

**Жерносенко Ирина Александровна**

**САКРАЛИЗАЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА-  
ВРЕМЕНИ КАК ПОТЕНЦИАЛ НООСФЕРОГЕНЕЗА**

Специальность 09.00.11 Социальная философия

Диссертация  
на соискание ученой степени  
доктора философских наук

## Содержание

	Введение	3
Глава 1.	ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СТАНОВЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА- ВРЕМЕНИ	30
1.1.	Становление «естественной» пространственно-временной модели: от мифа до постнеклассической картины мира	33
1.2.	Хронотоп как базовый концепт социокультурного бытия	47
1.3.	Российский хронос и топос в философских концепциях XIX – XXI веков: переходность и пограничье	66
1.4.	Учение о ноосфере – специфическая российская футурологическая модель развития общества	96
Глава 2.	САКРАЛЬНЫЙ ТОПОХРОН АЛТАЯ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО	117
2.1.	Социокультурное пространство как единство топохрона и хронотопа	117
2.2.	Алтайский топос: культурные и сакральные ландшафты	138
2.3.	Социокультурное пространство-время в алтайской традиционной культуре	166
2.4.	Семиозис пространственно-временных компонентов сакральных центров Алтая	204
Глава 3.	ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА: ОТ САКРАЛЬНОГО ЛАНДШАФТА К НООСФЕРНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ	242
3.1.	Методологические основания устойчивого развития сакральных ландшафтов	242
3.2.	Социокультурный анализ сакрального пространства Каракольской долины как палимпсеста	267
3.3.	Формирование ноосферного сознания как основополагающего компонента теоретической модели ноосферогенеза	301
3.4.	Актуализация биосферно-ноосферного потенциала Алтая как основы устойчивого регионального развития	327
	Заключение	342
	Библиография	352
	Приложение 1	402
	Приложение 2	439

## ВВЕДЕНИЕ

### Актуальность исследования

Происходящие в современной России процессы трансформации общества носят системный характер и требуют глубокого осмысления процессов, событий, происходящих «здесь и сейчас», анализа и синтеза накопленного опыта и осознанного проектирования новой реальности. Философы, социологи и культурологи отмечают, что в «переходный период» под воздействием цивилизационных процессов оформляется особый тип культуры, имеющий высокую степень сложности, по сравнению с предыдущими периодами. Он характеризуется нелинейностью и неопределенностью протекающих в нем процессов, сопровождающихся распадом привычных социально-экономических и этно-социо-культурных связей, утратой базовых ценностей бытия и глобальным кризисом. На наш взгляд, проблема глобального кризиса детерминруется не столько технологическими причинами (загрязнение окружающей среды, разрушение биоты, истощение ресурсов планеты и т.п.), сколько мировоззренческими и духовными. Утрата ценностных смыслов и ориентиров, духовных основ сознания человека, с неизбежностью ведет к прагматизму в отношении человека к природе, и его крайним формам: потребительству, цинизму, ориентации на сиюминутные выгоды. Разрушение социального этоса с неизбежностью ведет к разрушению глобального экоса. В результате все большего погружения современного человека в виртуальный мир, где нарушаются границы между реальным и виртуальным мирами, подменяются смыслы и значения, размываются духовные скрепы личности, происходит разрушение социокультурного пространства и времени.

Для определения стратегии и запуска конструктивных механизмов самоорганизации общества требуется выявление интегральных оснований социокультурного проектирования, способствующих формированию современной целостной модели выживания и устойчивого развития

общества.

Каждая эпоха творит свой социальный миф, с одной стороны, адаптирующий человека к существующему социокультурному порядку, а с другой – запускающий механизмы социальных движений в виде актуальных мифологем, порождающих социальные инновации и выполняющих функции аттрактора. Традиционно обустройство в архаическом обществе некоего пространственного «центра» (сакрализация особого социокультурного пространства), наполненного семиотической значимостью, позволяло человеку структурировать свой ближний «космос», обозначая его пространственными и временными ориентирами, наполняя их высшими смыслами. Сегодня, когда цивилизационные процессы все более отчуждают человека от природы, все чаще звучат призывы о том, чтобы «найти «человеческое в человеке», «вернуть человека на землю», чтобы он почувствовал вновь родовую связь с ней, ощутил аромат реальной жизни. Но это возможно лишь тогда, когда эта реальность вновь станет ценной для человека, почитаемой им, ведь «только священный мир существует реально» (М. Элиаде). Иными словами, сакрализация неких природных или культурных мест обеспечивает подлинное бытие человека.

Алтай является одной из немногих территорий планеты, где экос и этос коренного и старожильческого населения демонстрируют живую традицию подлинного бытия, основанную на почитании Природы и тесном взаимодействии с ней. Существенную роль в поддержании стабильности традиционной системы ценностей, ее бытовании в современных условиях играют сакральные центры Алтая (разнообразные сакральные природно-культурные объекты традиционной культуры), почитаемые и сохраняемые местным населением, нередко вопреки действиям чиновников или бизнес-структур.

Таким образом, противоречие между происходящими цивилизационными изменениями в российском обществе и осознанием необходимости сохранения тех традиционных ценностей, того особого

сакрального социокультурного пространства, придающего Алтаю, обладающему биосферно-ноосферным потенциалом, неповторимый уникальный колорит и самобытность, приводит к постановке проблемы проведения социально-философского исследования, эксплицирующего ноосферную модель регионального развития<sup>1</sup> и ноосферогенеза в целом. Алтайский регион при этом может выступить в качестве модельной территории для отработки стратегии устойчивого регионального развития и конкретных социокультурных технологий.

#### Степень разработанности проблемы.

Осуществление комплексного социально-философского исследования проблемы сакрализации социокультурного пространства-времени, лежащей в основании разработки ноосферной модели социально-экономического развития региона, потребовало междисциплинарных изысканий и проработки трех концептуальных комплексов:

- социокультурное пространство-время как фундаментальный концепт проектирования социокультурной и социально-экономической реальности;
- феномен сакрального центра как механизм трансформации пространственно-временных категорий, преобразующий семиозис сакрализованного пространства-времени (топохрон) в ключевое действие (хронотоп), способствующее преобразению (выходу на качественно новый уровень) существующей технократической социокультурной модели;
- концепции «ноосферогенеза» и коэволюции природного и социального как продуктивные теории для разработки ноосферной модели устойчивого развития общества.

Основополагающими для формулирования концепции настоящего исследования выступают труды по системно-синергетическому анализу социального развития В.Г. Буданова, В.В. Васильковой, М.С. Кагана, Е.Н.

---

<sup>1</sup>Эколого-экономический регион «Горный Алтай» ноосферного типа (Приложение 2); Проект Федерального закона N 930186-6 "О развитии эколого-экономического региона в Республике Алтай" (ред., внесенная в ГД ФС РФ, текст по состоянию на 16.11.2015) [Электронный ресурс] URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=PRJ&n=138534&dst=100017/#07775796776795016>

Князевой, С.П. Курдюмова, Э.С. Маркаряна, Н.Н. Моисеева, И.Р. Пригожина, И. Стенгерс, Д.Ш. Цырендоржиевой и других<sup>1</sup>.

1 концептуальный комплекс:

Философский анализ проблемы времени и пространства в науке XX века и на современном этапе осуществлялся в трудах А.С. Абасова, Г.П. Аксенова, Р.А. Аронова, М.Д. Ахундова, В.И. Вернадского, А. Грюнбаума, А.П. Левича, А.К. Манеева, И. Пригожина, А.А. Ухтомского, В.А. Фока, М.Хайдеггера, С. Хокинга и других<sup>2</sup>. Проблема специфики социального пространства и социального времени раскрывается в работах философов В.В. Васильковой, Р.Н. Верхошанской, З.П. Морохоевой, О.А. Музыка, В.В. Попова, Н.Н. Трубникова, Дж. Уитроу<sup>3</sup>; социологов П. Бурдьё, Р.К. Мертона,

---

<sup>1</sup> Буданов В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. (3-е изд., дополненное). – М., УРСС, 2009 б. 240 с.; Буданов В.Г. Квантово-синергетический подход в антропосфере [Электронный ресурс] // Журнальный клуб Интелрос «Credo New», 2014, №4. URL: [http://www.intelros.ru/readroom/credo\\_new/kg4-2014/25718-kvantovo-sinergeticheskiy-podhod-v-antroposfere.html](http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/kg4-2014/25718-kvantovo-sinergeticheskiy-podhod-v-antroposfere.html) (Дата обращения: 26.08.2015); Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной организации / В.В. Василькова // Сер. Мир культуры, истории и философии; оформ. обл. С. Шапиро, А. Олексенко. – СПб: Лань, 1999. – 480 с.; Каган М.С. Системный подход и гуманитарное знание: [Избранные статьи]. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 384 с.; Каган. М.С. Синергетика и культурология [Электронный ресурс] // Сайт С.П. Курдюмова, 2003 – 2013. URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/kagani.htm> (Дата обращения: 26.08.2006); Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. – СПб: Алетейя, 2002 а. – 414 с.; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как методологическая основа футурологии. // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002 б. – 496 с.; Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука: (логико-методологический анализ). – М.: Мысль, 1983. – 284 с.; Моисеев Н.Н. Расставание с простотой. – М.: Аграф, 1998. – 480 с.; Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.; Цырендоржиева Д.Ш. Системный метод и синергетика в социальном познании / Д.Ш. Цырендоржиева. Улан-Удэ: Издательство Бурят, гос. ун-та, 2005. – 210 с. и др.

<sup>2</sup> Аксенов Г.П. В.И. Вернадский о природе времени и пространства. – М.: ИИЕТ им. С.И.Вавилова РАН. 2006. – 392 с.; Аксенов Г.П. От абсолютного времени и пространства И. Ньютона к биологическому времени-пространству В.И. Вернадского // Доклад в рамках семинара “Изучение феномена времени”. МГУ. 14 ноября 2000 г. [Электронный ресурс] // Институт исследований природы времени. 2001-2017 / URL: [http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/aksyonov\\_ot\\_absolyutnogo.htm](http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/aksyonov_ot_absolyutnogo.htm) (Дата обращения: 12.06.2016); Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. – М.: Изд. «Наука», 1982. – 221 с.; Вернадский В.И. Проблема времени в современной науке. // Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988, с. 228 – 254; Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. – М.: Прогресс, 1969. – 591 с.; Левич А.П. "Материя" времени // Новый Акрополь, 2003, № 1, С. 12-15.; Левич А.П. Парадигмы естествознания и субстанциональная темпорология [Электронный ресурс] // Институт исследований природы времени. 2001-2017 / URL: [http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/levich\\_paradigmy.htm](http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/levich_paradigmy.htm) (Дата обращения: 09.11.2016); Пригожин И. Переоткрытие времени // Источник: Вопросы философии. 1989. № 8. С. 3–19.; Пригожин И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000. – 208 с.; Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. - М.: Республика. 1993. - 445 с.; Хокинг С. Краткая история времени: от Большого взрыва до чёрных дыр. — СПб.: «Амфора», 2001. — 268 с. и другие.

<sup>3</sup> Василькова В. В. Синергетика и архетипические коды социальной самоорганизации // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 247-262; Василькова, В.В: Социология коммуникации и постнеклассическое знание: структурные сопряжения / В.В. Василькова // Синергетическая парадигма. — М.: Прогресс-Традиция, 2009: С. 544-

П.А. Сорокина, П. Штомпки, В.Н. Ярской<sup>1</sup>; историков М. Блока, Ф. Броделя, И.М. Савельевой, А.В. Полетаева, Л. Февра; феноменологов Э. Гуссерля и М. Мерло Понти и других<sup>2</sup>. Психологические основания социального пространства и социального времени рассматривали К.А. Абульханова, А. Бергсон, Е.И. Головаха, А.А. Кроник, К. Уилбер и другие<sup>3</sup>.

Термин «хронотоп», определяющий единство пространственно-временного континуума, введенный в научный обиход А.А. Ухтомским<sup>4</sup>, из естественнонаучной области перешел в гуманитарные науки: литературоведение, искусствоведение, культурологию, благодаря фундаментальным исследованиям С.С. Аверинцева, М.М. Бахтина, Вяч. Вс. Иванова, Ю.М. Лотмана, В.Н. Топорова, продолжая развиваться сегодня в исследованиях О.О. Кандрашкиной, В.Е. Кемерова, В.Ю. Меринова, А. Сунгурова и других<sup>5</sup>.

---

Верхошанская Р.Н. Социальное время-пространство (философско-методологический анализ) // Диссертация на соискание уч. степени кандидата философских наук. – Казань, 2004 – 154 с.; Морохоева З.П. Прошлое как опыт для будущего. // Встреча на Байкале: бремя прошлого, вызовы будущего / науч. ред. А.А. Базаров, Я. Киневич. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2014. – 344 с. – С. 173-192; Музыка О.А., Попов В.В. Время и социальная синергетика/ Монография. Ростов н/Д. ЮФУ. 2007. – 256с.; Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. – М.: Наука, 1987. – 255 с.; Уитроу Дж. Дж. Естественная философия времени / Дж. Дж. Уитроу. -М.: Едиториал УРСС, 2003. – 400 с.

<sup>1</sup> Бурдьё П. Начала. Choses dites: Пер. с фр./Pierre Bourdieu. Choses dites. Paris, Minuit, 1987. Перевод Шматко Н.А./ — М.: Socio-Logos, 1994. — 288 с.; Сорокин П.А., Мертон Р.К. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа [Электронный ресурс] // Социологическое наследие. 2004 / URL: <http://ecsosman.hse.ru/data/799/897/1216/014.SOROKIN.pdf> (Дата обращения: 06.12.2016); Сорокин П.А. Социальная стратификация и мобильность. // Питирим Сорокин. «Человек. Цивилизация. Общество». М., 1992. С. 302-373.; Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. - М.: Аспект Пресс, 1996. – 416 с.; Ярская В.Н. Время в эволюции культуры. Философские очерки / В.Н. Ярская. - Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1989. - 149 с.

<sup>2</sup> Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Пер. с фр. – Таллин: Ээсти раамат, 1983. – 184 с.; Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. В 2 т. / Ф. Бродель / Пер. с фр. Л.Е. Куббеля; под ред. Ю.Н. Афанасьева – М.: Прогресс, 1986. – Т.1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. – 346 с.; Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного / И.М. Савельева, А.В. Полетаев. - М.: Языки русской культуры, 1997. - 800 с.; Февр Л. Бои за историю. –М.: «Наука». – 1991. – 529 с.; Гуссерль Э. Собрание сочинений. Феноменология внутреннего сознания времени. Т.1. М.: Логос; Гносис, 1994. – 177 с.; 371. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти / пер. с французского / под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: «Ювента», «Наука», «Gallimard», 1999. – 608 с.

<sup>3</sup> Абульханова К. А. Социальное мышление личности // Современная психология: состояние и перспективы исследований. Часть 3. Социальные представления и мышление личности. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2002, с. 88-103; Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В Флеровой; Вступ. Ст. И. Блауберг. – М.: Терра-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с. – (Канон философии); Головаха Е.И., Кроник А.А. Психологическое время личности. Киев: Наукова думка, 1984. – 209 с.; Уилбер К. Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия / К. Уилбер; Пер. с англ. под ред. А. Киселева. — М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. — 412 с.

<sup>4</sup> Ухтомский А.А. О хронотопе // Ухтомский А.А. Доминанта. – СПб.: Питер, 2002. – 448 с.

<sup>5</sup> Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Художественная литература, 1975. — 504 с.; Иванов Вяч. Вс. Значение идей М.М.Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики //

## 2 концептуальный комплекс:

Для изучения феномена «сакральный центр» методологически значимым явилось рассмотрение бинарной категориальной оппозиции «топохрон-хронотоп», получившей в XX веке концептуальное развитие. Понятие «топохрон», как симметричное понятию «хронотоп» и базовое для исследования историко-культурных зон (ИКЗ), ввел в научный обиход и разработал теорию топохрона российский археолог и культуролог Г.С. Лебедев. Разработку теории топохрона продолжают сегодня А.С. Герд, В.А. Булкин, В.Н. Седых, С. Элден, М.Н. Эпштейн<sup>1</sup>. Уточняющими и развивающими теорию топохрона, являются понятия: «культурный ландшафт» как географическая категория, разрабатываемая Ю.А. Ведениным, Д.Н. Замятиным, В.Л. Каганским, В.Н. Калущковым, Р.Ф. Туровским; «топос» и «локус» как культурологические категории, разрабатываемые В.П. Океанским, В.Ю. Прокофьевой, З. Хайнади<sup>2</sup>.

---

Диалог. Карнавал. Хронотоп, 1996, № 3. – С. 5-67; Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю.М. Об искусстве. - СПб.: Искусство-СПб, 1998. – 704 с.; Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров — М.: «Языки русской культуры», 1996. — 464 с.; Топоров В. Н. Пространство и текст / Текст: семантика и структура. – М.: Наука, 1983, с. 227-284; Кемеров В.Е. Социальный хронотоп как проблема интеграции современного обществознания [Электронный ресурс] // Портал «Российская Академия Наук, Уральское отделение. Институт философии и права. 2006 - 2017 / URL 2: <http://ifp.uran.ru/files/publ/eshegodnik/2007/7.pdf> (Дата обращения: 07.12.2016); Меринов В.Ю. Культурологическая реконструкция тоталитарного хронотопа в контексте русской литературной традиции // Дисс. канд. филос. наук. – Белгород, 2004. –156 с.; Сунгуров А. Понятие Хронотопа и его возможности для анализа политических структур и процессов [Электронный ресурс] // Тематические ресурсы Центра «Стратегия» / СПб-стратегии. Опубликовано 17.11.2003. URL: <http://www.strategy-spb.ru/index.php?do=news&doc=458> (Дата обращения: 12.01.2015) и др.

<sup>1</sup> Лебедев Г.С. Топохрон в культурном пространстве [Электронный ресурс] // Учебники онлайн, 2012. URL: <http://azbook.net/book/388-kulturologiya-kak-ona-est-i-kak-ej-byt/28-topoxron-v-kulturnom-prostranstve-gleb-lebedev.html> (Дата обращения: 22.10.2012); Лебедев Г.С. Рим и Петербург. Археология урбанизма и субстанция Вечного Города // Метафизика Петербурга: Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 1. / Отв. ред. Л. Морева. - СПб: ФКИЦ «ЭЙДОС», 1993. – С. 57; Основания регионалистики. Формирование и эволюция историко-культурных зон / [В. А. Булкин, А. С. Герд, Г. С. Лебедев, В. Н. Седых]; Под ред. А. С. Герда, Г. С. Лебедева; С.-Петерб. гос. ун-т, Центр "Петроскандика". - СПб., 1999. – С. 42, 45; Элден С. Топохрон. Утраченная точка: глобализация, детерриториализация и пространство мира. [Электронный ресурс] // Журнал современной зарубежной философии "Хора", 2008, № 2; Department of Geography, University of Durham, Durham DH1 3LE. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/08/23/1215102727/2008-2-04.pdf> (Дата обращения 15.01.2015). Эпштейн М. О топохроне. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.emory.edu/INTELNET/es\\_topochron.html](http://www.emory.edu/INTELNET/es_topochron.html) (Дата обращения: 27.12.2014).

<sup>2</sup> Веденин Ю.А. Очерки по географии искусства. – М.: Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия, 1997. – 224 с.; Замятин Д.Н. Моделирование географических образов: Пространство гуманитарной географии. – Смоленск: Ойкумена, 1999. – 256 с.; Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство [Сборник статей]. М.: Новое литературное обозрение, 2001. — 576 с.; Калущков В.Н. Ландшафт в культурной географии. – М.: Новый хронограф, 2008. – 320 с.; Туровский М.Б. Культурные ландшафты России. – М.: Изд-во ин-та Наследия, 1998. – 210 с.; Океанский В.П. Локус Идиота: введение в культуруфонии равнины // Роман Достоевского «Идиот»: раздумья, проблемы. – Иваново, 1999. – С. 179 – 200; Прокофьева В.Ю. Категория пространство в



Труды Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, А.Ф. Лосева, Ю.М. Лотмана, Р. Отто, В.Я. Проппа, А.С. Сафоновой, Э.Б. Тайлора, Н.М. Терехина, В.Н. Топорова, П.А. Флоренского, Л.В. Федоровой, Дж. Фрэзера, М. Элиаде, К.Г. Юнга<sup>1</sup> посвящены социокультурному феномену сакральности, имманентно присущему природе мифа. Исследованию сакральных центров как специфического феномена традиционной культуры уделили внимание в своих трудах Л.П. Гекман, Л. Кардинер, Л.Р. Кызласов<sup>2</sup>.

К.К. Быструшкин, Е.Г. Гиенко, Д.Г. Зданович, А.К. Кириллов, В.Е. Ларичев, З.В. Лысенкова, Е.П. Маточкин, Л.С. Марсадоллов, Д.А. Мачинский, Т.М. Потемкина, А.Н. Рудой, В.В. Рудский, М.Ю. Шишин<sup>3</sup> и другие изучали

---

художественном преломлении: локусы и топосы. [Электронный ресурс] // Вестник оренбургского университета. 2005, № 11. URL: [http://vestnik.osu.ru/2005\\_11/12.pdf](http://vestnik.osu.ru/2005_11/12.pdf) (Дата обращения: 21.01.2015); Хайнади З. Архетипический топос // Литература. - 2004. - №29. - С. 7-13.

<sup>1</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиозного антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 175-231; Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.; Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384 с.; Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. – 558 с.; Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.; Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. / Пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С-Петерб. Ун-та», 2008 – 272 с.; Otto R. The Idea of the Holy. L., 1956; Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1986. – 368 с.; Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – М.: Лабиринт Пресс, 2011. – 128 с.; Сафонова А.С. Сакральное как социокультурный феномен. // Дисс. канд. филос. наук. – С-Пб, 2007 – 193 с.; Терехин Н.М. Метафизика Севера: Монография. — Архангельск: Поморский университет, 2004. 272 с.; Федорова Л.В. Сакральное в идеологии евразийства. – София: ТАНГРА ТанНакРа ОБФ, 2015. – 127 с.; Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. – 832 с.; Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. – 312 с.; Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.; Юнг К.Г. Архетип и символ. - М.: Ренессанс, 1991. – 209 с.; Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. – Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.- 384 с.

<sup>2</sup> Гекман Л.П. Персоносфера этнической вселенной в мифопоэтике народов Сибири // Автореферат дисс. докт. культурологии. – Барнаул, 2006. – 46 с.; Кардинер А. Психологические границы общества. М.: Аграф, 1997. – 351 с.; Кызласов Л.Р. О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей // Советская археология. — 1964, № 2. – С. 27 – 39; Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография, 1982, № 2.- С. 83-92.

<sup>3</sup> Быструшкин К.К. Феномент Аркаима. Космологическая архитектура и историческая геодезия. – М.: Белые альвы, 2003. – 272 с.; Зданович Д.Г., Кириллов А.К. Курганские памятники Южного Зауралья: археоастрономические аспекты исследования. Челябинск, 2002 б. – 76 с.: илл.; Ларичев В.Е., Гиенко Е.Г., Паршиков С.А., Прокопьева С.А., Серкин Г.Ф. «Сундуки» – великий сакральный центр Северной Хакасии (мифологическое, эпосное и естественно-научное в культовых памятниках древних культур юга Сибири, совмещенных с творениями природы) // Астроархеология – естественно-научный инструмент познания протонаук и астральных религий жречества древних культур Хакасии. Красноярск, 2009. – С. 73–91; Маточкин Е.П., Гиенко Е.Г. Тархатинский мегалитический комплекс: петроглифы, наблюдаемые астрономические явления и тени от мегалитов. [Электронный ресурс] // Archaeoastronomy and Ancient Technologies 2014, 2(1), 90-106. URL: <http://aaatec.org/documents/article/ge1r.pdf> (Дата обращения: 14.10.2014); Марсадоллов Л.С. Астрономический аспект грота Акбаур на Западном Алтае // Астрономия древних обществ. М., 2002. – С. 228–234; Мачинский Д.А. Уникальный сакральный центр III - сер. I тыс. до н.э. в Хакасско-Минусинской котловине // Окуневский сборник. Культура, искусство, антропология. СПб.: Петро-РИФ, 1997 – 290 с. – С. 265 – 287; Потемкина Т.М. Пространственно-временная организация

сакральные объекты и территории как систему геологических, географических, археоастрономических, семиотических смыслов. Совместно с А.А. Тишкиным автор данного исследования выпустила сборник научных статей «Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святилищ»<sup>1</sup>, объединив в поле обозначенной проблемы работы археологов, культурологов, геофизиков, астрономов и др. ученых. Интересные выводы дают исследования сакральных центров Алтая естественнонаучными методами, описанные в публикациях Ж. Буржуа, А.Ю. Гвоздарева, А.Н. Дмитриева, А.В. Шитова и других<sup>2</sup>. Автор данного исследования являлась участником и организатором нескольких экспедиций, где применялись геофизические, медицинские, электромагнитные методы исследования сакральных объектов. Результаты исследований отражены в нескольких публикациях автора<sup>3</sup>.

Расшифровке и интерпретации знаковых систем сакральных центров и священных артефактов древнего и этнографического Алтая способствовали фундаментальные труды А. Голана, Ю.М. Лотмана, Б.А. Рыбакова<sup>4</sup>, а также

---

погребального поля могильников эпохи бронзы по материалам археологических раскопок // *Астрономия древних обществ*. М., 2002. – С. 134–144; Рудой А.Н., Лысенкова З.В., Рудский В.В., Шишин М.Ю. Укок (прошлое, настоящее, будущее. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2000. – 172 с. и другие.

<sup>1</sup> Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святилищ: сборник статей/ отв. Ред. А.А. Тишкин, И.А. Жерносенко. Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2010. 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 1)

<sup>2</sup> Bourgeois, J. Survey and inventory of the archaeological sites In the valley of the Karakol (Uch Enmek park), Part 2: year 2008 // Report on the belgian-russian expedition in the Russian Altay mountains 2008; Bourgeois, J., Gheyle, W., Goossens, R., De Wulf, A., Dvornikov, E., Van Hoof, L., Loute, S., De Langhe, K. & Cappelle, R., Survey and inventory of the archaeological sites in the Valley of the Karakol (Uch Enmek Park), internal report, Ghent University, Department of Archaeology. – 2007; Дмитриев А.Н., Дятлов В.Л., Гвоздарев А.Ю., Шитов А.В. Обнаружение аномального микрогеофизического объекта на территории Горного Алтая. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pulse.webservis.ru/Science/Ether/MicroObject/index.html> (Дата обращения 06.02.2008); Дмитриев А.Н., Шитов А.В. О геофизических характеристиках курганных комплексов Горного Алтая. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pulse.webservis.ru/Science/Tumuli/BGeo/index.html> (Дата обращения: 02.08.2008) и другие.

<sup>3</sup> Жерносенко И.А. Климат Сибири и человек: климат как культуuroобразующий фактор // Р.В. Опарин, И.А. Жерносенко, И.А. Кольцов. Проблема изменения климата и жизнь: Технология формирования экологически ориентированного мировоззрения. [Коллективная монография] – Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing HmbH & Co. KG, 2014 а. – 344 с. – С. 125 – 154; Жерносенко И.А., Батурина М.М., Мамыев Д.И., Батурина А.Д. Исследование методом газоразрядной визуализации воздействия священных объектов Каракольской долины на человека // Мир науки, культуры, образования, № 5 (36), 2012. – С. 304-306; Жерносенко И.А., Батурина М.М. Комплексные исследования священных объектов Каракольской долины [Электронный ресурс] // Ежеквартальный международный журнал общественных наук «Karadeniz (Black Sea – Черное море)» (Турция) - 2013, № 20. – 280 с. – С. 128 – 148. URL: <http://www.ardahan.edu.tr/karadenizdergi/web/upload/icerik/20/9.pdf> и др.

<sup>4</sup> Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1994. – 376 с.; Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1994 – 608 с.

труды этнологов, тюркологов, археологов, культурологов: А.К. Байбурина, Г.Р. Галдановой, Н.Б. Дашиевой, Д. Доронина, Д.В. Ерошкина, С.Е. Малова, В.П. Ойношева и других<sup>1</sup>.

Выявление природы сакрального центра потребовало проработки категорий «переходности» и «пограничья» в пространственном и временном измерениях, раскрываемых в работах современных философов, социологов, культурологов А. Бороноева, У.А. Винокуровой, В.Б. Земскова, Я. Киневича, Э. Лукашик, З. Морохоевой, И.Я. Мурзиной, Я.Г. Шемякина<sup>2</sup>.

Россия, страна-континент, является наглядным воплощением пространственного и темпорального аспектов категории «пограничья», что было исследовано и описано в трудах русских философов XIX – начала XX веков и евразийцев (ученых-естественников и философов): Н.А. Бердяева, Л.Н. Гумилева, Н.Я. Данилевского, Л.П. Карсавина, Н.К. Рериха, П.Н. Савицкого, П.П. Сувчинского, П.Я. Чаадаева и других<sup>3</sup>. В современной

---

<sup>1</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. – 240 с.; Галданова Г.Р. Доламаистические верования бурят / Г.Р. Галданова. — Новосибирск: Наука. Сибир. отделение, 1987. – 116 с.; Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). - М.-Улан-Удэ: Издат-полигр.комплекс ВСГАКИ. - 2001. – 299 с.; Доронин Д., Умай / Д. Доронин [Электронный ресурс] // Международный социально-экологический союз / Этноэкология — URL: <http://www.seu.ru/members/bereginya/2006/09/23-1.htm> (Дата обращения 27.05.2007); Ерошкин Д.В. Шаманизм Южной Сибири / Д. В. Ерошкин // Бийский вестник. - Бийск, 2005. - № 3. - С. 179-187; Ерошкин Д.В. Созвездие Ориона в традиционной культуре народов Южной Сибири (опыт сравнительного анализа) [Электронный ресурс] // Сайт Информационные научно-образовательные ресурсы ГАГУ. / Журнал Древности Алтая. 2002, № 09 — URL: <http://e-lib.gasu.ru/da/archive/2002/09/07.html> (Дата обращения: 06.02.2006); Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. - М.-Л.: 1951. – 451 с.; Ойношев В.П. Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе / В.П. Ойношев. Горно-Алтайск: АКИН, 2006. – 140 с. и др.

<sup>2</sup> Бороноев А. Ментальные процессы в условиях пограничья // Цивилизационный выбор и пограничье. *Debaty IBI AL*, Том IV / Ред. Ян Киневич. – Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego. *Zam.1347/11*, 2011. – С. 69-78; Винокурова У.А. Пограничье как пространство интеграции и защиты этнических идентичностей // Цивилизационный выбор и пограничье. *Debaty IBI AL*, Том IV / Ред. Ян Киневич. – Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego. *Zam.1347/11*, 2011. – С. 53-68; Киневич Я. Обстоятельства диалога на пограничье. Некоторые размышления. // Цивилизационный выбор и пограничье. *Debaty IBI AL*, Том IV / Ред. Ян Киневич. – Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego. *Zam.1347/11*, 2011. – С. 91-108; Морохоева З.П. Пограничье в перспективе Евро-Азии // Цивилизационный выбор и пограничье. *Debaty IBI AL*, Том IV / Ред. Ян Киневич. – Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego. *Zam.1347/11*, 2011. – С. 11-37; Мурзина И.Я. Методологические аспекты изучения региональной культуры (к постановке проблемы) [Электронный ресурс]. URL: <http://socioline.ru/files/murzina.pdf> (Дата обращения: 14.01.2015); Шемякин Я.Г. Отличительные особенности «пограничных цивилизаций» (Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении) // *Общественные науки и современность*. 2000, № 3, с. 96-114; Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Россия-Евразия: специфика формообразования в условиях цивилизационного пограничья. Статья 2 // *Общественные науки и современность*. 2004, № 5, с. 83-94 и другие.

<sup>3</sup> Бердяев, Н.А. Евразийцы [Электронный ресурс] // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЪХИ». 2001. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/evrazis.html> (Дата обращения:

философской мысли тема «Европа – Россия – Азия» получила свое развитие в трудах Т.П. Григорьевой, А.В. Иванова, И.В. Фотиевой, А.И. Фурсова, М.Ю. Шишина и других<sup>1</sup>; также эта тема все более становится актуальной для зарубежных исследователей, таких, как: К. Варику (Индия), С. Жуйсюэ, М.А. Маслин, Л. Цзюньюань У. Юйсин, (Китай), К. Карпат (Турция), Я. Киневич, З.П. Морохоева (Польша), С.В. Селиверстов (Казахстан), Н.Х. Цэдэв (Монголия)<sup>2</sup>.

3 концептуальный комплекс: Концепция ноосферогенеза как основание нового этапа цивилизационного развития прорабатывалась в трудах Т. де Шардена, Э. ле Руа, В.И. Вернадского, П.А. Флоренского<sup>3</sup>. Но именно идеи

---

06.08.2008); Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993 б. – 576 с.; Данилевский Н. Россия и Европа. СПб.: Изд-во "Глаголь", СПГУ, 1995. – 514 с.; Карсавин Л. П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. – М.: Наука, 1993. – 174-216 с.; Рерих, Н.К. Восток - Запад. – М.: Изд-во МЦР, 1994 а. – 104 с.; Савицкий П.Н. Географические и геополитические основы евразийства. [Электронный ресурс] // Портал Gumilevica. Гипотезы. Теория. Мироззрение. Опубликовано 30.10.2000. URL 1: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn05.htm>; (Дата обращения: 24.01.2015); Савицкий П.Н. Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России — Евразия. Антология. / Ред. Л.Н. Новикова, И.Н. Сиземская, Г.В. Флоровский. М.: Высшая школа, 1995. 396 с.; Сувчинский П.П. Вечный устой // На путях. Утверждение евразийцев. М; Берлин, 1922. Кн. 2. С. 99-133; Чаадаев П.Я. «Философические письма» [Электронный ресурс] Сайт «Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы». URL: [http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html#\\_ftnref22](http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html#_ftnref22) (Дата обращения: 27.09.2007) и другие.

<sup>1</sup> Григорьева Т.П. Дао и логос. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1992. – 424 с.; Иванов А.В. Запад - Россия - Восток. Сравнительно-типологический анализ познавательных стратегий и ценностных ориентаций. М., 1993. – 72 с.; Иванов А.В. Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты: монография / А.В. Иванов, Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев, М.Ю. Шишин. Барнаул: Изд-во АГАУ, 2007. 243 с.; Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. — Барнаул: Изд-во АлтГТУ им. И.И. Ползунова; Изд-во Фонда «Алтай – 21 век», 2006. – 640 с. и другие.

<sup>2</sup> Варику К. Призыв к возрождению цивилизационных связей между Индией и Евразией // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения: материалы Седьмой Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции. Барнаул, 27–28 июня 2014 г. / под ред. В.Я. Баркалова, А.В. Иванова. — Барнаул : Изд-во Алт. ун та, 2014. — 544 с. – С. 76 – 83; Жуйсюэ, Су. Экономическое содержание евразийской идеи Савицкого // Вестник Института аспирантуры при Китайской академии общественных наук. 2009. № 4; Карпат, Кемаль. Евразия с точки зрения Турции // DA. Dialogue Avtasya. Ежеквартальный журнал культуры и общественно-политической мысли. — 2000. — № 1; Киневич Я. Человек и судьба. Попытка гуманистической теории цивилизации // Среда. Общество. Развитие. 2001. № 3. С. 47 – 51; Маслин М.А. Евразийство как энциклопедия россияведения // Вестник Сучжоуского университета. — 2011. — № 4; Морохоева, З. Диалог культур Востока и Запада в эпоху глобализации. Перспектива Евро-Азии. / Зоя Морохоева. – Варшава – Киев: Таксон, 2013. – 332 с.; Цэдэв Н.Х. Евразийская идея глазами монгола // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения : материалы Шестой Всеросс. науч.-практ. конф. (с междунар. участием). Барнаул, 25–26 июня 2012 : в 2 т. — Барнаул, 2012. — Т. 1. – 295 с. – С. 13-22 и другие.

<sup>3</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / Отв. ред. А.Л. Яншин. — М.: Наука, 1991. – 270 с.; Вернадский, В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – с. 282-287; Тейяр де Шарден П. Феномен человека / предисл. и комм. Б. А. Старостина; пер. с фр. Н. А. Садовского. — М.: Наука, 1987. — 240 с.; Roy E.le. Les origines humaines et l'e`volution de l'intelligence. // La noosphere et l'homnisation. Paris, 1928. – 376 p.; Письмо Флоренского П.А. Вернадскому В.И. // Историко-астрономические исследования. Минувшее. Современность. Прогнозы. / Публикация, предисловие и комментарии Т.И.Шутовой; - М.: Наука, 1988. – 415 с. – С. 351-354.

