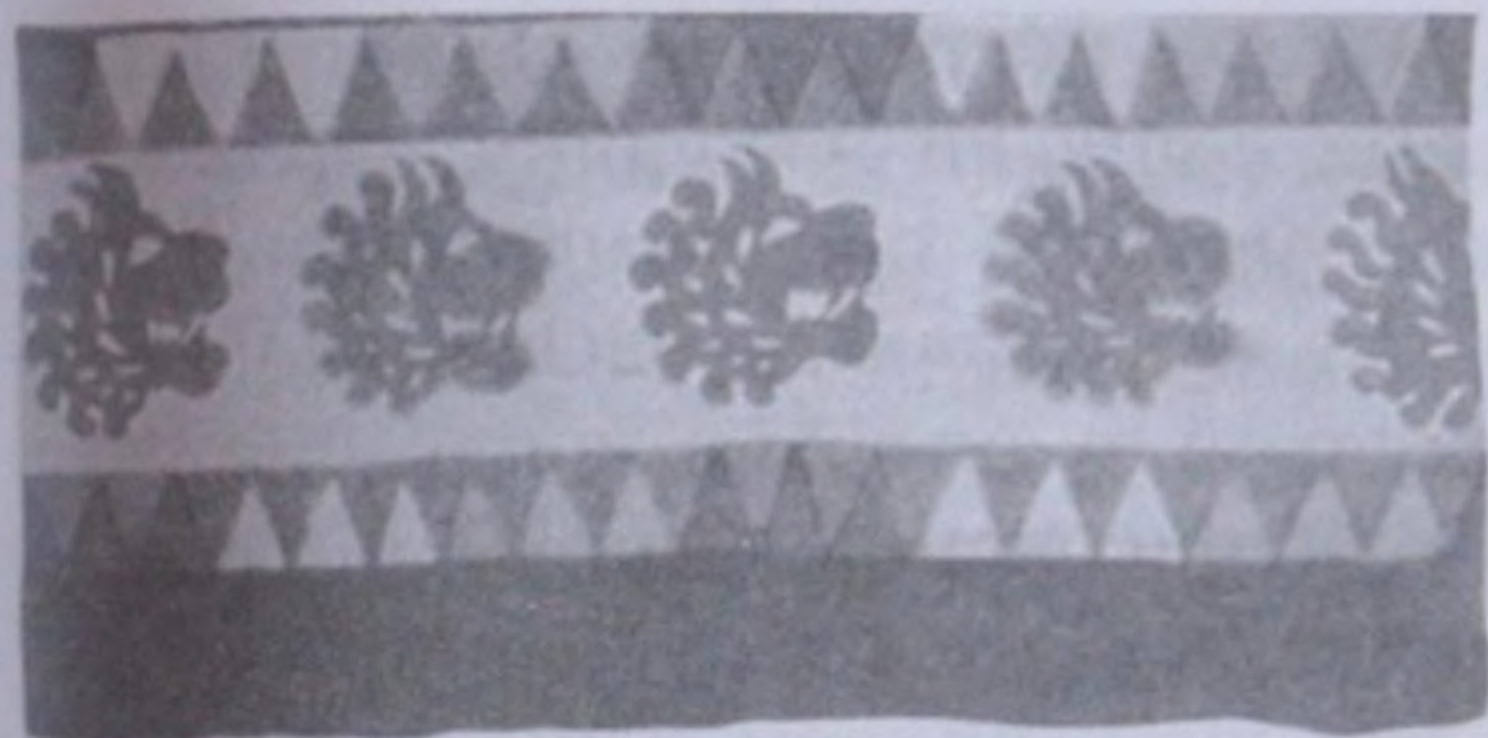


Рис. 14. Бордюр войлочного ковра с изображением головы кошачьего хищника из первого Пазырыкского кургана.



Рис. 16. Декор седельных луки и покрытия из второго Башадарского кургана.



Рис. 15. Седельная подвеска в виде головы рыбы, заглатывающей голову барана из первого Пазырыкского кургана.



Рис. 17. Полоска переднеазиатской шерстяной ткани с изображением шествующего тигра из пятого Пазырыкского кургана.

ческим данным пища в погребения ставилась для того, чтобы усопшие прибыли в общину предков не с пустыми руками. Часть ее предназначалась богествам [там же]. Автору во время раскопок рядового кургана пазырыкской культуры в мог. Сары-Кобы попался кувшин с нарисованным на нем змеиным царством, возглавляемым трехглавым змеем, у которого показаны три шеи, причем одну из них венчает большая голова с глазом (рис. 3). Видимо, напиток предназначался ему [Суразаков, 1986, с. 16-17]. Здесь надо заметить, что кувшинов со змеиным орнаментом обнаружено в рядовых пазырыкских захоронениях немало. Все это, скорее всего, свидетельствует о том, что общины предков у основного населения того времени мыслились как расположенные в подземном мире и попасть туда можно было лишь преодолев препятствия, одним из которых было змеиное царство.

Другое дело, вождь племени, в частности, из второго Пазырыкского кургана. Напиток в его кувшине, видимо, предназначался духу солнца, воплощением которого он и служил на земле. Мнение о солярной природе вождей и царей довольно часто высказывается в литературе. Надо полагать, элита пазырыкского социума уходила на небеса, откуда она, собственно, и приходила перед этим на землю. Представления эти, зародившись в центральноазиатском регионе в эпоху древности, проявлялись затем и в раннее средневековье. Вспомним хотя бы тюркских каганов, ниспосланных небом.

Что касается пазырыкцев, то здесь следует добавить еще один любопытный нюанс. Саркофаг вождя из первого Пазырыкского кургана был опять же обклеен изображениями петухов. Да, конечно, на саркофагах из других больших горноалтайских курганов имеются и иные зооморфные образы, допус-

тим, олени и тигры. Другой вопрос, что солярная их природа также не оспаривается в исследовательской среде. Впрочем, мы можем получить подтверждение этому допущению, анализируя декор конских головных уборов из туэктинских и башадарских курганов, которые выполнены в виде вырезанных из дерева рогов горных козлов с подчеркнуто большими валиками-кольцами. Рога из второго Башадарского кургана обклеены с наружной стороны золотым, а с внутренней серебряным листом [Руденко, 1960, табл. XXXVIII], тогда как поверх валиков рогов из первого Туэктинского кургана прикреплены в одном случае фигурки как бы шествующих друг за другом тигров (рис. 2), в другом — вырезанные из кожи оленьи рога (рис. 7).

Исходя из концептуальных конструкций того времени, автором в свое время была высказана гипотеза о том, что козлиные рога с преувеличенными валиками символизировали собой в конских головных уборах мировой хребет, по вершинам которого солнце в облике в первом случае оленя, во втором — тигра совершает свой дневной путь [Суразаков, 1988, с. 10-11]. Последнее подтверждается представлениями индоиранцев, зафиксированными, в частности, в митраизме, где говорится о том, что одним из воплощений солярного Митры выступал кошачий хищник, а дневной путь его пролегал через золотые горы, т.е. мировой хребет [Акишев, 1984, с. 49-50].

Саркофаг вождя из этого кургана был обклеен берестяными фигурками тигров, шествующих друг за другом. Цепочка шествующих друг за другом тигров изображена также на саркофаге из второго Башадарского кургана. Другое дело, что композиция там усложнена попираемыми ими животными. Все это было интерпретировано некогда автором как че-

реда батальных сцен, связанных с погребенным здесь вождем [Суразаков, 1986, с. 23-26], судя по всему, имевшим солярную природу. На бордюре, обрамлявшем полосу войлока, использованного для драпировки стен погребальной камеры в первом Пазырыкском кургане, изображены два ряда треугольников, между которыми показан ряд из повторяющихся голов кошачьего хищника (рис. 14). Головы эти поочередно окрашены в красный и синий цвета, т.е. в цвета дня и ночи, тогда как треугольники-горы группами по три фигуры окрашены в белый, желтый, синий цвета, т.е. цвета утренний, закатный, ночной. Но это все произведения местной работы. В пятом Пазырыкском кургане обнаружена полоса шерстяной переднеазиатской ткани, пошедшей на покрытие конского нагрудного ремня. Здесь тоже имеются две полосы треугольников, имитировавших мировой хребет, по вершинам которого шествует кошачий хищник — воплощение солярного Митры (рис. 17). Тем самым мы можем определить регион, откуда этот мотив пришел на Алтай.

И, наконец, обклейка рогов золотыми и серебряными листками из второго Башадарского кургана. Если предположить, что золотой цвет ассоциировался с солнцем, а серебряный с луной, то получится вербальная формула «солнечно-лунные» горы. В пазырыкском искусстве часто встречается образный солнечно-лунный знак [Суразаков, 1986, с. 5-7]. Любопытно, но этому явлению имеется параллель в алтайском фольклоре, в котором алтайские горы всегда именуются солнечно-лунным Алтаем. Кстати, вырезанные из дерева и обложенные золотом рога козла, входившие в состав конского головного убора, обнаружены З.С. Самашевым в Берели [Самашев, Базарбаева, Жумабекова, Сунгатай, 2000, с. 30].

Завершая разговор о реконструкции представлений, отразившихся в декоре конских головных уборов, видимо, следует сказать, что, кроме оленей, тигров и рогов горных козлов на их навершиях изображались и другие персонажи, однако мы вправе предположить, что они также были связаны с бытовавшим в пазырыкской среде солярным мифом.

Теперь о декоре конских узд. В основе его, как и в случае с головными уборами, лежала идея солнечного, реже лунного круговорота, что отмечалось во многих случаях солярной или же луновидной формой налобных блях. Впрочем, иногда солнечно-лунная символика в уздечной орнаментации совмещалась. Одна из узд, обнаруженных в пятом Пазырыкском кургане, вообще украшена солярными дисками (рис. 8). То, что это изображения солнца у пазырыкцев наиболее очевидно тогда, когда его диск сочетается в едином символическом значении с серповидным образом луны, т.е. там, где они соединены, как уже сказано, в единый солнечно-лунный знак (рис. 16). Кроме того, в коллекции Фролова имелся подобный диск с вписанным в него образом головы кошачьего хищника с расходящимися от нее лучами (рис. 12), видимо, служивший некогда украшением конской сбруи и опубликованный в свое время С.И. Руденко. Кстати, подобные композиции, только без лучей, имеются и среди добытых им самим материалов из горноалтайских курганов [Руденко, 1953, табл. LXIII, 2-3]. На дисковидном деревянном налобнике из первого Туэктинского кургана изображены грифы, несущие солнце (рис. 9).

Образы грифов этого типа часто входят в состав декора конской узды. Здесь же, как правило, фигурируют образы оленей, баранов, кошачьих хищников, а также растительных пальметок, иногда дополненных солярными символами. Все означенное

по своему смыслу связано с солярной тематикой, являясь символами самого светила, его воплощений и воплощений его «коней», а также солнечной животворящей силы. Весь этот образный поток как бы циркулирует по ремням узды, прерываясь лишь у пасти лошади. В этом месте на деревянных развилках нащечных ремней часто воспроизводилась сцена проглатывания солнца на ночь хтоническим существом [Суразаков, 1988, с. 49-52], нередко сочетающимся с орнаментом в виде бегущих волн (рис. 10, 13).

Видимо, сходный миф существовал у пазырыкцев и относительно ночного светила. Наиболее отчетливо это проявилось в декоре одной из узд, найденных в пятом Пазырыкском кургане (рис. 11). Налобная бляха здесь оформлена в виде лунного серпа, а уздечные ремни и псалии украшены головками сайги. Последние изображены также в сочетании с образом пазырыкского древа жизни, воспроизведенного на детском нагруднике из небольшого кургана № 7, пристроенного к пятому Пазырыкскому кургану [Руденко, 1953, табл. ХСVIII, 3], где они, скорее всего, означали собой женское и лунное.

Ну и несколько слов о декоре седел вкупе с подвесками, а также нагрудными и подхвостными ремнями. На самих седлах (рис. 16), обозначавших в этой орнаментальной композиции космический верх, воспроизводились, с одной стороны, анималистические образы солнца (орел, баран, лось, тигр) или же его символы (крестообразные или четырехлучевые фигуры, солнечно-лунные знаки, запятые), с другой, сцены терзания его гением тьмы. На седельных подвесках, обозначавших космический низ, воспроизводились образы рыб, иногда заглатывающих голову барана (рис. 15), а также иные существа, соответствовавшие этой сфере мироздания.

Нагрудный и подхвостный ремни орнаментировались солярными и растительными мотивами, олицетворявшими житнетворящую силу солнца. Причем в центре нагрудного ремня, обозначавшего в общей схеме восток, иногда имеется изображение птицы, а у основания подхвостного ремня, обозначавшего запад, иногда воспроизведен образ гения тьмы, нападающего на светило [Суразаков, 1988, с. 19].

Литература

Акишев А.К. Искусство и мифология саков. — Алма-Ата: Наука, 1984. — 173 с.

Ашвамедха // Мифы народов мира. Энциклопедия. — М.: СЭ, 1987. Т. 1. — 671 с.

Николаева Д.А. Космогонические мотивы традиционных женских украшений западных бурят // Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии. — Улан-Удэ, 2002. — С. 121-125.

Феномен алтайских мумий / В.И. Молодин, Н.В. Полосьмак, Т.А. Чикишева и др. — Новосибирск: Изд. Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. — 320 с.

Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. — М.: Наука, 1985. — 255 с.

Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. — М. — Л.: Изд. АН СССР, 1953. — 402 с. и СХХ таблиц с илл.

Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. — М.-Л.: Изд. АН СССР, 1960. — 359 с. и СХХVIII таблиц с илл.

Самашев З., Базарбаева Г., Жумабекова Г., Сунгатай С. Berel. Берел. — Алматы, 2000. — 56 с.

Суразаков А.С. К семантике изображений на башадарском саркофаге // Скифская эпоха Алтая. — Барнаул: АГУ, 1986. — С. 23-26.

Суразаков А.С. К вопросу о семантике некоторых образов пазырыкского искусства // Материалы по археологии Горного Алтая. — Горно-Алтайск: ГАНИИИЯЛ, 1986. — С. 3-34.

Суразаков А.С. Небесные кони пазырыкских вождей

// Археология Горного Алтая. — Горно-Алтайск: ГАНИИИЯЛ, 1988. — С. 3-31.

Суразаков А.С. Об одном мифологическом персонаже пазырыкского искусства // Изв. СОАН СССР. Сер. филол. и филос. — 1988. — № 3. — С. 49-52.

2011 г.

Алтайский шаманизм

Текст этот написан автором для коллективной монографии «Алтайцы», которая готовится к публикации по одной из исследовательских программ Института алтаистики им. С.С. Суразакова. Другое дело, что до завершения всей программы еще далеко, а интерес к шаманской теме на сегодня немалый. Исходя из этого и по согласованию с коллегами по проекту, автор поместил его в предлагаемой книге. В целом, он представляет собой обновленное «прочтение» материалов по шаманизму, добытых разными исследователями в предшествующие столетия. Здесь сразу же следует сделать и еще одно предваряющее замечание — форма написания специфичных терминов в тексте сохранена старая.