В.И. Вернадского о необратимости времени и единстве биологического времени-пространства, предвосхищающие основные положения синергетики (возможность самоорганизации живого вещества), интегрирующие новейшие достижения естественно-научного и гуманитарного знания, оказались продуктивными для разработки современных футурологических моделей социокультурного развития, основанных на идее коэволюции биосферы и социума. На рубеже тысячелетий эти идеи прорабатываются и развиваются в работах Г.П. Аксенова, А.А. Величко, В.И. Данилова-Данильяна, А.Н. Дмитриева, В.П. Казначеева, А.Л. Моурава, Н.Н. Моисеева, А.И. Субетто, В.М. Таланова, В.А. Шамахова, М.Ю. Шишина, Ф.Т. Яншиной и других<sup>1</sup>. Проблемы социокультурного проектирования, основанного на философской рефлексии, синергетической и коэволюционной методологии рассмотрены в работах А.А. Бурзаловой, Л.Г. Сандаковой и др.<sup>2</sup>

Проблеме устойчивого развития как социокультурного и эколого-экономического базиса становления цивилизации ноосферного типа посвящены работы авторов концепции «sustainable development» Д.Х. Медоуз, Д.Л. Медоуз, Й. Рандерс; футуриста Ж.Фреско и дизайнера Р. Медоуз<sup>3</sup>. В отечественной науке активно полемизируют по поводу

---

<sup>1</sup> Аксенов Г.П. В.И. Вернадский о природе времени и пространства. – М.: ИИЕТ им. С.И.Вавилова РАН, 2006. – 392 с.; Данилов-Данильян, В.И., Лосев К.С. Экологический вызов и устойчивое развитие: Учебное пособие / В.И. Данилов-Данильян, К.С. Лосев – М.: Прогресс-традиция, 2000. – 416 с.; Дмитриев А.Н. Необратимость и жизнь. – М.: «Перспектива», 2014 – 272 с.; Казначеев В.П. Учение В.В. Вернадского о биосфере и ноосфере. Новосибирск, Наука, Сиб. отд., 1989. 248 с.; Казначеев В.П. Феномен человека: Космические и земные истоки. Новосибирск, 1991; Моурава А.Л. Концепция «реального времени» В.И. Вернадского и ее значение для современной науки// Дисс. канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2016 – 206 с.; Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. – М.: Молодая гвардия, 1990; Моисеев Н.Н. Коэволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза [Электронный ресурс]. – Сайт АНО "Журнал "Экология и жизнь" / Экология и жизнь. Дискуссионный клуб. 1997, № 2-3. URL 1: <http://www.ecolife.ru/jornal/echo/1997-2-1.shtml> (Дата обращения: 27.09.2016); Субетто А.И. Ноосферный социализм как форма бытия ноосферного человека — СПб.: «Астерион», КГУ им. Н.А. Некрасова, 2006. – 56 с.; Шишин М.Ю. Ноосфера, культура, культурный ландшафт. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. – 234 с. и другие.

<sup>2</sup> Бурзалова А.А. Коэволюционная модель «Человек, Общество и Природа» в контексте теории самоорганизации. // Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Улан-Удэ, 2011; Сандакова Л.Г. Философия образования: гуманитарная информационно-технологическая модель. Издание 2-е. - Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госуниверситета, 2003. – 144 с.

<sup>3</sup> Медоуз Д.Х., Медоуз Д.Л., Рандерс Й. За пределами допустимого: глобальная катастрофа или стабильное будущее? [Электронный ресурс] // Новая постиндустриальная волна на Западе. URL: [http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page\\_1572.html](http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1572.html) (Дата обращения: 25.02.2016); Медоуз Д.Х., Медоуз Д.Л., Рандерс Й. Пределы роста. 30 лет спустя/ Пер. м англ. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2007. – 342 с.; Фреско Ж. Все лучшее, что не купишь за деньги. Мир без политики, нищеты и войн [Электронный ресурс] // URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1024775>

корректности термина В.И. Данилов-Данильян, Г.П. Краснощеков, С.А. Пегов, Г.С. Розенберг, А.Д. Урсул, В.В. Юшманов<sup>1</sup>. Философской и теоретической проработкой названной концепции занимаются Л.И. Иванкина, Н.А. Искаков, Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, В.В. Мантатов, Н.Н. Моисеев, П.В. Пивень и другие<sup>2</sup>.

Предтечей разработки принципов коэволюции природного и социального развития отечественными философами и учеными, представителями синергетической парадигмы, явились труды Л.Н. Гумилева по теории этногенеза с его эвристическим концептом «вмещающего ландшафта»<sup>3</sup>.

Связующим звеном между концепциями ноосферогенеза и устойчивого развития сакральных территорий является идея П.И. Новгородцева, русского правоведа, философа, друга В.И. Вернадского, о «власти святынь»<sup>4</sup>, обосновывающая значимость сакральных территорий, обладающих биосферно-ноосферным потенциалом, для реализации названных концепций.

Существенным компонентом становления новой модели социокультурного развития является трансформация образовательной

---

<sup>1</sup> Пегов, С.А. Мифы устойчивого развития. Успеет ли человечество реализовать его принципы // Географические проблемы стратегии устойчивого развития природной среды и общества. - М.: ИГ РАН, 1996. - С. 4-15; Розенберг Г.С., Краснощеков Г.П., Крылов Ю.М. и др. Устойчивое развитие: мифы и реальность. Тольятти: ИЭВБ РАН, 1998. - 191 с.; Урсул, А.Д. Социально-экологические аспекты устойчивого развития цивилизации в России / А.Д. Урсул // Проблема устойчивого развития России в свете научного наследия В.И. Вернадского. - М.: Неправительственный экол. фонд им. В.И. Вернадского, 1997. - С. 86-104; Урсул, А. Д. Стратегия устойчивого развития цивилизации III тысячелетия // Глобальные проблемы биосферы: Сб. ст. Вып. 1.-М.: Наука, 2001. - С. 175-194; Юшманов В.В. Концепция устойчивого развития: реальные и мифологические составляющие, проблемы и перспективы совершенствования. Материалы международной конференции «От переходной экономики к устойчивому развитию». Украина, Днепрпетровск, 2004 г. и другие.

<sup>2</sup> Искаков Н.А. Устойчивое развитие: наука и практика. - М.:РАЕН, 2008. - 464 с.; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Вступ. Ст. Г.Г. Малинецкого. Изд. 2-е. - М.: КомКнига, 2011 - 272 с.; Мантатов В. В. Стратегия Разума: экологическая этика и устойчивое развитие: в 2 т. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, Т. 1. - 1998.- 204 с.; Т. 2. - 2000.- 219 с.; Мантатов В. В. Теория устойчивого развития: онтология и методология. Улан-Удэ: Восточно-Сибирский ун-т технологий и управления, 2009. 146 с.; Пивень П.В. Концепция устойчивого развития как современная модель взаимоотношений общества и природы. Дис. на соиск. ... канд. филос. наук. - Барнаул: АлтГУ, 2007. - 179 с. и другие.

<sup>3</sup> Гумилев Л.Н. Этнос и ландшафт // Доклады Географического общества СССР. 1968, вып. 3 стр. 193-202; Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. - Л.: Наука, Изд-во ЛГУ, 1990. - 279 с.; Гумилев Л.Н. Этносфера. История людей и история природы. - М.: Экопрос, 1993 г. - 544 с.; Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. - М.: Эксмо, 2008. - 736 с.

<sup>4</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. - М.: Изд-во «Пресса», «Вопросы Философии», 1991. - 640 с.

парадигмы, нацеленной на развитие человеческого капитала: формирование в сознании подрастающего поколения целостной картины мира на основе системы духовно-экологических ценностей; опредмечивание их в культуротворческой (преобразующей) эколого-этической и природосберегающей деятельности, идентичной к собственной культуре. В основе разработки образовательного компонента стратегической программы ноосферного развития региона положена концепция культуротворческой школы, разработанная А.П. Валицкой<sup>1</sup> и реализованная в ряде регионов России, в том числе и на Алтае (под научным руководством автора данного исследования).

Для осуществления комплексности (целостности) заявленного исследования потребовалось также уделить внимание этнографическим особенностям культуры коренных жителей Сибири и Алтая – хранителей сакральных территорий России, обладающих навыками устойчивого бытования в ландшафте. Изучению их картины мира, описанию памятников и знаковых систем посвящали свои труды исследователи XIX – XX вв.: Д. Банзаров, Е.А. Бардамова, Н.Я. Бичурин, Г.Н. Потанин, Л.П. Потапов, В.В. Радлов, А.М. Сагалаев, А.С. Суразаков, Г.Ц. Цыбиков и другие<sup>2</sup>.

Отдельную группу источников составляют труды по исследованию духовной доктрины коренного населения Алтая и Сибири – тенгрианства, изначально содержащей в себе концептуальные основания коэволюции природного и социального, посвящены труды Н.В. Абаева, Н.Г. Аюпова, Г.Р. Галдановой, Л.И. Егоровой, П.А. Пичеева, А.М. Сагалаева, И.С. Урбанаевой,

---

<sup>1</sup> Валицкая А.П. Новая школа России: культуротворческая модель. Монография / А.П. Валицкая; под ред. Проф. В.В. Макаева. – СПб.: Изд. РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. – 146 с.

<sup>2</sup> Банзаров Д. Собрание сочинений. – М., 1955. – 372 с.; Бардамова Е.А. Пространство и время в языковой картине мира бурят. // Дисс. доктора филологии – Улан-Удэ, 2012. – 403 с.; Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. // Т. I. М.-Л.: 1950. – 382 с.; Потанин Г.Н. Памятники древности в Северо-Западной Монголии, замеченные во время поездки 1879 г. – «Труды МАР» – 1885-1886 гг., т. 10,11; Потапов Л.П. Следы тотемических представлений у алтайцев. / Советская этнография, 1935, № 4-5 – с. 134 – 152; Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. – М.: Наука, 1989. – 750 с.; Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука, 1992. – 177 с.; Суразаков А.С. Предания старины глубокой. – Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1985. – 80 с.; Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в двух томах. – 2-е изд., перераб. – Т. 2: О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии. – Новосибирск: «Наука». Сиб. отделение, 1991. – 240 с. и другие.

и других<sup>1</sup>. Материалы о шаманизме сибирских народов – мистериях, атрибутике и семантике духовных практик – представлены в трудах Н.А. Алексеева, А.В. Анохина, Л.П. Потапова, М.Н. Хангалова и других ученых<sup>2</sup>. Проблеме новой религии – бурханизма – возникшей в начале XX века, но обосновывающей свои истоки древнейшими пластами духовной доктрины коренного населения Алтая, синтезировавшей атрибутику и семантику шаманизма и буддизма, посвящены труды А.В. Анохина, Д.В. Арзютова, В.И. Верещагина, А.Г. Данилина, А.М. Сагалаева, Л.И. Шерстовой и других<sup>3</sup>.

Большую группу источников составляют труды отечественных и зарубежных археологов, занимавшихся раскопками на сакральных территориях Алтая: М.П. Грязнов, Л.А. Евтюхова, С.В. Киселев, С.Г. Кляшторный, В.Д. Кубарев, Л.С. Марсадолов, А.И. Н.В. Полосьмак, С.И. Руденко, Д.Г. Савинов, А.А. Тишкин, П.И. Шульга и другие<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Абаев Н.В. Тэнгрианско-шаманистический период этноконфессиональной экологической культуры традиционного общества тюрко-монгольских народов. О некоторых аспектах «тувинского шаманизма». – [Электронный ресурс]. URL: <http://tengrifund.ru/tengriansko-shamanisticheskij-period-etnokonfessionalnoj-ekologicheskoy-kultury-tradicionnogo-obshhestva-tyurko-mongolskix-narodov.html> (Дата обращения: 23.07.2015); Аюпов Н.Г. Тэнгрианство как открытое мировоззрение. [Монография]. - Алматы: КазНПУ им. Абая. - Издательство «КИЕ», 2012 - 256 с.; Галданова Г.Р. Доламаистические верования бурят / Г.Р. Галданова. — Новосибирск: Наука. Сибир. отделение, 1987. – 116 с.; Егорова, Л.И. Культ Неба: истоки и традиции (на материале текстов олонхо и лексики саха): монография / Л.И. Егорова; отв. Редактор А.И. Гоголев. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2012. - 125 с.; Пичеев П.А. Сутра "Белого Старца" (К проблеме адаптации культового персонажа "черной веры") // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. - Горно-Алтайск, 1999. – 288 с.; Урбанаева И.С. Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. – Улан-Удэ, 1996 б. – С. 48-66; Урбанаева И.С. Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете духовных учений: В 2 ч.; Ч.1 - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 265 с.; Ч. 2. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 203 с.;

<sup>2</sup> Алексеев Н.А. Шаманизм тюрко-язычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). - Новосибирск: Наука, 1984. - 232 с.; Анохин, А.В. Материалы по шаманству у алтайцев [репринт] / А.В. Анохин. – Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1994. – 152 с.; Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – 321 с.; Хангалов, рук. № 733 // Хангалов М.Н. Материалы по шаманству [Рукопись] [8 тетрадей]. - ВСОРГО. - Иркутский государственный архив: ф.292, ед.хр. 729, л.8; ф. 293; опись 1, дело № 733 и другие.

<sup>3</sup> Анохин А.В. Бурханизм в Западном Алтае // Сибирские огни. 1927. N 5.; Верещагин В.И. Очерки Алтая // ж. Сибирский рассвет. 1919, N 3-4; Данилин А.Г. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). – Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. – 208 с.; Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центральноазиатские влияния. Новосибирск, 1984. – 121 с.; Шерстова Л.И. Тайны долины Теренг. – Горно-Алтайск, 1997. – 192 с.

<sup>4</sup> Грязнов М.П. Пазырык. Погребение племенного вождя на Алтае // Дисс. д-ра ист. наук. Л., 1941. – 593 с. [Рукопись]; Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА № 24. Материалы и исследования по археологии Сибири. Т. 1. М.: 1952. – С. 72-120; Киселёв С.В. Древняя история Южной Сибири.-М-Л.,1951. – 638 с.; Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии // СПб: Филологический факультет СПбГУ. 2005. – 346 с.; Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск: Издательство "Наука" Сибирское отделение, 1984. – 188 с. Кубарев В.Д. Курганы Уландрыка. Новосибирск: Наука, 1987. – 150 с. ; Марсадолов Л.С. Исследования в Центральном Алтае (Башадар, Талда).



Обзор имеющейся литературы показывает, что в разных сферах философского, культурологического и исторического знания накоплен большой объем материалов по исследованию феномена сакральности в широком смысле и сакральных объектов на территории Алтая, в частности. Однако не проводилось специального комплексного исследования действенности механизма сакрализации социального пространственно-временного континуума с целью разработки эффективных моделей социокультурного развития, в связи с чем пока еще не создано обобщающих трудов в этой области.

В результате анализа степени изученности проблемы выявлен также явный разрыв между теорией, исследующей феномен сакральности как таковой, и практикой исследования конкретных сакральных объектов, изучающей оные в отдельных аспектах, что до сих пор не позволяет ввести в научный оборот дефиницию «сакральный центр» как культурфилософскую категорию, фундаментальную для многих проблем социокультурного развития. В свою очередь, неразработанность означенной дефиниции в отечественной науке не позволяет на уровне российской науки и законодательной базы придать особый статус сакральным территориям, что приводит к их деградации и, нередко, к разрушению в результате реализации разного рода государственных или коммерческих проектов, либо по причине некорректно проводимых археологических исследований. Подобные действия, разрушающие сакральное ядро традиционных культур, негативно сказываются на устойчивости их бытия в социокультурном пространстве, что, в конечном итоге, ведет к его разрушению, экологическим и социокультурным утратам. На наш взгляд, необходимо соединить

---

Саяно-Алтайская экспедиция Государственного Эрмитажа. Выпуск 1. – Санкт-Петербург, 1997. – 56 с.; Полосьмак Н.В. Стерегущие золото грифы. Новосибирск: ВО Наука, Сибирская издательская фирма, 1994. — 125 с.; Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск: «ИНФОЛИО», 2001. – 336 с.; Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960. – 359 с.; Шульга П.И. Этнокультурная ситуация в Горном Алтае и северо-западных предгорьях в VII-III вв. до н.э. [Электронный ресурс] // «Скифская эпоха Алтая» Сайт Исторического факультета АлтГУ, 2001. URL 1: <http://new.hist.asu.ru/skif/pub/skep/shylg.html> (Дата обращения: 27.07.2014); Шульга П.И. "Царский" курган в Сентелеке [Электронный ресурс] // Сайт: Неизвестный Алтай: путешествия и открытия. URL 3: <http://www.altay-secrets.ru/arhiv/p-i-sulga> и другие.

цивилизационные преобразования общества с традиционными этнокультурными кодами через действие механизма сакрализации социального пространства как катализатора развития человека и общества.

Представленное понимание сущности проблемы позволяет определить объект, предмет, цель и задачи исследования.

Объект исследования: сакрализация социокультурного пространства-времени как фактор устойчивого общественного развития.

Предмет исследования: механизм сакрализации социокультурного пространства-времени как условие становления теоретической модели ноосферогенеза, основанной на принципе коэволюции природного и социального.

Цель исследования: определить концептуальные основы и социокультурные условия действия механизма сакрализации для экспликации и реализации эффективной модели ноосферогенеза.

Задачи исследования:

- выявить эвристический потенциал базовых категорий «социальное пространство» и «социальное время» для построения эффективной ноосферной модели развития общества;
- обосновать значимость идей русского космизма, евразийства и учения о ноосфере для раскрытия семантического смысла макротопохрона (сложно организованной историко-культурной пространственно-временной структуры) Алтая как «территории пограничья», обладающей ноосферным потенциалом;
- выявить структуру концепта «сакральный центр» и его инвариантную природу на основе анализа категориального аппарата исследования: «хронотоп», «топохрон», «макротопохрон», «культурный ландшафт», «пограничье», «преображение»;
- обосновать эвристическое и аксиологическое значение специфического феномена традиционных культур – «сакрального центра» – на примере историко-культурного материала алтайского региона, эксплицировать его

социально-стабилизирующую и культуротворческую функции, выявить место и роль сакральных центров Алтая в процессе евразийского культурогенеза и ноосферогенеза;

- разработать теоретическую модель регионального социокультурного развития на основе социально-философского анализа концепций ноосферогенеза и устойчивого развития;
- исследовать проблему устойчивого развития на основе социально-философского анализа историко-культурного развития Алтайского региона;
- сформулировать основные положения культуротворческого подхода к развитию ноосферного сознания в рамках образовательной модели, реализуемой на сакральной территории Каракольской долины, выступающей в качестве модельной для реализации программ ноосферогенеза;
- выявить ключевые элементы ноосферной модели устойчивого развития Алтайского региона, основанной на принципе коэволюции социального и природного, учитывающей биосферно-ноосферный потенциал региона и его развитую сеть сакральных центров, актуальных для коренного населения по сей день.

#### Теоретико-методологическая база исследования:

В основу авторской концепции ноосферогенеза положен синергетический (И. Пригожин, И. Стенгерс, Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов и др.) и культурно-исторический подходы (Н.Я. Данилевский, Л.С. Выготский и др.), позволяющие исследовать нелинейную самоорганизующуюся природу социокультурных процессов, протекающих в традиционной культуре народов Алтая, как в древности, так и в современных условиях.

Методологическую основу исследования составляет также диалектический подход (Г.В. Гегель, М.С. Каган) для выявления диалогической природы социокультурного пространства сакрального центра, определяемого через категории «социальное пространство» и «социальное

время».

В диссертации широко использовались методы философской компаративистики, философской рефлексии и общелогические методы (анализ, синтез, дедукция, индукция, классификация и др.).

Теоретическая основа исследования строится на концептуальных положениях: теории ноосферы (В.И. Вернадский) и концепции коэволюции природного и социального (Н.Н. Моисеев); семиотической теории Ю.М. Лотмана, развивающей теорию ноосферы В.И. Вернадского и идею пневмосферы П.А. Флоренского, рассматривающей сферу деятельности человека как символическую сферу; а также на отдельных положениях философии русского космизма и социально-философских концепций евразийцев, относящихся к исследованию роли человека в культуро-, социо- и космогенезе.

Теория историко-культурных зон (ИКЗ) Г.С. Лебедева как особого историко-культурного единства весьма продуктивна для выявления специфики Алтайского региона как мультикультурного пространства (макротопохрона), в котором сосуществуют в синхронии, либо, взаимодействуют в диахронии, несколько культур, способствуя формированию «палимпсеста» (многослойного культурного текста) сакральных ландшафтов Алтая. На основании теорий хронотопа (М.М. Бахтин) и топохрона (Г.С. Лебедев) эксплицирован механизм сакрализации, оказавшийся продуктивным в исследовании феномена сакрального центра, позволивший выявить критерии и границы его феноменологии.

Также для решения поставленных задач использованы методы: структурно-функциональный и семиотический анализ, позволившие сформулировать определение социокультурного феномена «сакральный центр», выявить его существенные характеристики, кросскультурные связи, семантический код и способы его функционирования как в древности, так и в современном социокультурном пространстве. Семиотический анализ ключевых мифологем алтайской традиционной культуры позволил

эксплицировать их глубинные космогонические и социокультурные смыслы, генерирующие новый уровень информации, основанный на инверсии топоса (пространственных категорий) в хронос (в их динамический аспект) – базовый принцип механизма сакрализации. Метод моделирования позволяет выявить маркеры и очертить структуру теоретической модели ноосферогенеза.

Научная новизна и теоретическая значимость исследования заключаются в следующем:

1. Выявлен эвристический потенциал базовых категорий «социальное пространство» и «социальное время» для построения и реализации прогностической модели ноосферогенеза, где социокультурное пространство предстает как целостный многомерный пространственно-временной континуум, реализующийся через многообразную осознанную и целесообразную человеческую деятельность, устойчивость которого основана на многообразии составляющих его элементов.

2. Раскрыт семантический смысл макротопохрона Алтая как «территории пограничья», играющего существенную роль в евразийском культурогенезе (на всех этапах исторического развития), а на современном этапе – в разработке стратегии устойчивого развития сакральных территорий как точек роста в теоретической модели ноосферогенеза.

3. Доказана продуктивность использования категорий «топохрон» («недвижимый материальный объект культуры», «который рассматривается как материализация исторического времени в культурном пространстве» (Г.С. Лебедев) и «хронотоп» («ключевое» действие человека в конкретное время в конкретном месте), раскрывающих механизм сакрализации: путем инверсии «топохрона» в «хронотоп». Введен в научный оборот концепт «сакральный центр», выявлена его инвариантная природа (историко-культурные вариации - «палимпсест<sup>1</sup>», «нанизываемые» на «Ось Мира») и его структура (рис. 5). Автором сформулированы определения категорий

---

<sup>1</sup> «Палимпсест» - многослойный культурный текст.

«топохрон пограничья» и «хронотоп преобразования», инверсия которых составляет сущность механизма сакрализации, что, в свою очередь, позволяет эксплицировать природу концепта «сакральный центр» как «точки синтеза» актуальных социокультурных смыслов, семиозис которых раскрывается в темпоральной синхронии и диахронии.

4. Доказано фундаментальное значение концепта «сакральный центр» как социокультурного феномена, выполняющего социально-стабилизирующую и культуротворческую функции, запускающие механизмы ноосферогенеза. Выявлены региональные особенности его характеристик, позволяющих рассматривать алтайский регион как пространство протекания кросскультурных процессов евразийского культурогенеза.

5. Разработана теоретическая модель ноосферогенеза, ее компоненты (коэволюция природного и социального, биосферно-ноосферный потенциал региона, механизм сакрализации, культуротворческая образовательная модель, становление ноосферного сознания, «власть святынь»<sup>1</sup>, осуществление управляемого развития на основе преобразующих когнитивных процессов) на основе социально-философского анализа теории ноосферы и концепции устойчивого развития.

6. Доказано, что на протяжении длительного периода социально-исторического развития (с эпохи бронзы до современности) на территории Алтайского региона сформировались устойчивые механизмы коэволюции человека и природы, закрепленные в духовной сфере, общественном сознании, этических комплексах, бытовых традициях, методах природопользования коренного и старожильческого населения.

7. Эксплицированы основные положения авторского культуротворческого подхода к развитию ноосферного сознания россиян через реализацию культуротворческой образовательной модели, реализуемой на сакральной территории Каракольской долины, выступающей в качестве модельной для отработки программ ноосферогенеза. В работе представлены

---

<sup>1</sup> «Власть святынь» - термин П.И. Новгородцева

авторские образовательная и просветительская модели, способствующие преобразованию индивидуального и общественного сознания в сознание ноосферного типа.

8. Алтай представлен как модельная территория, обладающая высоким биосферно-ноосферным потенциалом, где сохранено изначальное гео-биосферное разнообразие и богатство, насыщенное «локусами памяти» - сакральными центрами, фокусирующими в себе константы самоидентификации этноса, основанные на связи человека с землей и ее святынями, на глубоком почитании и одухотворении природы.

Проведенное исследование позволяет сформулировать положения, выносимые на защиту:

1. Исследование фундаментальных философских категорий «социальное пространство» и «социальное время» в лоне синергетической парадигмы позволяет рассматривать социокультурное пространство как многомерный пространственно-временной континуум, основанный на многообразной человеческой деятельности и нелинейных процессах самоорганизации. Обязательным условием устойчивости такой сложной саморазвивающейся системы является многообразие ее элементов, что позволяет противостоять тенденциям глобализма и сохранять весь существующий спектр социокультурного разнообразия.

2. Идеи русского религиозного ренессанса, русского космизма, евразийства и теория ноосферы являются продуктивным базисом для выстраивания авторской теоретической модели ноосферогенеза, наиболее адекватно следующей логике российского культурогенеза, темпорально разворачивающего концепт пограничья между Востоком и Западом.

3. Концепт «сакральный центр» (см. рис 5.) представляет собой осевую структуру, конгруэнтную универсальной мифологической модели мира трехчастной Вселенной («топохрон»), соединяющую инфернальный, срединный и духовный миры. Введение в социально-философский оборот категорий «топохрон» и «хронотоп» дает возможность коррелировать

изменения субъективного мира человека, порожденные взаимодействием с сакральными центрами («топохрон пограничья»), побуждающие человека совершить «ключевое действие» («хронотоп»), с объективными процессами культурогенеза, протекающими в пространственно-временном континууме Алтая (макротопохрон) (см. рис. 5). Этот процесс изменения субъекта обозначен категорией «хронотоп преобразования» и может быть экстраполирован с отдельного субъекта на некую социокультурную общность, оказавшуюся в «поле» сакрального центра – коренные жители, пришлая этническая группа, посетители территории и т.п. Обнаружение инверсии «топохрона пограничья» в «хронотоп преобразования», позволяет эксплицировать механизм сакрализации (рис. 7), как существенный компонент теоретической модели ноосферогенеза, выйти на уровень философских обобщений о роли и месте сакральных центров Алтая («макротопохрона» евразийского мира) в моделировании стратегии устойчивого развития (как региональной, так и общероссийской).

4. Сакральный центр представляет собой целостный природно-культурный феномен социокультурного пространства, актуализирующий традиционные этнические ценности, верования, представления о структуре мироздания и условиях его стабильности, накапливающий на протяжении многих историко-культурных эпох семиотические вариации, превращаясь в «многослойный» культурный текст – «палимпсест». Его пространственные константы, разворачиваясь во времени и в семиозисе, преобразуются в концепты, снимающие бинарную оппозицию культур с «отрицательной комплементарностью» (Л.Н. Гумилев). Разнообразные культуры народов, населявших и населяющих ныне Алтай, почитая сакральные центры своих предшественников и соседей, вступают в синхронический и диахронический диалог, формируя новую семиосферу (рис. 4). Данный феномен определен в исследовании как «топохрон пограничья», причем, не только в географическом, но и в семиотическом смысле, как пограничье между природным, социальным и трансцендентными мирами, осуществляя



культуроохранную, культуростабилизирующую и культуротворческую функции. Понятие «сакральный центр» позволяет структурировать и типологизировать многообразные сакральные объекты традиционной культуры народов Евразии.

5. Проведенный социально-философский и культурно-исторический анализ многовекового опыта природопользования и эколого-этического комплекса коренных жителей и старожилов Алтая – региона с сохраненным биосферно-ноосферным потенциалом – показал, что подобные территории могут устойчиво развиваться через интеграцию опыта коренных народов, новейших цивилизационных достижений человечества на основе теории ноосферогенеза и принципа коэволюции человека и природы.

6. Уровень современного развития концепции ноосферы позволяет перевести прогностические идеи В.И. Вернадского в праксиологию: выстраивание конуса аттрактора современного социокультурного развития в логике динамически устойчивого процесса коэволюции социума и природы. Компонентами теоретической модели ноосферогенеза являются: коэволюция природного и социального, биосферно-ноосферный потенциал региона, механизм сакрализации, культуротворческая образовательная модель, способствующая становлению ноосферного сознания, а также осуществление «власти святынь» и управляемого развития на основе преобразующих когнитивных процессов.

7. Ноосферное сознание может быть сформировано в условиях реализации культуротворческого подхода к воспитанию и обучению новых поколений, основанном на взаимодействии общего и специфического: освоении лучших достижений общечеловеческой культуры (в том числе, современного научного знания) и базовых ценностей традиционной культуры, формирующих интегральное концептуальное ядро понятий теории ноосферы, концепции устойчивого развития, самоорганизации, этноэкологии и т.п. Основные идеи, которые легли в основу ноосферной модели развития личности, реализованы в авторских программах культуротворческой школы

и ноосферного туризма на сакральной территории Каракольской долины Горного Алтая (рис. 8).

8. Алтай является модельной территорией, создающей условия для преобразования личности на пути к ноосферному бытию: через разработку программы социально-экономического развития региона на основе ноосферогенеза (см. Приложение 2), коэволюции природного и социального, запуска механизма сакрализации особо значимых ландшафтов, обладающих биосферно-ноосферным потенциалом, осуществления «власти святынь», обогащения культуротворческой образовательной модели духовными ценностями и многовековым опытом устойчивого природопользования традиционной культуры региона.

Теоретическая и практическая значимость исследования заключается в том, что в определенной мере внесен вклад в развитие концепции устойчивого развития и теории ноосферогенеза; в научный оборот вводится определение «сакральный центр», позволяющее комплексно изучать сакральные объекты как древних, так и современных традиционных культур во всем их многообразии, на основе системного социально-философского анализа и междисциплинарного подхода; эксплицирован механизм сакрализации, который может быть использован при разработке краткосрочных и долгосрочных стратегических программ экономического и социокультурного развития регионов, обладающих биосферно-ноосферным потенциалом.

Положения и выводы диссертационного исследования также могут быть использованы при подготовке учебных курсов по социальной философии, спецкурсов по регионалистике, туризму и экскурсоведению; стать частью учебного курса «Культурология».

Апробация работы. Основные положения диссертационного исследования отражены в шести монографиях (4 в соавторстве, две изданы за рубежом), семи учебных пособиях (в соавторстве и в качестве научного редактора, в том числе, 4 имеют грифы «Рекомендовано РАО» и УМО РАО),

в научных статьях, в том числе, в 15 статьях в журналах, рецензируемых ВАК РФ и в 14 статьях, изданных за рубежом (в том числе, 7 на английском языке, 1 – в индексируемом журнале базы Scopus).

Основные результаты системного исследования апробированы в выступлениях на 22 международных конференциях (семь за рубежом): международный конгресс «Жизненные силы славянства на рубеже веков и мировоззрений» (Барнаул, 2001); ежегодные Международные научно-практические конференции «Экономика. Сервис. Туризм. Культура» (Барнаул, 2005, 2006, 2009 гг.); ежегодная Международная научно-практическая конференция «Природные условия, история и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай)» (Горно-Алтайск, 2007, 2011, 2014); Международная научная конференция «Природа и культура» (Якутск, 2012); IV Международная научно-практическая конференция «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (Улан-Батор, Монголия, 2013); International Seminar «Eurasia and India. Regional Perspectives» (New Delhi, India, 2013); NAPSIPAG's Tenth International Conference «Locked in Growth Patterns: Rethinking land, water and disasters for the post-2015 Development Agenda for the Asia Pacific» (New Delhi, India 2013); Международная научно-практическая конференция «Этноконфессиональная идентификация и приоритеты современной молодежи в странах постсоветского пространства» (Павлодар, Казахстан, 2014); V Международная научно-практическая конференция «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (Камчия, Болгария, 2015), «Mountain Futures Conference» (Kunming, China, 2016), XII Гумбольдтские чтения: Международная научно-практическая конференция (Барнаул, 2016), Международная научно-практическая конференция «Интеграция науки, образования и практики как механизм эффективного развития современного общества» (Нальчик, 2016), VI Международная научно-практическая конференция «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (Астана,

Казахстан, 2017) и другие;

*На 15 всероссийских конференциях:* Всероссийская научная конференция «Рациональное и иррациональное в русской философии и культуре. Прошлое и современность» (Барнаул, 2003); Всероссийская научно-практическая конференция «Культуротворческий подход в современном образовании как один из факторов устойчивого развития» (Барнаул – Каракол, 2007); V Российский философский конгресс «Наука. Философия. Общество» (Новосибирск, 2009); Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации» (СПб, 2010); 17-я Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Россия в эпоху модернизации: опыт, проблемы, перспективы» (Барнаул, 2011); Шестая и Седьмая Всероссийские научно-практические конференции (с международным участием) «Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения» (Барнаул, 2012, 2014), III-я Всероссийская научно-практическая конференция «Экономико-правовые проблемы современной России», посвященной 70-летию Победы в Великой Отечественной войне 1941-1945 г. (Томск, 2015) и других, а также на *19 межрегиональных, региональных и краевых конференциях, методических семинарах и вузовских конференциях по социально-философской, культурфилософской и культурологической проблематике.*

Диссертация в полном объеме обсуждалась на кафедре философии Бурятского государственного университета.

Структура и объем диссертации. Работа состоит из введения, трех глав (двенадцати параграфов), заключения, библиографического списка и приложений. Объем текста 351 страница. Общий объем диссертации 445 страниц.

## **Глава 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СТАНОВЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА-ВРЕМЕНИ**

Пространство и время являются фундаментальными категориями философии и культуры, на которых основывается картина мира человека. В философии эти категории представляют собой обобщенную теоретическую форму мировоззренческих ориентаций человека как глобального, так и локального, и индивидуального уровней, проявляющихся в его отношениях с миром и социумом, в глубинных поисках собственного места в мире и смысла бытия. Пространственно-временная система координат в сознании человека представляет собой сложную саморазвивающуюся систему, меняющую свои очертания и структуру в зависимости от окружающей действительности. Каждая историко-культурная эпоха формирует свою мировоззренческую модель, в которой отражаются разнообразные пространственно-временные отношения. Тем не менее, категории пространства и времени – это не абстрактные понятия, а конкретные формы существования материи, проявляющиеся в реальном мире и находящие отражение во всех способах его постижения: научном, философском, художественном и духовном.

История исследования категорий пространства и времени в философии имеет солидный опыт: со времен античности философы пытались осмыслить эти категории и применить их к описанию своей картины мира. В Новое время, когда закладывались основания классической естественнонаучной картины мира, формируется физическая пространственно-временная модель осознаваемого на тот момент человеком космического пространства.

С середины XIX столетия начинается переосмысление категорий пространства и времени. Физическая модель пространственно-временного континуума дополняется категориями абстрактного и конкретного времени, характеризующими социум. Возникают модели единого социокультурного пространства и биологического времени; начинаются процессы интеграции

естественнонаучного и гуманитарного способов познания, когда геология, география, биология и т.п. обогащаются идеями историзма, а в космологию XX века вводится антропный принцип.

Теория относительности, соединив пространство, время и движение, впервые заставила задуматься ученых разных специальностей над проблемой исследования пространства и времени как форм бытия конкретных природных и социальных систем.

«Переоткрытие времени»<sup>1</sup> на основе сформулированной А. Эйнштейном специальной теории относительности, привело к становлению реляционной картины мира, маркировавшей не только парадоксы теории относительности и квантовой механики, но и не менее значимый в социально-исторической перспективе парадокс сближения новейших естественнонаучных открытий с архаичными мифологическими представлениями. Как замечает М.Д. Ахундов, научная метамифология, отталкиваясь от структурных аспектов архаического мифа, реконструирует рациональные космологические компоненты древних мифологий, развивая современные представления о пространстве и времени. Все чаще ученые обращаются к мифологическим архетипам как источнику современных естественнонаучных концепций, небезосновательно предчувствуя в них потенциал для развития науки будущего: «размытые множества Л. Заде или классы Н.Я. Виленкина и Ю.А. Шрейдера имеют прообразы в первобытных представлениях о «текучей множественности с очень слабо определенными элементами» (Л. Леви-Брюль), концепция бутстрапа в современной физике элементарных частиц созвучна положениям философии дзэн, пространственная модель материи также имеет своих мифологических предшественников и т. д.»<sup>2</sup>. При этом, начиная с эпохального открытия А. Эйнштейна, естественнонаучные методологии «стремятся» к первичным формам познания, более простым по форме, но многуровневым по

<sup>1</sup> Пригожин И. Переоткрытие времени // Источник: Вопросы философии. 1989. № 8. С. 3–19.

<sup>2</sup> Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. – М.: Изд. «Наука», 1982. – С. 4.

содержанию, осознавая их эвристичными: «современная математическая физика со всей гениальной сложностью своих математических фигур, в конце концов, приходит к упрощению и как бы возвращается к полуинстинктивному мироощущению первобытного сознания, еще не искусственного и не спутанного формальной схоластикой номинальной философии»<sup>1</sup>.

Л.Н. Гумилев обнаруживает в этнографических, в священных и древних философских текстах истоки понятий относительности времени: в сказках встречаются эпизоды с разной скоростью времени на этом и ином свете, со способностью изменять скорость времени при помощи волшебных предметов; в Библии сюжет с остановкой солнца Иисусом Навиным во время боя может трактоваться как относительность восприятия времени во время максимального психологического напряжения; в теории буддизма обосновывается способность выхода человека, достигшего совершенства, из «круга перевоплощений» (текущего времени) и пребывания его в нирване, когда время отсутствует, и тем самым доказывается, что мир есть иллюзия, следовательно, и время иллюзорно и зависит лишь от уровня осознанности человека. Ученый приходит к выводу, что «совпадение восприятия времени в древних мифах, старых сказках, буддийских легендах и современной математической физике не может быть случайным. Очевидно, оно свойственно либо какой-то одной стороне человеческой психики, либо какому-то свойству самого времени»<sup>2</sup>.

Причины схождения новейших открытий в области физики, космологии, теории относительности с древнейшими способами познания заключаются в том, что способы восприятия мира человеком «по своей сути и общим закономерностям гораздо родственнее духу релятивистской физики, чем духу физики классической... В восприятии мира ребенок тоже стоит

---

<sup>1</sup> Богораз (Тан) В.Г. Эйнштейн и религия: Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений / В.Г. Богораз-Тан. М. — Пг.: Изд-во Л. Д. Френкель, 1923. — С. 19.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Этнос и категория времени / Л.Н. Гумилев // В кн.: Докл. Геогр. О-ва СССР. - Л., 1970. - Вып. 15. - С. 163-169.

ближе к Эйнштейну, чем к Ньютону»<sup>1</sup>.

Названная тенденция стимулирует интерес к философскому осмыслению первичных истоков современной научной картины мира и, на основе изучения генезиса пространственно-временных представлений, эксплицирует хранящийся в них потенциал для построения футурологических моделей социо-культурного развития человечества.

### **1.1. Становление «естественной» пространственно-временной модели: от мифа до постнеклассической картины мира**

Истоки зарождения фундаментальных философских категорий «пространство и время» стоит искать еще в мифологическом сознании древнего человека, так как именно тогда, на заре человеческой истории начинают складываться пространственно-временные ориентации и системы координат.

Одним из первых, кто обратил внимание на необходимость исследования категории времени в древнейших пластах первобытного сознания человека, сохраняющегося в детском восприятии, был Дж. Уитроу. В своей фундаментальной монографии «Естественная философия времени» английский математик и философ на основе анализа времени индивида, психологии и физиологии памяти, тождества личности и т.п., обоснованно доказывает, что источник идеи времени находится в первичных слуховых и тактильных реакциях человека на природные ритмы, в том числе, космологические, что в свою очередь, сыграло ключевую роль в процессе развития речи<sup>2</sup>. Причем, основное значение придавалось не столько последовательности событий, сколько одновременности, т.к. для первобытного человека событие становилось значимым тогда, когда оно совпадало с определенным космологическим явлением (солнцестоянием,

---

<sup>1</sup> Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. – М.: Изд. «Наука», 1982. – С. 8.

<sup>2</sup> Уитроу Дж. Дж. Естественная философия времени / Дж. Дж. Уитроу. -М.: Едиториал УРСС, 2003. – С. 72-74.



фазами Луны). Совершение ритуалов считалось повторением первоактов божеств (сотворение мира, первоначальная жертва) и сюжетов изначальных мифов. Несмотря на то, что в древних цивилизациях народов Месопотамии, майя и индусов существуют высокоразвитые и сложно рассчитываемые календари, исследователи (Г. Франфорт, Дж.Ф. Брандон, М. Элиаде, С.Г. Морлей) склоняются к тому, что время интересовало первобытные народы лишь как повторение вечных космических ритмов. Изменения же во времени происходили не постоянно и постепенно, а скачкообразно, прерывисто, так как восприятие событий и природных, и социальных, ощущалось как внезапных, но неотвратимых, подчиняющихся определенным, иногда неведомым человеку причинам. Мифическое прошлое воспринималось первобытным человеком как некая инвариантная структура, одновременная и настоящему, и будущему, что, по мнению К. Леви-Стросса, наделяет мифическое время дуальными характеристиками: синхронность – диахронность; обратимость – необратимость<sup>1</sup>, и, вместе с тем, придает устойчивость социуму.

Первые измерения времени были основаны на ритмических повторениях, зримым воплощением которых являлись фазы Луны. Это нашло свое воплощение в мифах о Луне и культах поклонения Луне, более древних, чем культы солнцепоклонничества. Не случайно этимологическое родство слов «месяц» и «мера» в индоевропейских языках: праиндоевропейский корень «*mēns*» означает спутник земли и отрезок времени, за которой проходит смена фаз Луны. Есть предположение, что этот корень происходит от другого праиндоевропейского корня «*meñ*» - измерять, от которого произошли русское «мера», латинское «*mensura*», английское «*measure*». Показательно, что кочевые культуры (например, традиционные общества народов Севера, Сибири) по сей день привержены лунному календарю, т.к. постоянное передвижение в пространстве требует более

---

<sup>1</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. — М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. — С. 218-219.

очевидных ориентаций во времени; в то время, как земледельцы, «привязанные» к постоянному месту проживания, могут себе позволить более протяженный во времени (годовой) солнечный календарь.

Становление древних цивилизаций, развитие социо-культурных отношений, придающих значимость историческим событиям, сопровождалось осмыслением времени в космологических масштабах: упорядочивая социум, человек стремился постичь законы универсального мирового порядка. Циклическое мифологическое время приобретает черты асимметрии. Возникают космологические учения о сотворении мира, о начале времен, что закономерно порождает учения и о конце времен апокалиптического или сотериологического характера. Циклическость времени сменяется линейностью, порождая исторический аспект социального времени. В то же время в лоне античной философии начинает зарождаться абстрактная идея всемирного однородного времени. Но ясно концепция времени и пространства будет сформулирована в математических терминах только в XVII веке, когда будут заложены основы классической науки.

Одновременно с понятием времени формировалось и понятие пространства. Французский философ-эволюционист XIX века Жан Мари Гюйо утверждал, что источник понятий времени и пространства находится в психологических реакциях на боль, удовольствия и т.п. и в различении желания и удовлетворения. Стремление удовлетворить желание формирует чувство цели и порождает ряд действий для достижения этой цели. Таким образом, формируется образ будущего, к чему стремится человек, и прошлого, оставшегося позади и переставшего быть актуальным. А концепция пространства, по утверждению философа, возникла в результате осознания человеком движения: «последовательность является абстракцией двигательного усилия, совершаемого в пространстве, которое, становясь осознанным, представляет намерение»<sup>1</sup>. Эти размышления вполне коррелируют с общеизвестным фактом, что первые ориентации в

---

<sup>1</sup> Гюйо Ж.М., цит. по Уитроу Дж. Дж. Естественная философия времени... С. 71.

пространстве новорожденного основаны на тактильных (кожных и вкусовых) ощущениях. Поиск материнской груди основан на конкретной цели и четком различении младенцем желания и удовлетворения. Материнские руки, прижимающие ребенка к груди, дают ему чувство безопасности и защищенности. Окружая ребенка собой, мать формирует реальный «оберег», который потом человек будет реконструировать в своей жизни постоянно, окружая свою территорию, свой дом, свое тело и его части берегами. Поэтому особую значимость для первобытного человека, да и современного представителя традиционной культуры, играла (и играет) *родовая* территория, которая отделялась от окружающего, чужого, пространства, обустроивалась, тем самым упорядочивала «однородный» хаос – опасную, враждебную человеку стихию, формируя ближний «космос» человека и создавая прецедент неоднородности пространства. Сохранение порядка на освоенной территории приобретало теперь не природное значение, а социокультурное, регулируемое моральными нормами и табу. Впрочем, на первых стадиях формирования общества еще не существовало четких границ между природным и социальным, не было осмыслено четкое различие между временем и пространством.

Для того, чтобы осознать свое место в окружающем мире, древнему человеку необходимо было найти точку отсчета – некий «центр» своего «космоса», от которого начнут расходиться «концентры» освоенного человеком пространства, за внешними пределами которых продолжал царить хаос. Этот процесс упорядочивания осуществляется на всех уровнях трехчастной Вселенной – в Мире Богов, Мире Демонов и в Мире Земном, – и лишь после этого человек может быть уверенным, что его Бытие в данном Пространстве будет безопасным и благоприятным. Упорядоченное пространство, где человек не только находит свое место, но и научается взаимодействовать с иными мирами, сакрализуется, приобретает качества «особости», «святости» - становится «центром», от которого человек начинает пространственный и временной отсчет. Сакральный центр – это

начало структурирования мироздания, сотворение его из бесконечного и однородного Хаоса, «где никакой ориентир невозможен, где нельзя сориентироваться» (М. Элиаде), но проявление священного – иерофания – позволяет определить «абсолютную «точку отсчета», некий «Центр»... Именно поэтому религиозный человек стремится расположиться в «Центре Мира». Чтобы жить в Мире, необходимо его сотворить, но никакой мир не может родиться в хаосе»<sup>1</sup>. Таким образом, в однородном пространстве при освоении человеком некой территории *возникает сакральный центр, причем не как следствие этого освоения, а как его причина.*

В своем фундаментальном исследовании «Священное и мирское» М. Элиаде говорит о неоднородности пространства религиозного человека, где священные, «сильные» пространства перемежаются с неосвященными, аморфными, где отсутствует структура. Именно священные пространства являются истинно реальными, т.к. позволяют человеку закрепиться, обрести уверенность в пребывании здесь и сейчас. Именно «религиозный опыт неоднородности пространства является основополагающим, сравнимым с «сотворением Мира»<sup>2</sup>.

Цивилизационное развитие приводит к социальной дифференциации и стратификации, что, в свою очередь, ослабляет привязанность человека к родовой территории и сменяется экспансионизмом – жадой освоения новых земель, началом создания империй. Этот процесс приводит к десакрализации пространства, осваиваемого человеком, и трансформации представлений о времени и окружающей среде. Прежнее понятие о сакральном родовом пространстве, защищенном духами предков, сменяется представлениями о мире, состоящем из множества локальных пространств, «подведомственных» соответствующим богам, абстрагированным от понятий родства и сопричастности.

Сакральный центр выполняет функцию осевой структуры и в

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 23.

<sup>2</sup> Там же.

пространственном измерении, и во временном: во время ритуала, совершаемого в сакральном центре, человек каждый раз повторяет деяния Демиурга, заново «обустраивая мировой порядок», который, как и все в проявленном мире, подвержен энтропии и без возобновления подобных акций обречен на разрушение. В связи с этими наблюдениями выдающийся мифолог и философ в названии одного из разделов книги обыгрывает латинские термины *templum* (лат. «храм») и *tempus* (лат. «время»), тем самым, подчеркивая через этимологическое родство их взаимообусловленность или «пересечение», вслед за Германом Узенером<sup>1</sup>. В этимологических изысканиях М.М. Маковского латинское *tempus* («время») сопоставляется с греческим *τοπος* («место») и древнеиндийским *stambha* («шест, столб»), установка которого маркирует место и выполняет функцию осевой структуры, и тем самым соотносится с латинским *templum* (лат. «храм, священное место»). Греческое *χρονος* («время») М.М. Маковский сопоставляет с баварско-немецким *Ron, Ronen* (ствол дерева); и наоборот: русское «место» с литовским *metas* («время»)<sup>2</sup>. Таким образом, мы находим подтверждение тому, что на ранних стадиях историко-культурного развития и формирования языков категории времени, пространства и оси мироздания представляли собой единый синкретичный комплекс.

В работах М. Элиаде<sup>3</sup> мы находим описания ритуалов у разных народов, которые содержат в себе семантику модели мира и, «в подражание богам», имитируют процесс сотворения мира. Чаще всего Пространство и Время в этих обрядах синкретично слиты. Например, этнолог приводит примеры кругового обхода вокруг священной постройки у алгонкинов и сиу, который сами участники ритуала объясняют следующим образом: «Год - это

---

<sup>1</sup> Usener, H. *Gotternamen* (2e ed. ), - Bonn, 1920. - p. 191.

<sup>2</sup> Маковский М.М. Удивительный мир слов и значений: Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. – Учеб. пособие. - М.: Высш. шк., 1989. – С. 130.

<sup>3</sup> Элиаде М. *Космос и история*. М.: Прогресс, 1987. – 312 с.; Элиаде М. *Священное и мирское*/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.; Элиаде М. *Трактат по истории религий* (серия «Миф, религия, культура»). Перевод с французского языка А.А. Васильева. – СПб.: Алетейя, 1999. Т. 1. – 394 с.

круг вокруг Мира»<sup>1</sup>, где четыре стороны света символизируют четыре времени года. Потому так значимы праздники нового года у всех народов. Это не только обозначение границы времен, но «повержение», разрушение старого времени и строительство нового, а вместе с ним и воссоздание самого себя, очищенного и обновленного – *преображенного* (это понятие станет одним из ключевых в нашем исследовании). Участники ритуала становятся как бы свидетелями событий Начала Времен. И ведущую роль в этих обрядах играет сакрализованное Пространство: либо как специальное, священное, место для проведения ритуала; либо, становящееся таковым посредством проведения специальных обустривающих действий.

М.Д. Ахундов находит истоки возникновения концепций пространства и времени в генетической психологии, подробно исследуя способы освоения окружающего мира ребенком, прослеживая затем их развитие в мифологии, религии и истории философии. А анализ распада пространственно-временных структур в результате психических патологий позволил не только детально изучить особенности пространственно-временного восприятия, но и выявить атавистические аномалии «филогенетически предковой формы», которые в норме «загнаны вглубь»<sup>2</sup>. Именно анализ «предковой формы» восприятия пространства и времени позволяет изучить специфику мировосприятия и мифологических представлений шамана или колдуна во время мистического действия, когда совершается перемещение миста (посвященного) и в пространстве (между мирами людей, богов и демонов), и во времени (из настоящего в прошлое или в будущее).

В современном обществе аналогичные формы восприятия человеком окружающего мира и взаимодействия с ним сохраняются в традиционных (этнических) культурах народов Севера, Сибири, Центральной и Южной Америки, Австралии и Африки. Для этих народов сакральный центр является

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 51.

<sup>2</sup> Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. – М.: Изд. «Наука», 1982. – С. 34-35.

системообразующим элементом традиционной культуры. Именно в нем «*концентрируются* [курсив наш – И.Ж.] этнические ценности, верования, представления о создании мира и условиях его стабильности. Наличие сакрального ядра культуры предполагает объективацию идей в вербальной и пластической формах, в ритуально-обрядовых и бытовых действиях, подлежащих межпоколенной трансляции»<sup>1</sup>. Добавим, именно сакральный центр для этих народов задает «точки отсчета» пространства и времени в социуме, в повседневном (профанном) бытии.

Рассматривая этнос как естественное (а не социальное) явление, Л.Н. Гумилев прослеживает закономерности изменения отношения социума к категории времени в ходе этногенеза. По мнению Л.Н. Гумилева, характер измерения времени (или «отношение этнического сознания к категории времени») может быть верифицирующим индикатором, позволяющим судить о стадии этногенеза, когда «восприятие времени связано с этнической историей не случайно, а функционально». По мнению ученого, «развитие народов, создающих культуры и цивилизации, связано с творческими процессами, а оскудение творчества обрекает этносы (племена и народы) на повторение младшим поколением старшего, что и отражено в восприятии времени как заверщенного цикла»<sup>2</sup>. Сравнительная этнография, основанная на гумилевской методике анализа отношения этноса к ландшафту и ко времени, позволяет классифицировать этнические системы, причем результирующей константой является не наличие определенной системы отсчета времени, а степень разнообразия этих систем. Чем разнообразнее спектр категорий отношения ко времени, тем более динамичным оказывается состояние этноса, тем более «цивилизационные» формы историко-культурного развития он демонстрирует.

В работе «Этнос и категория времени» Л.Н. Гумилев разворачивает

---

<sup>1</sup> Гекман Л.П. Персоносфера этнической вселенной в мифопоэтике народов Сибири // Автореферат дисс. докт. культурологии. – Барнаул, 2006. – С. 19-20.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Этнос и категория времени / Л.Н. Гумилев // В кн.: Докл. Геогр. О-ва СССР. - Л., 1970. - Вып. 15. - С. 165.

многоцветное полотно этнических концепций времени: от абсолютного игнорирования времени в традиционных культурах, соотносящих какие-либо явления с яркими событиями собственной жизни или близких поколений до относительного времени при сверхсветовых скоростях; от циклического времени древних земледельцев до линейного времени средиземноморских цивилизаций. Функциональность восприятия времени этносом на разных этапах его развития автор наглядно демонстрирует на примере этногенеза древних тюрков: привычно измеряющие время по сезонам внутри двенадцатилетнего цикла, тюрки, в период становления государственности (каганата) ввели линейную «живую» хронологию, когда хронология мыслилась как последовательность смены поколений правящего рода, а количество лет героя и значимые события его жизни и время смерти привязывались к году 12-летнего цикла. Когда каганат распался, тюрки вернулись к привычной системе летоисчисления.

Усовершенствованная «живая хронология» средиземноморских цивилизаций позволила осуществлять летоисчисление по именам правления царей, архонтов, консулов, охватывая длинные отрезки времени. В древнем Китае существовала громоздкая система «периодов», определявшихся императорским эдиктом. Заложённая при «открытии периода» идея не всегда себя оправдывала и тогда приходилось «открывать» новый период. Но именно эта методика отсчета времени создала устойчивую линейную систему, просуществовавшую на Дальнем Востоке до XX века.

Еще один вид линейной хронологии был введен в III веке до н.э. историком Тимеем, где отсчет времени велся по олимпиадам. Сформулированная византийским этносом эра «от сотворения мира» 1 сентября 5508 г. до н.э. положила начало линейному летоисчислению в христианском мире, перенесенную итальянским монахом Дионисием Малым на дату Рождества Христова.

В своих темпорологических изысканиях Л.Н. Гумилев определяет еще одну, особую единицу отсчета внутри линейной системы, существующую



как объективная реальность – «квант времени» – «некая целостность исторического бытия»<sup>1</sup>. Причем, эта единица отсчета имеет каждый раз свой индивидуальный облик: блистательный «Ренессанс», «Реформация», положившая начало Новому Времени, «эфемерные» китайские «Три царства» или «Пять варварских государств». Именно данный принцип квантования времени позволил историкам и культурологам XIX – XX веков сформулировать концепцию локальных цивилизаций.

В лоне мифологического постижения генезиса времени древние греки приблизились к осмыслению его динамического и статического аспектов. В знаменитой поэме Гесиода «Теогония» представлены два времени: высшее время космогонических процессов, когда возникли Хаос, Гея, Эрос и т.п. и время несовершенного мира, когда появляется Кронос – олицетворение времени, пожирающего своих детей. Дети Кроноса – боги-олимпийцы – творят земной мир, в котором творится история – динамическое время.

Затем античные философы Фалес, Ксенофан, Парменид, Зенон, Платон развили эти идеи, осуществив переход от генетической к субстанциальной концепции, описывая темпоральную картину мира. Гераклит сформулировал динамическую концепцию времени, основанную на принципах закономерного развития вселенной. Демокрит и Эпикур, отталкиваясь от учения об атомизме пространства, разработали атомистическую концепцию времени. Время как непрерывная числовая последовательность, являющаяся мерой изменения, движения и покоя («метаболическое время»), представлена в эпистемологической концепции Аристотеля. В своем понимании структуры времени Аристотель органично соединил разные его уровни: циклический, статический и динамический. Не случайно, Аристотель исследует категорию времени в трактате «Физика», закладывая тем самым основы научного познания движения в природе.

Собственно, изучение физики времени начнется в эпоху Возрождения

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Этнос и категория времени / Л.Н. Гумилев // В кн.: Докл. Геогр. О-ва СССР. - Л., 1970. - Вып. 15. - С. 162.

и в Новое Время, когда Дж. Бруно, Г. Галилей, Н. Коперник, И. Ньютон подступят к изучению проблем равномерности течения времени, определения его свойств и способов измерения. Концепция Ньютона, субстанциональная по своей сути, рассматривает время как мировой универсальный поток, существующий сам по себе и не зависящий ни от чего другого. Время небесной механики мыслилось абсолютным и обратимым.

Из естественных наук («описательного естествознания») геология оказалась наиболее предназначенной для осмысления категории времени через описание длительности и последовательности событий происхождения земли и возникновения жизни на земле. В XVII веке датский геолог, анатом и священник Николай Стенон сформулировал в трактате «О твердом, естественно содержащемся в твердом» гипотезу о том, что пространство и время проявляются не через перемещение тел в пространстве, а через появление разных тел в одном месте, через изменение их состояний и возникновение между ними пространственно-геометрических отношений, тем самым вводя представление о едином пространстве-времени. Геологическое время в трактовке Н.Стенона неоднородно и необратимо, имеет континуально-дискретную структуру, т.к. содержит в себе информацию о явлениях и событиях, давно минувших.

В геологии, не создавшей теоретического представления о времени, тем не менее, были разработаны понятия возраста горных пород; с помощью биостратиграфии, основывавшейся на изучении палеонтологических остатков, сформировалось представление об эволюции, т.е. направлении движения во времени. Таким образом, в естествознании возникли временные понятия, отсутствовавшие в механике, которые, в свою очередь, были перенесены на биологию, естественным образом изучающую жизнь как движение во времени и пространстве, что наиболее последовательно было изложено в дарвиновской теории эволюции.

Французский естествоиспытатель Ж.Л. Бюффон в конце XVIII века поставил проблему естественной истории, определяя ее количественные

показатели не астрономическими, а геологическими процессами, тем самым обозначив прошлое Земли, о котором не ведала наука того времени. Длительность геологических процессов многократно превышала библейскую историю в 6000 лет, которой довольствовались современники Ж.Л. Бюффона.

Теория Ж.Л. Бюффона оказала существенное влияние на формирование идеи о качественных характеристиках времени, проявляющихся, в частности, в определении возраста планеты и его сопряженности с течением времени.

Людвиг Больцман поставил вопрос об обратимости времени в физике, проанализировав противоречия между уравнениями механического движения, обратимыми во времени, и необратимостью уравнений статистической физики. А. Эйнштейн вводит новую единицу измерения времени – световые часы, связанную со скоростью распространения светового сигнала и способом ее измерения.

С появлением специальной теории относительности А. Эйнштейна (СТО) на смену ньютоновскому пониманию универсального времени приходит понятие локального времени, зависящего от скорости движения системы, в которой происходит измерение по отношению к другой равноправной, но неподвижной системе. В СТО А. Эйнштейн обосновал неразрывную связь пространственных и временных измерений, что получило закономерное обобщение в докладе Г. Минковского «Пространство и время», предложившего неэвклидову четырехмерную картину мира, в которой соединились трехмерное физическое пространство Ньютона и одномерное, скалярное время Ньютона. Утратив абсолютный (ньютонов) характер, пространство и время становятся теперь относительными понятиями. Однако, состоявшийся в 1922 году в Париже в Философском обществе «двойной диалог» (Г.П. Аксенов) А. Эйнштейна и А. Бергсона привел последнего к неожиданному выводу, опубликованному им в книге

«Длительность и одновременность. По поводу теории А. Эйнштейна»<sup>1</sup>: «теория относительности является ничем иным, как блестящим и строгим доказательством существования единого и реального человеческого дления»<sup>2</sup>.

Однако, основной вклад В.И. Вернадского в современную картину мира заключается в том, что он является одним из авторов теории антропокосмизма, изложившим в фундаментальном труде «Научная мысль как планетное явление» *прогностическую модель эволюции человечества в космологическом, геологическом и социально-историческом масштабах времени*: «всё увеличиваясь в темпах, идёт непрерывное создание ноосферы и прочно – в основном без движения назад, но с остановками, всё уменьшающимися в длительности – идёт рост культурной биогеохимической энергии человечества. Растёт сознание, что этому росту нет непреодолимых пределов, что это стихийное геологическое явление»<sup>3</sup>.

Идеи Вернадского о необратимости времени предвосхищают некоторые положения синергетики: в частности, доказательство возможности самоорганизации – перехода от теплового хаоса к упорядоченной структуре – только в сильно неравновесных условиях. Живое вещество, по Вернадскому, демонстрирует высшее проявление процессов самоорганизации, т.к. существует в неравновесных условиях, встраиваясь в конус аттрактора и направляя развитие в сторону равновесия, тем самым позволяя проявиться «стреле времени» (А.С. Эддингтон) через качественные изменения (развитие) и необратимость приобретаемых изменений живых систем. Положения В.И. Вернадского о множественности времен и целостности пространства-времени, фактически, заложили основу для обоснования социального времени или «темпорального синергизма» (В.И. Каширин), где единство

---

<sup>1</sup> Бергсон Анри. Длительность и одновременность. По поводу теории А. Эйнштейна. Пг. 1923. 154 с.

<sup>2</sup> Цит по: Аксенов Г.П. К истории понятий дления и относительности [Электронный ресурс] // Институт исследований природы времени. 2001-2017 / URL 1: <http://www.chronos.msu.ru/ru/rnameindex/item/k-istorii-ponyatij-dleniya-i-otnositelnosti.htm> (Дата обращения: 27.09.2016).

<sup>3</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / Отв. ред. А.Л. Яншин. — М.: Наука, 1991. — С. 143.

времени и пространства основано на первичности смыслового аспекта, актуализируемого аттрактором, и на принципе «темпорального монодуализма» - первичности времени в названном единстве.

Изменение научной картины мира, произошедшее в XX веке, раздвинувшее границы естествознания до макрокосмических и микрокосмических пределов, потребовало пересмотра представлений о времени. В работах Н.А. Козырева была поставлена проблема открытости Вселенной и рассмотрения времени не только как философской категории, но как предмета естествознания: особой сущности – потока времени, проявляющегося как активное свойство мира. Пространство и время теперь определяются не как формы существования материи, а как характеристики среды. В трудах Н.А. Козырева, И. Пригожина, А.П. Левича, фактически, осуществляется возрождение субстанциональных концепций пространства-времени, дополняющих господствующие в современной научной парадигме реляционные теории. Однако, современные ученые не возвращаются к концепции упругого светоносного эфира, но ведут целенаправленный поиск физической структуры пространства и полей. Тенденции современного естествознания склонны рассматривать время как субстанцию – фундаментальную, активную составляющую мира, тесно связанную с такими фундаментальными понятиями естествознания, как пространство, материя, жизнь, движение, взаимодействия, энергия, энтропия, заряды и т.п. (А.П.Левич).

В середине XX века появляется большое количество публикаций о специфических временах, изучаемых как в естествознании, так и в гуманитарных науках: астрономическом, геологическом, физическом, биологическом, психологическом, историческом и т.п., обладающих своими особыми свойствами и системами отчета. Это привело к созданию междисциплинарной области исследований времени – т.н. темпорологии; создано Международное общество по изучению времени; с 1984 года создан постоянно действующий Междисциплинарный семинар по исследованию

феномена времени при МГУ под руководством А.П. Левича, ныне Web-Институт исследований природы времени.

Интерес к проблеме физического истолкования времени к концу XX века достиг небывалой широты. Большинство из этих работ посвящено истолкованию парадоксов времени в теории относительности А. Эйнштейна. Вместе с тем, в научном обиходе продолжает быть востребована классическая модель естествознания, где принято оперировать ньютоновским временем, которое определяется как абсолютное. При этом опускается то, что великим физиком были даны определения как абсолютного (математического) времени и абсолютного (неподвижного) пространства, так и относительных времени и пространства, обыденных, чувственно воспринимаемых<sup>1</sup>. Именно последние определения ознаменовали собой формирование концепции универсального физического пространства-времени, объясняющие закономерности всех природных и социокультурных процессов.

Рамки данной работы не позволяют дать развернутую панораму эволюции всех пространственно-временных концепций. Это сделано было уже не раз учеными-естественниками, философами, социологами, культурологами, историками (Г.П. Аксенов, М.Д. Ахундов, Р.Н. Верхошанская, А.П. Левич, И. Пригожин, И. Стенгерс, И.М. Савельева, А.В. Полетаев, Дж. Уитроу, В.А. Фок, М. Хайдеггер, П. Штомпка, В.Н. Ярская и др.). Задача первой главы диссертационной работы: оттолкнувшись от обзора основных концепций пространства и времени, выявить специфику категории «социокультурное пространство-время» и ее эвристический потенциал для достижения цели всего исследования.

## **1.2. Хронотоп как базовый концепт социокультурного бытия**

Сформулированная А. Эйнштейном концепция единого пространственно-временного континуума открыла блестящие перспективы

---

<sup>1</sup> Ньютон Исаак. Математические начала натуральной философии / Перевод А.Н. Крылова. Серия “Классики науки”. М.: Наука, 1989. – С. 30.

для развития физико-математического знания в XX и теперь уже в XXI веках. Однако древний концепт хронотопа – единого времени-пространства – был известен человеку с архаических времен. Так, сознание древнего человека мыслило циклическим не только время, возвращавшееся «на круги своя» ежегодно, но и пространство, ограниченное «кругозором» человека, имевшего ограниченные возможности экстенсивного освоения пространства, а потому человек центрировал это пространство вокруг самого себя на относительно небольших (по сравнению с современным глобализмом) расстояниях. Как утверждает философ и физик В.Г. Буданов, «Циклический подход возник в доисторический период, в первую очередь, в связи со звездным и биосферным хронотопами, породив архаические астрологические символические языки антропной сферы»<sup>1</sup>.

На основе хронотопа – конкретного онтологического единства социального времени и социального пространства – моделируется контур культуры данного общества (или определенной общественной структуры), позволяющий реконструировать его целостное (холистическое) понимание. Так, в культурологии, истории, искусствоведении принято считать, что древнеегипетская культура выстраивала свой хронотопический контур в горизонтальных направлениях, разделяя миры живых и мертвых «демаркационной линией» русла Нила, а время ценила бесконечно долгое в посмертии, пренебрегая земной неустроенностью и страданием. Древние греки, «одержимые» идеей гармонии и соразмерности, создавали объемный, соразмерный человеку, образ мира, радуясь земной жизни настолько, что предпочитали терпеть неудобства здесь, чем влачить вечное пребывание в благодатном, но бесцветном и безрадостном Эллизиуме. Средневековая западно-европейская культура восстанавливала вертикаль от человека к небу, формируя готическое мировоззрение, с ужасом ожидавшее время Страшного Суда, а православная – разворачивала этот вектор от Мира Горнего к

---

<sup>1</sup> Буданов В.Г. Ритмокаскады истории и прогноз развития социально-психологических архетипов России до 2050 года // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика / М.: Прогресс-Традиция, 2009. – С. 235.

человеку, выстраивая «обратную перспективу» и ожидая время Спасения.

Каждый этап социально-исторического развития человечества моделирует свой хронотоп и вкладывает в понятия «времени» и «пространства» свои смыслы, изменяя при этом соотношение «веса» пространственных и временных характеристик. На раннем этапе становления социума, а также в традиционных обществах средневековья и современности пространственные характеристики доминировали над временными, подчиняя их и ассимилируя. Освоенное человеком пространство давало ему защиту и относительную уверенность в завтрашнем дне и воспринималось центром мироздания, пребывающим в вечности. Поэтому не случайно средневековые тюрки, освоившие громадное пространство от Босфора до Байкала за короткий промежуток времени, построив первое кочевое государство, просуществовавшее в общей сложности не многим более 100 лет (Первый Тюркский каганат 552-603 гг.; Второй тюркский каганат 679-744 гг.), нарекли его «Вечный Эль». Вообще на этом этапе социокультурного развития еще слабо дифференцируются между собой маркеры пространства и времени, нередко подменяя измерение пространства временными единицами измерения и наоборот.

С началом становления индустриального общества происходит инверсия названного единства: время становится основным измерителем социальной значимости людей, явлений, вещей, изменяя привычные характеристики пространства, разворачивая «социальный дискурс» (Э. Бенвенист) в сторону временной координаты. При этом на рубеже тысячелетий, на новом технологическом уровне, начинают размываться границы не только пространственных, но и временных характеристик: увеличение скоростей сокращает пространства и уплотняет время, релятивизм в науке и плюрализм в политике делают мозаичной современную картину мира. Происходит утрата целостности: расщепление категорий пространства и времени на множество их подвидов, соотносящихся с конкретными видами человеческой деятельности – появляются «культурное»



и «образовательное», «правовое» и «экономическое», «сетевое» пространство; «историческое» и «этническое» время, «индивидуальное» и «психологическое» время, «время Ч» и т.п. Смещение границ пространства и времени существенно затрагивает аксиологическую сферу общества. При явных процессах совершающейся глобализации различных уровней социальных, политических, экономических взаимодействий, призванных, казалось бы, к созданию единого мира, происходит «хаотизация» (В.Г. Буданов) и виртуализация социальной реальности; формируется поверхностное, «клиповое», сознание; разрушаются базовые ценностные устои.

Вместе с тем в лоне социо-гуманитарного знания (философия, социология, психология, культурология) все более углубленно исследуется проблема единства базовых категорий человеческого бытия, эксплицируются конкретные параметры оценки времени-пространства социокультурной системы на основе сопоставления физического пространства-времени и социального времени-пространства. Р.Н. Верхошанская, дополняя определения социального пространства и социального времени, данные в свое время Н.Н. Трубниковым, А.К. Абульхановой-Славской, В.Н. Ярской, Ю.Л. Качаным, доказывает «глубокую степень единства социальных пространства и времени» и подчеркивает: «Выявление специфических свойств... социального времени-пространства, способствует преодолению механицизма и редукционизма в понимании пространства и времени. Раскрытие природы, специфики социального времени-пространства позволяет выявить общие природно-социальные характеристики человеческой жизнедеятельности: ее определенную автономность, самопостижимость, самоуправляемость, свободу; т.е. характеристики, непосредственно сопряженные с необходимостью конкретно-исторического прогнозирования, нахождения конструктивных путей современного

социокультурного процесса»<sup>1</sup>.

В нашем исследовании будет продолжено изучение единства социокультурного пространства-времени через раскрытие природы категорий «хронотоп» и «топохрон». Причем, в отличие от Р.Н. Верхошанской, настаивающей на примате координаты времени в названном единстве, мы предлагаем вернуться к привычному формату «пространственно-временного континуума», отталкиваясь от гумилевской концепции «вмещающего ландшафта», формирующего культуру. Далее будет развернуто исследование механизма инверсии топохрона в хронотоп, который убедительно доказывает стадиальную первичность топоса, сакрализованного человеком в процессе формирования культурного ландшафта (топохрона), но сингулярность хроноса (сжатие в точку и превращение в точку бифуркации) в хронотопе.

Одним из первых, кто определил природу времени не как физическую, а как психологическую реальность, был христианский богослов и философ 4-го века н.э. Аврелий Августин (Блаженный). Абсолютное время в учении Августина – это время, пережитое душой через впечатления. Концепция психологического восприятия времени Августина основывается на положении о том, что и будущее, и прошлое существуют только в сознании человека, который либо уже вспоминает прошлое, либо еще ожидает или надеется на будущее. Однако, бытие человека познается через опыт – это стремительная смена моментов настоящего, во время которых происходят изменения, что и есть движение. В отличие от Вечности, которая неподвижна и пребудет всегда – она была до сотворения мира и пребудет после него – время же характеризует всяческое изменение и движение: «...Как расходуется будущее, которого еще нет, или прошлое, которого уже нет, если не через душу, какова и есть причина факта, что эти три состояния существуют? Ведь именно душа надеется, имеет намерения, вспоминает: то,

---

<sup>1</sup> Верхошанская Р.Н. Социальное время-пространство (философско-методологический анализ) // Диссертация на соискание уч. степени кандидата философских наук. – Казань, 2004 – С. 6.

что она ждала, посредством ее намерений и действий, становится материалом воспоминаний... Никто не может отрицать, что настоящее лишено протяженности, ведь его бег – лишь мгновение. Не так уж длительно и ожидание, ведь то, что должно быть настоящим, ускоряет и приближает пока отсутствующее. Не так длительно и будущее, которого нет, как его ожидание. Прошлое, ещё менее реально, совсем не так продолжительно, как воспоминание о нем»<sup>1</sup>. Следовательно, до сотворения мира, когда не было человека – не было и времени.

Позже психологический аспект времени будет разрабатываться в философской феноменологии Э. Гуссерля<sup>2</sup>. Немецкий философ, исследуя феноменологию внутреннего восприятия времени, формулирует нелинейность его течения, утверждая, что прошлое и будущее уже представлены в настоящем: «момент "теперь" удерживает в себе все предыдущие и все последующие ступени развития»<sup>3</sup>.

Психологическая природа времени разрабатывается в концепции А. Бергсона о психологическом восприятии «конкретного времени», проявляющемся через непрерывное накопление информации, переживаемых состояний, в живых биологических и психофизических системах, в индивидуальной или наследственной памяти; а развитие прошлого в настоящем и будущем, через изменения и прохождение определенных фаз, порождает историю. При этом философ четко отделяет от понятия «конкретного времени» понятие «абстрактного времени» (концептуального физического). Между тем, А. Бергсон рассматривает Вселенную как живую самоорганизующуюся систему, развивающуюся в постоянном акте творчества: «Вселенная длится. Чем глубже мы постигнем природу времени, тем яснее поймем, что длительность есть изобретение, создание форм,

---

<sup>1</sup> Августин Аврелий. Исповедь. – М.: «Ренессанс», СП ИВО — СиД, 1991. — кн. 11, гл. XXVIII, с. 306.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Собрание сочинений. Феноменология внутреннего сознания времени. Т.1. М.: Логос; Гносис, 1994. – 177 с.

<sup>3</sup> Цит. по: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Вступ. Ст. Г.Г. Малинецкого. Изд. 2-е. – М.: КомКнига, 2011 – С. 21.