Итак, сведения о том явлении, которое в целом получило название сибирского шаманизма, стали накапливаться по мере продвижения русского населения в Сибирь и включения этих колоссальных пространств в состав Российского государства. В ходе последующего уже целенаправленного сбора и изучения материалов интерес к нему поднялся до международного уровня. Шаманизм стали искать у всех народов, воспринимая его тем самым на уровне общестадиального феномена.

Другой вопрос, что выработанный на определенном этапе изучения принцип ареально-этнического подхода к его исследованию сохраняется до сегодняшнего дня, что отражено в ряде фундаменталь-

ных работ на эту тему (Алексеев, 1984; Потапов, 1991 и др.). Принят он и в нашем случае, т.е. здесь характеризуется «алтайский шаманизм», естественно, со всеми своими внутренними особенностями, а также внешними взаимосвязями.

Первые данные об алтайском шаманизме начали появляться в печатных изданиях г. Томска, где издавались Томские Губернские Ведомости, с середины XIX в. В частности, в них на эту тему имеется несколько публикаций В.И. Вербицкого, печатавшегося также в Епархиальных Ведомостях (Анохин, 1924). В 60-90-е гг. того же столетия краткие сведения на этот предмет опубликовали А.В. Адрианов, А. Калачев, В.В. Радлов, М.Н. Соболев, Н.М. Ядринцев.

Наиболее значительные работы XIX в., в которых имеются сведения также и об алтайском шаманизме, изданы в 1893 г. В.И. Вербицким и В.В. Радловым (Вербицкий, 1893; Радлов, 1989). В первой четверти XX в. материалы по этой теме опубликовали Г.Н. Потанин и Н.Я. Никифоров. Самой заметной работой того периода была книга А.В. Анохина «Материалы по шаманству у алтайцев», подготовленная на основе данных, собранных автором в 1910-1912 гг. у населения бассейна нижнего течения р. Катунь, однако изданная лишь в 1924 г. Впоследствии, по достоинству оценивший это издание Л.П. Потапов поместил его в золотой фонд этнографической литературы, посвященной изучению алтайского шаманизма.

С 20-х гг. прошлого века развернул свои этнографические изыскания на Алтае и сам Л.П. Потапов, причем с самого начала интересы его распространялись также и на сферу шаманизма. Итоговой его работой по этой теме стала фундаментальная монография «Алтайский шаманизм», изданная в

Ленинграде в 1991 г. (Потапов, 1991) и отмеченная премией Международного фонда шаманистических исследований (США) в 1992 г. В ней задействован большой массив архивных, музейных, лично собранных им полевых материалов. Явление это обозначено исследователем как ранняя форма религии, которая сложилась на основе архаического мировоззрения, олицетворявшего окружающую природу.

Одновременно с ним работу в этом направлении проводили Л.Э. Каруновская, Н.П. Дыренкова, С.А. Токарев, затем В.П. Дьяконова, Ф.А. Сатлаев, Л.В. Чанчибаева (Кыпчакова) (Каруновская, 1935, с. 160-183; Дыренкова, 1949, с. 107-190; Токарев, 1947, с. 139-158; Дьяконова, 1976; Сатлаев, 1974).

В 80-е — начале 90-х гг. прошлого столетия опубликовали свои фундаментальные работы Н.А. Алексеев, Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова (Алексеев, 1980, 1984, 1992; Традиционное мировоззрение..., 1988, 1989, 1990). Названные авторы предприняли попытку обобщающего анализа данных, накопленных в сфере изучения традиционных мировоззренческих представлений тюркоязычных народов Сибири, в том числе и алтайцев. В начале XXI в. религиозно-мифологическую картину мира последних попыталась реконструировать В.А. Муйтуева (Муйтуева, 2004). В 2006 г. сжатое обобщение данных по алтайскому шаманизму в целом сделано С.П. Тюхтеновой (Тюркские народы..., 2006, с. 431-436), в 2009 г. интересные данные на эту тему опубликовал Н.В. Екеев (Екеев, 2009), в 2010 г. краткие сведения в этом направлении даны Р.М. Еркиновой и Э.Г. Торусевым (История Республики Алтай..., 2010, с. 324-328; Краткая энциклопедия Республика Алтай, 2010).

Кроме этнографов, материалы, проливающие свет на проблему исследования алтайского шаманизма, собирали и изучали также филологи и археологи. В трудах филологов С.С. Суразакова, З.С. Казагачевой, М.А. Демчиновой, А.А. Конунова, Т.М. Садаловой, К.Е. Укачиной, Е.Е. Ямаевой и др. содержатся сведения о мифологических представлениях алтайцев (Суразаков, 1985; Казагачева, 2002 и др.). В работах археологов предприняты попытки обнаружить проявления шаманизма в материалах эпохи древности (Кубарев, 2001, с. 89-107 и др.).

Ну а теперь впору перейти к проблеме определения сути шаманизма как явления. Надо заметить, что за решение этого вопроса брались многие исследователи, однако все выдвинутые точки зрения до 90-х гг. прошлого века, по замечанию Л.П. Потапова, оставались на уровне гипотез (Потапов 1991, с. 4). По мере накопления и изучения материалов шаманизм определяли как знахарство, колдовство, идолопоклонство, просто как комплекс верований и обрядов, архаическую технику экстаза, примитивную или древнюю спиритическую религию, раннюю универсальную стадию развития религии, философской основой которой являлся анимизм (там же, с. 4 — 18). Наконец, к последнему десятилетию прошлого столетия у большинства исследователей сложился устойчивый взгляд на шаманизм как на религию.

Продолжали осуществляться исследования, тем или иным образом связанные с проблемой шаманизма и в начале текущего века, отчего представляется целесообразным высказать несколько уточняющих и дополняющих ее суждений. Конечно же, шаманизм есть религия как сложившаяся теория и практика взаимодействия людей с метафизическим

измерением мира. В нем есть своя философия анимизма, т.е. всеобщего одухотворения природных начал, на что уже не раз обращали внимание известные этнографы, своеобразная картина мира, профессиональные служители, их атрибуты и ритуальная практика. Иными словами, в шаманизме имелся весь необходимый «религиозный» комплекс составляющих.

В универсально-стадиальном плане религия эта стоит над тем, что обычно именуют народными верованиями с их знахарями, предсказателями, медиумами, магами или колдунами, которые, по сути своей, тоже представляют собой своеобразный религиозный пласт, однако первичного или общинного уровня. Шаманизм же есть религия следующей ступени, т.е. родо-племенного социума, отчего в нем множество вариабельных черт, поскольку на изначальных этапах каждый такой социум имел свой шаманизм. Кроме того, он предварял собой появление национальных религий или религий народов. В Горном Алтае попытка создания народной религии, которая могла бы консолидировать алтайцев как этнос, была предпринята в начале XX в. и зафиксирована в истории как движение бурханистов. Здесь, видимо, следует упомянуть, что высший уровень в обозначенной иерархии составляют мировые или международные религиозные системы, допустим, буддизм, христианство, ислам.

Помимо универсально-стадиального, явление это, как уже сказано, обладало также регионально-особенными чертами, которые выступали в роли, с одной стороны, культуро-интегрирующих, с другой, культуро-дифференцирующих компонентов. На этой основе исследователями очерчен регион Сибири и Центральной Азии как место появления и развития классического шаманизма. Другой вопрос, что в этом

классическом месторазвитии бытовали алтайский, тувинский, хакасский и т.д. шаманизм, а в их рамках шаманизм их внутренних этнических подразделений. Относительно алтайцев это алтай-кижи, теленгиты, тубалары, чалканцы, кумандинцы.

В общем, алтайский шаманизм представлял собой раннюю форму религии родо-племенных образований коренного населения Республики Алтай, т.е. алтайцев, имевшую ряд общих черт, сложившихся в процессе длительного совместного их проживания на единой, компактной территории. В то же время религия эта имела ряд переменных черт, обусловленных, культурной специфичностью внутренних этнических подразделений, входящих в алтайскую общность.

Для обозначения религиозной системы в алтайском лексиконе имеется специально выработанное понятие *јаң* (там же, с. 18) с основным значением — вера, закон. В процессе религиозной реформации начала прошлого века с ее устремленностью создать новое религиозное направление — бурханизм, последний стали именовать *ак јаң* (белая вера), тогда как шаманизм — *кара јаң* (черная вера).

Когда появился шаманизм у населения Горного Алтая неясно. Судя по всему, он бытовал здесь с самого начала тюркского времени, тогда как корни его уходят к племенам предшествовавших гуннских времен. Другое дело вопрос — существовал ли он в более ранний, допустим, скифский период? А может быть правы те, кто предлагает искать истоки шаманизма еще раньше, т.е. в эпоху бронзы или же неолита? Как бы там ни было, но с полной определенностью здесь можно утверждать пока лишь одно, мол, время покажет.

Что касается обозначения верхней границы бытования этого явления, то тут тоже имеется много

неясностей. Л.П. Потапов считал, что после распоряжения, принятого в 1930 г. региональной администрацией, запрещавшей ритуальные действия шаманов и предписывавшей им сдать свои атрибуты в местные сельсоветы или в областной музей, шаманизм постепенно ушел с исторической арены вместе с его носителями (там же, с. 314-315), причем не только шаманами (камами), но и вообще с людьми, которые придерживались этой веры.

В то же время с началом процесса демократизации в нашей стране, т.е. ко второй половине 80-х гг. прошлого века, казалось бы, навсегда утраченная религиозная система начала возрождаться. Здесь надо заметить, что в первую очередь стали проявлять себя специалисты первичного уровня или уровня народных верований, т.е. целители, контактеры, ясновидящие (кӧспӧкчи, кӧсмӧкчи) и т.д., а следом за ними вновь появились шаманы. Конечно же, прежде чем сделать заключение об уровне адекватности этого явления тому, что имело место быть в прошлом, требуется основательное его изучение. Отсюда мы будем пока описывать алтайский шаманизм в прошедшем времени.

Итак, мировоззренческой основой прошлого или классического шаманизма, как уже неоднократно отмечали исследователи, выступал анимизм, понимаемый в виде совокупности представлений об одухотворенности природы. Впрочем, он же лежал в основе как предшествовавшего уровня народных верований, так и последующих уровней религиозных построений. В связи с этим появилось мнение о том, что анимизм, как философия одухотворения природных начал, вообще лежит в основании всех интеллектуальных конструкций религиозно-духовного плана (Суразаков, 2005, с. 92-93). Другое дело, что формы анимистических представлений во времени

изменялись и в каждую новую эпоху оценивались в виде архаичного — современного, которым придавались значения примитивного — совершенного со всеми вытекающими отсюда последствиями. Допустим, анимизм древности оценивается многими современными исследователями как примитивная фантазия первобытных людей, тогда как анимизм настоящих времен воспринимается на уровне философии духоматерии.

Иными словами, конкретные формы проявления анимистических представлений изменчивы, тогда как самая общая суть их постоянна в своем обозначении метафизического, т.е. зафизического, нематериального, которое функционирует наряду с материальным и оказывает на него существенное влияние. Больше того, метафизическое, по представлениям религиозных людей, всегда присутствует в материальном и составляет его духовную или жизненную основу, обозначаемую как жизненная сила, душа или дух. Как бы там ни было, но вся мировая мифология пронизана этими представлениями.

Что касается алтайского шаманизма, то в рамках разработанных в нем представлений все в природе, в частности, все конкретные материальные природные объекты (камни, скалы, горы, местности, водоемы) или стихии (гром, дождь и т.д.), а также деревья и животные имеют нематериальную духовную основу в виде духа, называемого хозяин (ээ, ээзи, множ. ээлер — см. Алексеев, 1992, с. 33-34; Муйтуева, 2004, с. 48; Потапов, 1991, с. 24-25 и др.). У теленгитов он именовался ээлү. Люди также наделены духовной основой, однако представления о ней имели свою специфику, о чем будем сказано ниже.

Внешнего облика духов шаманисты отчетливо себе не представляли. В то же время, когда было

нужно, они проявлялись и в антропоморфном, и в зооморфном облике. Кстати, последнее уходит корнями в мировоззрение глубокой древности. В мире духов существовала определенная иерархия. Над первичным уровнем одухотворенности возвышалась категория духов-хозяев урочищ, таежных массивов и гор, во владении которых находилось все, что имелось на контролировавшихся ими территориях. Допустим, в сфере своего ведения они по своему усмотрению могли дать добычу охотнику или же, напротив, оставить его ни с чем.

В целом, природные духи именовались *јер-су* (букв. земля-вода), тогда как высшая их категория — духи гор назывались «алтай» (Анохин, 1924, с. 15). На ранних порах у каждого рода был свой Алтай, т.е. своя родовая территория, наивысшим сакральным центром которой выступала родовая гора, а ее хозяин играл роль светлого покровителя (*ару тös*) определенного рода. Впоследствии, при высоком уровне консолидации коренного населения Горного Алтая на пути сложения у него единого этноса, в его мировоззренческой сфере появился верховный дух всей горной страны, т.е. Алтайдын-ээзи.

Что же касается понятия *јер-су*, то оно имеет весьма архаичные корни, уводя нас в глубины эпохи древности. Письменное его упоминание в форме Ыдук Йер-Суб (Священная Земля-Вода) содержится в орхонских рунических текстах раннего средневековья, в которых оно фигурирует наряду с названием неба (Тенри) и именем богини плодородия и новорожденных Умай (Кляшторный, Савинов, 1994, с. 82-83). Одни исследователи видят в этом названии обозначение единого божества, другие понимают его как собирательный термин для всей совокупности духов земли и воды. Здесь, видимо, следует заключить, что одно другому не мешает, как, допу-

стим это произошло с понятием «алтай». В данном случае мы имеем, скорее всего, ту особенность мировосприятия, которая сохранилась с эпохи древности, когда земля мыслилась единым существом, тогда как животворящие ее функции исполняли целые классы прародителей и рожениц. Другой вопрос, что всеми этими процессами со временем стали заведовать высшие духи как в женском, так и мужском облике.

По представлениям этнографических времен, на высшем уровне космической иерархии стояли хозяева подземного и небесного миров. Последние, как и духи гор срединного мира, которые, кстати, от них никак не зависели, имели семьи, а также покровительствовали определенным родовым группам людей, соответствуя исторически родо-племенному уровню социальной организации.

Кроме всего прочего, шаманисты подразделяли всех духов на изначальных (Анохин, 1924, с. 1] или искони существовавших (тös — букв. начало, основание, корень) и созданных (неме — букв. нечто), а также на чистых (ару тös, ару неме) и темных (кара тös, кара неме). Центральное место среди темных духов, локализовавшихся в основном под землей, занимал Эрлик, присутствовавший в мифологии всех родо-племенных групп алтайцев. По мнению А.В. Анохина, он вообще занимал центральное место в алтайских верованиях (Анохин, 1924, с. 1). К этому же выводу пришла в начале нашего века В.А. Муйтуева (Муйтуева, 2004, с. 31-42).