бесперывная разработка абсолютно нового»<sup>1</sup>. Исследуя процесс развития во Вселенной, философ уделял ключевое внимание *способности одушевленной материи противостоять нарастающей энтропии* (о чем гласит второй закон термодинамики): «Непрерывная изменчивость, сохранение прошлого в настоящем, истинная длительность, – вот, по-видимому, свойства живого существа, общие со свойствами сознания. Нельзя ли пойти дальше и сказать, что жизнь, подобно сознательной деятельности, есть изобретение и тоже представляет собой творчество?»<sup>2</sup>. Придавая времени функцию самоорганизации, А. Бергсон рассматривал процессы эволюции как «органическое творчество»: «что действительно достойно восхищения само по себе, что по праву вызывает удивление – это непрерывно возобновляющееся творчество, осуществляемое всей неделимой, идущей вперед реальностью. Ибо никакое самоусложнение математического порядка, каким бы искусным его ни считали, не введет в мир ничего нового, ни единого атома; но если дана эта творческая сила - и она станет протяженной... и математический порядок, царствующий в расположении столь различных элементов, и неуклонный детерминизм, вновь их соединяющий, засвидетельствуют собою разрыв в творческом акте, ибо они составляют одно целое с самим этим разрывом»<sup>3</sup>. *Это богоподобное качество одушевленной материи: способность творить, преодолевая закон энтропии, будет положено нами в основание ноосферной модели регионального развития как объекта практического приложения выводов данного исследования.*

Специфику социального времени, отличного от астрономического впервые сформулировали П.А. Сорокин и А.К. Мертон в совместной статье «Социальное время: опыт методологического и функционального анализа»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В Флеровой; Вступ. Ст. И. Блауберг. – М.: Терра-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. (Канон философии). – С. 46.

<sup>2</sup> Там же. С. 57.

<sup>3</sup> Там же. С. 218-219.

<sup>4</sup> Сорокин П.А., Мертон Р.К. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа [Электронный ресурс] // Социологическое наследие. 2004 / URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/799/897/1216/014.SOROKIN.pdf> (Дата обращения: 06.12.2016).

Социологи обосновали прерывистость социального времени, обусловленную «критически важными датами» и психологическими переживаниями, а также методологическую недостаточность и даже иногда «непригодность» астрономической хронологии для определения социокультурных ритмов. Социальное время, будучи фундаментально зависимым от социальных структур, изменяется вместе с ними, обладая способностью отражать взаимодействия социальных групп и движение социальных феноменов. В социальном времени значимость календарного события только тогда приобретает смысл, когда соотнесено с определенными «точками времени», значимыми в социокультурной реальности; а протяженность времени измеряется продолжительностью конкретного действия. Такой способ бытования социального времени – социальная необходимость, подкрепленная социальной координацией. Противопоставляя одномерному астрономическому времени многомерное социальное время, П.А. Сорокин и А.К. Мертон настаивали на его качественной природе, так как, по их утверждению, чувство времени зарождается в традициях, верованиях и обычаях социальных групп, которые и порождают собственные ритмы, пульсации и «биения обществ».

Социальное пространство так же многомерно, как и социальное время. П.А. Сорокин во 2-м томе своего фундаментального труда «Система социологии» рассматривает социальное пространство как совокупность нескольких систем координат, пересекающихся в индивидууме. Т.е. человек может быть членом («абонентом») нескольких групп, в зависимости от возраста, пола, имущественного ценза, расы, религиозной принадлежности и т.п. Возникающие при этом внутригрупповые и межгрупповые отношения образуют социальное пространство. Такие группы могут быть как элементарными (выстроенными по одному признаку), так и кумулятивными (накапливающими разные признаки и суммирующими их). Также эти группы могут быть закрытыми (обусловленными естественными причинами – семья, пол, раса, нация) и открытыми – зависящими от свободного выбора

индивида, и промежуточными (сословие, класс и т.п.)<sup>1</sup>. В обществе определенные группы выстраиваются в иерархические системы – страты, которые различаются по общественному положению, распределению доходов, прав и привилегий. Важнейшими, социообразующими стратами П.А. Сорокин считает экономическую, политическую и профессиональную, каждая из которых имеет сложную иерархию. При этом страты не являются закрытыми системами: по ним индивиды перемещаются в горизонтальных (в пределах одной страты) и вертикальных (между стратами) направлениях. И для вертикального перемещения существуют специальные механизмы – так называемые «социальные лифты»<sup>2</sup>.

В теории П. Бурдьё социальное пространство формируется посредством выстраиваемых между социальными группами и индивидами («агентами») связей и взаимодействий. Конкретизация абсолютного социального пространства происходит тогда, когда оно воспринимается как «ансамбль» отдельных подпространств («полей»). По мнению социолога, основную роль в формировании многомерного социального пространства играет поле экономического производства: «В реальности социальное пространство есть многомерный, открытый ансамбль относительно автономных полей, т.е. подчиненных в большей или меньшей степени прочно и непосредственно в своем функционировании и в своем изменении полю экономического производства: внутри каждого подпространства те, кто занимает доминирующую позицию и те, кто занимает подчиненную позицию, беспрестанно вовлечены в различного рода борьбу...»<sup>3</sup>.

В основе этой борьбы лежат «объективные связи, не сводимые к взаимодействиям», но возникающие «между позициями, занимаемыми в распределении ресурсов, которые являются или могут стать действующими,

---

<sup>1</sup> Сорокин, П.А. Система социологии. Т. 2. Социальная аналитика. Ч. 2. Учение о строении сложных социальных агрегатов / Питирим Сорокин. - Пг. : Колос, 1920. – 463 с.

<sup>2</sup> Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Союмонов: Пер. с англ. С. А. Сидоренко. – М.: Политиздат, 1992. — 543 с.

<sup>3</sup> Бурдьё П. Начала. Choses dites: Пер. с фр./Pierre Bourdieu. Choses dites. Paris, Minuit, 1987. Перевод Шматко Н.А./ — М.: Socio-Logos, 1994. — С. 82.

эффективными, как козыри в игре, в ходе конкурентной борьбы за присвоение дефицитных благ, чье место — социальный универсум»<sup>1</sup>. Организация этих «объективных связей» структурирована, или выстроена в виде определенных схем деятельности благодаря габитусу – определенной системы диспозиций «приобретенных в результате опыта, следовательно, изменяющихся в зависимости от места и времени»<sup>2</sup>. Выдающийся французский социолог переосмысливает этот старый «аристотелевско-томистский» концепт, развивая его в полемике с М. Хайдеггером и феноменологами Э. Гуссерлем и М. Мерло Понти, определяет габитус как продукт социального мира, осуществляющий «настоящее онтологическое соучастие», как «принцип знания без сознания, интенциональности без интенции и практического освоения закономерностей мира, который позволяет предвосхищать будущее, даже не нуждаясь в том, чтобы полагать его как таковое»<sup>3</sup>.

Наиболее целостную модель социокультурного пространства сформулировал разработчик интегрального подхода в изучении психологии, философии, социологии, теории систем и других областей современного знания Кен Уилбер. Ключевым понятием философии Уилбера является «холон» как фундаментальная единица структуры мироздания, которая представляет собой «Великое Гнездо Бытия» - метасистему, состоящую из «вложенных иерархий» или «холархий». Холон – это некая целостность, являющаяся элементом другой целостности: атом – молекула – клетка – организм и т.п. Космос – это тоже холон, состоящий из встроенных холархий, возрастающих в целостности (холизме). В своих изысканиях по интегральной психологии К. Уилбер опирается на знания представителей «вечной философии» – «концентрированной мудрости... мировых духовных традиций», к которым он относит мистиков, шаманов, философов, богословов – всех тех, кто демонстрировал «почти единодушное и

---

<sup>1</sup> Бурдьё П. Начала. Choses dites... С. 187.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

<sup>3</sup> Там же. С. 24-25.

межкультурное согласие в отношении общих уровней Великого Гнезда»<sup>1</sup>. Базовые уровни (холархии) Великого Гнезда Бытия известны: материя – жизнь – ум – душа – Дух; хотя в разных религиозных, богословских и философских системах их число может колебаться от трех (тело, разум, дух) до семи (семь чакр, например), или двенадцати, или даже ста восьми. В метасистеме Великого Гнезда каждый более высокий уровень включает в себя более низкий; и каждый из них имеет свой способ познания через: физику, биологию, психологию, теологию, мистицизм. Не смотря на всеобщую согласованность в описании «великими посвященными» прошлого и современности базовых уровней Великого Гнезда, К. Уилбер подчеркивает, что более высокие его уровни – это не «абсолютные данности», а потенциальные возможности, пока еще не ставшие проявленными в массовом масштабе человечества. Поэтому «Великое Гнездо Бытия в самой своей основе — это простирающееся от материи к уму и к духу огромное морфогенетическое поле или пространство развития, в котором разнообразные потенциальные возможности развертываются, становясь актуальными»<sup>2</sup>.

Воспользовавшись оригинальной концепцией американского теоретика истории идей Артура Лавджоя, который утверждал, что все существующие системы и учения представляют «Великую Цепь Бытия», т.к. объединены несколькими элементарными базисными феноменами и отличаются лишь разнообразными связями, К. Уилбер составил «эталонную матрицу, полученную из до-современных, современных и пост-современных источников»<sup>3</sup>, в которой представлен колоссальный спектр проявлений психики, разума и духовных откровений человечества, осваивающего социокультурное пространство Великого Гнезда Бытия. Развивая идеи А. Лавджоя, К. Уилбер раскрывает структуру Великой Цепи, вертикальные

---

<sup>1</sup> Уилбер К. Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия / К. Уилбер; Пер. с англ. под ред. А. Киселева. — М: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. — С. 10-11.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Там же. С. 14.



уровни которой конгруэнтны уровням Великого Гнезда Бытия, и при этом каждый из них имеет четыре горизонтальных измерения: интенциональное (субъективное), поведенческое (объективное), культурное (межсубъектное) и социальное (межобъектное). И если Великую Цепь рассматривать не как иерархическую вертикаль, а в горизонтальном положении, то можно обнаружить ее развитие во времени - «план эволюции». Да и сама Великая Цепь эволюционирует «вопреки самоуверенным утверждениям западных биологов», так как «в действительности, никто не понимает, каким образом в эволюции возникают более высокие стадии — если только мы не захотим видеть за этим Эроса, или Дух в действии»<sup>1</sup>.

Холизм или интегральный подход, в отличие от исповедуемого постмодернизмом плюралистического релятивизма, позволяет американскому философу построить мета-системную теорию социокультурной эволюции. К. Уилберту удалось наметить аттрактор, к которому может двигаться человечество в саморазвивающемся процессе. Однако, вхождение человечества в информационную цивилизацию демонстрирует, с одной стороны, апофеоз человеческого разума, вплотную приблизившегося к созданию искусственного интеллекта планетарного масштаба, с другой – ставит его на край пропасти «расчеловечивания»<sup>2</sup> и глобального кризиса. В условиях нарастания сложных нелинейных процессов социокультурного развития, дивергенции и атомизации отдельных их составляющих (экономика, этнокультурная идентичность, геополитика и т.п.), мозаичности культуры, знаменующих все более углубляющийся глобальный кризис, с особой остротой встает проблема формирования целостной картины мира.

Но для этого, как справедливо замечает Н.Н. Моисеев: «единство мира требует и единства науки», способной объединить гуманитарную и естественнонаучную культуры с целью самосохранения человечества. Будучи фундаментальными категориями познания, дефиниции пространства

---

<sup>1</sup> Уилбер К. Интегральная психология... С. 59, 109.

<sup>2</sup> Данная проблема стала темой круглого стола в Институте философии РАН «Электронная культура современной России: проблемы и перспективы» (В.Г. Буданов)

и времени, как естественно-научные, так и общефилософские могут быть уточнены только вкуче с социально-философским анализом, где последний должен стать не дополнительной характеристикой названных категорий, а создать сущностный фундамент для рассмотрения пространства и времени как форм социального процесса, реализующегося в многообразной человеческой деятельности – созидательной, преобразующей, интеллектуальной, духовной, художественной и т.п. То есть *выстраивание новой целостности не должно стремиться к унификации элементов и взаимодействий, но учитывать все многообразие составляющих ее элементов, основываясь на системно-синергетическом принципе: чем более разнообразны элементы системы, тем она более устойчива.*

В логике данной парадигмы рассуждает екатеринбургский философ В.Е. Кемеров: он принципиально ставит вопрос о назревшей насущной необходимости гуманизации социальной философии – т.е. обогащения общефилософских способов познания методологией гуманитарных дисциплин, изучающих индивида во всех многообразных формах его деятельности; призывает «к культурно-историческому обоснованию принципов и категорий социальной философии»<sup>1</sup>. Разработанная философом концепция социальности призвана коррелировать индивидуальные и совместные формы человеческой деятельности при анализе типов социальности.

При таком подходе, по мнению В.Е. Кемерова, общефилософское понимание времени как абстрактной категории «встраивается» в «собственное время разных систем», получая «социально-человеческое обоснование»<sup>2</sup>. Философ, обосновывая необходимость учета, на нынешнем этапе социокультурного развития, особенностей индивидуального бытия отдельного человека, «как принципиальное условие всякого философствования», достаточно жестко критикует «философский догматизм,

---

<sup>1</sup> Кемеров В.Е. Социальный хронотоп как проблема интеграции современного обществознания [Электронный ресурс] // Портал «Российская Академия Наук, Уральское отделение. Институт философии и права. 2006 - 2017 / URL: <http://ifp.uran.ru/files/publ/eshegodnik/2007/7.pdf> (Дата обращения: 07.12.2016).

<sup>2</sup> Там же.

т.е. не обусловленную ничем установкой на определение мира, на описание и объяснение бытия, независимое от конкретной природы представляющих это бытие явлений... Высокая — в этом смысле — философия оказывается мощным стимулом деиндивидуализации, деконкретизации социально-философского знания: она подталкивает последнее на путь сведения конкретных форм совместного бытия людей и индивидуальной формы их самоутверждения в обществе к абстрактным определениям, к выдвиганию на первый план общих, внешних, по отношению к индивидуальному бытию людей, связей»<sup>1</sup>. Между тем, именно в философии пересекаются, казалось бы, противоположные подходы к постижению основ бытия: социальный и гуманитарный. Осмысление общественно-исторического процесса лишь в социальных категориях, без гуманитарных интерпретаций, не дает исчерпывающих характеристик жизни человека. А гуманитарное познание непременно требует брать в расчет внешние социальные условия, которые, собственно, и формируют условия для становления человека, где он творит культуру – второй мир: «не в привязке только пространства-времени к функционированию больших социальных систем, а в формах связи индивидов хронотоп раскрывает свое социальное значение»<sup>2</sup>, что, собственно, и маркирует социокультурный пространственно-временной континуум.

В стремлении преодолеть процессы дезинтеграции все больше мыслителей обращаются к идеям холизма, интегральности, нового синкретизма и т.п. Частным случаем названных подходов является древний концепт хронотопа, который присутствует в той или иной мере в большинстве «до-современных» источников познания Бытия, становится объектом исследования социально-гуманитарных дисциплин в XX веке и приобретает новую актуальность в «пост-современных» трудах философов, культурологов, социологов, психологов, выступая методологическим

---

<sup>1</sup> Кемеров В.Е. Социальный хронотоп как проблема интеграции современного обществознания...

<sup>2</sup> Кемеров В. Социальное время и социальное пространство [Электронный ресурс] // Философия. Мир живой мысли / URL 1: <http://philosophica.ru/kemerov/26.htm> (Дата обращения: 24.11.2016).

принципом интеграции социально-гуманитарных дисциплин.

В научный обиход термин «хронотоп» был введен еще в начале XX века российским физиологом и философом А.А. Ухтомским. Как утверждает В.П. Зинченко, «А.А. Ухтомскому принадлежит фундаментальная идея хронотопии сознательной и бессознательной жизни. Хронотоп соединяет в себе три цвета времени (прошлое, настоящее, будущее), он представляет собой элементарную и виртуальную единицу вечности»<sup>1</sup>. Из области естественнонаучной понятие хронотопа перешло в гуманитарные науки: литературоведение, искусствознание, культурологию, благодаря фундаментальным исследованиям М.М. Бахтина, В.Н. Топорова, Ю.М. Лотмана, Вяч. Вс. Иванова, С.С. Аверинцева. Понятие «хронотоп» содержит в себе категории пространства и времени в континуальном единстве. Вводя в свои труды понятие «хронотоп» «почти как метафору», «как формально-содержательную категорию литературы»<sup>2</sup>, М.М. Бахтин, вместе с тем, вскрывает его фундаментальное значение в социально-гуманитарной сфере в целом. По Бахтину, хронотоп определяет стереотипы поведения личности. Рассматривая множество хронотопов в литературных произведениях от Античности до начала XX века, он обнаруживает встречающийся только в русской литературе, в частности у Достоевского, «хронотоп кризиса» (его разновидности «хронотоп встречи», «хронотоп порога»). «Время в этом хронотопе, в сущности, является мгновением, как бы не имеющим длительности и выпадающим из нормального течения биографического времени»<sup>3</sup>. Но именно в это мгновение и происходят прозрения и обновления героев, их воскрешения или просто принятие решений, меняющих в дальнейшем всю жизнь человека. На наш взгляд, логика размышлений М.М. Бахтина позволяет определить этот специфический, присущий российской ментальности хронотоп, как **«хронотоп преображения»**. Обоснование этой

---

<sup>1</sup> Зинченко В.П. Вклад А.А. Ухтомского в психологическую физиологию. К 125-летию со дня рождения А.А. Ухтомского [Электронный ресурс] // Вопросы психологии. URL: [http://www.voppsy.ru/journals\\_all/issues/1995/955/955079.html](http://www.voppsy.ru/journals_all/issues/1995/955/955079.html) (Дата обращения: 15.01.2015).

<sup>2</sup> Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Художественная литература, 1975. — С. 234.

<sup>3</sup> Там же. С. 397.

идеи является краеугольным камнем данного исследования.

В литературе хронотопы являются «организационными центрами основных сюжетных событий романа»<sup>1</sup>, в социокультурной реальности хронотоп становится «точкой бифуркации» - моментом кризиса, слома старой реальности, из хаоса которой, самоорганизуясь, выстраивается новая реальность. Синергетическая парадигма, также зародившаяся в области естественных наук, сегодня становится трансдисциплинарной теорией, что позволяет ей давать ответы на непростые вызовы современности, «переоткрывшей время» (И. Пригожин). Впервые изменяется отношение к будущему времени. Если М.М. Бахтин говорил, что «будущее не однородно с настоящим и прошлым, и каким бы длительным оно ни мыслилось, оно лишено содержательной конкретности, оно пустовато и разрежено, так как все положительное, идеальное, должное, желанное путем инверсии относится в прошлое или частично в настоящее»<sup>2</sup>, то в новой социокультурной реальности будущее мыслится активным, созидющим. Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов впервые формулируют процессы эволюции не в привычном поступательном движении, а с парадоксальной позиции: «Будущее оказывает влияние сейчас, в некотором смысле оно уже существует в настоящем. Мы строим будущее, но в определенные моменты и оно строит нас»<sup>3</sup>. Подобные формулировки не порождены идеалистическим философствованием, но основаны на математических аналитических расчетах и на фундаменте компьютерного моделирования процессов, происходящих в открытых нелинейных средах. Этот парадокс времени объясняется в синергетике через концепт аттрактора – «идеи-магнита», некоего идеала из будущего, который обладает очень мощным притяжением. И если система попадает в «конус аттрактора», она начинает преобразовываться, достраиваться до структуры, заданной аттрактором,

---

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики... С. 398.

<sup>2</sup> Там же. С. 298.

<sup>3</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как методологическая основа футурологии. // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 115.

преобразуя временной аспект в пространственный, «материализуя идею».

В работах Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмова на основе синергетической парадигмы, поднявшейся на метанаучный уровень, разрабатывается нелинейный образ времени и психологический аспект его восприятия (time perception), что позволяет ученым размышлять о времени и пространстве в метафизическом смысле. Именно здесь происходит «встреча» новейших естественнонаучных открытий с положениями древних систем знания. В буддизме, например, существует понятие, близкое понятию «обращения стрелы времени», т.е. вектор времени устремлен из будущего в прошлое: «Отношение к Небытию как к залогоу жизни (все уже есть в невыявленной форме) порождало тенденцию движения времени вспять: вектор времени направлен в прошлое и тогда, когда речь идет о будущем»<sup>1</sup>. Отталкиваясь от восточных философских систем, в которых в наибольшей полноте представлены понятия, близкие понятиям релятивистской механики и синергетики, авторы синергетической парадигмы находят эвристичными для научного поиска представления о времени, расходящемся как концентрические круги от центра, о вертикальных направлениях движения: вверх к будущему и вниз к прошлому; для них не чуждо понятие Великого предела – Тайцзи. И.Р. Пригожин, один из основателей синергетической парадигмы, утверждал понятие о множественности и нелинейности времени как фундаментальное: «Всякое сложное образование определяется множеством времен, разветвляющихся одни над другими, согласно их тонким и множественным сцеплениям»<sup>2</sup>. Сложные системы, такие, как природа, социум, экосфера, развиваются в разных темпах и направлениях движения. Следовательно, развитие представляет собой не однонаправленный процесс дарвиновской эволюции, а коэволюцию (взаимообусловленное сосуществование и соразвитие), «как одно из

---

<sup>1</sup> Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1979. – С. 89.

<sup>2</sup> Пригожин И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000. – С. 68.

возможных будущих» или «разветвленное поле путей в будущее»<sup>1</sup>.

Пространственно-временные категории синергетической парадигмы имеют гораздо более глубокие связи с древними восточными философскими системами (буддизм, синтоизм, дзэн-буддизм, даосизм), нежели с западной моделью миропознания, что блестяще продемонстрировала в своих трудах выдающийся советский и российский востоковед Т.П. Григорьева. Так, например, для западного сознания Ничто – это бездна, порождающая ужас, для восточного – Единое, непроявленное Целое; для европейца «ноль» – это отсутствие чего-либо, а в буддизме – это полнота проявленного мира. «Аристотель называет точку “началом линии”, а не сжатой Вселенной, как полагают буддисты. И не удивительно, что на Западе возобладало линейное мышление, которое рано или поздно должно было прийти к “голографическому” своим собственным путем»<sup>2</sup>. Линейная парадигма, лежавшая в основании европейской научной мысли и развивавшаяся в логике научной дифференциации, исчерпала свои возможности, уступив место синергетической, сегодня заново воссоздающей целостную картину мира, разобранную в XX веке на множество отдельных миров. Целостность (холизм) синергетической картины мира основана на объединении эволюций «разновозрастных» структур, имеющих разное происхождение и стадию развития. Это объединение происходит не на основе подобия конфигураций структур или общности природы их элементов, а на выравнивании их темпов развития – коэволюции темпомиров, в результате порождая качественно новое состояние системы, демонстрируя во всей полноте принцип синергичности, когда результат не равен, и даже не больше суммы элементов системы, а *качественно иной*. В результате синергетика концептуализирует модель мира как холархию (иерархию целостностей). *На основе конструктивных принципов коэволюции человек способен овладеть будущим,*

---

<sup>1</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомеры. – СПб: Алетейя, 2002. – С. 77.

<sup>2</sup> Григорьева Т.П. Синергетика и Восток [Электронный ресурс] // Сайт С.П. Курдюмова. 2003-2013 / URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/TPGRIGORYEVA.htm> (Дата обращения: 05.01.2013).

*эффективно управляя и конструируя его благоприятный и осуществимый образ, что позволяет выстраивать стратегию развития социума на долгосрочную перспективу и вырабатывать разумную, экологичную по своей природе, государственную и национальную политику, учитывающую разнообразие элементов системы и подсистем и сохраняющую свое единство в глобализирующемся мире.*

Обоснование темпорального синергизма – целостности пространства-времени при сохранении множественности времен, позволяет вложить современное содержание в открытия предыдущей эпохи. Так, идея русских космистов об овладении временем уточняется: «овладение временем есть освоение пространства. А освоение пространства – это умение анализировать сложные топологические конфигурации коэволюционирующих структур-аттракторов и вычитывать информацию о прошлом и будущем этих структур в целом»<sup>1</sup>. Второй аспект идеи: «овладение временем – это ключевое действие отдельного человека в ключевой момент»<sup>2</sup>, практически, раскрывает механизм **«хронотопа преобразования»**: от того, какой выбор сделает отдельный человек в точке бифуркации (в момент кризиса, пика неравновесности сложной системы) может зависеть направление развития всей системы (социума, экоса, природы, культуры, экономики и т.п.). Но здесь очень важно, чтобы воздействие на систему было выверено топологически точно – тогда все элементы системы начнут взаимодействовать резонансно, что, в свою очередь, ускорит эволюционные процессы и выведет на желаемые аттракторы.

Благодаря синергетике современная научная мысль совершила «квантовый скачок», приблизившись к Истине, многократно излагавшейся в трудах великих посвященных (философов и пророков), и в священных текстах, о том, что мир един и целостен, а мировой порядок бесконечно открыт и многомерен. Его постичь невозможно в линейной

---

<sup>1</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Вступ. Ст. Г.Г. Малинецкого. Изд. 2-е. – М.: КомКнига, 2011 – С. 43.

<sup>2</sup> Там же.



последовательности, потому что структура мироздания представляет собой «иерархии темпомиров, зависимых, проникающих друг в друга или же независимых, параллельных»<sup>1</sup>.

### **1.3. Российский хронос и топос в философских концепциях XIX – XXI веков: переходность и пограничье**

Сегодня проблема осмысления переходных процессов России и моделирование ее будущего не менее волнует отечественных мыслителей, чем сто лет назад<sup>2</sup>. Вновь поднимаются вопросы о самом существовании страны и об определении векторов ее развития, о взаимоотношениях этносов и социальных групп, о границах территорий и их статусах. «Переходный период» современными культурологами определяется как особая фаза историко-культурного развития, формирующая новый уровень организации общества, снимающая внутрисистемные противоречия предыдущей эпохи, но и нередко порождающая новые. М.С. Каган еще в самом начале нынешней переходной эпохи дал ее исчерпывающую дефиницию: «Переходный этап – это такое историческое состояние, когда некий строй общественных отношений и связанный с ним тип культуры уже не является господствующим, теряет свою безраздельную власть, разлагается, отмирает, ... а идущее ему на смену социокультурное состояние еще не господствует безраздельно, но неодолимо развивается, вступая в те или иные отношения со старым порядком вещей – от компромиссного сосуществования до непримиримой борьбы, включая различные формы переплетения, конвергенции, а подчас и органического синтеза... Переходное состояние в

---

<sup>1</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиров. – СПб: Алетейя, 2002. – С. 46-47.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Философское общество СССР, 1990. – 240 с.; Данилевский Н. Россия и Европа. СПб.: Изд-во "Глаголь", СПбГУ, 1995. – 514 с.; Савицкий П.Н. Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России — Евразия. Антология. / Ред. Л.Н. Новикова, И.Н. Сиземская, Г.В. Флоровский. М.: Высшая школа, 1995. – 396 с.; Савицкий П.Н. В борьбе за евразийство. Полемика вокруг евразийства в 1920-х годах [Электронный ресурс] // Портал Gumilevica. Гипотезы. Теория. Мировоззрение. Опубликовано 18.03.2001. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn10.htm> (Дата обращения: 27.01.2015); Рерих Н.К. Россия. М.: МЦР, 1992 в – 71 с.; Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Союмонов: Пер. с англ. С. А. Сидоренко. – М.: Политиздат, 1992. — 543 с. и др.

отличие от основных, более разнообразно по своим структурным вариациям, охватывает широкий спектр возможных модификаций и находится в постоянной вибрации поиска новых и новых способов разрешения противоречий между прошлым и будущим»<sup>1</sup>.

Складывающийся новый тип социокультурного развития, определяемый современными исследователями как эпоха Постмодерна, по сравнению с предыдущими эпохами приобретает высочайшую степень сложности. Осмыслить закономерности перехода от Модернизма к новейшим социокультурным реалиям и приступить к созданию продуктивных моделей будущего и стратегий социокультурного развития возможно лишь, основываясь на системном подходе и синергетической парадигме, позволяющих комплексно рассматривать и учитывать нелинейный характер процессов саморазвития таких сложных систем, как общество и культура. Названные подходы, разрабатываемые такими авторами, как Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, И. Пригожин, В.В. Василькова, М.С. Каган, Э.С. Маркарян, Н.Н. Моисеев, В.Г. Буданов, А.И. Уемов и другие<sup>2</sup>, весьма продуктивны для нашего исследования и составят его методологический фундамент. Как справедливо замечает О.В. Иванова, «системный и синергетический подходы органично дополняют друг друга. Если системный подход рассматривает культуру как подсистему более сложной системы – Бытия, то синергетический подход рассматривает

---

<sup>1</sup> Каган М.С. Системный подход и гуманитарное знание: [Избранные статьи]. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – С. 186.

<sup>2</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. – СПб: Алетейя, 2002 а. – 414 с.; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как методологическая основа футурологии. // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002 б. – 496 с.; Пригожин И. От существующего к возникающему. М., 1985.; Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной организации / В.В. Василькова // Сер. Мир культуры, истории и философии; оформ. обл. С. Шапиро, А. Олексенко. – СПб: Лань, 1999. – 480 с.; Каган. М.С. Синергетика и культурология [Электронный ресурс] // Сайт С.П. Курдюмова, 2003 – 2013. URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/kagani.htm> (Дата обращения: 26.08.2006); Маркарян Э.С. Культура как способ социальной самоорганизации. Общая постановка проблемы и ее анализ применительно к НТР. - Пушкино, 1982. – С. 8-10; Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука: (логико-методологический анализ). – М.: Мысль, 1983. – 284 с.; Моисеев Н.Н. Расставание с простотой. – М.: Аграф, 1998. – 480 с.; Буданов В.Г. Ритмокаскады истории и прогноз развития социально-психологических архетипов России до 2050 года // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика / М.: Прогресс-Традиция, 2009. – С.234-264; Буданов В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. (3-е изд., дополненное.). – М., УРСС, 2009. – С. 240.; Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем. – М.: Мысль, 1978. – 272 с.

культуру как органическую часть Бытия, его фрактальное подобие. В обоих подходах культура предстает как самостоятельная часть Бытия»<sup>1</sup>.

При этом, для решения существующих проблем современности существенную роль играет образ будущего. Д.С. Лихачев говорил об этом задолго до Перестроечных времен: «Попытки заглянуть в будущее имеют значение не только для раскрытия будущего, но и для того, чтобы осознать настоящее – кроющиеся в нем возможности, отделить творческие силы от нетворческих»<sup>2</sup>. Этим высказыванием он, практически, предвосхитил идеи авторов синергетической теории, рассматривающих этот процесс уже как амбивалентный: «Мы строим будущее, но в определенные моменты и оно строит нас»<sup>3</sup>.

Прошлое и Будущее синкретично слиты в **Пограничье** Настоящего. И осмысленное его переживание позволяет этим Будущим управлять. **НАСТОЯЩАЯ** жизнь, как гениально сказал поэт, – это лишь «миг между прошлым и будущим», и постичь ее мудрость сможет только тот, кто способен уловить «ослепительный миг»<sup>4</sup> этого Пограничья.

Ситуация Пограничности как во временном измерении, так и пространственном обостряет проявление факторов, находящихся в потенции или латентном состоянии, открывает новые горизонты исследования. А. Сунгуров в своей статье «Понятие Хронотопа и его возможности для анализа»<sup>5</sup> приводит весьма красноречивый пример, когда выдающийся религиозный философ и математик отец Павел Флоренский сформулировал тенденцию изменения собственного времени в неживых системах, в так называемых, «граничных» ситуациях изучения кривизны пространства: «Все

---

<sup>1</sup> Иванова О.В. Синергетический подход к исследованию культуры Постмодернизма: дисс. канд. культурологии. – СПб, 2009. - С. 58.

<sup>2</sup> Лихачев Д.С. Будущее литературы как предмет изучения / Д.С. Лихачев // Новый мир, 1969. - № 9. – С. 167.

<sup>3</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как методологическая основа футурологии. // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 115.

<sup>4</sup> Леонид Дербенев, автор слов популярной песни «Есть только миг» из к/ф «Земля Санникова».

<sup>5</sup> Сунгуров А. Понятие Хронотопа и его возможности для анализа политических структур и процессов [Электронный ресурс] // Тематические ресурсы Центра «Стратегия» / СПб-стратегии. Опубликовано 17.11.2003. URL: <http://www.strategy-spb.ru/index.php?do=news&doc=458> (Дата обращения: 12.01.2015)

процессы происходят на поверхности, на границе между ВНУТРИ и ВНЕ, но эта граница гораздо сложнее, чем кажется при невнимательном рассмотрении. Углубляясь вглубь тела мы тем самым создаем новую поверхность раздела и ее именно, а не внутреннее содержание тела, зондируем и испытываем. ...Поскольку пространство не существует без времени, постольку же кривизна поверхности не есть абстрактная кривизна геометрии, а кривизна по всем координатам, т.е. и по времени. Ход времени на поверхностях различной кривизны различен»<sup>1</sup>. Ещё бóльшую пронзительность и заостренность этому определению придает то, что эти прозрения мыслитель высказал сыну Кириллу в письме с Соловков за полтора года до своей трагической гибели, практически пребывая в пограничном состоянии Бытия-Небытия и в пространственном, и во временном измерениях. Соловецкий монастырь со времен своего основания был Пограничьем уже в силу собственной институциональности (монастырь как граница между дольным и Горним мирами) и географических координат (граница между жизненным пространством Руси и безжизненным пространством Арктического Севера); но в годы сталинских репрессий он стал реальной границей между жизнью и смертью многих тысяч людей.

В России категория Времени, вступая в сложные связи с категориями Границы и Пограничья, приобретает специфические свойства, что очень точно подметил Г.Д. Гачев: «Россия своих границ и пределов никогда не знает, и хоть увидишь их на карте, но в ощущении – нет. Связано это с соседством с Арктикой, Севером, с просторами, лесами и тайгой Сибири...границ нет, и своя земля прямо переходит во Вселенную»<sup>2</sup>.

На протяжении всей своей истории, еще от Древней Руси, наша страна находилась в двойственном положении: с западной стороны ее границы были четко очерчены, политически закреплены, и любые инсинуации соседних

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А. 1936. IV.3. Соловки. № 55.[Электронный ресурс]: Предание.Ру. Медиатека // Письма с Дальнего Востока и Соловков. URL: <http://predanie.ru/lib/book/99901/> (Дата обращения: 27.12.2014).

<sup>2</sup> Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. — М.: Институт ДИ-ДИК, 1999. — С. 34.

государств получали адекватный отпор (начиная от Александра Невского и до XX века включительно); собственно, пограничные богатырские заставы стояли со стороны Поля (юго-восточное направление), но они не были границей в подлинном смысле слова. Это было пограничье, открытое в обе стороны, и расширявшееся в сторону востока, пока не уперлось в естественную границу океана<sup>1</sup>. Н.Н. Моисеев, объясняет подобный феномен стремления русского человека вдаль существованием «некой системы внутренних установок, присущих целому народу и даже группе народов, этносам». Удивительно, но факт: «...Не японцы открыли и осваивали лежащие у них под боком Курильские острова и Камчатку. Это сделал русский мужик, который пешком прошел через всю Сибирь. Он пришел из Европы, неся динамизм ее культуры»<sup>2</sup>. Таким образом, по сравнению с японцами, проживающими на крайнем востоке, «русский мужик» – вполне европеец. Но самого себя он воспринимает закрытым для Европы и открытым Полю, Степи, Востоку.

Историческое время российской государственности маркируется пространственными вехами новых пограничий (но не границ). Удивительно ёмко это определил В.О. Ключевский: «Периоды нашей истории - этапы, последовательно пройденные нашим народом в занятии и разработке доставшейся ему страны до самой той поры, когда, наконец, он посредством естественного зарождения и поглощения встречных инородцев распространился по всей равнине и даже перешел за ее пределы. Ряд этих периодов – это ряд привалов или стоянок, которыми прерывалось движение русского народа по равнине...»<sup>3</sup>.

Казалось бы, в ментальности земледельческого народа время должно восприниматься размеренно, циклично, повторяя ритмы земледельческого

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Алтай как зона пограничья в процессе евразийского культурогенеза // Известия Уральского федерального Университета. Серия 1 Проблемы образования, науки и культуры. 2016 а, № 1 (147). – С. 138.

<sup>2</sup> Моисеев Н.Н. Расставание с простотой. – М.: Аграф, 1998. – С. 267.

<sup>3</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории, часть 1, лекция 2. // Сочинения в 8 тт., т. 1. - М.: Гос. изд. политической литературы, 1956. – С. 32.

круга. Но в российской культуре Время «сплющенное», прерывистое, «с циклическими «разрывами исторической памяти»<sup>1</sup>. Временная координата российской ментальности в корне отличается как от европейского «векторного времени», так и от восточного «циклического времени». «В развертывании культурных коммуникаций Россия, проходя временные «циклы» подобные циклам «азиатского времени», периодически выравнивала свое время – с европейским, «векторным временем» христианской культуры (направленной от Сотворения мира к его концу и Страшному суду). Это выравнивание достигалось приемом... «опережающие прорывы»<sup>2</sup>. Но это «выравнивание», как правило, насильственное, деструктивное, сопровождавшееся коренными ломками, оказывалось лишь временным средством, позволявшим «остепенить» Россию, наложить на нее рамки, понятные Европе, но, «исчерпав просторы Евразии и возможности Севморпути, страна первой вышла - в околоземное пространство Космоса»<sup>3</sup>.

Философ и культуролог М.Н. Эпштейн, как бы развивая эту мысль, говорит о присущей российскому сознанию эсхатологической направленности. Экстенсивное расширение российских территорий, не только по горизонтали, но и вверх, в сторону космоса порождает «странную смесь географии и эсхатологии, открывающей выход в топоры потустороннего мира... Эсхатология – география нового неба, куда страна переселяется по опыту и праву своих предыдущих территориальных завоеваний»<sup>4</sup>.

Нерасчлененность пространственных и временных категорий в русском сознании обыденна: привычно выражение расстояния «в трех днях пути» или времени «Надолго уходишь? Да нет, тут рядом, до магазина сбегаю и обратно». Ее корни уходят во времена мифологические. В трудах

---

<sup>1</sup> Лебедев Г.С. Топохрон и лохотрон [Электронный ресурс] // Сентенция. Историко-философский альманах. URL 2: <http://www.mnemosyne.ru/context/lebedev-1.html> (Дата обращения 14.01.2015)

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Эпштейн М. О топохроне. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.emory.edu/INTELNET/es\\_topochron.html](http://www.emory.edu/INTELNET/es_topochron.html) (Дата обращения: 27.12.2014)

М. Элиаде неоднократно встречаются примеры пространственно-временного синкретизма в традиционных культурах: «Якуты говорят: «Мир прошел», понимая при этом, что «прошел год». Для юки<sup>1</sup> понятие «Год» обозначается теми же словами, что и «Земля» или «Мир». Они говорят подобно якутам: «Земля прошла», когда хотят сказать, что истек год»<sup>2</sup>. Повседневное время коренные жители Сибири всегда измеряли совершением какого-либо действия в пространстве: время выкуривания трубки или заваривания чая; длительные промежутки времени измерялись сезонными процессами в стаде: время окота или стрижки овец, время гона, время осеннего забоя скота и т.п.

Такой пространственно-временной синкретизм изначально уже содержит в себе возможность инверсии, изменения кода: «хронос в ней (в России – И.Ж.) вытесняется и поглощается топосом. Хронос стремится к нулю, к внезапности чуда, к мгновенности революционного или эсхатологического *преображения* (выделено нами – И.Ж.); а топос, соответственно, стремится к бесконечности, к охвату огромной страны, континента, а далее и всего мира. Хронотоп здесь переворачивается в топохрон, время опространствлено»<sup>3</sup>. На эту обращенность, «вывернутость» русской культуры обращал внимание еще П.А. Флоренский: «все пространство мы можем представить себе двойным, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей; но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через разлом пространства и выворачивание тела через самого себя»<sup>4</sup>.

Существенным признаком пограничья является общая сфера граничащих территорий, некая триадическая система, где пограничье – это третий элемент системы, синтезирующий, т.е. снимающий бинарную

---

<sup>1</sup> Юки – индейское племя в Калифорнии.

<sup>2</sup> Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 51.

<sup>3</sup> Эпштейн М. О топохроне. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.emory.edu/INTELNET/es\\_topochron.html](http://www.emory.edu/INTELNET/es_topochron.html) (Дата обращения: 27.12.2014)

<sup>4</sup> Флоренский, П.А. Мнимости в геометрии: Расширение области двухмерных образов геометрии: (Опыт нового истолкования мнимостей) - М.: Поморье, 1922. – С. 53.

оппозицию граничащих территорий с «отрицательной комплементарностью» (термин Л.Н. Гумилева). Или, как ёмко и метафорично определял М.М. Бахтин: «преодоление чуждости чужого без превращения его в чисто свое»<sup>1</sup>. В условиях пограничности происходит взаимное признание ценности культурных артефактов, социофактов и ментефактов. Именно в такой логике происходило освоение русским человеком пространств Евразии до того, как на новые территории приходило государство. В процессе земледельческих миграций, либо промышленного освоения (от слова «промысел»; в XVI – XVIII вв. «промышленниками» называли людей, занимавшихся рудознатским или охотничьим промыслами), либо в поисках лучшей доли, сокрытия от барщины или церковной реформы, побега от преследований, русский человек двигался на Восток, осваивая новые земли, преобразуя «дикий» ландшафт в земледельческие области. Но успех закрепления на новых землях зависел от умения выстраивать комплементарные отношения в зоне пограничья. Правительственная колонизация шла, как правило, позади естественного расселения, поэтому у первых переселенцев не было поддержки ни в виде государственных институтов, ни в виде законодательных актов.

Вероятно, и в более древние времена выстраивание межкультурных отношений происходило аналогично. В частности, на территории Алтая это можно проследить на примерах сохранившихся сакральных центров, где в конструктивный диалог, синтезирующий взаимное признание ценностей, вступали земледельческие и кочевые культуры как в синхронии, так и в диахронии.

Здесь необходимо остановиться на природе диалога. М.С. Каган, обосновывая метод системных исследований как основу становления современных гуманитарных наук, разводит понятия «диалог» и

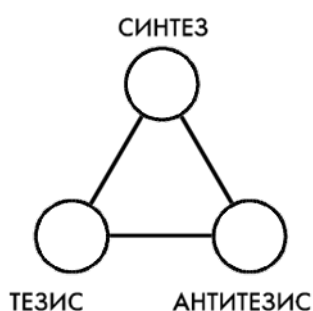
---

<sup>1</sup> Цит. по: Айрапетян В. Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – С. 129.



«коммуникация»<sup>1</sup>. По его мнению, сущностным качеством диалога является его субъект-субъектная природа, симметричность, двунаправленность его процесса, **нацеленность на обретение общности.**

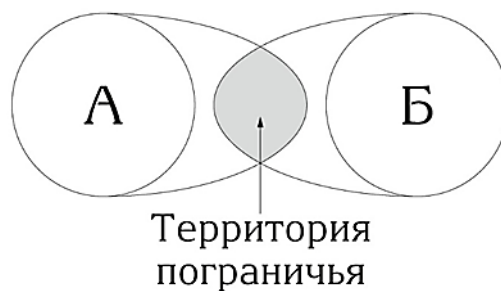
Природа диалога имеет триадную основу. Он оказывается состоявшимся лишь тогда, когда в ходе диалога, презентующего две логики «теза – антитеза», порождается третья, качественно новая – синтез (Рис. 1). Таким образом, **диалог может состояться только между участниками, у которых уже сформировались качества субъектности.**



**Рис. 1.**  
**Принцип диалога**

Целостное понимание своей и чужой культуры возможно только тогда, когда заявленные логики способны к смыслопорождению – пониманию и принятию иной логики<sup>2</sup>.

Основой успешности закрепления на новой территории пришлых культур было выстраивание пространства пограничности – совместного культурного ландшафта. Причем, каркас его сначала выстраивали ментефакты, как «единицы культурного пространства» (В.В. Красных) (Рис. 2). Они закреплялись в мифологической картине мира, системе сакральных объектов, ономастиконе территории, а на их основе уже выстраивалось общее социокультурное пространство<sup>3</sup>.



**Рис. 2. Территория пограничья**

Культуры пограничья становятся качественно новыми,

<sup>1</sup> Каган М.С. Системный подход и гуманитарное знание: [Избранные статьи]. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 384 с.

<sup>2</sup> Жерносенко И.А. Межконфессиональный диалог как культуuroобразующий феномен в постиндустриальном обществе на примере Алтайского региона. // Мир науки, культуры, образования, № 5 (36), 2012 а. – С. 214-216.

<sup>3</sup> Калуцков В.Н. Ландшафт в культурной географии. – М.: Новый хронограф, 2008. – С. 159-162.

целостными общностями, сформировавшимися на основе симбиоза двух или более этносов, на рубежах религиозных миров. Это открытые культуры: полиэтничные и поликонфессиональные, способные к восприятию чужих ценностей и готовые поделиться своими. Не случайно ряд современных исследователей выделяют их в самостоятельные локальные цивилизации.

Я.Г. Шемякин называет ряд особенностей пограничных цивилизаций: «особая значимость природного фактора..., слабая способность к формообразованию..., преобладание пространства над временем..., постоянный переход через грань меры..., преобладание многообразия над единством, противостояние стихии иррационального». По мнению автора, классические цивилизации органичны и синтетичны, а пограничные – симбиотичны и расколоты<sup>1</sup>. В.Б. Земсков расширяет трактовку пограничных цивилизаций, отмечая историческую относительность этого концепта. Он утверждает, что изначально, практически, все древние культуры были периферийными и пограничными, характеризовались «расколотой идентичностью» и «фрагментарностью системы культурных ценностей», а также имели «инверсионную цикличность развития, напряжение бинарных оппозиций..., внутренние конфликты, неоднородность цивилизационной основы, наконец, повышенную роль симбиоза как культуuroобразующего механизма»<sup>2</sup>. Однако, по мнению автора, этот процесс амбивалентен: в ходе развития пограничные цивилизации распространяют свое влияние – экспансию (чаще всего, весьма агрессивно) от периферии к центру цивилизации. Этот процесс, в свою очередь, преобразует классические цивилизации в пограничные. Таким образом, пограничность оказывается временным этапом становления любой цивилизации, а вовсе не каким-то особым свойством неких «пограничных цивилизаций», существенно

---

<sup>1</sup> Шемякин Я.Г. Отличительные особенности «пограничных цивилизаций» (Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении) // *Общественные науки и современность*. 2000, № 3, с. 96-114; Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Россия-Евразия: специфика формообразования в условиях цивилизационного пограничья. Статья 2 // *Общественные науки и современность*. 2004, № 5, с. 83-94.

<sup>2</sup> Земсков В.Б. Латинская Америка и Россия (проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях) // *Общественные науки и современность*. 2000, № 5. – С. 99.

отличающихся от классических. Исходя из сказанного, напрашивается вывод о нетотальной принадлежности культурного синтеза «классическим цивилизациям», и необязательной симбиотичности как сущностной характеристики пограничных цивилизаций.

Но Россия и здесь демонстрирует свою парадоксальность: «русский мужик» осваивает восточные пространства от центра к периферии, как подлинный пассионарий, «нося динамизм» «европейской», по отношению к народам Сибири, культуры, и здесь выстраивает новое пограничье. Причем, как точно подмечает В.Б. Земсков, в процессе культурогенеза синтетические элементы формирующейся новой цивилизации возникают значительно раньше в идеальной (ноуменальной) сфере, чем обретут свою плоть через практику культуротворчества<sup>1</sup>. Ключевую роль в этом процессе играют художественное творчество и философская мысль, с одной стороны, как некий катализатор (или даже фермент, если рассматривать цивилизацию как живую систему) цивилизационного процесса, а с другой – как специфические формы цивилизационной рефлексии.

Таким пограничным пространством в трудах русских религиозных философов и евразийцев предстает Россия – страна-континент, с ее неизбывной многоаспектностью: колоссальные пространства, охватывающие, практически, все природные зоны от вечных льдов до субтропиков; многоукладный тип хозяйствования и полиэтнический состав населения с многообразными системами ценностей, базирующимися на поликонфессиональной ситуации не только между разными этносами, но и внутри них. В России нередки ситуации, когда на одной территории проживают представители разных этносов. И эта ситуация не гарантирует определенности в их культурной или конфессиональной идентичности: представители одного этноса могут исповедовать разные религии, и в то же время одной конфессии могут придерживаться представители разных

---

<sup>1</sup> Земсков В.Б. Латинская Америка и Россия (проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях) // Общественные науки и современность. 2000, № 5. – С. 99.

этносов. Наличие сложных связей между разными этническими и социальными группами, различие их исторического опыта, неоднократно сталкивавшего и притягивавшего их друг к другу, как в прошлом, так и сейчас, разнонаправленность ценностных ориентаций, – все это не помогает выстраиванию четкой, однозначной модели функционирования национальной культуры.

Для современного осмысления образа России, единой в ее многообразии, определения логики и динамики ее социокультурного развития, продуктивным оказывается обращение к изучению конкретных регионов, где «многообразие связей типологически подобно общероссийскому, но в силу локализованности во времени и пространстве они носят более очевидный характер»<sup>1</sup>. Реализацией подобного подхода и попыткой целостного осмысления культурного образа России через раскрытие локальных «образов» российских регионов является осуществление крупного исследовательского проекта «Поликультурное пространство Российской Федерации в семи книгах», инициированного РГПУ им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург), под научным руководством профессора Л.М. Мосоловой, в создании которого участвовали культурологи, практически, всех регионов России. Автор данного исследования также приняла посильное участие в подготовке 4-го тома проекта «Культура Сибири» написанием шести разделов в коллективной монографии<sup>2</sup>.

Но прежде, чем мы приступим к исследованию пространственно-временного континуума Алтая, необходимо обрисовать его контекст, который задается концепцией Евразийства.

---

<sup>1</sup> Мурзина И.Я. Методологические аспекты изучения региональной культуры (к постановке проблемы) [Электронный ресурс]. URL: <http://socioline.ru/files/murzina.pdf> (Дата обращения: 14.01.2015).

<sup>2</sup> Жерносенко И.А. Этнические культуры Средневековой Сибири [Раздел 3.2.] / Поликультурное пространство Российской Федерации в семи книгах. / Научный руководитель и главный редактор Л.М. Мосолова // Культура Сибири. Книга IV / Отв. ред. Дмитриева Л.В. – Санкт-Петербург: ИД «Петрополис», 2013. – С. 123 – 138; Жерносенко И.А. Памятники тюркской письменности [Раздел 3.4.4.] ... С. 182 – 184; Жерносенко И.А. Архитектура и монументальная скульптура тюркского средневековья [Раздел 3.4.5.] ... С. 184 – 186; Жерносенко И.А., Балакина Е.И. История изучения культуры Сибири [Раздел 1.2.] ... С. 26 – 60; Жерносенко И.А., Дмитриева Л.В. Мифология и эпос алтайцев [Раздел 3.4.3.] ... С. 171 – 181; Жерносенко И.А., Дмитриева Л.В. Становление нового культурного пространства Сибирского региона: многообразие и единство [Раздел 4.1.] ... С. 189 – 205.

Как известно, течение евразийцев выросло на плодородной почве русской и европейской философской мысли второй половины XIX – начала XX веков, поднявшей проблему «Восток-Запад»<sup>1</sup>. В пылу полемики одни мыслители утверждали преимущество Запада перед Востоком и Россией, другие настаивали на отсутствии точек соприкосновения между ними, третьи выступали сторонниками выстраивания культурного диалога – каждый вносил свой вклад в изучение названной культурологической оппозиции, но всех их объединял вопрос о роли России в мировом историко-культурном процессе. Исследуя проблемы соотношения культур Запада и Востока, российские мыслители прекрасно осознавали специфику географического положения России, раскинувшейся на двух частях света, но при этом всегда остававшейся для Европы Востоком.

П.Я. Чаадаев первым поднял вопрос о соотношении роли Запада и Востока, определяя их равными по значимости и существующими не изолированно, но перенимающими элементы культуры одна от другой. Основываясь на особенностях западного и восточного ума, философ определял Запад как энергичный, постоянно ищущий разум, а Восток – как чувственный, углубляющийся в себя ум. П.Я. Чаадаев отмечал особенность русской ментальности чутко улавливать и впитывать все ценное, что есть в других культурах, отмечая при этом отсутствие «резко очерченной индивидуальности», сочетающейся с восприимчивостью «к чужому с некоторой недоразвитостью своего конкретного». «Мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, мы – народ исключительный»<sup>2</sup>. Но именно эта

---

<sup>1</sup> Основные положения данного раздела изложены в работах:

Жерносенко И.А. Интегративные процессы в современной научной картине мира. // Мир науки, культуры, образования. 2013, № 3 (40). – С. 356 – 360; Жерносенко И.А. Проблема взаимодействия естественнонаучного и гуманитарного способов познания в современной картине мира [Электронный ресурс] // Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал] / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 02.04.2012. URL: <http://evrazistvo.ru/vipusk4/problema-vzaimodeystviya-estestvennonauchnogo-i-gumanitarnogo-sposobov-poznaniya-v-sovremennoy-kartine-mira/> (Дата обращения: 12.11.2012);

Жерносенко И.А. Евразийский фундамент становления российского культурно-цивилизационного процесса [Электронный ресурс] // Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал] / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 16.12.2012. URL: <http://evrazistvo.ru/vipusk4/evraziyskiy-fundament-stanovleniya-rossiyskogo-kulturno-tsivilizatsionnogo-protssessa/> (Дата обращения 24.11.2014).

<sup>2</sup> Чаадаев П.Я. «Философические письма» [Электронный ресурс] Сайт «Библиотека русской религиозно-

исключительность, по мнению философа, позволит будущей России соединить в себе противоположные стороны Запада и Востока, обеспечив ей лидирующее положение.

И хотя П.Я. Чаадаева обвиняли в прозападнических взглядах, более радикальную европоцентристскую позицию обозначил Н.Я. Данилевский в своей книге «Россия и Европа». Он был убежден в невозможности синтеза между Востоком и Западом ввиду «застоя Востока». «Запад и Восток, Европа и Азия представляются нашему уму какими-то противоположностями, полярностями. Запад, Европа составляют полюс прогресса, неустанного усовершенствования, непрерывного движения вперед; Восток, Азия - полюс застоя и коснения, столь ненавистных современному человеку»<sup>1</sup>. Рассмотрев в своем исследовании одиннадцать локальных культурно-исторических типов, обладающих особыми константами и выражаемых в соответствующих категориях, Н.Я. Данилевский отдельно выделяет славянский тип. Он характеризует его как «четырёхосновный», т.е. обладающий общими категориями, синтезирующими как западные, так и восточные черты. Таким образом, Данилевский делает свои утверждения малоубедительными, обнаруживая в славянском типе, то, что сам же отвергает: возможность синтеза Запада и Востока.

В.С. Соловьев настаивал на тождественности и нераздельности культуры и истории, так как в них заложены основы нравственности. Философ был убежден, что религиозное, художественное взаимодействие культур будет способствовать духовному развитию человечества; что без взаимодействия противоположностей, без объединения восточной и западной культур, взаимопроникновения идеального и материального невозможно развитие человечества, ибо это не абсолютные противоположности, а два аспекта единого процесса. Следовательно, человечество – это единое целое, имеющее общий корень. И объединить семью народов, по мнению В.С.

---

философской и художественной литературы». URL: [http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html#\\_ftnref22](http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html#_ftnref22) (Дата обращения: 27.09.2007).

<sup>1</sup> Данилевский Н. Россия и Европа. СПб.: Изд-во "Глаголь", СПГУ, 1995. – С. 72.

Соловьева, может только Христианская Церковь, построенная на идеях всеединства и Россия, исповедующая эти идеи: «Россия пришла в новый мир для решения «положительных исторических задач», то есть обязанностью России должно быть упразднение спора между Востоком и Западом... – это значит найти для России новое нравственное положение, избавить ее от необходимости продолжать противохристианскую борьбу... и возложить на нее великую обязанность нравственно послужить Востоку и Западу, примиряя в себе обоих»<sup>1</sup>.

Н. К.Рерих высказывал созвучные с П.Я. Чаадаевым и В.С. Соловьевым мысли, настаивая на синтезе культур Востока и Запада и определяя особую мессианскую роль России в этом процессе. Оригинальный мыслитель, культуролог и космист, Н.К. Рерих утверждал, что названная оппозиция имеет не только и не столько географический или историко-типологический характер, сколько – космо-энергетический. «Я не умаляю ни запад, ни юг, ни север, ни восток - потому, что на практике разделения не существует, и весь мир разделен только в нашем сознании»<sup>2</sup>. Неутомимый путешественник, художник и археолог, прошедший многие земли Востока и Запада, находит колоссальное количество артефактов, подтверждающих его гипотезу о единстве истоков этих культур, общности протекающих в них энергетических процессов. «Разве не прекрасная задача для нашего поколения решить проблему непонимания (между Востоком и Западом - И.Ж.), если мы чувствуем всеединство великой энергии»<sup>3</sup>. Россия в культурологической концепции Н.К. Рериха выступает как, своего рода «проводник высокого напряжения» между полюсами «Восток» и «Запад»: «Россия – полярна. Россия – миссия новых времен»<sup>4</sup>. *Именно в России, как территории пограничья, происходит синтез основных аспектов взаимодействия Востока и Запада географического, экономического,*

---

<sup>1</sup> Соловьев. В.С. Три речи в память Достоевского // В.С. Соловьев. Сочинения в двух томах, т.2. – М.: Мысль, 1988. – С. 315.

<sup>2</sup> Рерих, Н.К. Восток - Запад. – М.: Изд-во МЦР, 1994. – С. 70.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Рерих Н.К. Нерушимое. Новосибирск: Вико, 1992. – С. 114.

*историко-культурного, семиотического, энергетического и др.*

Особая синтезийная природа культуры России содержит в себе импульс для ее «продвижения по ступеням эволюции», как провидчески свидетельствует мыслитель: «Знают, пройдет испытание. Всенародная, крепкая доверием и делом Русь стряхнет пыль и труху. Сумеет напиться живой воды. Наберется сил. Найдет клады подземные. Точно неотпитая чаша стоит Русь... Самоцветами горит подземная сила»<sup>1</sup>.

В работах М.С. Кагана оппозиция «Восток-Запад» рассматривается как историко-типологический конфликт между феодальной и индустриальной культурами. И примирить их ценности и картины мира возможно лишь в процессе формирования третьего, синтезийного, типа культуры, интегрирующего их ценности, на основе нравственных отношений (но не мифологизированных, как на Востоке, и не религиозных, подчеркивает философ).

Проблему «Восток-Запад» М.С. Каган рассматривает с позиций системного подхода, рассматривая культуру как *целостность* четырех форм бытия: природа, общество, человек и культура<sup>2</sup>. При этом философ исходит из положения об изначальном нелинейном процессе становления культуры: «в бифуркационной ситуации перехода от первобытности к цивилизации» разные типы культур (земледельческие, кочевые, ремесленно-торговые) развивались в различной логике, т.к. «обладали разными динамическими «зарядами»<sup>3</sup>. Опираясь на синергетический подход в культурологических исследованиях, М.С. Каган выявляет действие законов саморганизации на различных этапах становления человеческого общества и приходит к выводу, что Запад, в силу своего динамизма, создал креативный тип культуры, к которому сегодня приходят и многие страны Востока. Однако, активное движение по пути научно-технического прогресса

---

<sup>1</sup> Рерих, Н.К. Листы дневника. Том 2. – М.: Изд-во МЦР, 1995. – С. 70.

<sup>2</sup> Каган М.С. Системный подход и гуманитарное знание [Избранные статьи]. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 384 с.

<sup>3</sup> Каган. М.С. Синергетика и культурология [Электронный ресурс] // Сайт С.П. Курдюмова, 2003 – 2013. URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/kagani.htm> (Дата обращения: 26.08.2006).



заставляет человечество платить высокую цену в виде глобального экологического кризиса, разрушения аксиологических скреп общества, и т.п. При этом автор отмечает соизмеримую значимость вклада в культурогенез и Востока, и Запада.

Проблема «Восток-Запад» породила на переломе эпох мощное движение евразийства среди интеллигенции 20-х гг., эмигрировавшей из России после революции 1917 года, близкой идеям русской религиозной философии. Мыслящие русские люди, горячо любящие Россию, но отторгнутые ею, не могли не озадачиться вопросами о причинах, вызвавших события 1917 года, об их исторических уроках. Выдающиеся ученые разных областей знания составили когорту первых евразийцев: филолог и культуролог князь Н.С. Трубецкой, историк Г.В. Вернадский, географ П.Н. Савицкий, искусствовед П.П. Сувчинский, религиозные философы Л.П. Карсавин и Г.В. Флоровский и другие.

Ключевой идеей евразийства является понимание России как самобытной страны – «континента-океана», для которой характерно преобладание «азиатского» («туранского») начала, более органичного, чем европейского. Евразийцы обосновывали особый историко-культурный тип России, не принадлежащий ни Западу, ни Востоку. Более того, П.Н. Савицкий определял Россию-Евразию гарантом устойчивости материка: «Россия-Евразия есть центр Старого Света. Устраните этот центр – и все остальные его части, вся эта система материковых окраин (Европа, Передняя Азия, Иран, Индия, Индокитай, Китай, Япония) превращается как бы в «рассыпанную храмину». Этот мир, лежащий к востоку от границ Европы и к северу от «классической» Азии, есть то звено, которое спаивает в единство их все... Только в той мере, в какой Россия-Евразия выполняет это свое призвание, может превращаться и превращается в органическое целое вся совокупность разнообразных культур Старого материка, снимается

противоположение между Востоком и Западом»<sup>1</sup>. Основой устойчивости и неделимости России-Евразии, по мнению П.Н. Савицкого, являются ее естественные границы: «Евразийский мир есть мир «периодической и в то же время симметрической системы зон». Границы основных евразийских зон со значительной точностью приурочены к пролеганию определенных климатических рубежей»<sup>2</sup>. Это так называемое «флагоподобное» расположение ландшафтных зон на равнинах евразийского континента, с симметрично расположенными безлесными зонами севера и юга (тундровыми и степными), структурами почв от среднего чернозёма к южным и северным белёсым почвам. Именно это положение с обоснованием категории «место-развитие» станет в дальнейшем основой теории этногенеза Л.Н. Гумилева с его продуктивной дефиницией «вмещающего ландшафта», что позже породит ряд концепций гуманитарной географии.

Условия «место-развития» России-Евразии, по убеждению П.Н. Савицкого, неблагоприятны для тенденций сепаратизма, ни в области политики, ни экономики, ни культуры. Но зато есть простор для интенсивных взаимодействий: миграций, скрещиваний, перемешиваний и т.п. «В Европе и Азии временами бывало возможно жить только интересами своей колокольни. В Евразии, если это и удастся, то в историческом смысле на чрезвычайно короткий срок»<sup>3</sup>.

Миссия России, по мнению Л. П. Карсавина, заключена в том, что «она своеобразно осуществляет человечество и сама осуществляется в ряде соборных личностей или наций»<sup>4</sup>. Определяя Россию-Евразию как **пограничье** между Западом и Востоком, Л.П. Карсавин находит ее наиболее гармоничным образованием, нежели механистическая романо-германская модель цивилизации. Он находит пагубным для России европейский путь

---

<sup>1</sup> Савицкий П.Н. Географические и геополитические основы евразийства. [Электронный ресурс] // Портал Gumilevica. Гипотезы. Теория. Мировоззрение. Опубликовано 30.10.2000. URL 1: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn05.htm>; (Дата обращения: 24.01.2015).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Карсавин Л. П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. – М.: Наука, 1993. – С. 190.

развития: «У нас была своя «Европа» в лице дореволюционного правящего слоя. И эта «Русская Европа» опередила свою метрополию - «Европу Европейскую», бесстрашно сделав последние выводы из предпосылок европейской культуры и жизненно предвосхитив угрожающий ей смертельный кризис. Но в гибели «Русской Европы» возрождается Евразийская Россия, раскрывая себя, как великую мировую культуру и как новое миросозерцание»<sup>1</sup>. Близки ему мысли П.Н. Савицкого: «Только преодолением нарочитого «западничества» открывается путь к настоящему братству евразийских народов: славянских, финских, турецких, монгольских и прочих»<sup>2</sup>.

Одной из ключевых проблем, поднимаемых евразийцами в их трудах, была проблема государства. В условиях евразийских масштабов необходим сильный «инструмент принуждения», в то время, как порожденные Европой либерализм, а значит, слабая власть, здесь неэффективны. Для России оптимальной формой государственного управления евразийцы определяли идеократию – особый принцип организации общества, при котором избранный народом «правлящий слой» управляет им на основе некоей идеи или доктрины. Уроки государственности евразийцы заимствуют у Чингисхана, но духовная доминанта России – православие. Обоснование специфической формы идеократии – агиократии, «власти святынь», как наиболее адекватную и продуктивную для России, дал П.И. Новгородцев, русский правовед и философ, друг В.И. Вернадского, в работе «Восстановление святынь»<sup>3</sup>. Об этом подробно будет идти речь в третьей главе.

Еще одна заслуга евразийцев – апология кочевого мира. П.Н. Савицкий, отталкиваясь от географических условий, обосновывает исключительное значение «кочевниковедения» для понимания специфики

---

<sup>1</sup> Карсавин Л. П. Основы политики... С. 174.

<sup>2</sup> Савицкий П.Н. Географические и геополитические основы евразийства. [Электронный ресурс]...

<sup>3</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Изд-во «Пресса», «Вопросы Философии», 1991. С. 559-280.

народного хозяйства России и населяющих ее народов. «Кочевой мир, в самом принципе кочевья, приспособлен к преодолению сухопутных пространств. Притом срединное положение толкало его к выполнению соединительной роли. В историческом смысле «прямоугольник степей» – это как бы *Средиземное море континентальных пространств...* Кочевой мир, в своих внутренних связях и в сношениях с обрамляющими его периферическими культурами, знаменует *использование континентальных соседств.* В современности на этом принципе строится народное хозяйство России»<sup>1</sup>. Эта мысль лидера евразийства подчеркивает ключевую функцию России как пограничья, где пограничная область является не разделяющим, а *связующим пространством, порождающим синтезийные процессы, коммуникацию диалогического типа, культурную синергию.*

Особое место в социо-культурных исследованиях занимают труды «последнего евразийца» и последователя П.Н. Савицкого – Л.Н. Гумилева, автора пассионарной теории этногенеза. На формирование его концепции существенно повлияли идеи Г.В. Вернадского, евразийцев, А.Л. Чижевского.

Развитие этносов как природных образований Л.Н. Гумилев объяснял воздействием космических импульсов, вызывающих взрыв социальной активности – т.н. «эффект пассионарности». В результате описанных процессов внутри этносов возникают «генетические мутации», приводящие к появлению людей с высоким энергетическим потенциалом – т.н. «пассионариев», которые и инициируют создание новых суперэтносов. В кульминационный момент этногенеза - «пассионарного толчка» - образуется зона «этнических контактов», чрезвычайно благоприятная для «интенсивной метисации» (смешивания этносов), являющейся, по его мнению, двигателем исторического процесса – этногенеза<sup>2</sup>. Однако, помимо влияния космических энергий на процесс становления этноса необходимо учитывать также его тип

---

<sup>1</sup> Савицкий П.Н. Географические и геополитические основы евразийства. [Электронный ресурс] // Портал Gumilevica. Гипотезы. Теория. Мировоззрение. Опубликовано 30.10.2000. URL 1: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn05.htm>; (Дата обращения: 24.01.2015).

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л.: Наука, Изд-во ЛГУ, 1990. – 279 с.; Гумилев Л.Н. Этносфера. История людей и история природы. – М.: Экспресс, 1993 г. – 544 с.; Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Эксмо, 2008. – 736 с.

ментальности, психологические, культурные, этико-эстетические, религиозные и т.п. особенности.

Л.Н.Гумилев в своей теории обосновывает, что на развитие социума процессе этногенеза и формирование особого, присущего данному социуму, типа культуры в влияют два фактора: исторический (в виде «предшествующих культурных традиций») и географический («вмещающий ландшафт», в котором возникла эта культура). По мнению ученого, особое влияние на этногенез оказывает именно географический фактор. Так, например, *в разнообразных ландшафтах сами природные условия, воздействуя на социум, стимулируют культуругенез* (удержим эту мысль на будущее). В то время как в однородных ландшафтах культурные процессы проживающих там этносов стабилизируются, что препятствует активному становлению культуры.

Также Л.Н. Гумилев выделяет два способа взаимодействия этносов с природой: 1) приспособление и 2) изменение. При этом он утверждает, что радикально изменить природные условия этнос может только однажды за все время своего существования. Вторичное изменение неизбежно приведет к смене культурного типа, т.к. в основе культурной идентичности лежит представление народа о мироустройстве и взаимоотношениях человека с природой. Итак, получается следующая дефиниция: если культура этноса – дело рук человека, а этнос – природное образование, то культура не может развиваться вне природных условий: она либо сохраняется внутри вмещающего ландшафта, либо разрушается (изменяется, развивается) при его изменении.

Весьма закономерным оказывается тот факт, что в учении евразийства прорастают и крепнут основные постулаты теории ноосферы, обосновывающей взаимообусловленность природных и социальных процессов, роль мыслительной и духовной деятельности человека в планетогенезе и т.п. Если в первой половине XX века эти идеи носили прогностический характер, то на рубеже тысячелетий они приобрели

императивное звучание: «идея новой модели цивилизационного существования и идея евразийства оказываются завязанными в один тугой узел: духовно-экологические историософские перспективы неизбежно накладывают свой отпечаток на приоритеты евразийской геополитики России XXI века; а от разумного проведения последней, в свою очередь, зависит переход к ноосферной цивилизации и спасение от неминуемой техногенно-потребительской катастрофы»<sup>1</sup>. Подробно эту проблему мы рассмотрим в четвертом параграфе данной главы.

Идеи евразийства поднимают колоссальный круг вопросов: от структуры национального самосознания до судеб российской государственности, от культурной идентичности до закономерностей природных процессов, от доминирования православной доктрины до апологии кочевничества. Закономерным оказывается то, что уже в 20-е – 30-е годы вокруг идей евразийцев разворачивается бурная полемика. От приветственных и воодушевленных отзывов (особенно на раннем этапе) до откровенных поношений. Так, К. Мочульский отвергал веру евразийцев в творческие силы русского народа; М.Слоним и Б.Шлецер упрекали евразийцев за религиозно-богословские устои<sup>2</sup>. Но наиболее жесткой критике идеи евразийцев подверг Н.А. Бердяев, который в целом поддерживал их подвижничество, но резко указывал на один из его «ядовитых и зловредных элементов» - национализм: «Ныне кончаются времена замкнутых национальных существований. Все национальные организмы ввергнуты в мировой круговорот и в мировую ширь. Происходит взаимопроникновение культурных типов Востока и Запада. Прекращается автаркия Запада, как прекращается автаркия Востока... «Евразийство» есть универсализм, подготовивший почву для христианства. Но современное евразийство враждебно всякому универсализму, оно представляет себе евразийский

---

<sup>1</sup> Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Монография – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. – С. 64.

<sup>2</sup> Савицкий П.Н. В борьбе за евразийство. Poleмика вокруг евразийства в 1920-х годах [Электронный ресурс] // Портал Gumilevica. Гипотезы. Теория. Мировоззрение. Опубликовано 18.03.2001. URL 3: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn10.htm> (Дата обращения: 27.01.2015).

культурно-исторический тип статически-замкнутым. Евразийцы хотят остаться националистами, замыкающимися от Европы и враждебными Европе. Этим они отрицают вселенское значение православия и мировое призвание России, как великого мира Востока-Запада, соединяющего в себе два потока всемирной истории... И размыкание, и выход в мировую ширь вовсе не означает европеизации России, подчинения ее западным началам, а означает мировое духовное влияние России, раскрытие Западу своих духовных богатств. Так должен образоваться в мире единый духовный космос, в который русский народ должен сделать свой большой вклад»<sup>1</sup>.

На грани тысячелетий, в условиях нового государственного строительства России идеи евразийцев приобретают новое звучание. С одной стороны, активно развивается категориальный аппарат и концептуальные основания первых евразийцев, и не только в среде российских ученых: оригинальные евразийские идеи формулируют ученые Монголии, Китая, Казахстана, Турции, Индии<sup>2</sup>; концепция Евразийства начинает приобретать статус государственной программы социально-экономического развития, становится полем международного диалога.

Так, на протяжении ряда лет евразийская проблематика является доминантной в дебатах Института междисциплинарных исследований «Artes Liberales» Варшавского университета<sup>3</sup>. Они расширяют евразийскую идею,

---

<sup>1</sup> Бердяев, Н.А. Евразийцы [Электронный ресурс] // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЪХИ». 2001. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/evrazis.html> (Дата обращения: 06.08.2008).

<sup>2</sup> Валику К. Призыв к возрождению цивилизационных связей между Индией и Евразией // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения: материалы Седьмой Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции. Барнаул, 27–28 июня 2014 г. / под ред. В.Я. Баркалова, А.В. Иванова. — Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2014. — С. 76 – 83; Жуйское, Су. Экономическое содержание евразийской идеи Савицкого // Вестник Института аспирантуры при Китайской академии общественных наук. 2009. № 4; Карпат, Кемаль. Евразия с точки зрения Турции // DA. Diaylog Avrasya. Ежеквартальный журнал культуры и общественно-политической мысли. — 2000. — № 1; Маслин М.А. Евразийство как энциклопедия руссиеведения // Вестник Сучжоуского университета. — 2011. — № 4; Селиверстов С.В. Казахстан, Россия, Турция: по страницам евразийских идей XIX–XXI веков. — Алматы, 2009; Цэдэв Н.Х. Евразийская идея глазами монгола // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения : материалы Шестой Всеросс. науч.-практ. конф. (с междунар. участием). Барнаул, 25–26 июня 2012 : в 2 т. — Барнаул, 2012. — Т. 1. — 295 с. — С. 13-22; Цзюньюань, Лу. Евразийская философия России и ее концепция безопасности в отношении Китая — геополитические взгляды // Вестник Цзяннаньского общественного института. — 2008; Юйсин, У. Исследование евразийской философии истории. — Пекин, 2011 и др.