Древность упомянутого персонажа уходит в раннее средневековье. Имя его в форме Эрклинг-хан зафиксировано в рунических текстах, происходящих из бассейна Енисея и Восточного Туркестана, причем вместе с функцией разлучать людей и посылать к ним вестников смерти (Кляшторный, Савинов,

1994, с. 83). Само слово «эрклиг» тюркского происхождения. Оно включает слово «эр», т.е. мужчина, а в целом, как считают филологи, обозначает мужскую силу, могущество, правителя, властелина (Муйтуева, 2004, с. 38-39).

В общем, Эрлик этнографических времен — это могущественный властелин подземного мира, имеющий древние корни и присутствующий в мифологии большинства тюркоязычных народов. По архаичным отголоскам в этнографическом материале, он участвовал в сотворении людей, давал им зародыши (кут) на рождение детей, охранял их от злых духов и вообще выступал в роли хоть и темного, но покровителя (кара тös). В общем, Эрлик имел качества подземного патриарха-прародителя, сформировавшиеся в древнейшую эпоху, когда основным рождающим все живое началом воспринималась земля, а тотемическая реинкарнация людей проходила через животворящее стадо, пасущееся на подземных пастбищах (Суразаков, 2007, с. 193). Основное место в мифологии того времени, как свидетельствуют археологические материалы, занимали классы прародителей и рожениц, часто прослеживаемые в древних наскальных рисунках. Позднее, в процессе формирования категории главных духов миров, в том числе и Эрлика, качества прародителя перешли на него, составив древнейшую основу в характеристике его образа.

Последний не только жаловал, но и сурово наказывал, особенно тех, кто забывал отправлять культ в его честь и приносить ему жертвы, т.е. нарушал вековые традиции. Причем наказать попиравших родовые устои Эрлик мог не только в своем, но и в этом мире, послав сюда подчиненные ему существа или наслав на людей в целом всевозможные эпизоотии и несчастья. В общем, владыка подземного

мира на ранних порах характеризовался чертами прародителя, образ которого сложился в глубокой древности.

Отголоски ранних представлений об Эрлике говорят о том, что шаманисты отнюдь не оценивали его с позиций максималистски противопоставленных друг другу полюсов добра и зла, концепция которых была разработана на последующих ступенях развития религиозного мышления. В его образе гармонично сочеталось и то, и другое. Полюс негатива, по преимуществу, он занял со временем, под влиянием манихейства, зороастризма, буддизма, христианства, ислама, идеи которых проникали в общетюркскую среду, внося те или иные коррективы в ее мифологическое сознание.

Алтайцы зачастую называли главу подземного мира — отец Эрлик (ада Эрлик), а сам тот мир — истинная, действительная земля (чын јер). В последнем случае сохранялся отголосок того, что тот мир в древности воспринимался как прародина людей, откуда они приходили для временной жизни на эту землю и после смерти возвращались обратно в подземную обитель предков. Отсюда та земля (ол јер) называлась еще мир предков (ада-öbököning јери — см. Муйтуева, 2004, с. 88).

Кроме всего прочего, у алтайских шаманистов сохранился архаичный пласт представлений о самой земле как о живом существе, именовавшемся мать-земля (јер-эне) и имевшем рот или пасть (јер оозы), пуповину, связанную с жизнью благодатную часть (восток, юг) и со смертью — неблагоприятную часть (запад, север). Алтайцы не копали землю без надобности, чтобы не делать ей больно (там же, с. 87).

В утробе земли размещались миры, находившиеся относительно друг друга в разных уровнях. По

отдельным источникам насчитывалось от семи до девяти подземных слоев. На каком то этапе отдаленного прошлого главой подземного мира и стал Эрлик-бий, сохранявший, как сказано, черты архаичного прародителя, однако приобретший со временем, вместе с подвластной ему сферой, значение темного и злого начала. В этнографические времена это уже злобный властитель подземного мира (Алтыгы ороон), где темно или солнце и луна светят тускло. Представлялся он как старик атлетического телосложения с черными как сажа глазами и бровями. Раздвоенная борода его спускается до колен, усы подобны клыкам, челюсти подобны кожемялке, рога подобны корню дерева (Анохин, 1924, с. 3).

Эрлик жил во дворце из черной грязи или черного железа. Стоял он при слиянии девяти рек в одну — Тойбодым (букв. — не насытился), которая текла человеческими слезами или около моря с водяными чудовищами. Через Тойбодым протянут мост из конского волоса. Если бы кто-то попытался уйти из его царства, то сорвался бы с волосяного моста и река принесла бы его обратно к берегам владений Эрлика. На берегу Тойбодым жили чудовища (jүтпалар), охранявшие его дворец.

Эрлик ездил на черной лодке без весла, черном иноходце, черном (лысом) быке. Питался он кровавой пищей, которую принимал на фоне красного вечера. Эрлик забирал к себе после смерти души людей, творил над ними суд и превращал их в своих работников. Иногда он посылал их обратно, чтобы они приносили зло людям. И вообще, глава подземного мира устраивал для людей самые тяжелые бедствия.

Эрлик имел сыновей и дочерей. Сыновья его также выступали в роли темных покровителей рода

(кара тös), причем каждый род (сöök) имел среди них своего покровителя. По разным версиям сыновей насчитывалось семь или девять (там же, с. 4-6). Они помогали отцу управлять духами подземного мира, заведовали территориями при подземных озерах, реках, морем с морскими чудовищами, а также посылались Эрликом охранять людей от произвола злых духов в мире живых, что опять же можно связать с его архаичными функциями прародителя. Сыновья в качестве грозной стражи охраняли двери айлов, стоя у косяков, прохаживаясь вдоль порогов или находясь на площадке перед жильем. Заметив присутствие злого духа в айле, они хватали его своими могучими руками и бросали в наказание в вечнокипящий котел, который находился у пасти ада, служившего таковым для подземного мира. Кстати, в локализации ада, видимо, также звучит архаика тех времен, когда низ воспринимался прародиной человека. Что же касается перечисленных охранительных функций, то их выполняли Караш, Керей-Кан, Темир-Кан, Падыш-пи (бий), Пай-Маттыр.

Кроме того, дети Эрлика руководили шаманами при жертвоприношении отцу, сопровождали им в подземном мире, служили посредниками между ними и Эрликом. Один из сыновей Пай-Маттыр сам имел девять дочерей, которые считались придверницами айла и сравнивались с черными змеями. Изображение делалось только одному из сыновей Карашу. Представляло оно из себя кусок черной материи с девятью ленточками и подвешивалось на жерди внутри айла с левой стороны у дверей.

Дочерей у Эрлика по разным версиям было две или девять. Жили они в подземном мире в месте, которое по одной из версий именовалось игрище. Определенных занятий они не имели, время прово-

дили в праздности, вид их описывался в непривлекательных тонах.

Основные чистые духи-покровители (ару тös), по представлению шаманистов, обитали в небесном мире, именовавшемся верхняя страна (үстүги орон). Также как и нижний, верхний мир мыслился многослойным. Там не бывает ночи, солнце и луна сияют ярко. Группы родственных родов имели на небесах своего покровителя. К этой категории духов относились Улгень, Жажылган, Көгө-Мөңкө, Пактыган, Каршит (Муйтуева, 2004, с. 20-21). У ряда алтайских родов в роли покровителя выступало само небо, которое иносказательно именовалось белое-голубое (ак-көк — см. там же, с. 32). В то же время у алтайцев повсеместно сохранилось название неба — тенгри, известное со времен тюркских каганатов раннего средневековья и обозначавшее собой верхнее или небесное сакральное пространство, в целом возвышавшееся над не менее сакральным пространством земли. Причем эти древнейшие общие представления о вертикальном строении космоса конкретизировались и персонифицировались через определенные классы нижних и верхних духов.

Наиболее разработанные представления в этом плане сложились вокруг имени Улгения, служившего чистым покровителем для родственных родов, с одной стороны, кыпчаков, мундусов, кергилов, с другой — тодошей, оочы, чапты и др. Воспринимался он как благодетельное существо, жившее за месяцем, солнцем и звездами и именовался в шаманских обращениях белая светлость, светлый хан, грозоносец, молниеносец, палящий (Анохин, 1924, с. 9). Улгень имел дворец с золотым престолом и золотыми воротами. Наряду с Эрликом, он участвовал в творении вселенной, людей, животных, рас-

тений. В частности, он являлся творцом небосвода и небесных светил, пастбищ, человеческих жилищ, огня, очагов и т.д.

Улгень имел семь сыновей и девять дочерей. А.В. Анохин в своей работе привел имена сыновей: Каршит, Пура-Кан, Жажыл-Кан, Бурча-Кан, Кара-Куш, Пакты-Кан, Эр-Каным. Все они откололись или отделились от своего отца (там же, с. 12], т.е. произошли из его субстанции. В этом, видимо, прослеживаются весьма архаичные представления, зафиксированные в древнейших слоях фольклора, по которым мир, а также отдельные его части и явления возникли из различных частей тела гигантского космического существа, в частности, первочеловека. Жили сыновья на небе, являясь чистыми покровителями (ару төс) того или иного алтайского рода. Особой популярностью пользовался Каршит. Изображений сыновьям не делали.

Дочери Улгения собственных имен не имели. В целом, они назывались чистые девы (ак кыстар). Изображали их в виде кукол, подшитых к спинной части шаманского одеяния.

С именем Улгения связаны его духи-помощники или служебные духи Жайык, Суйла и Карлык, Уткучи (там же, с. 12-14). Жайык пользовался наибольшим почитанием. Представлял он собой часть существа Улгения, которую тот послал с неба жить на землю, чтобы охранять человека от всего худого и злого, а также давать всему жизнь. Жайык также являлся проводником шаманов с жертвенными животными на небеса. Без него они туда попасть не могли.

Ему делали изображение из ленты, на которой вырезали голову, уши, руки, ноги и хвост. Ноги дополнительно обшивали красной ленточкой. Это изображение, вместе с двумя — тремя десятками других

лент, прикрепляли к белому волосяному шнуру, который натягивали между двумя березками, установленными сзади аила.

Бликие функции выполнял Суйла, по одной из версий представлявший беркутом с лошадиными глазами и видевший вокруг на расстоянии тридцати дней пути. Он небожитель, следивший за жизнью людей и сообщавший Улгеню о тех или иных изменениях в ней. Суйла сопровождал шамана как на небо, так и в нижний мир, охраняя его от несчастий и вместе с Жайыком вел жертвенное животное. У него был помощник Карлык, содействовавший Суйле в реализации его задач.

Уткучи жил только на небесах и служил представителем Улгения, которого тот посылал на пятый уровень неба, где находилась полярная звезда (алтын казык — золотой кол) для встречи шамана и сопровождавших его духов. Уткучи вел с ними переговоры, сообщал им волю своего патрона, давал им гусей (кас), на которых делегация возвращалась на землю и вводил жертвенное животное к престолу Улгения.

Одним из высших духов у части алтайских родов выступала Умай, покровительница рожениц и новорожденных (Потапов, 1991, с. 284-298). Она играла роль их защитницы от козней злых сил. Имя ее упоминается уже в раннесредневековых рунических памятниках. В честь Умай в переднем углу юрты вместе с другими изображениями подвешивали куколку, сшитую из синей материи. У других алтайских родов аналогичные по функциям женские духи выступали под другими именами.

Человек по представлениям шаманистов являлся совместным творением Улгения и Эрлика и состоял из материальной и нематериальной субстанций. Причем материальное тело создал Улгень, вылепив

его из универсального для множества мировых мифологий материала, т.е. из глины, а жизненную силу вдохнул Эрлик, подтвердив тем самым свой прошлый статус древнего прародителя.

Итак, в материальном плане человек представлял собой физическое тело, состоявшее по определению информаторов отдаленного прошлого из мяса, костей и крови (Анохин, 1924, с. 19). Другой вопрос, что именно с ним у шаманистов был связан целый комплекс архаичных представлений нематериального толка. Если взять всю совокупность сходных по культуре южносибирских этнических образований, то по традиционно бытовавшим у них воззрениям кровь, различные части тела, особенно глаза и волосы являлись вместилищами жизненной силы (Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 56-60). Волосы после стрижки или же выпавшие тщательно сохранялись или сжигались из опасения того, что они могут попасть к кӧрмӧсам, т.е. духам умерших. Те же в свою очередь, получив их в свое распоряжение, могли увести с собой их прежних обладателей, причем не только людей, но и животных. Наиболее ранние проявления этих представлений на территории Горного Алтая зафиксированы в эпоху древности у племен пазырыкской культуры. Что касается времен этнографических, то здесь следует добавить материалы, собранные В.П. Дьяконовой у теленгитов. После смерти их нематериальные сущности (јула) обязательно забирали волосы с собой.

Кроме всего прочего, обширный комплекс представлений был связан с человеческим костяком. Допустим, по наличию лишней косточки духи выбирали претендента в шаманы, с костной системой сопрягалась социальная структура, где род именовался сеок (кость). Несли определенную мифологическую нагрузку и телесные органы, в частности, печень.

Живопроявленность физического тела определялась наличием у человека дыхания (тын), которое было неразрывно связано с телесной основой (Потапов, 1991, с. 32-33). Кроме человека, дыханием-тын обладали растения и животные, которые на этом основании считались живыми (тынду, т.е. обладающими тын). Любопытно, но в отдельных алтайских героических сказаниях богатыри или иные персонажи хранят тын в труднодоступном месте. Вполне возможно, что у ряда алтайских родов-сеоков сохранились древнейшие представления, по которым дыхание-тын воспринималось как то, что в более поздних религиях, в частности, в христианстве, обозначено понятием — душа.

Здесь сразу же надо отметить то обстоятельство, что рядом этнографов, занимающихся проблемами изучения мировоззрения народов Южной Сибири, понятие это относительно их религиозных систем признано неудачным. Вместо него введен термин — двойник (там же, с. 27-28), хотя многие исследователи продолжают пользоваться старым обозначением. Противоречие это свидетельствует о том, что понятие — двойник тоже не совсем удачно, отчего устраивает далеко не всех, поскольку не отражает сути проблемы. Ближе к той самой сути здесь все же видятся такие давно выработанные и ставшие оттого привычными категории, как дух и душа. Другое дело, что авторам в своих работах следует отчетливее определяться на предмет — какое содержание они в эти термины вкладывают?