<sup>3</sup> Debaty IBI AL. Wydawnictwo ciągłe nieperiodyczne Instytutu Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales»

вводя понятие «Евро-Азия» как пространство диалога: встречи цивилизаций Запада и Востока<sup>1</sup>. Показательным оказался факт инверсии европейской точки зрения в вопросе «Восток – Запад», сформулированной более ста лет назад Р.Киплингом: «Запад есть Запад, Восток есть Восток, И вместе им не сойтись»<sup>2</sup>. Феномен встречи (противопоставленный понятию контакта) является здесь ключевым понятием. Термин предложен Я. Киневичем в работе «От экспансии до доминирования. Попытка теории колониализма»<sup>3</sup>. На территории пограничья «благодаря интеграции с Другими происходит конструирование идентичности с помощью механизмов установления сходства/различия между собой и Другим и самоидентификации через диалог/полилог с Иным»<sup>4</sup>. «Встреча представителей разных культурных миров – это встреча «здесь и сейчас». Она сопровождается взаимным обменом образами и понятиями, воспоминаниями, фантазией, психоэмоциональными переживаниями»<sup>5</sup>.

С другой стороны, сегодня все более обостряется идеологическая и политическая полемика вокруг учения, казалось бы, основанного не на идейных конструктах, а на научных фактах, по большей мере естественнонаучных и исторических. Причем, упреки в сторону евразийства несутся, порой, с прямо противоположных сторон: от марксистов и православных консерваторов, от либеральных западников и националистов и т.п. Как Савицкий в 30-е годы<sup>6</sup>, так и сегодняшние евразийцы вынуждены

---

Uniwersytetu Warszawskiego. Tom IV 2011 «Цивилизационный выбор и пограничье» / Ред. Я. Киневич. – Warszawa: Druk Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego, 2011; Tom V 2012 «Пограничье культур – культуры пограничья» / Ред. З. Морохоева. – Warszawa: Druk Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego, 2012; Tom VI I 2013 «Пограничье Евро-Азии» / Ред. З. Морохоева. – Warszawa: Druk Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.

<sup>1</sup> Морохоева З.П. Пограничье в перспективе Евро-Азии // Цивилизационный выбор и пограничье. Debaty IBI AL, Том IV / Ред. Ян Киневич. – Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego, 2011. – С. 26.

<sup>2</sup> Киплинг Р. «Баллада о Востоке и Западе» (1889).

<sup>3</sup> Kieniewicz J. Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu. – Warszawa, 1986.

<sup>4</sup> Винокурова У.А. Пограничье как пространство интеграции и защиты этнических идентичностей // Цивилизационный выбор и пограничье. Debaty IBI AL, Том IV / Ред. Ян Киневич. – Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego. Zam.1347/11, 2011. – С. 65.

<sup>5</sup> Морохоева З.П. Пограничье в перспективе Евро-Азии // Цивилизационный выбор и пограничье. Debaty IBI AL, Том IV / Ред. Ян Киневич. – Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego, 2011. – С. 28.

<sup>6</sup> Савицкий П.Н. В борьбе за евразийство. Полемика вокруг евразийства в 1920-х годах [Электронный ресурс] // Портал Gumilevica. Гипотезы. Теория. Мировоззрение. Опубликовано 18.03.2001. URL 3: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn10.htm> (Дата обращения: 27.01.2015).



разъяснять читающей публике основные положения и категории учения (к сожалению, малоизвестные большинству населения)<sup>1</sup>, так как нередко их вольная интерпретация кладется в основу критики евразийства. Наглядным примером могут служить выступления В.Л. Каганского<sup>2</sup>, В.Л. Акулова<sup>3</sup>, А.И. Фурсова<sup>4</sup> и других. Но анализ этих работ не имеет продуктивного значения для нашего исследования.

Своеобразный способ преодоления оппозиции «Запад – Восток» сегодня предлагает польский философ бурятского происхождения З.П. Морохоева в фундаментальной монографии «Пограничье в перспективе Евро-Азии. Цивилизационный выбор и пограничье»<sup>5</sup>. Автор в основу своего исследования кладет анализ постижения Целого через отношение к Пространству и Времени в картинах мира стран Запада и Востока. Методологическим ключом исследования оказывается принцип автономии, через который Европейский мир идентифицирует себя в пространственных категориях, а Восточный мир, идентифицирует себя в категориях временных. Принцип автономии, реализующийся в европейской культуре, базируется на отношениях Целого и его частей, где части объединены в Целое, так как подобны ему. Российское Целое зиждется на идее всеединства и соборности, оно формирует *целостное* отношение человека к миру. Здесь все части Целого неразрывно связаны с ним. Пространственное восприятие Целого – бесконечность: «человек в русской культуре образно воспринимает пространство как степь, как удаль и говорит о русском просторе, которого

---

<sup>1</sup> Иванов А.В., Фотиева И.В. Евразийская идея и ее современные критики // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения: материалы Седьмой Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции. Барнаул, 27–28 июня 2014 г. / под ред. В.Я. Баркалова, А.В. Иванова. — Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2014. — 544 с. — С. 16 – 25.

<sup>2</sup> Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство [Сборник статей]. М.: Новое литературное обозрение, 2001. — С. 410-448.

<sup>3</sup> Акулов В.Л. Звонящая пустота евразийства [Электронный ресурс] // Сайт: Движение за возрождение отечественной науки. 2011 / URL: [http://www.za-nauku.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=7979&Itemid=39](http://www.za-nauku.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=7979&Itemid=39) (Дата обращения: 07.01.2015).

<sup>4</sup> Фурсов А.И. Интересы, а не ценности: русская Европа, а не Евразия // Россия и Запад: что разделяет?: Материалы науч. семинара. — Вып. № 7. — М., 2009.

<sup>5</sup> Морохоева З.П. Пограничье в перспективе Евро-Азии // Цивилизационный выбор и пограничье. *Debaty IBI IBI AL*, Том IV / Ред. Ян Киневич. — Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersitetu Warszawskiego. Zam.1347/11, 2011. — С. 11-37.

нет в маленькой старой Европе... Целое в российской культуре основано на принципе автономии, дано в *пространстве*<sup>1</sup>, что, по мнению автора, в корне отличает российское восприятие от восточного восприятия Целого, постигаемого через *Время*. Эти умозаключения приводят автора к выводу, что «для Европы, которая идет в сторону усиления автономии частей в Целом, развитие России является пограничным. Оно направлено иначе. В результате, Россия — это ни Восток, и ни Запад, но ядро с принципом автономии оставляет ее на пограничье Запада»<sup>2</sup>.

Автор отмечает, что происходящая в эпоху глобализации смена парадигмы мышления приводит к наполнению новым содержанием исследование пограничья между Востоком и Западом: интенсивный коммуникативный процесс приводит к размыванию границ и внутренних структур; мир становится полицентричным, культуры контекстуальными, релятивными. Логика исследований З.П. Морохоевой, отталкиваясь от идеи евразийцев, рассматривающих Россию как пограничное пространство и поле для диалога культур Европы и Азии, между тем, заменяет евразийский концепт на дефиницию «Евро-Азия», где дефис определяет пограничье между Европой и Азией, выраженное **не территориально, но событийно**, через диалог, осуществляемый акторами Запада и Востока: «Актеры осознают себя в открытой реляции не в дихотомии «Свой» – «Чужой», но как *Другие*, творящие *Диалог*. Темой диалога является вопрос о целостности, о смысле и ценностях. Именно в диалоге становится возможной идентификация себя через *Другого*»<sup>3</sup>. Мы вновь здесь наблюдаем инверсию пространственно-временных категорий: *пограничье между территориальными образованиями осуществляется во времени события*.

Это серьезное исследование, развивающее теорию диалога, пользующееся терминологическим аппаратом евразийства, вместе с тем,

---

<sup>1</sup> Морохоева, З. Диалог культур Востока и Запада в эпоху глобализации. Перспектива Евро-Азии. / Зоя Морохоева: – К.: Таксон, 2013. – С. 262.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 294.

практически, изымает Россию из контекста евразийских констант, настаивая на том, что «цивилизационно Россию следует отнести к Западу»<sup>1</sup>. На наш взгляд, такой вывод содержит в себе конструктивную политическую подоплёку, но уводит в сторону от сущностного понимания историко-культурных процессов России как в исторической ретроспективе, так и в современных условиях, на рубеже тысячелетий – в пограничное время перехода евразийской цивилизации от модернизма к постмодернизму, от социалистического уклада к новым формам социального устройства. Об этом речь впереди.

В научных кругах алтайского региона сложилась целая школа евразийства. Немаловажную роль в этом сыграл вмещающий ландшафт территории (Алтай как средокрестие России-Евразии – об этом речь впереди). На протяжении двух десятков лет здесь активно пульсирует научно-философская мысль, развивая идеи русских философов-космистов и евразийцев: вначале в лоне постоянных международных конференций «Алтай – Космос – Микрокосм» (с 1993 г.), а с 2000-го года – на всероссийских конференциях с международным участием «Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения», как бы обозначая преемственность между этими двумя продуктивными направлениями русской научно-философской мысли – космизмом и евразийством. Идейным ядром этих мероприятий является творческий союз алтайских философов А.В. Иванова, И.В. Фотиевой и М.Ю. Шишина. Их фундаментальные труды «Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы» (2001), «Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации» (2006)<sup>2</sup> не только обобщают и творчески развивают идеи классиков евразийства, но и во многом являются программными в научно-практической деятельности авторов. Философы тонко чувствуют

---

<sup>1</sup> Морохоева, З. Диалог культур Востока и Запада в эпоху глобализации... С. 215.

<sup>2</sup> Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Монография – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. – 240 с.; Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. — Барнаул: Изд-во АлтГТУ им. И.И. Ползунова; Изд-во Фонда «Алтай – 21 век», 2006. – 640 с.

пограничный характер сегодняшней исторической ситуации и на пути выхода из этой новой точки бифуркации (к сожалению, такой частой в российской истории) определяют в качестве аттрактора евразийскую концепцию: «Как целостный смысл личной жизни открывается человеку не сразу, а обретается им в процессе мучительных исканий, зачастую на краю бездны; точно также и культурно-географический мир осознает предназначение своего «цивилизационного Я» лишь перед угрозой утраты культурной самобытности, политической независимости или в условиях надвигающейся социально-политической катастрофы. Одним словом – в критический момент своей истории, когда в «грозе и молниях» высвечивается его краеугольная историческая задача, которую никто, кроме народов этого культурно-географического мира, не может теоретически осмыслить и практически решить. Ее исполнение – залог выживания данных народов, а, в конечном счете, и не только их... Россия-Евразия сейчас находится именно в такой ситуации, и потому историософское понимание ее судьбы является вовсе не удовлетворением метафизической жажды абстрактных схем или формой национального нарциссического самолюбования, а вопросом выживания и исполнения исторических обязанностей»<sup>1</sup>.

Ключевой категорией работ А.В. Иванова является судьба и трагический выбор России. Бинарная оппозиция «Восток-Запад» изменяет свой контур, становясь триадой «Запад-Россия-Восток». Именно так озаглавлена монография философа, в которой он ставит «больные» вопросы: почему Россия на протяжении всей своей истории совершает выбор, который становится ее трагедией? Откуда ее «проклятые» вопросы? И он находит единственный убедительный, ответ: «Дело в том, что именно России суждено было трагически и жертвенно замкнуть на себя историческое противоборство буржуазно-техногенного, логико-сциентистского (Запад) и

---

<sup>1</sup> Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Монография – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. – С. 58.

общинно-природного, интуитивно-созерцательного (Восток) типов цивилизационной ориентации человечества. Волею исторических судеб заброшенная в самую точку пересечения этих полярных потоков, Россия в равной мере причастилась к противоположным, взаимоотталкивающимся культурным материкам, а отечественная история оказалась как бы распятой



Рис. 3

на общецивилизационном кресте: Восток-Запад»<sup>1</sup> (рис. 3).

Анализируя типологические особенности западной и восточной культур, философ метафорически определяет их как два временных потока, пересекающихся, но текущих в разных направлениях. Если Время на Востоке –

это «космическое колесо», движущееся по кругу, как в природном цикле – от умирания к воскрешению. Время на Западе – это «земная река», текущая от прошлого к будущему. И Россия лежит на пересечении этих двух потоков: Запад – Россия – Восток, определяя свой «крестный путь» – трагический исторический опыт<sup>2</sup>. Этот тонко угаданный философом символ «крест в круге» оказывается весьма продуктивным в исследовании места и Пути Алтая в российском хронотопе – в его центре, в «средокрестии».

В условиях «пограничной ситуации» триумвират алтайских философов обращается к историософскому подходу затем, чтобы выявить универсальные закономерности историко-культурного процесса, которые позволят вооружить современников пониманием целей и смысла происходящего. Оттолкнувшись от учения Питирима Сорокина о трех типах культур: идеациональной, идеальной и чувственной, они так же определяют

<sup>1</sup> Иванов А.В. Запад - Россия - Восток. Сравнительно-типологический анализ познавательных стратегий и ценностных ориентаций. М., 1993. – С. 6.

<sup>2</sup> Жерносенко И.А. Евразийский фундамент становления российского культурно-цивилизационного процесса [Электронный ресурс] // Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал] / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 16.12.2012. URL 4: <http://evrazistvo.ru/vipusk4/evraziyskiy-fundament-stanovleniya-rossiyskogo-kulturno-tsivilizatsionnogo-protsesssa/> (Дата обращения 24.11.2014).

стадии историко-культурного процесса в категориях троичности: «Тело – Душа – Дух», размышляя о том, что «по-видимому, есть глубочайший смысл в дивергенции первоначально единой земной цивилизации на различные культурно-географические миры. Каждый из них развивает лишь ему присущие характеристики и решает свои, но общезначимые для всего человечества задачи, временно становясь *центром-сердцем* (выделено нами – И.Ж.) всемирной истории»<sup>1</sup>. Но принятый ими троичный принцип содержит в себе не богословские константы, а **положения философии русского космизма и теории ноосферы**: «С XX века, по мере нарастания кризиса техногенно-потребительской западной цивилизации, наступает третий период мировой истории, связанный с необходимостью вступления человечества в эпоху сознательного и ответственного космопланетарного творчества и выдвижением на авангардные роли России-Евразии. Ее историческая задача состоит в соборном единении всех культурно-географических миров, как ветвей единого древа. Здесь, с высоты духовных задач человека на Земле и в Космосе, глубинный экологизм и интуитивные прозрения Востока должны органически синтезироваться с научно-техническими достижениями Запада. Восточная загадочно-мистическая «душа» и западная технологическая «телесность» призваны теперь образовать цивилизационный фундамент для проявления потенциала России-Евразии, пролагающей дорогу к многообразной, но единой духовно-экологической, *ноосферной цивилизации землян* (выделено нами – И.Ж.)»<sup>2</sup>.

*Интеграция концепции евразийства с идеями космизма, духовной экологии, теории ноосферы позволяет сформулировать онтологические основания геополитики России в XXI веке, основанные на неизбежности смены техногенно-потребительской цивилизации новой моделью – духовно-экологической (ноосферной). Алтайские философы обосновывают возможность реализации этого тезиса наличием уникальных «биосферно-*

---

<sup>1</sup> Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Монография – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. – С. 61-62.

<sup>2</sup> Там же. С. 64.

ноосферных регионов» на территории России—Евразии, способных обеспечить ее духовно-экологический прорыв. Одним из таких регионов является Алтай. Подробно этот вопрос будет изложен в следующих главах диссертации.

Теоретические изыскания алтайских философов непосредственно связаны с их научной практикой. Являясь идейным и руководящим ядром неправительственной организации «Алтайский краевой общественный фонд «Алтай – 21 век», философы активно участвуют в разработке и реализации экологических, социальных, культурных, научных мероприятий, разворачивающихся вокруг **трансграничного** региона «Большой Алтай», куда входят территории России, Монголии, Казахстана и Китая.

#### **1.4. Учение о ноосфере – специфическая российская футурологическая модель развития общества<sup>1</sup>**

В условиях системного кризиса современной цивилизации, определяемой современниками как «техногенно-потребительская», все чаще встает вопрос о создании эффективной модели цивилизационного развития, способной преодолеть кризисные явления и вывести человечество на качественно новый уровень. Сама дефиниция, определяющая современную цивилизацию, постулирует корень проблемы и намечает пути ее решения.

Еще на заре становления технократической цивилизации Н.А. Бердяев прозревал ее суть: «В мир победоносно вошла машина и нарушила вековечный лад органической жизни. С этого революционного события все изменилось в человеческой жизни, все надломилось в ней... Жизнь оторвалась от своих органических корней... Ритм органической плоти в мировой жизни нарушен... Машина есть распятие плоти мира. Победное ее шествие истребляет всю органическую природу, несет с собою смерть

---

<sup>1</sup> Основные положения данного параграфа были изложены в статье: Жерносенко И.А. Учение о ноосфере – фундаментальное основание становления экологического сознания [Электронный ресурс] // Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал] / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 02.04.2012. URL 3: <http://evrazistvo.ru/vipusk4/uchenie-o-noosfere-fundamentalnoe-osnovanie-stanovleniya-ekologicheskogo-soznaniya/> (Дата обращения: 27.09.2015).

животным и растениям, лесам и цветам, всему органически, естественно прекрасному»<sup>1</sup>. Но философ не ностальгирует по прошлому, напротив, осознает закономерность происходящего даже не на социальном, а на космическом уровне: «Возрастание значения машины и машинности в человеческой жизни означает вступление в новый мировой эон»<sup>2</sup>. «Футуристическая машинность есть лишь внешнее выражение глубинного метафизического процесса, изменение всего космического лада, рождение нового космического ритма, который придет из глубины»<sup>3</sup>. Подобно О. Шпенглеру, Н.А. Бердяев видит корень проблемы в подмене культуры цивилизацией, выхолащивающей ключевые маркеры культуры: духовность, гармонию, красоту. «Культура переходит в цивилизацию. Демократизация неизбежно ведет к цивилизации. Высшие подъемы культуры принадлежат прошлому, а не нашему буржуазно-демократическому веку, который более всего заинтересован уравнительным процессом... И сколько бы вы ни пробовали украшать себя культурой, слишком видно и ясно, что никаких ценностей культуры для вас не существует. Вам нужна цивилизация, как орудие вашего земного царства, но культура вам не нужна»<sup>4</sup>.

Гениальность прозрения Н.А. Бердяева заключается в том, что он, анализируя кризисные явления в искусстве начала XX века, по сути, сформулировал стратегическое направление дальнейшего становления цивилизации: все более углубляющаяся материализация всех сфер жизнедеятельности человечества в конце-концов приведет к разрушению материалистически ориентированной цивилизации (т.к. вся материя подвержена энтропии) и к освобождению духа творящего человека, осознающего непреложность смены технократически-потребительской цивилизации новым этапом. «Новое теургическое творчество, которого не следует искусственно упреждать, лежит в другой линии, в духовном плане...

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. – М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова. – 1918. – С. 13-14.

<sup>2</sup> Там же. С. 13.

<sup>3</sup> Там же. С. 20.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Философия творчества культуры и искусства. Авторский сб. В 2-х т.т.: Т. 1. - М.: Искусство, ЛИГА, 1994. – С. 524.



Машина клещами вырывает дух из власти у материи, разрушает старую скрепку духа и материи. В этом – метафизический смысл явления машины в мир»<sup>1</sup>. «Лишь духовное знание человека может постигнуть переход от старого, разлагающегося мира к миру новому. Лишь творчески-активное отношение человека к стихийно совершающемуся процессу может породить новую жизнь и новую красоту»<sup>2</sup>.

Не только Н.А. Бердяев, но и другие русские философы, представлявшие такие продуктивные направления философской мысли первой половины XX века, как религиозный ренессанс, русский космизм, евразийство – все они, по-разному говорили о самом важном условии цивилизационной трансформации: о смене ценностных ориентиров и приоритетов от сиюминутной выгоды, полезности и рентабельности к осознанию общепланетарных и космических процессов, ключевую роль в которых играет развитое сознание и дух человека. Наиболее целостно и адекватно все эти идеи воплотились в учении о ноосфере, интегрировавшем в себе прозрения великих современников и сформулировавшем общемировоззренческие постулаты новой цивилизации.

Вопрос о взаимосвязи живых организмов и земной коры впервые был поднят Ж.Б. Ламарком в его фундаментальном труде «Философия зоологии». Дальнейшее развитие естественных наук (ботаники и зоологии, почвоведения и географии растений, геологии и палеозоологии) привело к возникновению новой науки – экологии, изучающей взаимосвязи и отношения организмов и окружающей среды. Таким образом, к началу XX века сложилось понимание о том, что биосфера представляет собой системный круговорот энергии, веществ и живых организмов. Системный подход в изучении живого вещества и его влиянии на физико-химические и геологические процессы, в свою очередь, привел В.И. Вернадского к выводам о том, что вопросы становления биосферы и протекания

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. – М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова. – 1918. – С. 20-21.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

экологических процессов находятся в проблемном поле философии и имеют прямую связь с вопросами становления социума и личности. Эти выводы заставили ученого констатировать: научная мысль человечества становится новой геологической силой, трансформирующей биосферу в ноосферу.

Понятие «ноосфера» было введено в научный обиход в конце 20-х годов XX века французским палеонтологом, математиком и философом **Эдуардом Ле Руа**. Сам термин переводится буквально как сфера разума (греч. *ноqs* – ум, разум и *sphaira* – сфера). Ноосфера – это «оболочка земли»; по аналогии с понятиями «биосфера», «гидросфера», «атмосфера» и т.п., но возникающая на значительно более позднем этапе эволюции планеты – только после появления человека.

Э. Ле Руа, развивая идеи В.И. Вернадского, писавшего о роли биогеохимических процессов в эволюции биосферы, проработал основные этапы становления ноосферы. Ле Руа полагал, что возникновение жизни из неживого вещества и последующее очеловечивание жизни – это закономерные этапы эволюции планеты. А осознанное развитие человека, по его мнению, приведет закономерно к формированию новой эпохи, когда мысль и дух станут ключевыми факторами эволюции.

Э. Ле Руа не был первым из философов, кто описал духовную составляющую Мироздания. Эту категорию еще в III веке сформулировал древнегреческий философ Плотин в представлении о Едином: «Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все — его, ибо все как бы возвращается к нему, вернее, как бы еще не есть, но будет. ...Единое есть не сущее, а родитель его, и это как бы первое рождение, ибо, будучи совершенным (так как ничего не ищет, ничего не имеет и ни в чем не нуждается), оно как бы перелилось через край и, наполненное самим собою, создало другое; возникшее же повернулось к нему и наполнилось, а взирая на самое себя, стало таким образом умом»<sup>1</sup>. По мысли Плотина, мировой

---

<sup>1</sup> Плотин. Эннеады. Три ипостаси и учение об эманации: V 2,1. [Электронный ресурс] Plotini Enneades, ed. Volkman, I—II. Lipsia, 1883—1884./ перевод А.Ф. Лосева // Сайт: Библиотека Гумер – философия /

космиургический процесс (процесс сотворения космоса) начинается с проявления непостижимого и невыразимого Божественного Начала – Единого. Мировой Ум, возникший «как единство множества идей», порождает мировую Душу, которая, творит материальный мир, одушевляя его, наделяя отдельные тела, отдельными душами. В свою очередь, одушевленные существа, развивая собственное сознание, ум и душу, начинают осознавать свое несовершенство и «стремиться к слиянию с Единым». Целью человеческой жизни Плотин видел восхождение к Первоединому, через духовное совершенствование и развитие познавательных сил человека<sup>1</sup>.

Спустя десятилетие после выхода работ Ле Руа появляются труды В.И. Вернадского и Тейяра де Шардена, в которых развивается теория ноосферы. Идеи Ле Руа наиболее полно воплотились в теории Тейяра де Шардена, разделявшего идеи абиогенеза (оживления материи) и слияния с Богом как апофеоза становления ноосферы. Теория В.И. Вернадского развивалась в иной логике: ученый настаивал на различной природе живого и косного (неживого) вещества; а также не рассматривал процесс развития ноосферы с позиций эсхатологии (учения о конце света) или сотериологии (учения о спасении).

Авторы теории ноосферы описывали космологические процессы и эволюцию планеты современным научным языком, но в основание их концепции заложены ключевые принципы и категории неоплатонизма. Так, у Плотина, когда человек слит с Природой и воспринимает ее чувственно, эмоционально, он стремится выйти за пределы Души в сферу Разума. Это происходит с развитием цивилизации, но достигнув вершин разумного совершенствования, человек стремится «приобщиться к Единому». По мнению авторов теории ноосферы, человек также, развивая сферу разума, стремится раствориться в Боге (Тейяр де Шарден) или, постигая законы

---

Философия древности и средневековья. Античная философия. Плотин. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/antol/13.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/antol/13.php) (Дата обращения: 10.10.2015).

<sup>1</sup> Там же.

Природы, стремится освоить бесконечные пространства Космоса (В.И. Вернадский).

Но если концепции Ле Руа и Тейяра де Шардена развивались в рамках так называемого католического модернизма (объясняя христианскую картину мира новейшими естественнонаучными данными), то Вернадский опирался на научные и философские идеи, сформулированные русскими космистами. На его теорию большое влияние оказали: «Учение Всемира» А.П. Сухово-Кобылина с его оригинальной теорией «экстрема» - бессмертной лучистой духовной личности как основы будущего человечества; «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова и материалистический панпсихизм К.Э. Циолковского<sup>1</sup>.

Размышления философов активно-эволюционной школы указывают одно направление эволюции: развитие «серого вещества» человечества, по образному выражению Тейяра де Шардена, ко все более высокой церебрализации, ко все более сложному «ноосферическому мозгу». Это положение В.И. Вернадский формулирует с научной точностью, введя понятие *культурной биохимической энергии*: «В биосфере существует великая геологическая, быть может, космическая, сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе... Она не может быть, во всяком случае, просто и ясно выражена в форме известных нам видов энергии. Однако действие этой силы на течение земных энергетических явлений глубоко и сильно... Эта сила есть разум человека»<sup>2</sup>. Вернадский выделяет три условия возникновения ноосферы:

1) «вселенскость человечества» - освоение человеком не только труднодоступных мест планеты, но и проникновение во все стихии, а теперь уже и околоземное пространство;

2) необходимость единства человечества;

3) превращение науки в мощную геологическую силу, основу

---

<sup>1</sup> Подробно эта проблема рассмотрена нами в монографии: Жерносенко И.А. Тропую Света. Алтай в космологическом учении Н.К. Рериха [Монография] // И.А. Жерносенко. – Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing HmbH & Co. KG, 2011. – С. 13-44.

<sup>2</sup> Вернадский, В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 282.

создания ноосферы.

По мнению философа, только наука, обладающая качествами «логической обязательности и логической непрерываемости ее основных достижений и... формой вселенскости, в охвате ею всей биосферы, всего человечества»<sup>1</sup> способна стать силой духовного единения человечества.

Созвучны с идеями Вернадского мысли религиозного мыслителя и ученого-энциклопедиста П.А. Флоренского, стремившегося привести к согласию религию и точное знание. В письме к В.И. Вернадскому он высказывает мысль об особой оболочке Земли, созданной человеческим творчеством: «Хочу высказать мысль... о существовании в биосфере, или, может быть, на биосфере того, что можно было бы назвать пневмосферой, т.е. о существовании особой части вещества, вовлеченного в круговорот культуры, или, точнее, в круговорот духа. Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда, недостаточно оформленных, намекающих на особую стойкость вещественных образований, проработанных духом, например, предметов искусства. Это подозревает существование и соответственной особой сферы вещества в космосе»<sup>2</sup>. Определение жизни, данное Флоренским, отчасти перекликается с идеями панпсихизма, представляющего собой философское восприятие анимистических воззрений: «Вся природа одушевлена, вся жива - в целом и в частях, все связано тесными узами между собой... энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех, и все в каждой»<sup>3</sup>.

И В.И. Вернадский, и П. Тейяр де Шарден определяют время существования человечества как особую геологическую эпоху, являющуюся результатом эволюции космического вещества. Оба мыслителя объясняют появление человека с высокой концентрацией сознания. Замыкаясь на самом

---

<sup>1</sup> Вернадский, В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. – М., 1977 – С. 51.

<sup>2</sup> Письмо Флоренского П.А. Вернадскому В.И. // Историко-астрономические исследования. Минувшее. Современность. Прогнозы. / Публикация, предисловие и комментарии Т.И.Шутовой; - М.: Наука, 1988. – С. 298.

<sup>3</sup> Зеньковский, В.В. История русской философии. Т. 2. – Л.; Эго, 1991. – С. 185-186.

себе, такое сознание приобретает качества личности. А объединение личностных сознаний приводит к возникновению сверхличности. Но если для Т. де Шардена результатом создания ноосферы станет консолидация всего человечества и слияние его с Богом, то, по мнению В.И. Вернадского, процесс эволюции ноосферы бесконечен: охватывая все новые слои планеты, ноосфера затем перейдет на околоземное пространство и т.д. (Т. де Шарден расселение человечества на другие планеты считает маловероятным, объясняя это неприспособленностью организма человека к условиям жизни на иных планетах). Вместе с тем, концепция эволюции у Т. де Шардена носит космический характер (так называемый «эволюционный космизм»), а у В.И. Вернадского – биосоциальный.

При всей близости идей, концепции Т. де Шардена и В.И. Вернадского имеют существенные различия. У Т. де Шардена определяющей является религиозная составляющая. По мнению философа, эволюция человечества происходит в Божественной Среде, где космос – лишь инструмент ее и строительный материал. Смысл существования человека (как и материи, в целом) в духовном развитии самой Вселенной, т.к. мысль человека – это «эмбриональная стадия возрастания Духа на Земле». Мыслитель прослеживает эволюцию живого вещества через человека, который своей мыслительной деятельностью активизирует все слои планеты, от простейших организмов до человечества в целом. Здесь Шарден продолжает мысль Э. Ле Руа об оживлении материи: «два огромных факта, перед которыми все другие кажутся незначительными, доминируют в прошлой истории Земли, это — оживление материи и очеловечивание (гоминизация) жизни»<sup>1</sup>. Такое «очеловечивание» или одухотворение живого вещества приводит к изменениям планетарного масштаба: от геогенеза к биогенезу, порождающему психогенез, приведший к возникновению человека. А далее «культ прогресса все шире распахивает перед силами духа и свободы свои

---

<sup>1</sup> Roy E.Ie. Les origines humaines et l'è`volution de l'intelligence. // La noosphere et l'hominsation. Paris, 1928. – P. 47.

космогонические просторы. Теперь психогенез сменяется вначале зарождением, а затем и развитием Духа — ноогенезом»<sup>1</sup>. В итоге, основания концепции ноосферы Т. Де Шардена вырастают из концепции Плотина: Вселенная, одухотворяя живое вещество, способствует его саморазвитию и восхождению к Богу.

Ключевым положением Тейяра де Шардена, в отличие от В.И. Вернадского, является утверждение, что ноосфера находится «вне биосферы и над ней»<sup>2</sup>. Ноосферогенез представляет собой колоссальную концентрацию сознания и единения человеческого духа, что в результате эволюции должно привести к формированию Духа Земли. Но и это только промежуточный этап ноосферогенеза, т.к. его конечной точкой – «точкой Омега» – мыслится достижение сознанием такого совершенства, когда оно уже перестанет нуждаться в материальном носителе. Так в учении Шардена мыслится эсхатология: «Конец света — внутренний возврат к себе целиком всей ноосферы, достигшей одновременно крайней степени своей сложности и своей сосредоточенности. Конец света – переворот равновесия, отделение сознания, в конце концов, достигшего совершенства, от своей материальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность своей силой покоиться в Боге – Омеге...»<sup>3</sup>. Эсхатология Тейяра де Шардена одновременно является и сотериологией: «Конец света — критическая точка одновременного возникновения и обнаружения, созревания и ускользания»<sup>4</sup>.

В.И. Вернадский, в противоположность идеям Тейяра де Шардена, считает основным фактором эволюции живого вещества возникновение и развитие научной мысли. Если возникновение жизни на земле – это закономерный результат действия космических сил, то с возникновением живого вещества (которое составляет всего сотую долю процента всей

---

<sup>1</sup> Чесноков В.С., Прокопенко Е.Е. Пьер Тейяр де Шарден о человеке, ноосфере и космосе [Электронный ресурс] Сайт «Журнал «Культура и время». URL: <http://kult-ura.narod.ru/03-05/diskussii.htm> (Дата обращения: 27.09.2014).

<sup>2</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека / предисл. и комм. Б. А. Старостина; пер. с фр. Н. А. Садовского. — М.: Наука, 1987. — С. 148-149.

<sup>3</sup> Там же. С. 225.

<sup>4</sup> Там же.

биосферы) процессы эволюции приобретают новое качество – живое вещество становится основной геологической силой, определяющей все эволюционные процессы. Именно благодаря способности живого вещества к самоорганизации возникла мысль, что и обеспечило ему господствующее положение и способствовало более активной переработке биосферы планеты. А в результате возникновения научной мысли воздействие на биосферу становится целенаправленным, так как в биосфере возникает «...новая форма биогеохимической энергии, которая создает в настоящее время ноосферу»<sup>1</sup> – новую «оболочку» Земли. Её образование связано с деятельностью человека, основанной на гармоничном сочетании научных достижений и законов природы, отражающейся на социальных процессах. Сегодня процесс формирования ноосферы продолжается, охватывая уже большую часть планеты, и современность ставит перед человечеством вопрос о «перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого».

Задолго до открытия законов синергетики, мыслитель обосновывает принципы самоорганизации ноосферы как живой саморазвивающейся системы: «Это изменение биосферы происходит независимо от человеческой воли, стихийно, как природный естественный процесс»<sup>2</sup>. При этом, как утверждает ученый, «*Homo sapiens* не есть завершение создания, он не является обладателем совершенного мыслительного аппарата. Он служит промежуточным звеном в длинной цепи существ, которые имеют прошлое и, несомненно, будут иметь будущее, которые имели менее совершенный мыслительный аппарат, чем его, и будут иметь более совершенный, чем он имеет»<sup>3</sup>. Однако, именно человеку суждено стать решающим фактором преобразования биосферы в ноосферу.

---

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Размышления натуралиста: В 2 кн. / АН СССР. Ин-т истории естествознания и техники. Архив. М.: Наука, 1977. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление / Сост.: Бастракова М.С., Неаполитанская В.С., Филиппова Н.В.; Редкол.: Кедров Б.М. (пред.) и др. – С. 55.

<sup>2</sup> Там же. С. 53.

<sup>3</sup> Вернадский В.И. Труды по философии естествознания. / Сост. и отв. ред. К.В. Симаков и др. М.: Наука, 2000. – С. 357.



В.И. Вернадский подтверждает и развивает основной постулат русского космизма: «Человек – это фактор космической эволюции». Возникновение ноосферы как космической силы, тем не менее, для космических масштабов это явление бесконечно малое, так же, как и бесконечно большое для масштабов микромира. Ноосфера – это результат эволюции срединного мира, мира человека. Это и есть тот самый, Второй мир – мир культуры, творимый человеком.

Если в концепции Тейяра механизм перехода к ноосфере заложен в Богосотворчестве — движении человека навстречу Богу, то в теории Вернадского просматриваются выводы, близкие буддийскому постулату о метампсихозе (переселении душ). Буддисты считают, что каждая индивидуальная душа проходит путь развития от простейших форм к высшим (души минералов, растений, животных и затем людей, развивающихся и мудреющих от воплощения к воплощению). В.И. Вернадский считает, что благодаря совершенствованию отдельных личностей, а вслед за ними и «целых поколений», люди придут к сверхчеловеческому состоянию.

Рассматривая жизнь как одну из составляющих бытия, подобно материи и энергии, вечную и неуничтожимую, ученый утверждает, что благодаря питанию, человек неразрывно связан со всеми живыми существами планеты. «Эта связь составляет часть великого геохимического явления – круговорота химических элементов в биосфере, вызванного питанием организованных существ»<sup>1</sup>. Качественный скачок эволюции ученый видит в изменении формы питания и источников энергии. Пользуясь энергией солнца, человек сможет овладеть источником энергии растений, – существ автотрофных, которым не нужно для поддержания своей жизнедеятельности поглощать другие формы жизни. В результате «создание нового, автотрофного существа даст ему доселе отсутствующие возможности использования его вековых духовных стремлений; оно реально откроет перед

---

<sup>1</sup> Вернадский, В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – с. 283.

ним пути лучшей жизни»<sup>1</sup>. Так как человечество является существом природным, то вполне закономерно, что биосфера влияет и на образ жизни, и на строй мыслей его. В связи с этими умозаключениями ученый приходит к выводу, что нравственное совершенствование человека возможно лишь совместно с физической эволюцией, когда человек сможет освободиться от природных инстинктов, которые заставляют его убивать и самому умирать.