Допустим, на основе обобщения материалов по мировой мифологии часть коллег в свое время пришла к заключению о том, что жизнь в рамках древнего мифопоэтического сознания воспринималась как некая субстанция или особая жизненная сила, возникающая на заключительном этапе космогене-

за и составляющая смысл и цель космического устройства (Древо жизни..., 1987, с. 396), тогда как душа представлялась в виде бессмертной, нематериальной части человеческого организма, причем зачастую она воспринималась как олицетворение отдельных сторон жизнедеятельности человеческого существа (Душа..., 1987, с. 414). Кроме всего прочего, в некоторых мифологиях отражена вера в существование у отдельно взятого человека нескольких душ.

В общем, древние верили в особую жизненную субстанцию, наполнявшую их физический организм и определявшую его свойство динамически проявляться. Причем каждый человек имел определенный ее объем, часто распределенный в его телесной основе неравномерно, т.е. по преимуществу в отдельных частях тела. Все это имелось и в мировоззренческой системе алтайских шаманистов, которые представляли себе эту субстанцию (сүнә) в виде прозрачного пара (Анохин, 1924, с. 20).

Исследовавший эту проблему А.В. Анохин воспринимал ее душой в собственном смысле слова. По его сведениям, еще при жизни человека она могла отделяться от его тела и витать по горам, долинам, степям. Видеть ее могли только ясновидящие (көспөкчи) и шаманы. Обыкновенные люди редко обладали такой способностью. Из животных эту способность имели собаки, дававшие знать об увиденном продолжительным лаем. Сүнә представлялось взору ясновидящего со всеми особенностями физического тела, из которого вышло, причем в одеянии.

Иными словами, душа шаманиста, кроме аморфного своего состояния, имела еще и образное воплощение (сүр), представлявшееся по образу и подобию тела физического. Видение сүнә конкретного человека предвещало скорую его смерть. А.В.

Анохин на основе собранных им материалов специально подчеркивал, что в загробной жизни роль играет только сүнә. Иное дело, ритуальные мистерии (камлания), когда шаман (кам) с жертвенными животными перемещался в иные миры. То воплощение, в котором он путешествовал, как и воплощения жертвенных животных, исследователь называл јула. Видеть его мог всякий, причем именно оно являлось людям в сновидениях. Надо сказать, что слово это было известно уже в письменных источниках XI в. со значением — пламя, факел (Потапов, 1991, с. 46).

Ну что же, здесь впору сделать предположение о том, что в мировоззрении алтайских шаманистов прослеживается учение о возможности многообразия воплощений каждого конкретного индивида, допустим, физического, духовного или, как бы сейчас сказали, астрального, а также ментального, первое из которых было преходящим и функционировало только в физическом мире, второе составляло бессмертную основу и участвовало в процессе реинкарнации, т.е. перевоплощения и переселения душ, а третье использовалось шаманами в культовой практике. Другой вопрос, глубокой разработанности и стройности представлений в этой сфере исследователями зафиксировано не было. Напротив, многие из них констатировали у населения не только большую синкретичность миропонимания, но также его расплывчатость и противоречивость. Отчасти, все это было обусловлено разнообразием этнокультурной среды, из различных элементов которой на протяжении многих веков складывались алтайцы, а также разнообразным мировоззренческим влиянием пояса южных цивилизаций, идеи которых проникали в ту среду, адаптируясь и порой существенно изменяясь спецификой ее мифологического сознания. Отчасти, положение это объяснялось спецификой мировосприятия со стороны самих исследователей.

По представлениям, бытовавшим в среде многих народов Сибири, в том числе и алтайцев, нематериальная субстанция людей, впрочем, как и животных, начиналась с зародыша (кут), представлявшегося в виде огонька или падающей звезды. Надо думать, так у шаманистов воспринимался начальный сгусток жизненной энергии, дававшийся людям на рождение детей духами высшего порядка. Есть основания полагать, что представления о зародышах уходят в глубочайшую древность, в частности, в эпоху камня, причем тогда же был изобретен и универсальный графический его символ, изображавшийся в виде точки. Специально выбитые точки часто встречаются в наскальных рисунках разных эпох, входя в композиции, связанные с идеей плодородия (Суразаков, 2010, с. 110-115). Проявлялись они и в других изобразительных формах, допустим, в виде округлых бляшек и т.д.

По архаичным представлениям алтае-саянских народов, зародыши-кут на растения, в том числе и возделываемые человеком, располагались в земле и давались связанными с нею духами гор, долин, лесов, рек и озер (Потапов, 1991, с. 36). У отдельных этнических групп бытовали не менее архаичные верования о том, что кут на рогатый скот дают духи подземной сферы. Более того, по верованиям сагайцев шорского происхождения кут на детей, скот, зверей, урожай можно получить у хозяина священной горы, а тувинцев — у хозяина местности (там же, с. 35).

У алтайцев среднего течения р. Катунь А.П. Потапов собрал материалы, повествующие о том, что кут на человека и домашний скот (лошадей и овец) находится на девятом слое небес у Улгения и его сыновей. Там растет священная береза, на ветвях которой как листья висят зародыши (там же, с. 34).

С разрешения Улгеня шаман сдувал с нее кут и они летели на землю в юрты через их дымоходы. Для того, чтобы принять кут в юрте устанавливали березу, вершина которой с листьями и белой лентой (жалама) выходила через дымовое отверстие наружу. Внутри жилища на ее ветку подвешивали маленькую модель колыбели из бересты, куда он и должен был упасть. По другой версии кут-зародыш падал на разостланный под деревом конский потник, а шаман затем перемещал его в колыбель. Бытовали также представления, связывавшие получение кут с огнем и домашним очагом.

Для сохранения кут ребенка от злых духов шаманисты использовали обереги, изготовленные из когтей зверей и птиц, а также давали детям скверные имена, чтобы при озвучивании они не привлекали к себе их внимание. У северных алтайцев душу ребенка называли умай. Дело в том, что кут, попавший в срединный мир, был вначале слабым и беспомощным и вместе с ним спускалась с небес богиня Умай, которая охраняла его уже в чреве матери. При наступлении родов она помогала ребенку появиться на свет. После этого она оберегала его и ухаживала за ним до тех пор, пока он не начинал хорошо понимать взрослых и легко говорить, т.е. до 5-6 летнего возраста.

По представлениям ряда этнических подразделений детский кут превращался во взрослый. Он мог выходить из тела. У телеутов вышедший кут, как и жула, имел вид блуждающего и мерцающего огонька (там же, с. 47). Его могли похитить злые духи или враждебно настроенные шаманы. Возвращение его обратно тоже было связано с шаманами, которые ловили заблудший кут или же выкупали его у похитителей. Телеуты же считали, что после смерти человека его кут возвращался к тому духу, который

в свое время его дал. И вообще, А.П. Потапов пришел к выводу, что в шаманских верованиях проявилась идея самовоспроизводящегося фонда кут, находившегося в распоряжении божеств и духов (там же, с. 45).

Все верно, мнение это подтверждается анализом верований, бытовавших у племен эпохи древности. Жизненная сила, в том числе в виде зародышей, была связана у них не только с деревом, но и с подземным, а в более позднее время — небесным животворящим стадом, пасшимся на пастбищах инобытия и находившимся под патронажем различных духов и божеств (Суразаков, 2007, с. 193).

Итак, наиболее распространенными обозначениями нематериальной субстанции человека у алтайских шаманистов выступали кут, сүнә и јула. Первое было более характерным для населения северной, тогда как второе — центральной и южной областей Горного Алтая. Смерть человека, по материалам А.В. Анохина, наступала на основе решения суда, совершаемого совместно Эрликом и Улгенем и проводившегося на границе их владений. Она считалась естественной, а решение суда необратимым. Неестественная и оттого преждевременная смерть вызывалась алчностью Эрлика и ее можно было избежать соответствующими ему жертвоприношениями.

В момент смерти сүна в виде прозрачного пара (үзүт) отделялось от тела человека и вступало в другую землю (пашка јер), где ее встречал посланник Эрлика (алдачи), являвшийся душой ранее умершего человека, обязательно ближайшего родственника усопшего (Анохин, 1924, с. 20). Под другой землей здесь скорее всего подразумевалась тонкая параллель срединного мира, поскольку усопший в невидимом для людей состоянии продолжал опре-

деленное время пребывать среди них. Вместе с алдачи они находились около юрты и в кругу оставшихся родственников, причем душа ребенка пребывала в таком положении семь, а взрослого сорок дней. По их истечении жители аила устраивали поминки.

После перехода в тонкое измерение, сүнә входило в разряд кӧрмӧсов, т.е. невидимых духов или умерших предков. Если ранее люди вели добродетельный образ жизни, души их оставались в земной параллели, что считалось самым лучшим их посмертным существованием (там же, с. 21). В земной же параллели оставались все без исключения умершие шаманы, входя в категорию чистых духов (ару нӧмӧ). Порочные духи уходили в нижний мир к Эрлику и превращались в его слуг, неся людям болезни и стараясь увлечь души оставшихся на земле родственников в его царство. В целом, культ предков в виде почитания духов-кӧрмӧсов занимал в мировоззрении и культовой практике алтайских шаманистов заметное место.

У каждого рода-сеока существовали свои духи предков, однако у людей, вступивших в брак с представителями другого рода, их предки становились родней для противоположной стороны. Иными словами, в каждой алтайской семье почитались духи-кӧрмӧсы как по отцовской (кан адалар), так и по материнской (тайдалар) линии, причем изображения их по этому принципу подвешивались в аиле хоть и на одной жерди, но с мужской и женской стороны. Обобщенно предки именовались — прежние отцы (озоги адалар). Накопившееся для почитания количество кӧрмӧсов можно было сокращать по усмотрению главы семейства. И хотя алтайцы помнили свою родословную до седьмого колена, а

по отдельным сведениям и более, количество почитавшихся предков из разряда чистых духов (ару нямä) насчитывалось в каждом семействе в пределах трех-шести. Кроме всего прочего, умершие предки по своему значению подразделялись на больших и малых. Допустим, наиболее популярным духом-кормöсом в среде маймаларов, т.е. жителей бассейна р. Майма считался Күрмүш, право иметь которого реализовывалось только по мужской линии. Женщины не могли приносить его вместе со своим приданым в аил мужа. Кормöш главенствовал среди всех остальных кормöсов, а изображение его в жилище занимало центральное, т.е. почетное место.

Кормöсы категории чистых духов выступали как благодетели ныне живущих родственников. В частности, они защищали их от злых кормöсов, составлявших воинство Эрлика и рассеянных по всей земле, хотя главное их местопребывание находилось в нижнем мире. Больше всего их скапливалось вокруг аилов. При всяком удобном случае они протискивались в жилища, минуя внимание уже упоминавшихся стражей двери и прятались за кровать и хозяйственные сумы. Духи эти могли, кроме того, вселяться в самого человека, неся ему болезнь и мучения. Чистые предки вели с ними борьбу, охраняя благополучие и жизнь своих родственников, за что именовались стражами юрты.

Ару кормöсы выполняли и такую важнейшую для шаманистов функцию, как посредничество между людьми и духами всех трех уровней космического мироздания. А.В. Анохин особо подчеркивал это их качество, утверждая, что другого пути для общения с духами у людей не было. Вот здесь вырисовывается также и главная функция единственного профессионального служителя алтайского шаманизма, т.е. шамана, который при помощи духов-предков

сам выступал посредником между миром людей и миром духов, играя роль, в частности, представителя своего родо-племенного социума в тонких измерениях.

Само слово «шаман», как известно, ведет свое происхождение от названия служителя культа, бытовавшего у отдельных групп тунгусов (Потапов, 1991, с. 117). К настоящему времени в науке оно стало универсальным для обозначения специалистов подобного рода, а связанное с ними явление получило, как уже сказано, статус религии и наименование «шаманизм». Другой вопрос, что универсализм обозначенных терминов отнюдь не отменяет множества иных названий этого же порядка, принятых у других народов. В алтайском шаманизме, допустим, служитель культа носил название «кам», его ритуальная практика обозначалась понятием «камлание», тогда как само явление обозначалось термином «jan», т.е. вера.

Судя по исследованиям различных лингвистических материалов, слово «кам» для обозначения служителя культа было распространено в период тюркского средневековья, в частности, во времена тюркских каганатов. Наиболее же раннее его упоминание относится к середине V в. (там же, с. 125-126). Зафиксировано оно в сообщениях позднеантичного историка Приска относительно гуннов Атилы. По его материалам, слово это входило в наименование отдельных титулов их правящей элиты. Допустим, верховный служитель культа у них именовался отец-шаман (ata kam). В настоящее время термин «кам» сохранился у алтае-саянских и некоторых других тюркоязычных народов Сибири.

Занятия культовой практикой не обеспечивали шаманов (камов) экономически и не давали им каких-либо социальных привилегий, отчего в обыден-

ной жизни они ничем не отличались от своих сородичей, т.е. также как и те пасли скот, ходили на охоту, решали всевозможные бытовые, общинные, родовые проблемы. Другое дело, что способы решения этих проблем были разные. С одной стороны, они разрешались людьми как субъектами социальными, накопившими обычный исторический, в частности, материалистический опыт организации своей жизнедеятельности, с другой, широкое распространение в этом деле имели сакральные методы, требовавшие для своего применения определенной специализации, доступной узкому кругу людей, в нашем случае шаманов.

В этом направлении шаман выступал как профессионал своего дела, где профессионализм обуславливался такими моментами, как наследственная преемственность и наставничество в межпоколенной передаче сакрального опыта. Наследственность здесь проявлялась в механизме передачи шаманского статуса от умершего шамана избранному им преемнику из числа близких родственников. Шаман-предок всеми средствами давил на избранника, вынуждая его взять на себя шаманское бремя и тем самым продолжить его культовое дело, сохраняя здесь тянущуюся из далекого прошлого линию шаманской преемственности. Входя в эту роль, преемник должен был получить шаманскую силу, сакральные знания, изготовить необходимые атрибуты, т.е. бубен и одеяние и приступить к культовой практике.

Сакральная сила шамана отличалась от той, которой обладали другие специалисты по взаимодействию с метафизической сферой, допустим, колдуны. Последние действовали на базе своих личных способностей по управлению магической силой, воздействовавшей в том числе и на духов, тогда как камы совершали свои ритуальные действия с помо-

щью особой категории духов-помощников. Другой вопрос, что количество их опять же зависело от индивидуальных качеств и внутренней силы самого шамана (Анохин, 1924, с. 30). В первую очередь к духам-помощникам относились умершие предки-шаманы, родственные каждому конкретному каму как по мужской, так и по женской линии и входившие в категорию покровителей (төс). Они передавались по наследству от шамана к шаману. В совокупности вся сила духов-помощников именовалась *jälbi* (там же, с. 69), а шаман во время камлания именовался *jälбілү*, т.е. имеющий в себе *jälbi*.