Понятие ноосферы в настоящее время имеет множество толкований: это и сфера совокупного множества мыслей, когда-либо возникавших в сознании людей, и сфера накопленного опыта человечества, это и энергоинформационное поле планеты, поддерживающее и изменяющее структуру мироздания. Некоторые исследователи, продолжая развитие ноосферной проблематики, подчеркивают закономерность эволюционного характера развития сферы разума: «Концепция ноосферы отражает новый, объективно происходящий в мире, стихийный процесс перехода биосферы в новое эволюционное состояние – ноосферу под влиянием социальной научной мысли и труда человечества. Этот процесс, относящийся к началу эпохи НТР, предопределен возникновением и резким ускорением научно-технического прогресса в 20 веке на большей части территории Земли»<sup>2</sup>. Другие, напротив, отрицают главное положение теории ноосферы – переход биосферы в ноосферу, утверждая, что «нет... магистрального пути для человечества: оно, как и каждый из нас, как любое живое существо, постоянно находится перед выбором – необязательно осознанным – того или иного пути из многих возможных»<sup>3</sup>. По меньшей мере, странно читать эти строки, опубликованные на рубеже тысячелетий, когда системно-синергетический подход, обосновывающий логику развития живых систем законами самоорганизации, становится методологическим основанием современных исследований, как в естественных, так и в гуманитарных

---

<sup>1</sup> Вернадский, В.И. Автотрофность человечества... С. 288.

<sup>2</sup> Назаров А.Г. Ноосферная концепция В.И. Вернадского как основа научного управления. // В.И. Вернадский и современность. – М.: Наука, 1986. – С. 51.

<sup>3</sup> Баландин Р.К. Наследие и наследники Вернадского // В.И. Вернадский: pro et contra. - СПб.: РХП-I, 2000. – С. 592.

науках.

В переходную эпоху становления новой парадигмы цивилизационного развития идеи ноосферогенеза, обладающие позитивной прогностической функцией, и представляющие собой отчетливо различимый аттрактор, привлекают к себе внимание многих мыслителей, порождающих продуктивные идеи социального развития и культурогенеза. Так, Л.В. Лесков выделяет в концепции В.И. Вернадского приоритетные идеи, которые, практически, обосновывают тактику становления ноосферогенеза на современном этапе: «1. Определение механизмов саморазвития ноосферы как социоэкологической системы; 2. Переходные процессы к ноосферному аттрактору; 3. Влияние начальных условий на процессы становления ноосферы; 4. Критерии и границы устойчивости ноосферного аттрактора и др.»<sup>1</sup>.

Идеи ноосферогенеза и теории саморазвивающихся систем позволяют на современном этапе развития науки обосновать естественнонаучными методами тезис о существовании единого разумного Первоначала Вселенной, который был немислим еще совсем недавно в лоне материалистической доктрины. Однако, еще в 1957 г. (до Р. Дикке в США, в 1961 г., Б. Картера в Англии, в 1970 г., С. Хокинга в 1973 г. и др.), советский и российский астроном, доктор физико-математических наук, Г.М. Идлис предложил идею антропного принципа в космологии, обосновав, что: «последовательность возможных основных уровней естественной организации материи (физическом, химическом, биологическом и человеческом (антропном) – И.Ж.) имеет исчерпывающий характер и с необходимостью зацикливается на высшем – антропном уровне, где наряду с типичными разумными индивидуумами обнаруживается... божественно всемогущий уникальный всеобъемлющий самообусловленный Высший Разум, который, в отличие от обычных конечных элементов материи, заведомо не может быть продуктом

---

<sup>1</sup> Лесков Л.В. Космическое будущее человечества. – М.: ИТАР-ТАСС – Ассоциация «Экологии непознанного», 1996. – С. 59.

ее естественной самоорганизации, а выступает в качестве необходимого всеобщего первоначала и предела...»<sup>1</sup>.

С точки зрения современного естествознания, изменяется определение человека, его место и роль в природных процессах. Человек рассматривается как цельная информационно-энергобиологическая система, являющаяся структурным элементом планетарной системы. Поэтому экологи и философы сегодня бьют тревогу по поводу бездумного отношения человечества не только к ресурсам планеты, но ко всему ее потенциалу (материальному, духовному, культурному), разрушаемому войнами, деградацией духовных скреп общества, девальвацией этических ценностей и пр. Поэтому современная формулировка определения ноосферы как сферы разума, дополняется императивом контроля человеком той мощи воздействия на природу, которую его разум на нее сегодня обрушивает.

Теоретики учения о ноосфере обосновали также механизм взаимодействия человека и природы: не только человек оказывает влияние на природу (как преобразующее, так и негативное), существует и обратная связь. Все чаще ученые фиксируют активизацию планетарных геологических процессов; все более интенсивными и разнообразными случаются природные катаклизмы и чрезвычайные техногенные катастрофы огромной энергоемкости, резко изменяется климат и т.п. По мнению ученых, происходящие в современности аномалии и катастрофы имеют как земные (геологические, социальные) истоки, так и космические. Научный мир констатирует, что «состояние Солнечной системы оказывается все более чувствительным» к таким факторам, как техническая активность человечества «и, что особенно важно, к его психическому состоянию и духовной направленности». По последним научным данным, «основные изменения в биосфере Земли происходят в связи с накоплением биоэнергии и ее наиболее активной части - психоэнергии. Психическая энергия есть

---

<sup>1</sup> Идлис Г.М. От антропного космологического принципа к единому всеобщему разумному первоначалу на высшем уровне естественной самоорганизации материи // Материалы международной конференции «Алтай – Космос – Микрокосмос». – Барнаул: Ак-Кем, 1993. – С. 47.

основной вид энергии, воздействующей на все космические и земные процессы»<sup>1</sup>. С развитием сознания постепенно мысль формируется, становясь основной творческой и преобразующей (в буквальном смысле, и формообразующей) силой Вселенной, в которой происходят процессы самоорганизации. Но при избыточном количестве негативной информации эти процессы нарушаются, т.к. «совокупное планетарное сознание человечества» не сгармонизировано с природными энергиями и естественными процессами. Эта простая мысль лежит в основании всех древних философских и религиозных учений, а сегодня ее пытаются донести до современников ученые-естественники, утверждающие на основе эмпирических и аппаратных данных, что «катастрофы – это не столько следствие идущих [естественных – И.Ж.] процессов, сколько результат полного непонимания человечеством своей роли и своего влияния на солнечно-земные и солнечно-планетарные связи, а значит и на состояние своей планеты, да и других планет»<sup>2</sup>.

Итак, прогностическое утверждение В.И. Вернадского обретает свои реальные очертания: *человеческое сознание, действительно, превращается в геологическую силу, реально влияя на земные и даже околоземные процессы.* По мнению ученых, «эта энергия не рассеивается, а концентрируется в довольно узком слое, распределяясь по поверхности Земли неравномерно. Выделяясь в огромных количествах в местах скопления людей, эта энергия, в свою очередь, все в большей степени влияет на скорость и характер биологических процессов»<sup>3</sup>. Следовательно, необходимо определять человеческую мысль как фактор, управляющий психическими энергиями в

---

<sup>1</sup> Дмитриев А.Н. Жизнь и сознание на этапе планетофизических перемен Земли / Вестник МНИИКА, 2003, №.10, с.28-41; Дмитриев А.Н., Шитов А.В. О психофизической роли системы курганов Республики Алтай / Горный Алтай и Россия — 240 лет. Горно-Алтайск, 1996, с.159-163; Дмитриев А.Н., Шитов А.В., Говердовский В.А. Экогеологический аспект этногенетических исследований // Горы и горцы Алтая и других стран Алтае-Саянского региона. Горно-Алтайск, 1999. с.48-50.

<sup>2</sup> Дмитриев А.Н. Огненное пересоздание климата Земли. — Новосибирск — Томск: изд-во ООО "Твердыня", 2002. — 148 с. [Электронная публикация] // URL: [http://lib100.com/book/universe/fire\\_recreating/](http://lib100.com/book/universe/fire_recreating/) (Дата обращения: 27.07.2009).

<sup>3</sup> Бороздин Э.К. Влияние ноосферы на эволюцию человека // Алтай – Космос – Микрокосм: Пути духовного и экологического преобразования планеты / Тезисы 2-й международной конференции. Алтай, 1994. – С. 87.

планетарном масштабе.

По мнению ряда современных ученых, ноосфера накапливает, трансформирует энергию, обогащается информацией за счет любой деятельности каждого человека, прежде всего, мысленной и духовной, сознательно и бессознательно. Поэтому человеку необходимо контролировать свои действия, и не только по отношению к природе соблюдать экологию природной среды, т.е. сохранять ее и поддерживать в равновесии; но и соблюдать экологию мысли, т.е. учиться мыслить гармонично и созидательно.

Современные исследователи, развивая понятие ноосферы, обоснованно утверждают, что постичь глубинный смысл этого многоуровневого понятия возможно только совместными методами науки, философии, религии и художественного творчества. Гармоничная взаимосвязь всех составляющих структуры есть основа ее устойчивого существования и развития.

Таким образом, сегодня можно выделить в концепте ноосферы два аспекта: естественнонаучный (определяющий её природный характер и информационно-энергетическую форму существования) и культуuroобразующий или мировоззренческий (выявляющий её духовные аттракторы, выстраивающие ноосферный тип самоорганизации человечества и планетарной жизни в целом). Концепт «ноосфера» относится к общечеловеческим понятиям мировой культуры, к ценностям существующих сегодня и будущих человеческих цивилизаций. Культурологическое содержание ноосферы, формируемое духовными, нравственными, социальными и личностными смыслами, невозможно определить в жестких детерминантах, как этого требует строгий научный подход к изучению явлений природы и общества, но именно эти смыслы играют едва ли не основную роль в процессе ноосферогенеза.

Алтайский философ М.Ю. Шишин осуществил системное исследование места и роли культуры в процессе ноосферогенеза, отталкиваясь от положения об исходной тождественности определения

ноосферы и культуры, как продуктов разумной деятельности человека, но при этом исследующихся: ноосфера – в русле естественнонаучных дисциплин, а культура – гуманитарных. Синтезируя эти два направления научных исследований в философии культуры, автор приходит к выводу о том, что подлинно ноосферные принципы бытия закодированы в лучших образцах традиционной (народной) культуры. По мнению автора, именно «она обладает иерархией ценностей, с четким преобладанием духовных над материальными; синтезом в ее мировоззренческих системах и артефактах всех трех уровней ноосферы; целостностью и структурностью. Именно народная культура зримо демонстрирует неразрывную связь истинной культуры с фундаментальными принципами единого бытия и эволюции, возможность и необходимость строить культуру любого общества на данных основаниях»<sup>1</sup>. Эта мысль продуктивна для нашего исследования и будет подробно рассмотрена далее.

В логике развертывания идей нашего исследования весьма продуктивными оказались некоторые положения семиотической теории Ю.М. Лотмана, не раз обращавшегося в своих трудах к работам В.И. Вернадского и творчески развившего его понятие «ноосфера» и понятие П.А. Флоренского «пневмосфера», определяющие сферу деятельности человека как символическую сферу. В своем письме к Б.А. Успенскому (от 19 марта 1982 г.) выдающийся культуролог и семиотик намечает пунктиром ряд положений его последней монографии<sup>2</sup>, вышедшей в России уже после смерти ученого под названием «Внутри мыслящих миров»: «...я обнаружил у Вернадского глубоко обоснованную громадным опытом исследований космической геологии мысль, что жизнь может возникнуть только из живого, т.е. если ей предшествует жизнь. Поэтому он считает жизнь и мертвую (косную, как он говорит) материю двумя исконными космическими началами, проявляющимися в разных формах, но взаимно вечно отдельными

---

<sup>1</sup> Шишин М.Ю. Ноосфера, культура, культурный ландшафт. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. – С. 209.

<sup>2</sup> Yuri M. Lotman. Universe of the mind: a semiotic theory of culture. Translated by Ann Shukman. Introduction by Umberto Eco. London & New York, 1990. 306 p.

и вечно контактирующими. А я убежден, что мысль тоже нельзя вывести эволюционно из не-мысли... Только предшествование семиотической сферы делает сообщение сообщением. Только существование разума объясняет существование разума...»<sup>1</sup>. Ю.М. Лотман намечает корреляцию процессов становления биосферы, ноосферы и семиосферы. Более того, семиосфера, по мысли ученого, есть необходимое условие для ноосферогенеза, т.к. без передачи сообщения и возникновения диалога невозможно развитие разума.

Отталкиваясь от гипотезы В.И. Вернадского о том, что существование живого вещества возможно только в особом пространственно-временном континууме, «свойственном пока только живому веществу, ... геометрически не совпадающем с пространством, в котором время проявляется не в виде четвертой координаты, а в виде смены поколений»<sup>2</sup>, Ю.М. Лотман обосновывает по аналогии невозможность существования культуры без особой структуры «пространства-времени»: «Эта организация реализуется как семиосфера и одновременно с помощью семиосферы. Внешний мир, в который погружен человек, чтобы стать фактором культуры, подвергается семиотизации — разделяется на область объектов, нечто означающих, символизирующих, указывающих, то есть имеющих смысл, и объектов, представляющих лишь самих себя... Одновременно, при всем различии субструктур семиосферы, они организованы в общей системе координат: на временной оси — прошедшее, настоящее, будущее, на пространственной — внутреннее пространство, внешнее и граница между ними. По этой системе координат перекодируется и внесемиотическая реальность — ее пространство и время — для того, чтобы она сделалась «семиотизабельной», способной стать содержанием семиотического текста»<sup>3</sup>.

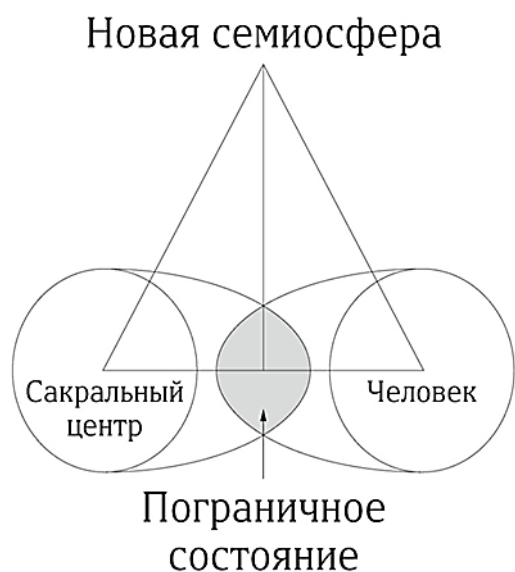
---

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – С. 684.

<sup>2</sup> Вернадский, В. И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения / В.И. Вернадский; Отв. ред. В.И. Баранов. - М.: Наука, 1965. – С. 201.

<sup>3</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – С. 259.





**Рис. 4. Пограничье – «культурное выравнивание»**

«подвергаются семиотизации» - сакрализуются, одновременно оформляются некими атрибутами, созданными руками человека, которые, в свою очередь, становятся носителями сакрального смысла, передающегося из прошлого в будущее через пограничные состояния, переживаемые человеком, переводящие эти сакральные смыслы из внешних во внутренние, становящиеся имманентно присущими ему. Пересечение границы от внешнего к внутреннему, от чужого к своему, от профанного к сакральному возможно лишь тогда, когда происходит «культурное выравнивание» на границе, становящейся **пограничьем**, где создается новая семиосфера «более высокого порядка, в которую включаются обе стороны уже как равноправные»<sup>1</sup> (Рис. 4).

В условиях очевидной тупиковости техногенно-потребительского пути развития цивилизации на рубеже тысячелетий сформировалась целая плеяда мыслителей, обосновывающих необходимость перехода человечества к единственно-возможному типу цивилизации – духовно-экологическому или ноосферному. Философы и культурологи (А.В. Иванов, Т.П. Григорьева, В.В. Казютинский, В.Г. Кузнецов, Г.Г. Майоров, М.А. Маслин, Ю.А. Урманцев, А.Д. Урсул, Е.В. Ушакова, В.М. Федоров, В.Н. Филиппов, И.В. Фотиева,

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – С. 268.

М.Ю. Шишин), географы и геологи (А.Н. Дмитриев, Д.И. Мамыев, А.В. Шитов, В.Н. Шолпо), экономисты и историки (Ю.А. Абрамов, Е.П. Маточкин, Ю.М. Осипов, А.С. Суразаков), физики и врачи (Ю.С. Владимиров, В.П. и С.В. Казначеевы, Ю.С. Кулаков, Л.В. Лесков, А.В. Трофимов) и многие другие ученые сегодня обосновывают в трудах и обсуждают на конференциях проблемы духовного единения человечества и становления цивилизации ноосферного типа, когда человек осознает свою сопричастность Планете и Космосу. Сегодня ученые, политики, социально активные лидеры разрабатывают модели и стратегические программы ноосферного развития регионов и России как страны, обладающей мощным биосферным потенциалом, этнокультурным разнообразием, не утратившей духовных ценностей, соответствующих новому типу цивилизации. О потенциале Алтая и его сакральных территорий в стратегии развития России более подробно будет изложено в далее, в ходе данного исследования.

#### **Выводы к Главе 1:**

Проведенный социально-философский анализ концепций и теорий, рассматривающих фундаментальные категории «пространство» и «время», позволил эксплицировать генезис пространственно-временных представлений человечества на разных исторических этапах развития социума. От мифологического хронотопа, через абсолютное физическое и относительное психологическое время к «биологическому времени-пространству», сформулированному В.И. Вернадским, пространственно-временному континууму науки и философии XX – XXI столетий происходит становление категорий «социальное пространство» и «социальное время», обладающих специфическими характеристиками, основанными на многообразии видов человеческой деятельности.

Пространственно-временной континуум, рассматриваемый в контексте синергетической парадигмы, презентуется в современной картине мира как множество «разветвляющихся» и имеющих «тонкие сцепления» темпомиров. Они развиваются коэволюционно и встроены в иерархию целостностей –

холархию. Осознание целостности пространства-времени и множественности времен, позволяет осуществить интеграцию новейших естественнонаучных открытий и философских теорий с концепциями «вечной философии», представляющей собой «концентрированную мудрость» «мировых духовных традиций» (К. Уилбер).

Раскрытие природы социальных пространства и времени и их немалая зависимость от «вмещающих ландшафтов» (Л.Н. Гумилев) позволяет выявить общие основания социальных и природных процессов и приводит к осознанию взаимообусловленности сосуществования природы и социума и поиска способов их коэволюции – соразвития (Н.Н. Моисеев).

Альтернативой современной модели развития техногенной цивилизации, приведшей человечество на грань глобальной катастрофы, видится движение в конусе ноосферного аттрактора – духовно-экологической цивилизации, основанной на интеграции теории ноосферы с идеями космизма, концепции евразийства и концепции устойчивого развития.

Подлинно ноосферные принципы бытия закодированы в лучших образцах традиционных культур, неразрывно связанных с природными процессами, пользующихся выверенными тысячелетиями способами щадящего природопользования, почитающими фундаментальные космологические законы и исповедующими приоритет духовных ценностей над материальными. В традиционных культурах по сей день сохранился специфический социо- и культурообразующий феномен – сакральный центр, подвергающий семиотизации социальное пространство, путем передачи сакральных смыслов из прошлого в будущее. Выстраивание в сознании человека «семиосферы более высокого порядка» (Ю.М. Лотман) запускает действие «механизма сакрализации» – эффективного механизма становления ноосферогенеза, изучению которого посвящена данная работа.

## Глава 2. САКРАЛЬНЫЙ ТОПОХРОН АЛТАЯ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО

### 2.1. Социокультурное пространство как единство топохрона и хронотопа

Понятию «хронотоп» («закономерная связь пространственно-временных координат»), базовому для нашего исследования, симметричным является понятие «топохрон», введенное в научный обиход российским археологом и культурологом Г.С. Лебедевым. Сущностное отличие топохрона заключается в его способности «материализовывать» время в пространственных категориях. По определению Г.С. Лебедева, топохрон – это «обозначение недвижимого материального объекта культуры (в отличие от «артефакта» = вещи, любого движимого произведения, изделия), который рассматривается как материализация исторического времени в культурном пространстве»<sup>1</sup>. На основе этого понятия он формулирует теорию топохрона, поддержанную и ныне развиваемую его коллегами из Санкт-Петербургского университета. Сегодня эта теория становится одним из фундаментальных оснований современной гуманитарной парадигмы. Как определяет Г.С. Лебедев, задача теории топохрона «сформулировать возможность восстановления прерванной связи поколений в культуре и истории, для чего необходимо возвращение к национальной идее, которая заключается в способности народа знать правду о себе самом, о своем подлинном существовании в отведенном ему пространстве за проведенное в этом пространстве время. Адекватность восприятия самих себя как народа спасает от иллюзорных маниакальных мифов»<sup>2</sup>.

Теория топохрона предлагает продуктивный методологический ход: осуществление процедуры преобразования топохрона в хронотоп, когда смысл имени (топонима) будет развернут в звучный аккорд «всего диапазона

---

<sup>1</sup> Лебедев Г.С. Топохрон и лохотрон [Электронный ресурс] // Сентенция. Историко-философский альманах. URL 2: <http://www.mnemosyne.ru/context/lebedev-1.html> (Дата обращения 14.01.2015)

<sup>2</sup> Там же.

культурно-исторических смыслов, запечатленных в локусе»<sup>1</sup>. По определению авторов теории, такая методология «составляет высший доступный исследованию уровень структурированного движения культурной энергии...», «она актуализирует смысл, т.с. семантику объекта и является, в свою очередь, итогом не просто внутродисциплинарного анализа, но непременно и результатом междисциплинарного, завершающего синтеза»<sup>2</sup>. В логике нашего исследования данная методология оказывается весьма эвристичной. Раскрывая суть топохрона сакрального центра, его «семантический аккорд» (термин Г.С. Лебедева), мы можем приблизиться к пониманию природы «макротопохрона», или историко-культурной зоны, в том числе Алтая; определить специфику его культурного ландшафта и выявить спектр культурно-исторических смыслов, что составит основания культурной идентичности современного населения алтайского региона, пребывающего ныне в активном поиске собственной национальной идеи.

Мы исходим из постулата о том, что триада «природное-социальное-духовное» (по аналогии с пирамидой потребностей Маслоу) в стратификации общества играет роль поуровневого распределения людей, находящихся на том или ином этапе духовного развития (по В.П. Зинченко<sup>3</sup>). В вертикали В.П. Зинченко три этапа духовного развития: экзистенциальный, рефлексивный и духовный. На экзистенциальном этапе – два «узла» - узел «знак», узел «слово»; на рефлексивном – три узла: узел «смысл», узел «символ» и узел «миф»; на духовном – два узла: «лик» и «духочеловек». Прежде чем подняться на следующий уровень, человек должен пройти предыдущий (без проскакивания). Согласно многоуровневой методологии Э.Ч. Дарибазарона<sup>4</sup>, Л.Г. Сандаковой<sup>1</sup> распределение населения происходит

---

<sup>1</sup> Лебедев Г.С. Рим и Петербург. Археология урбанизма и субстанция Вечного Города // Метафизика Петербурга: Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 1. / Отв. ред. Л. Морева. - СПб: ФКИЦ «ЭЙДОС», 1993. – С. 57.

<sup>2</sup> Основания регионалистики. Формирование и эволюция историко-культурных зон / [В. А. Булкин, А. С. Герд, Г. С. Лебедев, В. Н. Седых]; Под ред. А. С. Герда, Г. С. Лебедева; С.-Петербург. гос. ун-т, Центр "Петроскандика". - СПб., 1999. – С. 42, 45.

<sup>3</sup> Зинченко В. П. Посох Осипа Манделъштама и Трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. — М.: Новая школа, 1997. — 336 с.

<sup>4</sup> Дарибазарон Э.Ч. Интегральная медицина: социально-философский анализ сущности, концептуальных

пирамидально: на первых узлах находится подавляющее большинство людей, т.к. обеспечение жизненных экзистенций это цель большей части людей, достижение социальных целей (статус, положение, авторитет, престиж) и идеалов (социальная справедливость, социальная ответственность, служение благу общества, государства и т.д.) интересует меньшее количество людей, достижение духовных реализаций (свобода, равенство, способность к самосовершенствованию и др.) – удел единиц. В разных регионах России статистика может быть различной, это зависит, на наш взгляд, от наличия и количества сакральных мест (центров) либо от того, утратило ли социокультурное пространство свой сакральный смысл или нет. Иными словами, если проживающее в регионе население соблюдает экологическую этику, то сакрализация пространства длится, в противном случае топоним утрачивает сакральные смыслы и лишается статуса «историко-культурной зоны».

Если рассматривать Россию как пограничье Востока и Запада, где временная координата, сжимаясь, как пружина, накапливает колоссальный энергетический потенциал, чтобы затем развернуться в очередном историческом рывке, то Алтай является **центром** этой конструкции, где уравниваются Время и Пространство. В свое время поиски Северной Шамбалы (духовного центра буддийского мира) привели Н.К. Рериха на Алтай. Не случайно он в дневнике Трансгималайской экспедиции писал: «Центр между четырех океанов существует»<sup>2</sup>. Здесь время меняет свой горизонтальный вектор (из прошлого в будущее) и начинает двигаться по векторам вертикали (из профанного времени к сакральному), а Пространство обретает точки «привязки» - «чаки»<sup>3</sup>, и ищет «укрытий».

---

оснований и перспектив // Автореф. дисс. докт. филос. наук. – Улан-Удэ, 2012.

<sup>1</sup> Сандакова Л.Г. Информационно-технологическая парадигма образования: гуманистическая сущность и концептуальные основы. // Диссертация на соискание уч. степени доктора философских наук. – Улан-Удэ, 2000.

<sup>2</sup> Рерих Н.К. Алтай - Гималаи. Рига: Виеда, 1992. – С. 281.

<sup>3</sup> Чаки – у алтайцев коновязь – обязательный атрибут дома, выполняет не только бытовую, но и сакральную функцию: Мировая Ось – Axis mundi, фиксирующая в пространстве по горизонтали и вертикали. Имеет вид многоярусного столба (от 6 до 24 ярусов).

Существует понятие Большого Алтая – горной системы в центре Азии, ныне определяемой как трансграничная территория, объединяющая земли четырех государств: России, Китая, Монголии и Казахстана, а на огромном историческом промежутке (по меньшей мере, в две с половиной тысячи лет) эта территория была единым колоссальным полигоном, на котором разворачивались эпопеи, триумфы и трагедии племен и народов Евразии. Но круг интересов нашего исследования определен пространством Русского Алтая – узлового географического и исторического пограничья, связывающего на себе культуры Востока и Запада.

Территория Русского Алтая фрактальна Большому Алтаю и ландшафтно, и исторически. Его географическое положение на стыке Великого пояса евразийских степей и горных ландшафтов Центральной Азии, оказавшегося как раз на пути движения древних ариев, а затем огромных масс кочевников во время Великого переселения народов, сыграло роль своеобразного «конденсатора евразийского культурного многообразия», сочетающего «в своем этнокультурном пространстве элементы культур почти всего Евразийского региона»<sup>1</sup>.

Историко-культурная зона Алтая погранична как в синхроническом, так и в диахроническом аспектах, когда сменяющие друг друга во времени и в пространстве племена и народы, ткали четырехмерное полотно мультикультурного пространства, создавая в особо значимых локусах **сакральные центры** как некие семантические ядра, символически пронизывающие по вертикали культурные слои и переносящие из прошлого в будущее особо значимые инвариантные смыслы. Это, по сути, палимпсесты – многослойные культурные тексты, вырастающие из архаического семантического ядра, варьирующиеся в конкретном культурном контексте, и, в свою очередь трансформирующие окружающее социокультурное пространство. Ю.М. Лотман, описывая эту двойственную, можно сказать

---

<sup>1</sup> Суразаков А.С. Алтай в центре евразийского этнокультурного синтеза // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 2-й международной конференции. Алтай, 1994. – С. 194 – 196.

«живую», природу символа, дает объяснение его «живучести»: «Именно в тех изменениях, которым подвергается «вечный» смысл символа в данном культурном контексте, контекст этот ярче всего выявляет свою изменяемость. Именно «простые» символы образуют символическое ядро культуры, и именно насыщенность ими позволяет судить о символизирующей или десимволизирующей ориентации культуры в целом»<sup>1</sup>. Выявление природы семантического ядра сакрального центра (как феномена) на примере системы сакральных центров Алтая, где складывается особое семиотическое «поле напряжения», порождающее языки культур сменяющихся эпох, позволит нам сформулировать: из каких «тонов» складывается «семантический аккорд» историко-культурной зоны Алтая<sup>2</sup>.

Определение историко-культурной зоны (ИКЗ) как особого историко-культурного единства, введенное основателями теории регионалистики<sup>3</sup>, оказывается весьма продуктивным для нашей работы. По мнению авторов теории, феномен историко-культурной зоны проявляется в разные исторические периоды в разных регионах, где «как в синхронном, так, тем более, в диахронном аспекте в качестве основной единицы выступает территория (регион), мультикультурное пространство, в котором сосуществуют, либо, взаимодействуя, последовательно в разное время сменили или сменяют друг друга несколько (множество) культур»<sup>4</sup>. Авторы теории активно используют идеи этногенеза ИКЗ при реконструкции и описании таких зон.

Особенно близка логике нашего исследования мысль авторов концепции ИКЗ, что «проблемы и процессы, казалось бы, лежащие где-то в

---

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – С. 241-242.

<sup>2</sup> Жерносенко И.А. Культ кузнецов – ядро палимпсеста сакральных центров Алтая (на примере Каракольской долины) // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: сборник статей VI-й Международной научно-практической конференции (14-16 июня 2017 г., Астана, Казахстан) 1-е изд., стер./ Ред. Л.В. Федорова, М.С. Курмангалиева, Е.В. Яковлева, Н.П. Уарова, В.А. Яковлева - Астана: ТОО Мастер По, 2017. – С. 173.

<sup>3</sup> Основания регионалистики. Формирование и эволюция историко-культурных зон / [В. А. Булкин, А. С. Герд, Г. С. Лебедев, В. Н. Седых]; Под ред. А. С. Герда, Г. С. Лебедева; С.-Петерб. гос. ун-т, Центр "Петроскандика". - СПб., 1999. – 389 с.

<sup>4</sup> Там же, с. 4



отдаленных от нашего времени слоях мезолита, неолита и эпохи средневековья, остаются весьма актуальными и в наши дни, а значит, могут быть определяющими и для ближайшего будущего»<sup>1</sup>. Русский Горный Алтай многие исследователи сравнивают с тиглем, в котором плавилась племена и народы Евразии, из которых позже в труде и боях выковывались современные нации и государства как Азии, так и Европы. Алтай, действительно, представляет особое мультикультурное пространство – макротопохрон, в котором взаимодействовали как синхронии, так и в диахронии племена и народы, формируя территорию пограничья.

Конфигурация самого алтайского ландшафта изначально погранична: два колоссальных ландшафтных массива – Великого пояса евразийских степей и горной страны Центральной Азии – лаконично делят сегодня Русский Алтай на два субъекта Российской Федерации: Алтайский край (степная зона) и Республику Алтай (горный ландшафт). Эта граница, дитя Перестройки, повлекла за собой целый шлейф вопросов, проблем, недопониманий, взаимных претензий, как на этнокультурном, так и на социально-политическом уровнях, подняв, как знамя, проблему культурной идентичности. Но историко-культурная зона Русского Алтая, фрактальная ИКЗ Большого Алтая, на протяжении нескольких тысяч лет складывалась как единый пространственно-временной континуум, позволяющий органично развиваться населяющим его этносам, сочетающим кочевой, оседлый и полuosедлый способы хозяйствования, тем самым обретая устойчивость к разнообразным природным и историческим вызовам<sup>2</sup>.

Если теоретиками евразийской концепции достаточно подробно рассмотрена степная зона, собственно воплощающая в себе изначальные условия для «размаха геополитических комбинаций» (П.Н. Савицкий), куда всегда стремилась «стихийная душа русского народа» (А.А. Коринфский), то

---

<sup>1</sup> Основания регионалистики... С. 5

<sup>2</sup> Представленный ниже материал подробно изложен в статье: Жерносенко И.А. Алтай как зона пограничья в процессе евразийского культурогенеза // Известия Уральского федерального Университета. Серия 1 Проблемы образования, науки и культуры. 2016, № 1 (147). – С. 137-144.

горные ландшафты не получили у них столь тщательной проработки. Вместе с тем, горные ареалы играют специфическую роль в процессах этно- и культурогенеза.

По утверждению исследователя первобытной культуры А.Д. Столяра, горы как особый «вмещающий ландшафт» выполнили первичную функцию инкубатора культурогенеза): от убежища, способствовавшего выживанию, до моделей структурирования сознания, способствовавших осмыслению вершин Духа<sup>1</sup>. Не случайно храмы всех древних цивилизаций строились по образу и подобию Мировой Горы, воплощавшей в себе Космогонию, пространственную Модель Мироздания и социальную иерархию, ставшую основой государственности. Более основательно это наблюдение прорабатывают авторы теории регионалистики: «По мере развертывания энтропии и нарастания социокультурного опыта именно горные районы перманентно остаются очагами его концентрации и напряжения... Древнейшие архаические этноконфессиональные стереотипы в наивысшей чистоте удерживаются и вступают в резкое противоречие с тенденциями глобальной интеграции урбанистической постиндустриальной цивилизации именно здесь, превращая горные ИКЗ в зоны конфликта и этноцида. Однако именно горная ИКЗ Западной Европы, альпийская Швейцария, представляет форму сбалансированной федерации в качестве возможного средства разрешения такого рода конфликтов. Исторически развившаяся в Альпах кантональная структура стала одним из полюсов и эталонов мирового сообщества, и здесь, как и в палеолите, горы остаются первоисточником появления новых отношений человека с окружающим миром»<sup>2</sup>.

Сегодня Горный Алтай тоже представляет собой точку бифуркации (в значительно более мягкой форме, чем это проявляется, например, в кавказской ИКЗ), где вызревают новые сценарии саморазвития не только данного региона, но и Российского социокультурного пространства в целом.

---

<sup>1</sup> Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. – М.: Искусство, 1985. – 295 с.

<sup>2</sup> Основания регионалистики.... – С. 91-92.

Только очень важно: какой аттрактор будет выбран в качестве приоритетного.

Особенностью алтайской «точки бифуркации» является ее двойственная природа (центробежная и центростремительная), если рассматривать алтайскую традиционную культуру как культуру «парадигматического типа» с концентрической ориентацией (по типологии Ю.М. Лотмана)<sup>1</sup>. С одной стороны, Алтай во все времена был точкой ветвления, выбора пути, перекрёстка Евразии. В разные эпохи в разных направлениях через него двигались племена и народы: с запада на восток (в эпоху бронзы и в Новое время), с юго-запада на северо-восток (в скифо-сарматское время), с востока на запад (в эпоху средневековья). Но с другой стороны, этот перекрёсток как бы «втягивал» в себя, в свою сердцевину, укрывал «за пазуху», давая отдохновение и преображение тем, кто сюда попадал. После монотонных степных ландшафтов, после гибельных пустынь и высокогорных болот Монголии, после суровых труднопроходимых кряжей Памира и Тянь-Шаня, Алтай воспринимался как благословенное место<sup>2</sup>. Гумилев не случайно называет его «укрытием». «Склоны этих гор, – пишет он – одно из красивейших мест Земли, и неудивительно, что обитатели Алтая мало похожи по культуре, быту и историческим судьбам на жителей степи... По отношению к степным соседям, Алтай - крепость, «Крутой скат» (Эргене Кун), где при любых переменах вокруг можно отсидеться, не сдаваясь противнику. Пищи там достаточно. Для скота есть прекрасные пастбища...»<sup>3</sup>. А.М. Сагалаев также акцентирует внимание читателя на определении

---

<sup>1</sup> Ю.М. Лотман предлагает при рассмотрении культуры как текста «выделить два типа ее внутренней организации:

а) Парадигматический — вся картина мира представляется как некоторая вневременная парадигма, элементы которой располагаются на разных уровнях, представляя собой различные варианты некоторого единого инвариантного значения.

б) Синтагматический — картина мира представляет собой последовательность располагающихся на одном уровне, в единой временной плоскости разных элементов, получающих значение во взаимном отношении друг к другу» [Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – С. 431].

<sup>2</sup> Жерносенко И.А. Алтай – перекресток евразийских культур // Священными тропами Алтая / Учебно-методическое пособие по подготовке гидов-экскурсоводов. / Ред. И.А.Жерносенко. – Горно-Алтайск, Барнаул, 2008. – С. 64

<sup>3</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993. – С. 151.

«укромный»: «После открытых просторов слегка волнистой равнины погружение в горные долины воспринимается как переход от пространств незащищенных к местам *укромным*, которые дадут человеку приют и надежную защиту. Алтай обступает, обволакивает, принимает в себя человека. Но он же требует и ответных усилий души...»<sup>1</sup>.

Типология культур, разработанная Ю.М. Лотманом, позволяет заложить методологическую базу под обоснование семантического центризма историко-культурной зоны Алтая, сформировавшей парадигматический тип культуры. Семантическая конструкция такой культуры, формируясь по принципу «матрешки» (или «холархий», в терминологии К. Уилбера), где «каждый уровень имеет внешний пласт, для которого он выступает как содержание, и внутренний, в отношении к которому он приобретает черты выражения»<sup>2</sup>, находит свое семантическое, «концентрированное», воплощение в феномене «сакрального центра».

Коренные жители по сей день наделяют пространство Алтая значимыми смыслами, где отдельные природные или археологические объекты, артефакты или традиции, воспринимаются как священные тексты, легко читаемые аборигенами. При этом тексты встраиваются в единую иерархию «с последовательным нарастанием текстовой семиотики, так что на вершине оказывается Текст данной культуры с наибольшими показателями ценности и истины»<sup>3</sup>. Такой вершиной оказывается *сакральный центр* – историко-культурный объект, вписанный в определенный ландшафт, актуализирующий традиционные этнические ценности, верования, представления о создании мира и условиях его стабильности. Создававшийся разными культурами на протяжении многих историко-культурных эпох целостный природно-культурный феномен, заставлял темпорально разворачиваться в семиозисе значимые пространственные константы, преобразовывая их в концепты, выполнявшие важные

<sup>1</sup> Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 61.