Призванные камом ударами в бубен, духи-помощники вселялись в него, возбуждая перед исполнением ритуальных действий, именовавшихся камланием. Они высвобождали уже упоминавшееся *jula* шамана. Размещаясь на голове, плечах, руках и ногах, обвивая стан, они составляли защиту от вредоносных духов, в том числе враждебно настроенных шаманов и именовались камом броней или панцирем (*кујак*), а также обручем (*курчу*). Эта сила помогала ему преодолевать препятствия на пути в любую сферу вселенной.

Кроме умерших шаманов, к духам-помощникам относились все прочие духи, выполнявшие служебные функции и вселявшиеся в бубен, отчего именовались духами бубна (*чалулар*). Часть из них представлялась в образе зверей и птиц. Это были личные духи шамана, «притянутые» им для исполнения культовых функций. Все они индивидуальны и зафиксированы этнографами в большом количестве и разнообразии. Духи эти составляли личную силу шамана, отчего он их стремился всячески приумножить.

В общем, вся ритуальная практика камов осуществлялась через их духов-помощников, т.е. они ша-

манили силою духов, воспринимавшихся как их воинство (черү). Одни из них указывали каму — где найти потерявшийся кут соплеменника, другие сообщали о причинах болезни обратившегося за помощью человека, третьи помогали ему ориентироваться и передвигаться на земле, в небесной и подземной сферах, четвертые выполняли охранные функции, пятые несли сосуды с жертвенными напитками и вели к высшим духам жертвенные животные.

Духи в свою очередь за почтительное к себе отношение и жертвы содействовали обращающимся к ним шаманам. В целом, они давали в этот мир зародыши на людей и животных, способствовали в решении как индивидуальных, так и социальных проблем, помогали людям исцелиться, покровительствовали самим камам в их становлении и ритуальном функционировании. Духи-хозяева священных гор, допустим, давали шаманам их бубны. Более того, по представлениям населения Центрального Алтая дух умершего кама отправлялся к своей священной горе, под покровительством которой он находился при жизни.

Из области весьма архаичного культа почитания духов стихий, важную роль для шаманов играл дух огня, выступавший в алтайском мировоззрении в женском облике, т.е. как мать-огонь (от-әнә). Последнее, видимо, вело свое происхождение от культа домашнего очага, в частности, было связано с представлениями об огне очага, тогда как среди этнографических материалов встречаются хоть и единичные, но все же упоминания о духе-хозяине огня (от-әәзи), что, возможно, было связано, по крайней мере у отдельных родо-племенных групп, в целом с представлениями о стихии огня. Что касается матери-огня, то камы начинали любое свое камлание с ее чествования и угощения. Дело в том, что от-әнә

выступала как посредник между ними и духами. У телеутов, кроме того, шаман просил ее дать ему на время камлания спутника, без которого он не мог осуществлять свои ритуальные действия (Потапов, 1991, с. 66).

Ну а теперь о культовых атрибутах шаманов, т.е. о бубнах и одеяниях. Наиболее важным из них был бубен (түнүр), без которого кам не мог совершать свои путешествия ни в одну сферу вселенной. Во время камлания он осмысливался как верховое ездовое животное шамана. Как правило, в этой роли выступало животное, шкурой которого инструмент был обтянут. Кроме того, он играл роль лука со стрелами, т.е. оружия для сражений со злыми духами или лодки, если на пути у кама встречались река или море. Колотушка в таком случае использовалась как весло.

Бубен обретался начинающим камом по требованию избравшего его в преемники предка-шамана, причем он должен был повторять все особенности его инструмента. Преемственность между бубнами предка и его избранника проявлялась уже в том, что железные части инструмента первого брались для бубна второго. Кроме того, кам-предок либо сам, либо через духов указывал преемнику какой инструмент изготовить и какие нанести на него рисунки. Иногда он изготавливался по указанию духов гор и считался дарственным и почетным (Анохин, 1924, с. 49). В целом, инструмент этот имел уплощенно-округлую или овальную форму и состоял из деревянной обечайки, служившей твердым остовом, обтянутым, как уже сказано, кожей животного, деревянной рукоятки и железной, реже деревянной же поперечины. Для слишком молодых избранников бубны делались поменьше, чем для взрослых, тогда как разницы между мужскими и женскими инструментами не было.

Изготавливались бубны мастерами-специалистами. Для этого они брали дерево от кедра и березы, которые должны были быть чистыми, т.е. без повреждений и расти вдали от жилья, чтобы к ним не подходил скот и чтобы их не касалась ранее человеческая рука. Из кедра делалась обечайка инструмента, скрепленная сыромятными ремешками, из березы — его рукоятка. Последняя символизировала хозяина бубна (түнүрääзи), в роли которого выступал шаман-предок. По устоявшейся, т.е. канонизированной специфике, проявлявшейся в их изображениях (чалу), Л.П. Потапов в свое время предложил классификацию бубнов, подразделив их на три типа.

К первому из них он отнес бубны с рукояткой, именовавшейся у телеутов марс или мар, а у шорцев барс или бар (Потапов, 1991, с. 165). Рукоятка эта представляла собой деревянный стержень, упиравшийся концами в обечайку и деливший внутреннее пространство инструмента на две равные части. В середине длины он был округлым в сечении и именно здесь кам держал бубен рукой. Концы стержня были оформлены в виде уплощенной лопасти, испещренной небольшими отверстиями-глазками и имевшей перпендикулярное ребро, символизировавшее горы, которые шаман перелетал в процессе камлания.

Этот тип бубна считался своим или природным у северных телеутов и шорцев, однако под тем же названием он был распространен у кумандинцев, чалканцев, тубаларов, реже у населения центральных областей Горного Алтая. Все это объяснялось тем, что у алтайских камов по женской линии были в родне шаманы из шорцев и телеутов, которые и выбирали их в наследники. В целом у алтае-саянских камов такой инструмент считался бубном выс-

шей категории и с ним шаман мог проникать во все зоны вселенной. Давался он по повелению Улгения через ту или иную священную гору. Чаще всего в этой роли выступала гора Мустаг, расположенная в верховьях р. Кондомы.

Л.П. Потапов считал бубны этого типа наиболее древними и полагал, что в их рукоятке отразились представления о зооморфном облике хозяина бубна. Кроме того, он привел представления телеутов об общем хозяине всех таких бубнов, именовавших его «с гривой жеребца хан Кычкыл». Обитал он на 15 слое небес, где находился также Улгень (там же, с. 168-171).

Среди северных же алтайцев был распространен бубен следующего типа, рукоятка которого на обоих концах увенчана изображениями антропоморфных голов. Исследователями высказана гипотеза о позднем происхождении этого инструмента, генетически восходящего к предыдущему типу. Кумандинскими и тубаларскими камами двухголовая его рукоятка именовалась Каным. Везде, где такой бубен считался своим, т.е. природным он параллельно сосуществовал с аналогичным изображением духа-хозяина тайги и покровителя охоты с тем же названием. Другое дело, что чалканцы Канымом именовали только его. Для жителей горно-таежной зоны Северного Алтая он был всеобщим. Другое дело, что у разных их групп имелись представления и о других, связанных с охотничьим промыслом духах. К ним относились Кудан-пий, Тайгам, Шалыг.

У тубаларов, кроме Каныма, почитали еще и Шангыра, духа, способствовавшего удаче охотников. Он воспринимался в образе человека с бледными бровями, едущего на быстром марале. Любопытно, но автором подобная ситуация прослежена в процессе работы с наскальными рисунками в святили-

ще Большой Яломан III, основное ядро изображений которого можно датировать эпохой поздней бронзы (Суразаков, 1996, с. 82). Кроме испрашивания общего плодородия, в нем совершались ритуальные действия, направленные на обеспечение охотничьего успеха. Под рисунками была найдена кованная железная «кошка» уже этнографического времени, одевавшаяся на обувь для лазания по скалам и способствовавшая охотнику в том, чтобы его нога не скользила по их поверхности. Иными словами, охотник этнографической давности вполне адекватно понимал смысл рисунков эпохи бронзы и приносил у них жертвы, чтобы испросить у духов удачи в своем промысле. Так вот, один из фигурирующих на панно персонажей как раз и был изображен в виде человечка, стоящего на спине марала. Вполне возможно, что охотниками древности он воспринимался как дух-хозяин местности, у которого нужно было испросить успеха в охоте. Кстати, сведения об использовании современными охотниками древних наскальных рисунков в указанных целях поступали автору также и от художников, работавших в местности Ербалык, расположенной к юго-востоку от Яломана по Чуйскому тракту.

Однако вернемся к бубнам с рукояткой Каным. У кумандинцев верховий Бии считалось, что они даются Улгеном через горы Солог в окрестностях с. Турачак и Кабак у Телецкого озера. Тубалары получали такие бубны, как, впрочем, и с одноголовой рукояткой, через священные горы Тезим, Абуган и Каным. Последнее название обозначает горный хребет в северных отрогах Кузнецкого Алатау. Верхнюю голову рукоятки тубаларские камы именовали — голова бубна (чалудын бажи), а нижнюю — голова кама (камнын бажи). Видимо, в первом случае мы имеем изображение покровителя-тöся, да-

вашего эти инструменты, тогда как во втором — изображение кама-предка того шамана, которому данный бубен принадлежал (Потапов, 1991, с. 180). Впрочем, на этот предмет у разных групп населения имелись и иные мнения.

И, наконец, третий тип бубнов, имевших одноголовую антропоморфную рукоятку и наиболее распространенных в Горном Алтае. По представлениям многих имевших их камов, инструменты эти давались небожителями, в частности, Улгенем и его сыновьями через духов срединного мира, чаще хозяев священных гор (там же, с. 183). Большинство связывало получение такого бубна с духом Тезим, т.е. хозяином определенной священной горы, как предполагал Л.П. Потапов, местонахождение которой было забыто и этнографами не установлено. Однако он же привел любопытные сведения, собранные Г.Н. Потаниным о духе земли, именуемом Јер ээзи или Језим-пий. Более того, по материалам А.В. Анохина слово *jäzim* употреблялось как общее название духов земли и воды (*jär-su*), духов горных ледников (*jäzim taika*) и духов гор (алтай — см. Анохин, 1924, с. 15).

В Онгудайском и Усть-Канском районах Л.П. Потапову удалось получить данные о подразделении этих бубнов на светлые (*ак тўнўр*), дававшиеся небесными и земными духами и темные (*кара тўнўр*), дававшиеся подземными духами. Первые из них были самыми распространенными. Брови, глаза, нос и рот лицевых изображений их рукояток отделялись медными пластинками. Вторые встречались редко. Они обтягивались кожей бычка черной масти, брови, глаза, нос и рот лицевого изображения рукоятки отделялись железными пластинками, ленты, привязывавшиеся к железной поперечине, подбирались черного и красного цветов, коло-

тушки обтягивали шкурой, снятой с ноги торбока. В целом, с бубном Тезим нельзя было камлать Улгеню, как это позволялось с предыдущими бубнами Каным и Марс, а с бубном кара тўнгўр можно было совершать путешествия в нижний мир.

В верхней части рукояток всех типов бубнов, а если они антропоморфны, то на уровне плеч изображенных на них духов, устанавливалась поперечная перекладина из простого или витого железного прута, именовавшаяся тетивой (кіріш). С обеих сторон от рукоятки на поперечине имелись выступы — плечи, далее которых крепились железные подвески, символизировавшие стрелы, которыми камы, как уже говорилось, отражали злых духов (там же, с. 53-54).

Людьми, пригласившими шамана для совершения им ритуальных действий, к перекладине у плеч изображения хозяина бубна подвязывались ленточки разных цветов. К обечайке, по обе стороны от головы антропоморфной рукоятки, подвешивались железные пластинки, символизировавшие ухо и серьгу. Прислушиваясь к их бряцанию во время камлания, шаман узнавал волю духов. В верхней части обечайки, с наружной ее стороны, устанавливались островерхие березовые фигурки, перекрывавшиеся кожаной обтяжкой инструмента. У разных народов они осмысливались по разному, допустим, как сосцы или рога животного. У телеутов они символизировали верблюжьи горбы.

На кожаную обтяжку бубна, во время обряда его изготовления и оживления, мастера по указанию кама наносили рисунки, которые делались белой и красной минеральными красками. Как показали наблюдения ряда этнографов, наибольшей насыщенностью рисунками отличались инструменты северных алтайцев. В целом, изобразительные компози-

ции воспроизводили вертикальное строение вселенной, т.е. небесный, земной и подземный миры, а также основные персонажи, связанные с культовой шаманской практикой. По их составу рядовые шаманы могли судить о статусе и квалификации обладавшего данным бубном шамана. Допустим, по рисункам можно было составить представление о его сакральной силе и о том, мог ли он погружаться в подземную сферу или же достигать сфер небесных, в частности, камлать Улгеню.

Разрисовывались как внутренняя, так и внешняя сторона инструмента. На внутренней стороне обычно изображали духа-хозяина бубна и поперечину (кіріш) с подвесками. Кстати сказать, похожий изобразительный мотив был разработан еще в эпоху бронзы. По крайней мере он фигурирует среди изобразительных композиций каракольской культуры (Кубарев, 1988, рис. 33), где показано гигантское антропоморфное существо с раскинутыми в стороны руками, от которых в свою очередь отходят многочисленные подвески. Голова его с нимбом из расходящихся в стороны лучей находится в небесной сфере, тогда как под линией раскинутых рук изображены птицы, животные, рогатые духи. Возможно, параллель эта имеет под собой некую общую основу, допустим, восприятие космического мироустройства через антропоморфную мировоззренческую модель, в целом характерную для древнего населения региона (Суразаков, 2005, с. 143-148).

Ну да вернемся к бубнам. По обе стороны от головы духа-хозяина обозначались полуовальные черточки, означавшие ухо, а также образы светил и звезд (Анохин, 1924, с. 55). У туловища хозяина под поперечиной показывались отходящие от него в обе стороны радуги, нарисованные тремя полуовальными линиями. Под радугами встречаются

изображения березы, дерево которой пошло на изготовление рукоятки бубна, марала, кожей которого он обтянут, а также ужа, обитателя берегов озер нижней сферы.

Теперь о рисунках на внешней или лицевой стороне кожаного покрытия. Доминирующим здесь, опять же, выступал образ хозяина бубна с поперечиной и отходящими от нее подвесками. По обе стороны головы показано по две пары черточек, означавших ухо и серьгу. В расширении на месте ног иногда рисовалась маленькая антропоморфная фигурка, которую А.В. Анохин отождествлял с Эльгеном (ёлген), приводившим камлающего шамана в экстатическое состояние, хотя такое же изображение на деревянной рукоятке (чалу) он же обозначал как образ самого камлающего (там же, с. 53, 57).

Кроме головы хозяина бубна, в верхней части, т.е. над перекладиной изображались на левой стороне солнце, на правой — месяц. В основном это кружки с расходящимися лучами, часто расчерченные внутри крестообразными линиями. Рядом с ними, только кружками меньших размеров, рисовались утренняя и вечерняя звезда. Остальные звезды показывались точками, причем покрывавшими пространство не только верхней, но и нижней части кожаной обтяжки. В нижней же части изображались радуги, священная береза с привязанным к ней жертвенным животным, кедр, дерево которого пошло на изготовление обечайки данного бубна, а рядом марал, шкура которого пошла на его покрытие. На некоторых инструментах изображался обряд тайлга с вывешенной на длинном шесте шкурой принесенного в жертву животного.

Кроме всего прочего, на бубны наносились изображения ездовых животных шаманов и духов (бура,

пура), в том числе в виде трехрогих диких копытных или же символов, далеких от животных образов, фигурки дочерей Улгения, зооморфные изображения духов, связанных с представлениями о лечении людей и домашнего скота, в том числе лягушек и змей. Имелись здесь также изображения бубнов умерших камов (түнүрчак), которых данный шаман смог притянуть по линии отца, матери и жены и составлявших его главную сакральную силу. Наносились они в виде кружков, часто имевших внутри две крестообразно пересекающиеся линии. Изредка такой бубен находился в руке схематично изображенного шамана.

Покрывалась рисунками и внешняя сторона обечайки. Судя по зарисовкам А.В. Анохина, здесь изображались концентрические ряды округлых точек и светил, иногда заключенных в квадратные фигуры, отграниченные по периферии ломаными треугольными линиями (там же, рис. 576, 676, 69а и др.). Ясно, что в этом орнаментальном поясе тоже содержался некий мировоззренческий смысл, понять который исследователям еще предстоит.

Описание наносившихся на бубны рисунков следует заключить следующими соображениями. Зафиксированные на этих культовых инструментах образы и стилистические особенности их исполнения имеют многочисленные параллели среди археологических материалов, особенно когда дело касается петроглифов. Более того, в наскальных композициях иногда прослеживаются собственно шаманские мотивы, представленные изображениями бубнов, камов и сцен камлания. Ну что же, наскальные рисунки, как показали археологические исследования, наносились в местах древних и средневековых святилищ, в которых людьми тех эпох испрашивалось у духов разных сфер мироздания то

же, что и в этнографические времена, т.е. благоденствие для природы и функционировавших в ее лоне человеческих коллективов.

В комплект с бубном входила колотушка (орбу), которой во время камлания шаман ударял по кожаной обтяжке, извлекая глухие звуки. Изготавливалась она из дерева молодой березы и обшивалась шкурой, снятой с ног животного (камус). На обратной стороне прикреплялись железные кольца по три в три ряда. Однако были орбу, на которых насчитывалось всего три кольца. В ручке колотушки делалось сквозное отверстие, куда продевался кожаный ремешок, завязанный в виде петли, которая в свою очередь надевалась на руку кама для того, чтобы не уронить орбу в процессе совершения ритуальных действий. К ремешку привязывались ленты или жгуты. В целом, орбу именовалась плетью, поскольку сам бубен расценивался как ездовое животное.

По сведениям, полученным В.Я. Бутанаевым на основе изучения шаманизма хакасов, орбу играла роль не только ударного инструмента и рассматривалась не только как плеть. В прошлом она входила в разряд сакральных жезлов и использовалась самостоятельно. Ею можно было лечить, изгоняя болезнь, ворожить, а также совершать ряд других ритуальных действий (Бутанаев, 2005, с. 153-159).

У северных алтайцев, в частности, у кумандинцев и чалканцев, особой одежды для камланий не изготавливалось. Однако у южных алтайцев, в том числе у теленгитов, многие камы имели особое ритуальное одеяние (манжак), хотя в первые годы своей культовой практики и они совершали камлания без него. Специальное облачение могли иметь шаманы уже обладавшие бубном, причем изготавливалось оно по воле кама-предка, внушившего своему приемнику необходимость его обретения. Он же давал

подробные указания по поводу оформления одеяния, а затем в процессе специального камлания оценивал приготовленное. Все его замечания, передаваемые через внушение, принимались к сведению. Кроме того, все эти указания можно было получить и со стороны священной горы.

Надевать и использовать манжак мог только шаман. Как профессиональное ритуальное облачение, разработка которого осуществлялась веками, он имел сложное оформление, включавшее в себя множество жгутов, лент, платков и подвесок, шкурки зверей и птиц, а также отдельные их части, т.е. когти, перья, клювы, крылья, тряпичные антропоморфные куколки, миниатюрные бытовые предметы и т.д. (Потапов, 1991, с. 206). Если бубны делали только мужчины, то манжак изготавливали женщины. По данным А.В. Анохина, приготовление одеяния занимало от двух месяцев до трех лет. Часть необходимых для этого материалов из религиозных побуждений жертвовалась родственниками, соседями и друзьями.

Основу шаманского костюма представляла собой короткая шуба, которая шилась из белой овчины или шкуры дикого марала. Рукава против плечевого и локтевого суставов, а также у кисти и основания пальцев обшивались поперечными полосками меха рыси. В промежутки между ними вшивалась шерстяная тесьма с узелками. На той части рукавов, которая обращена как бы вовнутрь, т.е. к шубе крепились медные колокольцы, служившие каму броней. Их звоном он отбивал нападения злых духов. Здесь же подшивалось от 7 до 21, т.е. нечетное количество подвесок из лент и жгутов, состоявших в свою очередь из трех прядей. Каждая такая подвеска именовалась маленьким манжаком, а все вместе они символизировали перья крыла.

Спинная часть шубы до пояса покрывалась материей. Непосредственно под воротом пришивалось девять куколок, символизовавших дочерей Улгена. К их головам крепились перья филина. На куколах или под ними пришивались раковины каурии, именовавшиеся змеиная голова (jылан бажи) и символизовавшие часть головного убора девиц. В других случаях раковины подвешивались на веревочки и т.д. В области плечь манjака пришивалось по птицеобразной фигуре, символизовавшей шубы дочерей верховного духа (Анохин, 1924, с. 40).

Ниже описанной композиции крепились колокольцы, железные подвески, миниатюры луков со стрелами, вкупе составлявшие часть общей брони шамана. На спине же пришивались две большие металлические бляхи, изображавшие солнце и луну, а также мелкие бляшки-звезды. Такие же бляхи и раковины каурии крепились на поясе. Под поясом подшивались дужные бубенцы, игольники, белые манjяки, представлявшие собой длинные подвески-жгуты из конопляной веревки, обшитые ситцем разных цветов. Часто пришитые друг к другу, они дополняли шубу по кругу, т.е. сзади, на бедрах, спереди.

Кроме всего прочего, к шубе крепились матерчатые изображения чудовищ (jутпа и абра), защищавших шамана от злых кjормjосов, а также змей и лягушек, помогавших в целительной практике и многое другое. Допустим, на плечах в вертикальном положении закреплялись пучки перьев филина, совы и беркута, именовавшиеся jлбрjак и символизовавшие двух беркутов или соколов.

Специально к манjяку шилась шапка с разного рода украшениями и подвесками, спускавшимися на глаза каму. Именовалась она куш пjорjук, т.е. шапка-птица. Без одеяния она не надевалась. У тех ша-

манов, которые камлали без манъяка имелся головной убор, похожий формой на использовавшуюся в быту мерлушечью шапку. Другое дело, что на темени к нему пришивался пучок совиных перьев (үлбрäk), а сзади спускались три белые ленты (жалама). Именовался он шапка-птица с тремя лентами, хранился в аиле на почетном месте и использовался для камлания Улгеню с сыновьями, духам гор и вообще чистым духам.

По своему статусу и специфике проявления камы в глазах шаманистов имели определенную дифференциацию. Главная градация проходила по линии преемственности, где шаманы подразделялись на простых и потомственных (укту кам), унаследовавших профессию от умерших камов-родственников. Подразделялись они также на больших, т.е. сильных (улу кам), средних по силе и малых (кичинек кам), причем среди первых выделялись великие камы, о которых рассказывались легенды и которым устраивались жертвоприношения. Наконец, имевшие бубен определялись как настоящие шаманы (чын кам), а имевшие манъяки именовались манъякту кам. Кроме того, есть сведения, что камы в восприятии шаманистов подразделялись также на белых (ак кам) и черных (кара кам) (Тюркские народы..., 2006, с. 433).

Итак, шаманы — это профессиональные представители людей в мире духов, перемещавшиеся туда в процессе совершения обряда камлания для установления контактов с потусторонними, т.е. метафизическими сущностями, что в свою очередь предпринималось ими с определенными целями. На индивидуальном уровне цели эти касались решения индивидуальных проблем, на общем — социальных. Именно духи по представлениям шаманистов могли помочь решить те из них, где сами люди оказы-

вались бессильны. Кстати, многие из таких проблем как раз и возникали по воле духов, стремившихся наказать людей за непочтение к ним.

Камлание организовывалось по просьбе родственников, а также представителей других родоплеменных групп. Кам не мог отказать в просьбе. Бывали случаи, когда он одновременно пользовался двумя бубнами, с одним из которых он камлал родне, с другим — всем остальным из нуждающихся. Начинал кам с очищения можжевельником (арчином) себя, снаряжения, присутствующих, кропления вином изображений духов из разряда арукөрмөсов, обращения к духу-хозяину бубна и призывания своих духов-помощников, которые сообщали о причинах тех или иных неурядиц, с которыми столкнулись те или иные заказавшие обряд люди, указывали — к кому обратиться за помощью и какие для этого нужны жертвы. Кроме напитков, жертвовали овец и лошадей определенной масти и возраста. После беседы с духами, шаман рассказывал всем присутствовавшим в аиле о результатах своих переговоров (Анохин, 1924, с. 28-29).

В процессе камлания, совершаемого у всех на виду, јула кама с духами-помощниками и јула жертвенных животных перемещались в метафизические пространства, преодолевали на пути всевозможные препятствия и достигали обителей тех духов, к которым они направлялись. Чтобы расположить их к себе, кам произносил предназначенные им благопожелания и восхваления, а также предлагал жертвы, перемежая все это испрашиванием желаемого, т.е. здоровья, успеха, зародышей (кут) на детей и т.д. Причем «физический» шаман, камлавший в аиле, своими голосом и движениями воспроизводил все то, что происходило с его јула в метафизической сфере. Завершив намеченное, јула кама с ду-

хами-помощниками возвращалось обратно, собирая по дороге вышедшие и заблудшие души других людей, чтобы вернуть их в их тело.

В заключение следует отметить то обстоятельство, что в советское время вся шаманская атрибутика исчезла из обращения, как, впрочем, и сама шаманская практика. Другое дело, что с середины 90-х гг. прошлого века, по данным С.П. Тюхтеновой, шаманская атрибутика стала изготавливаться вновь (Тюркские народы..., 2006, с. 435).

Литература

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск. 1980

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск. 1984

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск. 1992

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910-1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // МАЭ. 1924. Т. IV. Вып. 2.

Баскаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. № 5. С. 108-113

Бутанаев В.Я. Ритуальные жезлы хакасских шаманов // Г.Н. Потанин и народы Алтае-Саянского горного региона: через поколения в будущее. Горно-Алтайск. 2005. С. 153-159

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М. 1893

Древо жизни // Мифы народов мира. Энциклопедия. М. 1987. Т.1

Душа // Мифы народов мира. Энциклопедия. М. 1987. Т.1

Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов // МАЭ. 1949. Т. X. С. 107-190

Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в

религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л. 1976

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л. 1975

Екеев Н.В. Религиозность коренного населения Республики Алтай: традиционные и новые факторы (Результаты этносоциологического обследования 2007 – 2008 гг.) // Религиозные объединения Республики Алтай. Горно-Алтайск. 2009. С. 10-27

Иванов А.В., Журавлева С.М. К проблеме единства духовно-мифологических корней евразийских этносов (на материале сакрального корня «кут») // Евразийцы. Горно-Алтайск. 2006. № 2. С. 15-25

История Республики Алтай. Горный Алтай в составе Российского государства (1756-1916 гг.). Горно-Алтайск. 2010. Т. II.

Казагачева З. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын». Аспекты текстологии и перевода. Горно-Алтайск. 2002

Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной (материалы к алтайскому шаманству) // Советская этнография. 1935. № 4-5. С.160-183

Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. СПб. 1994

Краткая энциклопедия Республика Алтай. Новосибирск. 2010

Кубарев В.Д. Древние росписи Каракола. Новосибирск. 1988

Кубарев В.Д. Шаманские сюжеты в петроглифах и погребальных росписях Алтая // Древности Алтая. Горно-Алтайск. 2001. № 6. С. 89-107

Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск. 2004

Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Омск. 1915

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л. 1991

Радлов В.В. Из Сибири. М. 1989

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск. 1984

Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск. 1992

Сатлаев Ф.А. Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века). Горно-Алтайск. 1974

Суразаков А.С. Святилище Большой Яломан III // Актуальные проблемы сибирской археологии. Барнаул, 1996. С. 82-84

Суразаков А.С. Метафизическая философия древних // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2004. № 12. С.170-173

Суразаков А.С. О понятии «анимизм» // Урал-Алтай: через века в будущее. Горно-Алтайск. 2005. С. 92-93

Суразаков А.С. Древняя философия Алтая: синтез метафизического пространства // Г.Н. Потанин и народы Алтае-Саянского региона: через поколения в будущее. Горно-Алтайск. 2005. С. 143-148

Суразаков А.С. Философские размышления. Горно-Алтайск. 2006

Суразаков А.С. Идея плодородия в системе древних представлений о мире // Материалы научной конференции с международным участием «Немецкие исследователи на Алтае», посвященной 170-летию со дня рождения В.В. Радлова. Горно-Алтайск. 2007. С. 192-194

Суразаков А.С. Образы прародительниц в петроглифах Куюса // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2010. Вып. IV. С.110-115

Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М. 1985

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск. 1988

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск. 1989

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск. 1990

Тюркские народы Сибири. М. 2006

Чанчибаева Л.В. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск. 1978. С. 93

Швецов С.П. Горный Алтай и его население. Кочевники бийского уезда. Барнаул. 1900. Т.1. Вып.1

Ямаева Е.Е. Алтайская духовная культура. Миф. Эпос. Ритуал. Горно-Алтайск. 1998

Ямаева Е.Е. Астральная мифология и традиционный календарь алтайцев. Горно-Алтайск. 2004.

2011 г.

СУТРЫ

Отшельник

Казалось, жизнь прожив сполна,
Ушел он в горные леса,
Покинув старые места,
Где след оставил он земной
В твореньях сферы бытовой.

Он шел петляющей тропой
В тайге под сенью вековой,
Через бурлящие потоки,
По склону горного хребта,
Что упирался в облака.

В ущельях путь его лежал,
По бездорожью среди скал,
Сквозь зной полуденного лета,
Порывы ветра с ледников,
Покровы низких облаков.

Он шел туда, где нет людей,
Привычных будней, шумных празднеств,
Игры амбиций напоказ,
Он шел туда, где нет жилья,
Куда позвал священный глас.

Тот самый, что в далеком детстве,
Оставшись с ним наедине
В прохладной тишине ночной,
Поставил каверзный вопрос
О смысле жизни во Вселенной.

С тех пор прошло немало лет,
Что отшумели чередой
Житейски значимых событий,
Любви волнующих открытий
В огне полуночных страстей.

Казалось, все прошел сполна он,
Что предначертано пройти
Любому жителю земли
За свой короткий век земной,
Отпущенный ему судьбой.

Но вот опять пробил тот час,
И вновь спросил священный глас
О смысле жизненных начал,
Что наполняют мирозданье
Своим тончайшим содержанием.

Но уходила тишина
Задумчивых ночных исканий
Со светом утренней зари,
И приходила проза жизни
Из повседневной суеты.

И окунался с головой он
В житейский круг очередной
Привычных будничных проблем,
Решая сонм задач текущих,
Чтобы приблизиться к грядущим.

Летели будни чередой,
Сменяясь тишиной ночной,
И все настойчивей был глас,
Звучавший в неурочный час
Из потаенных недр сознания.

Он звал оставить мир людей
С его кипением страстей
На почве самоутверждений
И удалиться в те края,
Где скрыт источник озарений.

Где в созерцании стихий
В их первозданной красоте
Раскрепощается душа
И просветляется сознание,
Коснувшись таинств мироздания.

Он шел уже не первый день,
Общаясь мысленно с цветами,
Высокогорными лугами
И духами окрестных мест,
Что удивленно вопрошали.

— Что ты здесь ищешь, человек,
Поднявшись в горы из долин,
Где твой очаг давно остыл,
Зачем пришел в наши места,
Где нет людей и нет жилья?

— Зачем пришел? — подумал он. —
Чтобы ответить на вопрос,
Который утонченным эхо
От скал, что высились повсюду
Порывом ветерок донес.

Ищу того, что не дано
Найти среди проблем житейских,
Скрывающих за суетой
От века преходящих дел
Их вечный смысл непреходящий.

— Ну что ж, —
Вздохнуло в скалах эхо, —
Ход рассуждений непростой,
Однако сам ума настрой
Нам всем тут близок и понятен.

И вдруг рассеялся туман,
Который у подножья скал
Небесным облаком лежал
И за белесой пеленой
Таинственный проход скрывал.

Войдя под низкий его свод,
Он шел, петляя в лабиринте,
Под приглушенный звук шагов
Сквозь влажный и холодный сумрак,
Что вызывал внутри озноб.

Но вот за выступом скалы,
Что загораживала выход,
Как ослепительной стрелой,
Пронзив владенья полумрака,
Сверкнул в пространстве луч дневной.

Он вышел в чудную долину,
Вокруг которой, как стена,
Стояли скалы-исполины,
Предохранявшие веками
Те потаенные места.

Со скал хрустальною струей,
Сверкавшей бликами на солнце,
Шумел каскадом перепадов
Большой и дивный водопад,
Что восхищал собою взгляд.

Среди густого разнотравья,
Усыпанного сплошь цветами,
Росли деревья островками,
Темневшими на ярком фоне
Вечнозеленою хвоей.

А в центре девственных красот,
Как бирюзовый талисман,
Блестело гладью озерцо,
Что отражало облака
И бесконечный небосвод.

Вскипела радостью душа,
Почувствовав конец скитаньям,
Да, это были те места,
Где, обрета уединенье,
Он мог предаться размышленьям.

Присев у края водоема
Под сенью кедра векового,
Он долго приходил в себя,
Стремясь унять восторг эмоций
От впечатлений того дня.

Однако солнце шло к закату,
Преодолев небесный путь,
И жаркий зной его дневной,
Паливший скальную армаду,
Сменился к вечеру прохладой.

Набравшись сил в тени лесной
И успокоившись душой,
Он двинулся к подножью скал,
Среди которых отыскал
Уютную внутри пещеру.

Он долго жил в долине той,
То размышляя под луной
Над вечной тайной Бытия,
То вспоминая путь земной,
Безмолвно сидя у огня.

Летело время над землей,
Слагая ритм свой вековой,
Менялись звездные фигуры
Таинственных ночных небес,
Темнел загадкой хвойный лес.

Он спал, раскинувшись на ветках,
Что устилали его ложе,
Погасли угли в очаге,
И мрак густою пеленой
Все погрузил в ночной покой.

Ничто не нарушало сон,
Текущий плавной чередой
Ему привычных сновидений
Из памяти прошедшей жизни
И фантастических видений.

Но что-то было в тишине,
Царившей в беспросветной тьме
Незримой сущностью ночной,
Витавшей в воздухе волной
С необъяснимою загадкой.

И что же?
В сумраке ночном
Вдруг засветилось все кругом,
Раздвинув грани Бытия
Сияньем сказочного дня.

Он снова молод, полон сил,
В одеждах легких и красивых
Стоял у края озерка
На белокаменной дорожке,
Что окружала берега.

Вокруг струился свет иной,
Что исходил от всех предметов
Долины той же и не той,
Знакомой в общих очертаньях,
Но незнакомой в содержанье.

— Где я? — подумал он с волнением, —
В объятьях тонких сновиденья
Или за гранью Бытия
Привычного мне измеренья,
Но если так, то в чьих владеньях?

— В моих, — как бархатной волной,
Возникшей словно изнутри,
Коснулся глас его сознанья, —
И ты в действительности той,
Куда вели твои исканья.

Тут перед ним из недр пространства,
Что озарилось чудным светом,
Явилась здешняя Хозяйка,
Чаруя мягкостью движений
И блеском ярких украшений.

— Ты долго жил со мною рядом, —
Струились ласковые мысли
Из дивного ее чела, —
И стали мы с тобой друзья,
Не так ли мудрый мой Отшельник?

Ну да, конечно, много раз,
Отдавшись сладкой власти грез
В полночных бденьях у костра,
Он ощущал за тонкой гранью
Ее незримое вниманье.

Теперь они стояли рядом,
Нет, не во сне, а наяву
И дружелюбные глаза их
Без ложной тени подозренья
Светились радостным волненьем.

— Я знаю, мыслью одержим
О вечных тайнах мирозданья,
Ты не останешься со мной, —
Печально молвила Хозяйка, —
Таков удел у нас с тобой.

Уж так начертано Судьбой
Идти тебе своей тропой,
Неведомой, но романтичной
И я ценю твоё стремленье
К глубинам миропостиженья.

Вон там, за дальнею горой,
Что скрыта в дымке голубой,
Как знаю я от горных духов,
Живет Оракул всемогущий,
Он видит нить пути идущих.

Он мудр и знает, как помочь
Тому, кто жаждет превозмочь,
Чтобы подняться к небесам,
Возникший во времена творенья
Спонтанный круг перерожденья.

Иди к нему, мой друг Отшельник,
Возможно, он подскажет путь,
Как одолеть сопротивление
Реалий прошлого мышленья,
Что затеяют собой суть.

Простившись с нею нежным взглядом,
Он долго шел к долине той,
Что простиралась за горой,
Сиявшей снежною вершиной
В небесной дымке голубой.

Но вот, взойдя на перевал,
Что дальний горизонт скрывал,
Он замер в долгом созерцаньи
Красот великих мирозданья,
Что открывались с тех высот.

И вдруг, почувствовав желанье
Подняться к синеве небес,
Он воспарил над ледниками,
Как исполинскими шатрами
Накрывшими страну чудес.

Душа наполнилась восторгом,
Пылая чувственностью тонкой
И разум озарился светом,
Соединившись с первозданной
Небесной сферой лучезарной.

Но тут неведомая сила,
Возникнув властной волной
Среди лазури беспредельной,
Направила его паренье
В определенном направлении.

Туда, куда вела тропа
Его исканий многолетних,
К долине той, что за горой
Лежала в дымке голубой,
Туда, где жил Оракул древний.

И вот, спустившись с небосвода,
На твердь скалистую у входа,
Что вел в обитель Мудреца,
Он, поборов в себе волненье,
Направился к его ступеням.

Пройдя под аркой исполинской,
Воздвигнутой из мощных плит
В неведомые времена,
Он очутился вдруг в саду,
Чуть шелестевшем на ветру.

Вокруг прекрасные деревья,
Тончайший аромат цветов,
Струивших свет от лепестков,
Неслыханное песнопенье
Птиц радужного оперенья.

Как замороженный юнец,
Вошедший в сказку среди сна,
Он тихо шел среди чудес,
Сплетенных чарами в венец
Таинственного волшебства.

Но вот он в сердце райских мест,
Где белокаменная чаша
С хрустально чистою водой
Сияла лотосом небесным
Над первозданною землей.

Он тихо замер у творенья
Великой силы запредельной
И, повинуюсь наважденью,
Что источало вод свеченье,
Направил взгляд на их волненье.

Вода жила его судьбой,
Что с незапамятных времен
Сплетала нить его пути,
Который вел из жизни в жизнь,
Вершась причудливой тропой.

Перед глазами чередой
Ушедших в Лету воплощений,
Творимых таинством рождений
И каждой жизни восхождений,
Он шел начертанным путем.

Здесь он то вождь, а то купец,
То земледелец, то боец,
Покрывший славой свой венец,
То мастер всевозможных дел,
То познающий суть мудрец.

Из века в век он шел тропой
Загадочных перерождений,
Несущих радость обновлений
От прошлых жизней пресыщений
И свет духовных накоплений.

— Ну что ж, Отшельник вездесущий,-
Услышал глас он всемогущий,-
Ты многое успел узнать
Из памяти священных вод,
Настало время вопрошать.

Он вскинул взор,
Однако тщетно его пытливые глаза
Осматривали все окрест
В надежде тайной обнаружить
Хозяина тех чудных мест.

Тот был за гранью осязаний,
Он был везде,
Он был во всем,
Он был разлит в самой среде,
Что наполняла все кругом.

Преодолев оцепененье
От череды великих таинств,
Что вызывали изумленье
И приводили ум в смятенье,
Отшельник произнес вопрос.

Скажи, Мудрейший из Мудрейших,
Кто пронизает взором вещим
Пространств незримых измеренья,
Куда лежит мой вечный путь
В его глобальных направленьях?

— Ну что ж, — ответил всемогущий глас, —
Похоже, Странник, ты готов
Постигнуть истину Богов,
Что направляют сил движенье
В космических их проявленьях.

— Так вот, когда то, на заре времен,
Открывших новые Врата
Вселенского миротворенья,
Ты был направлен в дальний путь
Верховным волеизъявленьем.

— Путь мириад горящих искр,
Несущихся из Океана Света,
Чтоб погрузиться семенами
В холодный мрак иных пространств
И прорасти из тьмы мирами.

— Их много в разных измерениях,
Что появились в этом цикле
Космического миротворенья
И наполняют жизнь Вселенной
Своим проявленным движеньем.

И все живые существа,
Меняя формы воплощенья,
Идут Спиралью Восхожденья
От мрачных сфер и темных царств
К высоким сферам просветленья.

— Ты многое успел пройти
В пределах общего движенья
И светлый разум обрести.
Отсюда мой тебе совет,
Держи свой путь на Ясный Свет.

Он снова спал в своей пещере,
Летело время над землей,
Слагая ритм свой вековой
И мрак густою пеленой
Все погрузил в ночной покой.

Однако вновь в полночной мгле
Необъяснимою загадкой
Возникло зарево огня,
Раздвинув грани Бытия
Сияньем сказочного дня.

И, одолев сопротивление
Оков земного притяженья,
Он воспарил над тишиной,
Окутанной кромешной мглой
К высоким сферам просветленья.

2007 г.

Сутра преодоления

Все во Вселенной едино, так как происходит из единой силовой первосубстанции и в то же время все в ней разделено на частности, поскольку изначальный океан Первосилы, наполняющий собой мировое пространство, может ощутить сам себя лишь на основе контрастного взаимодействия разностей. Каждая частность во Вселенной едина как индивидуальная целостность, однако она же имеет разнохарактерные полюса своего проявления, на контрастном взаимодействии которых и основана ее динамика.

Есть разнохарактерные полюса и у жизни — этого важнейшего из всех мировых явлений. И действуют они на самом высоком уровне обобщений как две прямо противоположные тенденции, с одной стороны, к живой проявленности субъекта — своего носителя, с другой, к затуханию в нем жизненного процесса, т.е. к нежизни.

И вечно трудятся эти противоположности, пытаюсь преодолеть друг друга в своем нескончаемом противоборстве, и вечно пульсирует от этого жизнь в бесконечной Вселенной, и вечной рекой течет она в бескрайней ее беспредельности, то ускоряя, то замедляя скорость своего космического движения. И если коротко определить явление жизни на предлагаемом уровне, то это будет динамика преодоления

ее антипода или нежизни. Ну а раз так, то и все остальное достигается в ней через преодоление. Допустим, всеми искомый жизненный позитив. Другой вопрос, в этом деле необходимо верно определить, что именно для его достижения следует преодолеть, а для начала — где скрыто само препятствие, вечно отгораживающее от него человека?

Не ищи препятствий вовне

Да, конечно, если главное в мире есть жизнь, то главное в жизни есть характер ее проявления. Как и все другие мировые явления, феномен этот имеет свои полярности, обобщенно воспринимаемые человеком, с одной стороны, как жизненный негатив, с другой, как уже упомянутый жизненный позитив. Никто из людей не хочет жить в негативе, т.е. в несчастьях, страданиях, злобе. Напротив, все люди желают жить в позитиве, т.е. в счастье, радости и блаженстве. Всю свою жизнь желают и всю свою жизнь тешат себя неистребимой надеждой, что счастье их находится где то рядом. И стоит только сложиться для этого благоприятному стечению обстоятельств, как оно тут же улыбнется своею обворожительною улыбкой.

Однако проходят дни, годы, десятилетия, а желаемые обстоятельства у большинства людей так и не складываются. А вот трагедийности в жизни хоть отбавляй. Она у них на каждом шагу, поскольку что не увидят они в окружающем мире — все сокрушает их критический ум своими неискоренимыми недостатками. Откуда тут появиться жизненному позитиву? Ему в мире просто нет места. И все разговоры о светлой жизни — это просто несбыточная фантазия, выдуманная предками в прошлых столетиях. По первобытной их, скажем, наивности.

Но ведь так ли уж наивна была та первобытность и нет ли в ней истин, которые могут пролить свет на многие сегодняшние и будущие проблемы? И действительно, если всмотреться в прошлое без предвзятостей, то на наш предмет в нем можно обнаружить немалое множество глубоких мыслей. Ну что же, давайте послушаем, о чем повествует нам в избранном направлении древний человеческий разум: «Если хочешь познать мир, познай самого себя».

Все верно, не ищи источник своего несносного состояния в окружающем мире, поскольку главная причина всех других связанных с тобою причин есть ты сам. Обрати свой критический взор внутрь себя и попытайся разглядеть там тот корень зла, что постоянно приносит тебе недовольства, огорчения и страдания.

Болезнь роста

Конечно же прав был тот глубокий мыслитель, который однажды сформулировал этот остроумный философский вопрос, мол, все дети рождаются ангелами, тогда откуда в жизни монстры берутся? Ну что же, проблема проблем, причем у всех народов и во все времена. Здесь стоит лишь напомнить о том, сколько на эту тему в веках уже сказано и написано? Не обозреть. Однако сама она от этого значения своего не теряет. В том числе и в наше с вами столетие. Останется тема эта животрепещущей и в последующие времена, т.е. в будущем. В общем, стоит она того, чтобы в который уже раз поразмышлять на обозначенный в ней предмет. Ну так давайте поразмышляем.

Итак, откуда в жизни монстры берутся? Начнем с того, что характер жизни мыслящего существа определяется характером его мышления. Иными сло-

вами, о чем мыслишь, тем и живешь, как мыслишь, так и живешь. Отсюда, если ты постоянно думаешь о негативе, то и жизнь твоя складывается в негативном ключе, если о позитиве, то все выстраивается прямо наоборот. Отчего так? А оттого, что мысль есть творящая сила, поэтому — что ею творишь, то в жизни и получаешь. Творишь жизненный негатив, живешь в бесконечной трагедии и страданиях, творишь жизненный позитив, живешь в счастье и радости.

Кажется, простая для восприятия истина и в то же время на практике постижение ее — весьма сложный и трудный процесс. Отсюда столько вокруг мрачномыслия, пессимизма, агрессии. Ну так что же за рок такой висит над каждым, родившимся для жизни своей в мир Биосферы, вернее, что представляет из себя уже упоминавшийся корень зла, который непрошенно прорастает в сознание каждого никем не желаемым негативным мышлением?

Большинство мыслителей прошлого определили его как невежество. Да, конечно, низкий уровень представлений о себе и об окружающем мире, ограниченность жизненных устремлений, грубый примитивизм жизненных проявлений. Иными словами, неразвитость ума и духа. И формирующийся на этой основе комплекс внутренних качеств эгоистичной самости, в центре которого находится амбициозное и самовлюбленное «Я» с его односторонней и поверхностной философией единственной и неповторимой индивидуальности.

Да, философия уникальности горделивого «Я», всю свою жизнь старательно возводящего в своем собственном уме пьедестал для того, чтобы вознестись над себе же подобными. И формирующиеся на этой основе соответствующие черты характера, т.е. самоуверенность, самоутверждение, нетерпимость к

инаковости, критиканство, озлобленность, бездушие, интриганство, вредительство, а также самовлюбленная саможалость, страх, мнительность, претенциозность, обидчивость.

Ну что же, вот вам и монстр. Неприглядное, надо сказать, существо и вряд ли на свете найдется такой человек, который осознанно захочет жить в его воплощении. Но вот ведь какой парадокс — никто в этот образ входить не желает, но во всех он в той или иной мере присутствует. Тогда откуда такая фатальная неизбежность? Как ни странно, проблема сокрыта в процессе обновляющегося развития, вернее, в его форме, выступающей в виде пульсирующей эволюции, отчего жизнь человека носит дискретный или прерывный характер. Каждый раз, рождаясь с блокированной прошлой памятью в мир Биосферы для очередного жизненного витка, люди как бы заново проживают всю свою жизнь, самовращаясь от уровня простого и примитивного к уровню более сложного и совершенного. Так что и невежество, и формирующийся на его основе эгоистичный спектр внутренних качеств представляют собой неизбежную для всех болезнь роста.

Да, все люди на определенном этапе очередного жизненного пути заболевают этой болезнью и главное здесь вовремя ее распознать. Для чего? А для того, чтобы вовремя приступить к преодолению этого недуга, сводящего на нет все светлые ожидания.

Преодолей самого себя

Да, конечно, все люди рождаются в мир Биосферы для того, чтобы обновиться, получив свежий импульс своему живопроявленному состоянию. И все люди в каждом таком обновительном цикле стремятся войти в состояние счастья, т.е. высшей жиз-

ненной благодати, ради чего, собственно, и существует само явление жизни. И каждый раз на пути у них вырастает препятствие в форме невежественного и эгоистичного монстра, превращающего все вокруг в бесконечную войну амбиций и самолюбий.

И стремятся многие в той иссушающей душу борьбе искоренить из себя слабости, понимая под ними, по недомыслию, добродушие, любовь и сочувствие. И мало кто в означенном устремлении задумывается над тем, что заменить эти качества можно лишь на их антиподы, т.е. озлобленность, ненависть и жестокость. Вот и полнится от этого жизнь в Биосфере трагедийностью, проявляясь вокруг скверномыслием, бездушием, агрессивностью.

Однако каждый раз наступает то время, когда люди начинают задумываться над смыслом истощающей силы борьбы. Их умы, вдруг, озаряет вполне справедливая мысль, мол, разве для этого мы вошли в этот мир? Да, они уже устали сражаться на ими же воздвигнутых бастионах и души их, израненные в противоборстве, требуют умиротворения. И в глубокой задумчивости покидают дозревшие ставшие для них привычными поля сражений. Однако вот ведь что странно, легче им от этого не становится. Борьба с окружающим миром не завершается, поскольку все это время она велась и продолжает вестись в их сознании. И, наконец, понимают они, что главная причина никому не нужной борьбы сокрыта внутри у каждого, и чтобы по настоящему прекратить войну с миром, необходимо победить самих себя, т.е. преодолеть свои собственные невежество и гордыню.

Ну что же, здесь перед ними и открывается путь внутреннего переустройства, предполагающий преодоление в себе мелкой, эгоистичной самости в целях формирования миросопряженного «Я», напол-

ненного космическим мышлением и вселенской любовью. В этом и есть суть космической эволюции каждого, поскольку достигнуть высшей жизненной благодати можно только устремляясь к высшим уровням совершенства и сопряжения с миром.

2008 г.

Сутра воплощений

Общее

Океан изначальной Первосилы, наполняющий своей силовой субстанцией всю Вселенную, есть не имеющая границ стихия, проявляющая себя через бесконечное множество частных и оттого отличающихся друг от друга сил. Свободное, ничем не ограниченное взаимодействие их между собой есть Хаос. Хаос выступает как первооснова живой динамики во Вселенной, так как именно через него вечно проявляется к жизни изначальный силовой океан.

Жизнь в состоянии стихийной динамики примитивна, конфликтна, непривлекательна. Отсюда из Хаоса вечно вырастает Гармония как идея мирового порядка, ограничивающего свободу стихии и взаимоувязывающего разнохарактерную динамику разностей в рамках сбалансированного мирового единства.

Гармонично организованный миропорядок не возникает спонтанно, т.е. сам по себе, его целенаправленно формирует мыслящая и творящая воля. Осмысленно созидающей волей на глобальном уровне обладает Космический Разум, творящий в силовом океане Вселенной гармонично организованный

Космический мир. Другое дело, сам Космический Разум вечно нарождается в недрах силовой стихии как идея всеобщего мыслящего начала, способного к самоосмыслению, осмысленному саморазвитию и целеустремленному миротворению.

И так всегда относительно Хаоса и Гармонии. Вселенская силовая стихия вечно рождает Космический Разум, а тот своей осмысленной волей вечно упорядочивает ее спонтанные проявления, воплощаясь в Творца гармонично организованного мирового порядка.

Частное

Космический Разум состоит из неисчислимого множества частнопроявленных Разумов, постоянно нарождающихся в стихиях индивидуальных сознаний. Все они имеют свои специфичные воплощения, однако на универсальном уровне представляют целостно взаимосвязанное созидающее и управляющее космическое единство.

Все частные Разумы творят в своих индивидуальных сознаниях неисчислимое множество частных миров, каждый из которых представляет собой сформулированную в специфичном ключе мировую идею. Все частные миры на глобальном уровне сопряжены между собой как система сообщающихся сосудов и представляют из себя единство мирового разнообразия или единый, взаимосвязанный Космос.

Человеческое

У Человека есть Биотело, сконструированное из элементов биосферы и способное функционировать в биофизическом мире, который сотворен Космическим Разумом в физическом измерении силового оке-

ана Вселенной. У Человека есть Душа, т.е. духовная силовая субстанция, способная эмоционально ощущать и эмоционально переживать. У Человека есть Сознание, т.е. тончайшее силовое поле, способное к мысленному самосинтезу.

В общем, Человек на субстанциональном уровне триедин, т.е. соткан из ментального, духовного и физического силовых полей.

Ну а теперь в обратном порядке. Человек есть Разум, где Разум человеческий есть устойчивая идея, рожденная в недрах индивидуального поля Сознания и способная к самоосмыслению, саморазвитию, миротворению. Да, стихия Сознания порождает в своих недрах устойчивую идею, которая на определенном этапе самоидентифицирует себя в я-образе и я-понятии, готовясь стать творящей и управляющей волей для породившего ее силового поля.

Путь воплощений

Итак, на тончайшем субстанциональном уровне Человек есть идея, рожденная в индивидуальном поле Сознания. Идея, осознающая себя Разумом, обладающим познающей, творящей и управляющей волей и способным к осмысленному саморазвитию. Последнее есть процесс направленных воплощений в новые качественные состояния, обдуманно заданные и целеустремленно достигнутые.

Есть люди, которые не задумываются над этой проблемой. Это просто жители Биосферы, спонтанно плывущие по Реке Жизни и неосознанно воплощающиеся в образы, задаваемые им средой и складывающимися в ней обстоятельствами.

Есть люди, которые осознают потенциально заложенную в них созидательную возможность и стремятся к ее осмысленной реализации. Это Творцы сво-

ей жизни на ближайшую перспективу, тем не менее многого добивающиеся в течение своего биосферного жития.

Однако в этом мире всегда присутствуют те, кто ориентирует главное свое воплощение на мир иного бытия. Они постигают особенности течения Реки Жизни и, сообразуясь с ними, осмысленно направляют свой жизненный путь, формируя из себя здесь и сейчас тех, кем хотят проявиться в мире ином.

Это Творцы Эволюции, прокладывающие пути восхождения к более совершенным уровням космического бытия и помогающие это сделать тем, кто в общеэволюционном движении выбирает для себя их специфику восхождения.

2009 г.

Первоисточники

1. Выступление на презентации Национального Комитета по делам ЮНЕСКО в Республике Алтай // Культура Алтая. Ежегодный республиканский информационно-аналитический сборник. Горно-Алтайск, 2006. С. 45-46.

2. О содержании феномена «нематериальное культурное наследие» // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007. № 5. С. 192-194.

3. Штрихи к мировой эволюции // Евразийцы. Горно-Алтайск, 2007. № 3. С. 4-6.

4. Идея плодородия в системе древних представлений о мире // Материалы научной конференции с международным участием «Немецкие исследователи на Алтае», посвященной 170-летию со дня рождения В.В. Радлова. Горно-Алтайск, 2007. С. 192-194.

5. Концептуальная модель социального миропроявления // Билим. Горно-Алтайск, 2007. № 3. С. 32-34.

6. О формировании экологически ориентированного сознания // Материалы заседания «круглого стола» по теме: «О состоянии объектов Всемирного природного наследия в системе устойчивого развития Алтайского горного регио-

на» (7 сентября 2007 года, с. Усть-Кокса, Республика Алтай). Горно-Алтайск, 2008. С. 51-54.

7. Духовность Алтая в системе культурного наследия современной цивилизации // О состоянии и развитии культурного и духовного наследия народов Республики Алтай. Материалы заседания круглого стола 20 марта 2008 года. Горно-Алтайск, 2008. С. 20-23.

8. Духовный Собор народов планеты // Евразийцы. Горно-Алтайск, 2008. № 4. С. 4.

9. Еще раз о культах // Евразийцы. Горно-Алтайск, 2009. № 5. С. 4-5.

10. Гражданственность и этничность // Единство этнического разнообразия — основа устойчивого развития Республики Алтай. Горно-Алтайск, 2009. С. 9-11.

11. Грядущая цивилизация: смена понятий // Евразийцы. Горно-Алтайск, 2010. № 6. С. 3-4.

12. О характере жизненного пути // Евразийцы. Горно-Алтайск, 2010. № 6. С. 43-45.

13. Живописец метафизических сфер // Е. Чеботарева. Космический океан. Республика Алтай, 2010. С. 2.

14. О реконструкции древних мировоззренческих представлений // Традиционная культура коренных жителей Горного Алтая в XXI веке. Горно-Алтайск, 2010. С. 50-57.

15. Образы прародительниц в петроглифах Куюса // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2010. Вып. IV. С. 110-115.

16. Три океана // Евразийцы. Горно-Алтайск, 2011. № 7. С. 3-4.

17. Школа жизненного пути «Евразийская Эллада» («ЕЭ») // Евразийцы. Горно-Алтайск, 2011. № 7. С. 51-52.

18. О реконструкции мировоззрения пазырыкских племен // Международный симпозиум «Terra Scythica». Новосибирск, 2011. С. 50-51.

19. Мировоззрение пазырыкцев: представления о мировом древе // Религия в истории народов России и Центральной Азии. Барнаул, 2011. С. 137-140

20. О проблемах реконструкции мировоззренческой модели мира племен пазырыкской культуры // Доклад, прочитанный автором в августе 2011 г. на международном симпозиуме «TERRA SCYTHICA», который проходил на Денисовой пещере (Алтай).

Содержание

От автора	3
-----------------	---

ФИЛОСОФИЯ

Выступление на презентации Национального Комитета по делам ЮНЕСКО в Республике Алтай	5
О содержании феномена «нематериальное культурное наследие»	7
Штрихи к мировой эволюции	13
Идея плодородия в системе древних представлений о мире	18
Концептуальная модель социального миропроявления ..	25
О формировании экологически ориентированного сознания	32
Духовность Алтая в системе культурного наследия современной цивилизации	37
Духовный Собор народов планеты	41
Еще раз о культах	43
Гражданственность и этничность	45
Грядущая цивилизация: смена понятий	50
О характере жизненного пути	53
Живописец метафизических сфер	56
О реконструкции древних мировоззренческих представлений	58
Образы прародительниц в петроглифах Куюса	67
Три океана	75
Школа жизненного пути «Евразийская Эллада» («ЕЭ»)	77
О реконструкции мировоззрения пазырыкских племен	79
Мировоззрение пазырыкцев: представления о мировом древе	80
О проблемах реконструкции мировоззренческой модели мира племен пазырыкской культуры	88
Алтайский шаманизм	104

СУТРЫ

Отшельник	151
Сутра Преодоления	164
Сутра Воплощений	170

Подписано в печать 11.03.2012 г. Печать офсетная.

Формат 84x108¹/₃₂. Объем 11 п. л.

Тираж 300 экз. Заказ 10201.

Отпечатано в ОАО «Горно-Алтайская типография»
649000 г. Горно-Алтайск, пр. Коммунистический, 35.

4 60,00