<sup>2</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.

<sup>3</sup> Там же. С. 438.

*культуростабилизирующие и культуурообразующие функции на каждом этапе историко-культурного развития. Таким образом, формировался «палимпсест» - «многослойный» культурный текст, в котором от эпохи к эпохе нарастали «показатели ценности и истины».*

Ю.М. Лотман выделяет еще одно из ключевых качеств парадигматических культур: изоморфизм уровней значений, при котором «с одной стороны, принципиально все рассматривается как текст, подлежащий дешифровке, с другой — один и тот же текст может дешифроваться на разных уровнях»<sup>1</sup>. Такими «текстами» историко-культурной зоны Алтая являются *топос Горы* и *локус Укрытия*, дешифровка которых позволяет приблизиться к структуре «семантического аккорда» макротопохрона Алтая.

Для этого нам необходимо определить рамки терминологического корпуса «Локус и Топос». В работе оренбургского филолога В.Ю. Прокофьевой «Категория пространство в художественном преломлении: локусы и топосы» описан генезис и дан развернутый семантический анализ названных терминов. При кажущейся близости, а в работах некоторых исследователей и их взаимозаменяемости<sup>2</sup>, эти два термина имеют существенное отличие: как правило, «локус» определяет закрытое пространство, а «топос» открытое. Также «топос» означает в художественном тексте «место разворачивания смыслов», а «локус» относится к конкретному месту реального пространства в действительности<sup>3</sup>.

Следовательно, в зависимости от семантической наполненности описываемого пространственного явления, оно может быть определено как топос, либо как локус. Уже само определение «локуса Укрытия» говорит о его «закрытости». Не случайно, главный этногенетический миф тюрков рассказывает о волчице, которая спасла их первопредка Ашину, укрыв его от

---

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера... С. 432

<sup>2</sup> Океанский В.П. Локус Идиота: введение в культуруфониию равнины // Роман Достоевского «Идиот»: раздумья, проблемы. – Иваново, 1999. -С. 179 - 200.

<sup>3</sup> Прокофьева В.Ю. Категория пространство в художественном преломлении: локусы и топосы. [Электронный ресурс] // Вестник оренбургского университета. 2005, № 11. URL: [http://vestnik.osu.ru/2005\\_11/12.pdf](http://vestnik.osu.ru/2005_11/12.pdf) (Дата обращения: 21.01.2015).

неминуемой гибели в пещере в горной долине Алтая<sup>1</sup>. Здесь даже двойная защищенность (пещера и горная долина) конкретного географического локуса переходит в семантическую «открытость» (разворачивание смыслов) топоса Горы – осевой структуры мироздания, *Axis mundi*, пронизывающая собой миры трехчастной Вселенной.

Родовая Гора в алтайской мифологической картине мира, ежегодно, «расстегивая пуговицы своей шубы», выпускает на свет души людей своего рода и животных, обеспечивая, таким образом, бесконечный круговорот жизни. Она как бы придает материальную оболочку душам, спускающимся с Неба, чтобы они могли прийти в этот мир. Родовая Гора открыта как небесному миру, так и земному. Так же лоно мифической алтайской Горы «открылось» в начале времен тюркской истории – дало начало правящему тюркскому роду ашина. Алтайская мифологема Родовой Горы буквально иллюстрирует дефиницию А.Д. Столяра о том, что горы являются инкубатором культурогенеза<sup>2</sup>.

В теории топохрона понятие «локус» значительно шире определения В.Ю. Прокофьевой: оно может включать в себя несколько топосов – координат места, которые в совокупности с временными координатами (хронос) и представляют собой топохрон, раскрывая содержание понятия «локус». «Интегрированная во времени культурно-историческая характеристика взаимосвязанных объектов культуры (комплексов, памятников, ансамблей и т.п. на уровне локуса или иного макротопохрона) обеспечивает осознанное и гармонизованное высвобождение смысловой нагрузки, «овладение смыслом» семантики топохронов, идентификацию индивида в культурном пространстве, адекватную структуре культурной энергетики данного пространства»<sup>3</sup>.

В бесконечных евразийских просторах алтайский локус укрытия не

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М., 1993 а. – С. 22-23, 79-80.

<sup>2</sup> Об этом подробно в статье: Жерносенко И.А. Алтай как зона пограничья в процессе евразийского культурогенеза // Известия Уральского федерального Университета. Серия 1 Проблемы образования, науки и культуры. 2016, № 1 (147). – С. 137-144.

<sup>3</sup> Основания регионалистики... С. 43.

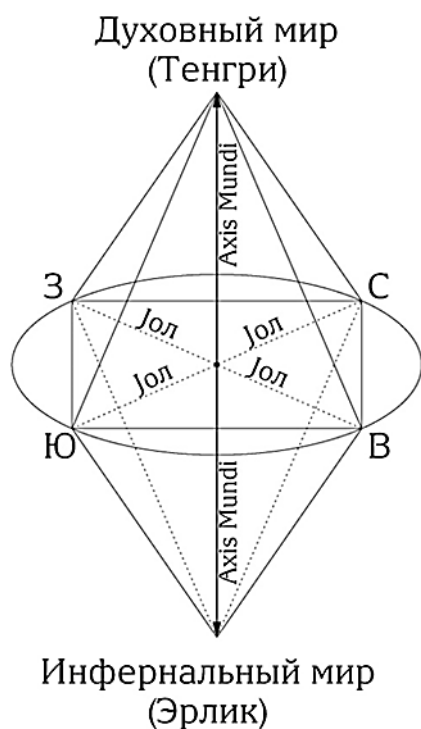
только позволял получить некую успокоенность, обрести равновесие, но пережить **преображение** - «incipit vita nova»<sup>1</sup>, по определению М.Элиаде. Те же русские старообрядцы после смуты Раскола, уходя за Камень (так они называли алтайские горы), находили защиту от преследований и укрытие в благословенных долинах Уймона и Ак-Кема, обретя своё Беловодье. «Схлопнутое» время очередного бунта разворачивало пространство для несогласных. Они превращались в бегунов, ищущих Земли Обетованной. Дойдя до Алтая и обретя укрытие, они могли уже спокойно строить свое «старое» бытование в новом Вечном Времени. Теперь их Время становится бесконечным, а пространство, свернувшись в новом локусе географически, локусе обретенного реального Беловодья, – разворачивается в Небо мифологически. Так же вполне естественно допустить, что и кочевники, оказавшись в долинах Горного Алтая, не спешили покидать эти места, пока не вытеснялись «вновь прибывшими» потоками переселенцев. Удивительно точно подметил Л.Н. Гумилев: «Алтай – самое благоприятное место для сохранения культуры, даже зародившейся совсем в других местах; потому так богата и разнообразна археология Алтая»<sup>2</sup>.

Топос Горы на Алтае играет ключевую роль. Это Ось, *Axis Mundi*, на которой держится мироздание. Причем, кочевники наполняют свое пространство многочисленными обозначениями оси, как бы оставляя вехи на своем пути: коновязь – чакы имеет разное количество элементов-ярусов, но всегда обозначает соединение Земли и Неба; у оленных камней, стел и даже балбалов, при всем разнообразии их семантики, всегда осевая природа доминирует. Мировая Гора имеет множество коннотаций в культурном ландшафте Алтая: это и собственно географическое расположение на территории Алтая Мировой Горы – Сумеру (в мифологическом ландшафтоведении); и родовые горы, имеющие трехчастную осевую структуру не только в пространственной координате (соединяя мир людей с

---

<sup>1</sup> incipit vita nova - лат. начало новой жизни [Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994; с. 42]

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993. – С. 151.



**Рис. 5.**  
**Структура сакрального**  
**центра: «Мировая Гора» –**  
**Axis Mundi**

объединяющей все три уровня мироздания (инфернальный, срединный и духовный миры), акцентирующей стороны света как точки ориентации в пространстве и точку средокрестия<sup>1</sup> – «середины креста», центрирующей все семиотические вариации топохрона, возникающие как в синхронии, так и в диахронии.

Таким образом, Алтай может быть рассмотрен как макротопохрон – сложно организованная историко-культурная пространственно-временная структура, насыщенная семиотически значимыми объектами природного и культурного происхождения.

Векторы движения на территории Алтая также приобретают вертикальное направление. Коренное население кочует здесь не по горизонтали, а по вертикали – сезонное скотоводство осуществляется на

миром небесным), но и во временной, соединяя живущего человека с иным миром до его рождения и после смерти; это и курганы скифской и тюркской эпох – «горы-оси» человеческого масштаба, направляющие временной вектор в посмертие вождя, жреца, героя (которые сами при жизни были «осями» – медиаторами); это и отдельно стоящие горы – межелик, почитаемые как явленная в ландшафте модель главной Оси мироздания (Рис. 5). Подробно семантику Мировой Горы мы рассмотрим в четвертом параграфе данной главы.

По сути, любой сакральный центр конгруэнтен структуре Мировой Оси,

<sup>1</sup> «Средокрестие — в церковной архитектуре место пересечения главного нефа и транспта, образующих в плане крест... Средокрестие часто увенчано башней или куполом» [https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1335894]. В контексте нашего исследования данная дефиниция более, чем актуальна, т.к. сакральные центры Алтая, по сути, представляют собой «храмы под открытым небом».



разных уровнях: высокогорные летние пастбища на альпийских лугах, рядом с небом, овеваемые всеми ветрами; зимой скот перегоняют в лога (для укрытия) – межгорные западины, с трех сторон закрытые от ветров, с пологими склонами, где скот в малоснежные зимы способен сам прокормиться тебеневанием (на подножном корме).

Особая природа алтайского пограничья проявляется через метафору «средокрестия» (Рис. 5). Действительно, центральное положение Алтая в пространстве Евразии, перекрестие путей<sup>1</sup> миграции народов, проходивших через его территорию, делают эту метафору уместной. Это отметил и наполнил архетипическими смыслами еще во время своей знаменитой Трансгималайской экспедиции (1924 – 1928 гг.) Н.К. Рерих: «Сиверные горы - Сумыр, Субур, Сумбыр, Сибирь – Сумеру. Все тот же центр от четырех океанов. На Алтае, на правом берегу Катуня, есть гора, значение ее приравнивается мировой горе Сумеру»<sup>2</sup> («сиверных» - этнографическое «северных» - И.Ж.). С легкой руки Н.К. Рериха Алтай приобрел в сознании многих современников статус некоего архетипического конструкта, сохранившего в истории и являющего в реальном пространстве космогонические коды. Этот архетипический Топос Алтая породил целый ряд работ, обосновывающих алтаецентристскую концепцию культуры<sup>3</sup>, определяющую Алтай одним из очагов зарождения евразийской культуры и даже родиной ариев, соотнося высочайшую вершину Алтая – Белуху с сакральным центром ариев – горой Меру<sup>4</sup>.

Географический и мифологический центризм Алтая побуждает обратиться к семантике топонима «Алтай», так как «имя, - по определению

---

<sup>1</sup> Тюркская философия «Жол» - «Путь» будет подробно рассмотрена в параграфе 2.3. данного исследования.

<sup>2</sup> Рерих Н.К. Алтай - Гималаи. Рига: Виеда, 1992. – С 291.

<sup>3</sup> Рерих Н.К. Сердце Азии. Рига: Виеда, 1992; Падмашри В.Р. Риши. Индия и Россия // Алтай - Гималаи. Материалы конференции. Новосибирск, 1992. – 225 с.; Мачинский Д.А. Земля аримаспов в античной традиции и «Простор ариев» в Авесте // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху / Материалы международной конференции. / Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда проект «Скифо-сибирика» № 94-06-19341-А– СПб, 1996. – 202 с.; и др.

<sup>4</sup> Жерносенко И.А. 2011 а. Тропой Света. Алтай в космологическом учении Н.К. Рериха [Монография] // И.А. Жерносенко. – Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing HmbH & Co. KG, 2011. С. 105.

Г.С. Лебедева, - ... следует рассматривать как отношение «вход – выход» для потока культурной энергии... Семантика, смысловое содержание топохрона, через топоним (название, закрепленное за локусом), развертываемый в хронотоп, составляет высший доступный исследованию уровень структурированного движения культурной энергии»<sup>1</sup>.

В алтайском языке «ала» означает «начиная с чего-либо». Для алтайца слово «Алтай» – это начало всех начал. Оно объединяет все уровни бытия человека и означает: родина, территориальная единица, природа, высший дух, земля, народ, язык<sup>2</sup>. Удивительный факт: в алтайском фольклоре нет песен о любви к девушке, женщине – только о любви к Алтаю. Алтаец, встречая незнакомца, спрашивает: «С какого Алтая ты?». То есть: «Где твоя Родина?». В эпическом сказании «Алтай-Буучай» главный герой приветствует гостей:

«Витязи каких алтаев вы?

Откуда приехавшие люди?

Куда вы путь держите?»<sup>3</sup>.

Самым распространенным объяснением имени «Алтай», еще с подачи А.Гумбольдта, является возведение его к монгольским словам «алт», «алтан», которые означают «золото»; «алтантай», «алттай» – «золотоносный» или «место, где есть золото»<sup>4</sup>. Но если мы обратимся к его этимологическим связям, мы убедимся в наличии в слове «Алтай» сакрального (священного) или, «нуминозного» (Р. Отто), т.е. «божественного» смысла.

У имени «Алтай» – много родственных слов в разных языках мира. В системе индо-арийских языков слово «алтарь» – от латинского «altare» - «жертвенник», «altus» – «высокий» «возвышенный», т.е. место пребывания

<sup>1</sup> Основания регионалистики... с. 42.

<sup>2</sup> Жерносенко И.А., Батурина М.М. Комплексные исследования священных объектов Каракольской долины [Электронный ресурс] // Ежеквартальный международный журнал общественных наук «Karadeniz (Black Sea – Черное море)» (Турция) - 2013, № 20. – 280 с. – С. 128 – 148. URL: <http://www.ardahan.edu.tr/karadenizdergi/web/upload/icerik/20/9.pdf>

<sup>3</sup> Суразаков С.С. Героическое сказание, о богатыре Алтай-Буучае.- Горно-Алтайск, 1961. – С. 158.

<sup>4</sup> Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. / под ред. А.Т. Тыбыковой – Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1979. – С. 130-131.

Бога<sup>1</sup>. Индоарии населяли Алтай еще в IV–II тыс. до н.э. Они оставили после себя уникальные храмово-погребальные и археоастрономические комплексы, а также скальные алтари с петроглифами.

Понятие «алтарь» - место пребывания Бога – исследователи возводят к мифологическим первообразам. В частности, в «Голубиной книге» говорится про «Бел-горюч камень Алатырь» – основу мироздания, первокамень<sup>2</sup>, Мировую Гору – ту точку, с которой начиналось творение мира. В.В. Мартынов считает, что имя «Алатырь» происходит от иранского «al-atar», – «бел-горюч», следовательно главный эпитет камня является славянской калькой с иранского языка<sup>3</sup>.

«Ал» или «Эл» в переводе с еврейского означает «Бог», «Ал-Айт» (с финикийского) – бог огня; «ала» (по-ингушски) и «али» (по-грузински) – огонь; «Алайя» (с санскрита) – Вселенская душа; не говоря уже об «Аллах» (с арабского) – Единый Бог (артикуль единственного числа «аль» и «илах» — бог, однокоренной с еврейским Элох'им в Библии, арамейским Элах, сирийским Алах и аккадским Эль; «аллаха» (еврейское) – закон, «алетейя» (греческое) – Истина. А на высокогорном плато Укок, одном из самых почитаемых мест Алтая, «небесном пастбище» древних скотоводов, где они хоронили своих вождей и жрецов, протекают две реки: Ак-Алаха (Белая Алаха) и Кара-Алаха (Черная Алаха), как две стороны мироздания Инь и Ян. Случайно ли такое совпадение? Здесь еще предстоит большая работа для лингвокультурологов, мы же ограничимся рассмотрением этимологии названий рассматриваемой ИКЗ.

По сей день Алтай почитается как подлинная сокровищница вековой мудрости, хранящая в древних шаманских практиках и культурах исповедуемых здесь мировых религий; здесь помнят о первичной

---

<sup>1</sup> Семёнов А.В. Этимологический словарь русского языка. Серия "Русский язык от А до Я". Издательство «ЮНВЕС». Москва, 2003. – 704 с. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.liveinternet.ru/users/de\\_bagira/post104510685/](http://www.liveinternet.ru/users/de_bagira/post104510685/) (Дата обращения: 18.01.2017)

<sup>2</sup> Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева»// Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам V. Тарту, 1971 – С. 43-46.

<sup>3</sup> Мартынов В.В. Славянские этимологические версии // Русское и славянское языкознание. 1972. – С. 185-192

мировоззренческой системе народов Центральной Азии – тенгрианстве – и порождают новые, синтезийные формы религии (бурханизм, ак-жанг); здесь зарождались истоки культур народов Азии и Европы. Слово «Алтай» хранит в себе сокровенные смыслы: «Золотой престол Бога», Центр Мироздания – «центр между четырех океанов»<sup>1</sup>.

Семантика Перекрёстка – содержит в себе не только значение выбора пути, но и выбора судьбы. Если мы вспомним героев русских сказок, стоящих на распутье у камня, то поймем, что выбор, совершаемый ими, был судьбоносен. Здесь опять тот же «хронотоп порога» или «хронотоп кризиса» (М.Бахтин). После выбора пути герой оказывается на пограничье между жизнью и смертью, но умерев – преображается: Иван-дурак становится Иваном Царевичем. Эти же смыслы сегодня мотивируют потоки туристов на Алтай. Причем, бóльшая часть из них приходит сюда как паломники, чая пережить некое преображение, вдохновение, прикоснуться к чему-то сокровенному. Так же и на всех этапах истории Алтая: попадая в чашу его межгорных долин и степей, пришельцы, смешиваясь с коренным населением, вступали в разного рода коммуникации (от противостояния до комплиментарного соседства и конструктивного диалога); обменивались, изменялись, преображались, получали новый пассионарный импульс и выплескивались на необъятные пространства Евразии с тем, чтобы творить новую историю.

Если Алтай – это середина евразийского перекрёстка, центр пространств, времен и смыслов, то концы этого креста не имеют границ – открыты на все четыре стороны. Дом алтайца – модель ЕГО мира: так, никогда, вплоть до середины XX века, алтайцы не закрывали двери своего дома. Дом у кочевника – не крепость, а приют для путника – всегда открыт. Он не отгораживает человека от мира, а лишь дает временное укрытие. Так же открыты дома на перекочевках и в тайге охотничьи домики (закон тайги:

---

<sup>1</sup> Об этом подробно в статье: Жерносенко И.А. Алтай – перекресток евразийских культур // Священными тропами Алтая / Учебно-методическое пособие по подготовке гидов-экскурсоводов. / Ред. И.А.Жерносенко. – Горно-Алтайск, Барнаул, 2008. – С. 62-65.

любой охотник всегда найдет спички, крупу, сухари, сухие дрова в таком домике, уходя он должен также оставить припасы, сухие дрова).

Макрокосм жителей Алтая также открыт во все стороны, но в центре обязательно имеет «точку сборки» (К.Кастанеда). И, наверняка не случайно, главный символ тенгрианства – древнейшей мировоззренческой системы евразийских народов (поклонение Великому Синему Небу) – равноконечный крест *аджи*. Нередко тенгрианский символ Неба изображался как крест в круге. Он обязательно присутствует в микрокосмической модели кочевника: круглое дымовое отверстие в юрте – тюндук – имеет крестообразную обрешетку (Прил. 1. Рис. 5 б, в).

Дом кочевника (как и Алтай для мигрирующих племен) – это его «точка сборки», *центр креста* – одновременно сосредоточенное пребывание «здесь и сейчас» и распаханность миру. Это не крест страданий и жертвенности (как в христианстве), а крест преображения, *воскресения* («возжигания») духа в человеке (от семы «крес», сохранившейся в слове «кресало» - «огниво» устройство для возжигания огня)<sup>1</sup>. Здесь мы оперируем русскими словами, но они имеют кальку в алтайском языке. У тюрков (у алтайцев это сохранилось до середины XX века) каждый мужчина обязательно носил с собой кресало – по-алтайски его называют «отык», от слова «от» - «огонь». На Алтае до периода расцвета тюркской культуры на протяжении нескольких тысяч лет проживали индо-арийские племена и народы: афанасьевцы, каракольцы, пазырыкцы и другие. Нередко бок о бок проживали индоарии и монголоиды – в пазырыкских курганах встречаются совместные захоронения европеоидов и монголоидов. Поэтому, на наш взгляд правомочно пользоваться в исследовании как славянскими, так и тюркскими этимологемами, знаками, символами, мифологемами. Они и создают то пространство пограничья, где прорастает «третий» элемент системы пограничья – синтеза, снимающая оппозиции тезы и антитезы (в

---

<sup>1</sup> Даль В.И. Толковый словарь живаго Великорусскаго языка [Электронный ресурс] 2008 – 2009 // URL: <http://slovardalya.ru/description/zapovedyvat/9522> (Дата обращения: 03.03.2015)

терминах тринитологии)<sup>1</sup> (см. Глава 1, п. 3).

Семантика креста дает еще один тон для гармоничного звучания семантического аккорда топохрона «Алтай как пограничье». Символ «Крест в круге» у древних славян олицетворял небесный огонь и принадлежал Хорсу. В древнеславянском написании имя Хорса и слово «крест» практически идентичны: Хрѣсь – крѣст (в словаре В.И. Даля утверждается, что слова «христианин» и «крестьянин» имеют единый корень)<sup>2</sup>. Сюда же примыкает и семантика образа и имени Христа, распятого на кресте, и несущего свет своего учения.

Если продолжить этимологическую линию слова «крест» от общеславянского «кресало», то увидим следующий спектр смыслов: от «кресати» – высекать ударом огонь; создавать огонь – от лат. «сгео» – «создаю, творю, вызываю к жизни», *cresco* «расту»; «кресить» – блестеть, сверкать (при ударе кремня о кресало высекается сноп искр); в украинском языке также из первоначального «блеск», затем — «украшение чем-либо сверкающим» и далее — «красота»<sup>3</sup>. Динамика смыслов направлена в сторону преобразования (действие – созидание – красота). Кстати, кремень – это минерал пирит (от греч. «*pyropetra*» – «огненный камень», сульфит железа) в природе он выглядит очень привлекательно: желтый блестящий камень, напоминающий золото. При раскопках на Алтае знаменитой «Укокской принцессы» – жрицы культа огня были найдены необыкновенной красоты черевички (мягкие войлочные сапожки), подошва которых была украшена орнаментом из бисеринок пирита. В такой обуви она вряд ли ходила по земле; скорее, это знак ее небесного происхождения. И похоронена она была на «Небесном пастбище» – высокогорном плато Укок.

Как уже говорилось выше, «крест» содержит в себе смысл

---

<sup>1</sup> Хмелева Л.Г. Гений и искусство познания инобытия [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Международного Центра Рерихов. 2008 – 2011. URL: <http://lib.icr.su/node/1767> (Дата обращения: 26.08.2014).

<sup>2</sup> Даль В.И. Толковый словарь...

<sup>3</sup> Шанский Н.М., Боброва Т.А. Школьный этимологический словарь русского языка. Происхождение слов [Электронный ресурс] / Н.М. Шанский, Т.А. Боброва. — 7-е изд., стереотип. — М.: Дрофа, 2004. — 398, [2] с. // Реализация интернет-версии - компания "Яндекс". URL: <http://slovari.yandex.ru/dict/shansky/> (Дата обращения: 03.02.2015).

преображения (в том числе, ваджрный крест в буддизме). Некоторые исследователи возводят происхождение формы креста к двум дощечкам для извлечения огня трением. Добываемый трением огонь, действительно, демонстрирует чудо преобразования, когда косая материя (мертвое дерево) дает жизнь божественной субстанции – огню, возникающему в самом средокрестии (середине образующегося при этом креста).

Здесь же напрашивается еще одно значение слова «крест» – жертва, но опять же, не в страдательном смысле, а в смысле священнодействия. Крада (церковнослав., словенск., чешск., прагерм., др.-англ. «костер, огонь, жертвенник»)<sup>1</sup> – крати (санскр. «жертва», «действие») – крийя («жертвоприношение», «жертвенный обряд»)<sup>2</sup> – красть (сжигать дотла, так, что не останется никаких следов). Сгораемая вещь исчезает, крадется – материальное преобразуется в духовное. Собственно, и жертва Христа была во имя света его учения. Сравните, кара, карма и другие термины, обозначающие жертвы на духовном пути. Кроме, Христа многие мифологические огненосцы проходили через крестную жертву: Прометей, Дажьбог были распяты на Кавказских горах. В религиозных системах, такая жертва уносит огромное количество негативной «кармы» народов, человечества в целом, благодаря чему оно может «вырваться» на следующий уровень развития.

Если человек стоит с разведенными в стороны руками, то его фигура представляет собой крест, а его центром (серединой, «сердцем» креста) является 4-я («сердечная») чакра. Наверное, не просто совпадением является то, что все каменные изваяния тюркского периода на территории Алтае-Саян и Монголии изображают воинов – кэзеров, в полной военной выкладке, а в правой руке, на уровне сердечной чакры, они все держат сосуд. Общеизвестна дефиниция «сердце – сосуд души»; по данным восточной

---

<sup>1</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка в 4 томах. / Перевод с немецкого О.Н. Трубачева; Редактор и автор предисловия Б.А. Ларин. М.: «Прогресс», 1986-1987. – Т.3; с.319.

<sup>2</sup> Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь: Около 30 000 слов / Под ред. В.И. Кальянова. С приложением «Грамматического очерка санскрита» А.А. Зализняка. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Рус. Яз., 1987. – С. 176-177.

философии, 4-я, сердечная чakra – срединная из семи, олицетворяет огненную стихию в теле человека. Ее предназначение – преобразовать грубые энергии нижних чакр, пережигая их огнем любви, тем самым трансформируя их в состояние тонких энергий духовной субстанции человека. Она фиксирует момент транзитивного перехода от нижних уровней к верхним, раскрывая духовный потенциал человека и позволяя ему восходить к духовному этапу развития личности.

Именно за таким преобразованием сегодня стремятся на Алтай многочисленные туристы, паломники, последователи учений буддизма, йоги, трансперсональной психологии, транссерфинга, «Живой Этики» и еще огромного количества концепций, систем и т.д., и т.п. Независимо от идеологических установок и духовных ориентаций, люди интуитивно чувствуют нечто трансцендентное, что способно, по их мнению, изменить их повседневную реальность, заполнить пустоту бездуховности; стремятся прикоснуться к сакральному.

Таким образом, Алтай мы рассматриваем как социокультурное пространство, представляющее собой синкретичное единство топохрона и хронотопа. Здесь и ожидается, что произойдет инверсия «топохрона пограничья» в «хронотоп преобразования», *«регулирующий ментальность и поведение действующего социума, алгоритм самоопределения личности, группы, общности в собственном культурном пространстве-времени»*<sup>1</sup>. Как утверждают авторы теории топохрона, такое самоопределение «раскрывает культурно-энергетический потенциал социума, реализуя симметрию (обращение) топохрон-хронотоп»<sup>2</sup>. Попробуем это проследить в ходе нашего дальнейшего исследования.

## **2.2. Алтайский топос: культурные и сакральные ландшафты**

Для раскрытия «семантического аккорда» макротопохрона «Алтай»

---

<sup>1</sup> Основания регионалистики... С. 45.

<sup>2</sup> Там же.



необходимо отдельно рассмотреть его пространственную координату – «вмещающий ландшафт», – раскрывающуюся через категории «Топос» и «Локус»<sup>1</sup>. Уже стала хрестоматийной дефиниция «вмещающего ландшафта», данная Л.Н. Гумилевым: «Характер культуры складывающейся народности определяется вмещающим ландшафтом»<sup>2</sup>. На необъятных евразийских просторах Алтай оказывается неким сгущением, локализацией евразийских констант. Здесь Топос географического пространства густо насыщен «локусами памяти» (термин З. Хайнади<sup>3</sup>), каковыми являются сакральные центры – ритуально-храмовые комплексы, отдельно стоящие алтари, а также особые природные объекты, наполненные значимыми семиотическими смыслами, хранящимися в сакральных объектах как бы в свернутом виде. Такие пространственные структуры венгерский исследователь З. Хайнади назвал «архетипическими топосами», где «хранятся в коллективном подсознании... мифологические извечные образы», возвращающиеся в культуру в качестве «универсальных понятий»<sup>4</sup>.

Как уже отмечалось выше, культурные контексты сакральных территорий Алтая задаются его географическим положением и многообразными вмещающими ландшафтами. Географ и культуролог В.Л. Каганский определяет ландшафт как рамку культуры, в котором она развивается, и в то же время, рассматривает культуру как один из компонентов ландшафта. Такой подход он определяет как ландшафтная герменевтика культуры<sup>5</sup>. Так же, как геолог способен в горной складчатости «прочитать» историю Земли, географ «читает» ландшафт как текст, обладающий определенным синтаксисом, ритмикой. Но если ландшафт

---

<sup>1</sup> Опираясь терминами «топос» и «локус» условимся об их употреблении: в случае, когда речь идет о пространственно-временных и семантических категориях сакральных центров – историко-культурных, археологических комплексов или природных объектов – названные термины употребляются с маленькой буквы. Когда речь идет о макротопохроне Русского Алтая, термины «Топос» и «Локус» будем писать с заглавной буквы.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Этнос и ландшафт // Доклады Географического общества СССР. 1968, вып. 3 стр. 197.

<sup>3</sup> Хайнади З. Архетипический топос // Литература. - 2004. - №29. - С. 7 - 13.

<sup>4</sup> Хайнади З. Архетипический топос // Литература. - 2004. - №29. - С. 7.

<sup>5</sup> Каганский В.Л. Ландшафт и культура [Электронный ресурс] // Сайт Федеральный образовательный портал. / Журнал: Общественные науки и современность. 1997. № 1. С. 134-145. Опубликовано 10.07.2004. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/064/073/1218/014Kaganskij.pdf> (Дата обращения 01.03.2015).

освоен человеком, то этот текст наполнен символами и семиотическими смыслами, сквозь которые просвечивают глубинные смыслы человеческого бытия. По мнению В.Л. Каганского: «В ландшафтном пространстве нет оснований задать отдельно геометрию и физику (экономику, семантику), как в текстах многих типов нельзя по отдельности задать синтаксис и семантику. (Синтаксис текста и геометрия ландшафта семантически)»<sup>1</sup>. Более того, для него вполне эвристичным является уподобление текста ландшафту.

Обратимся к «текстам» алтайских ландшафтов. Положение Алтая в самом центре Евразии, разнообразные ландшафты и зональное распределение воздушных потоков определили чрезвычайную контрастность его климатических условий. В северной части региона преобладает теплое, недостаточно увлажненное, лето и умеренная малоснежная зима. Самое суровое место Алтая – Чуйская степь (самая южная точка Русского Алтая), где средняя температура минус 32° С зимой и плюс 38° С летом, а абсолютный минимум – минус 62° С. При этом, на отдельных участках региона и в долинных ландшафтах складываются уникальные климатические условия. Например, в окрестностях села Чемал, в устье одноименной реки, впадающей в Катунь, самой природой был создан уникальный микроклимат, позволяющий излечивать без лекарств лёгочные болезни, даже туберкулез. В селе Яломан, расположенном у впадения в Катунь реки Малый Яломан, выращен самый высокогорный яблоневый сад Сибири. Также яблоневые и абрикосовые сады обильно плодоносят на берегах Телецкого озера.

Богатейшие природные ресурсы Алтая мотивируют государственные структуры к природоохранным действиям. Сегодня Республика Алтай представляет собой одну из самых развитых сетей: особо охраняемых природных территорий (ООПТ) в России, общая площадь которых занимает более 22 процентов территории. Здесь функционируют все 7 видов ООПТ, регламентируемых Федеральным законом «Об особо охраняемых природных

---

<sup>1</sup> Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство [Сборник статей]. М.: Новое литературное обозрение, 2001. — С. 36.

территориях» (с изменениями и дополнениями) (от 14.03.1995 г. N 33-ФЗ) и Законом «Об особо охраняемых природных территориях и объектах Республики Алтай» (от 4.11.1994 г. № 6-15): государственные природные заповедники, в том числе биосферные; национальные парки; природные парки; государственные природные заказники; памятники природы; дендрологические парки и ботанические сады; лечебно-оздоровительные местности и курорты.

К настоящему времени в Республике Алтай созданы и функционируют:

- 2 государственных заповедника: государственный природный заповедник «Алтайский», государственный природный биосферный заповедник «Катунский»;
- шесть природных парков: «Аргут», «Белуха», «Катунь», «Зона Покоя Укок», «Уч-Энмек» и «Чуй-Оозы»;
- 2 региональных заказника: «Шавлинский» и «Сумультинский»
- и более 120 памятников природы;
- четыре территории Республики получили статус Всемирного наследия ЮНЕСКО.

В Алтайском крае – заповедник «Тигирекский»<sup>1</sup>. Но понятие заповедных территорий существует с давних пор. С древнейших времен человек чувствовал особую силу и значимость таких мест, охранял их, сакрализовал, наделяя их значимыми для себя смыслами. Постепенно такие территории становились заповедными. Следует заметить, что бóльшая часть современных ООПТ Алтая совпадает с древними сакральными территориями, или включают в себя сакральные центры и объекты.

Сознание коренного (алтайцы) и старожильского (русские староверы) населения Алтая тесно связано с глубинным чувствованием природы, ее поэтизацией, одухотворением, благоговением. Сегодня здесь часто можно услышать дефиниции: «экология культуры», «экология души»,

---

<sup>1</sup> Алмашев Ч.Д. Республика Алтай. Устойчивое развитие? Опыт, проблемы, перспективы [Электронный ресурс] // URL: <http://www.libed.ru/knigi-nauka/1134743-1-institut-ustoychivogo-razvitiya-obschestvennoy-palati-centr-ekologicheskoy-politiki-rossii-respublika-altay-ustoych.php> (Дата обращения: 17.02.2017).

позволяющие в современной парадигме оперировать традиционными понятиями, в которых синкретично слиты определения природного и духовного. Для алтайца Природа – это большой живой Дом (Экос), в котором живет человек. И традиционное отношение человека к этому Дому основано на чувстве взаимного общения и уважения. Природа дает человеку пищу, жилище, одежду; наполняет душу человека чувствами гармонии, благоговения перед красотой и мудростью мироздания. А человек заботится о соблюдении мира, порядка, чистоты в этом Доме. Причем, чистота заключается не только в неразбрасывании мусора, но, прежде всего, это развитие чистоты мыслей и делание чистых, добрых дел, способствующих процветанию родной земли и живущего на ней народа.

Так, алтаец в своих молитвах никогда ничего не просит у богов и духов, но только *благо*-дарит и *благо*-славляет. В этом смысле современная «экология» – наука о сохранении и защите природы – имеет очень древние корни. С древности человек осознавал, что его благосостояние зависит от Природы и поэтому заботился о ее сохранении. Человек ждал милостей от Природы, благоговел перед ней и благодарил, беря ровно столько, сколько необходимо, чтобы не нарушить хрупкий баланс, который создала Природа. Если алтаец возвращался с удачной охоты, и у него добычи оказывалось больше, чем это было потребно его семье, избыток он раздавал соседям. В следующий раз его сосед поступал так же. Впрочем, таков закон других народов Сибири и Дальнего Востока, такова экологическая этика народов, находившихся в коэволюционном единстве материального, социального и духовного.

В отличие от этноэкологии наука западного образца - экология, построена на запретительных принципах, отчуждающих человека от природы: не топтать, не сорить, исключить человека из особо ценных природных резерватов (например, заповедников). Этнический комплекс ограничений, табу и ценностей, напротив, поддерживают этнос как целостную и открытую систему, встроенную в окружающий ландшафт.

Человек, осознавая живую душу священных, заповедных мест (родовые горы, священные рощи, целебные источники), вступал с ними во взаимоотношения: приходил к этим местам, совершал ритуалы, кормил духов этих мест. Годы советского атеизма и богоборчества во многом разрушили эти связи, вплоть до изменения стереотипов поведения. Когда запрещалось осуществление какой-либо религиозной деятельности, люди перестали ходить к этим местам, но помнили, что они священные, обладающие «силой» – «байлу». И, забыв, в чем предназначение человека, и в чем суть запрета, стали их бояться, как мест негативной, разрушающей силы. Автору данного исследования приходилось наблюдать несколько раз, как современные шаманы и родовые хранители «оживляли», «пробуждали» такие места, объясняя, что если этого не делать – нарушится энергетическое равновесие на планете.

Традиционная философия коренного населения Алтая интуитивно прозревает геософский подход к миропостижению, как его сформулировал П.Н. Савицкий, определявший геософию «как синтез географических и исторических начал...», где обосновывается сакральная взаимосвязь между природой и культурой. В программном манифесте евразийцев «Евразийство» (опыт систематического изложения), опирающемся на категорию «месторазвития», обоснована «органическая связь» между этнологией и географией, религией и культурой: «по существу, религия создает и определяет культуру; и культура есть одно из проявлений религии, а не наоборот, как твердят до сих пор плохие учебники. Культурное единство, в свою очередь, сказывается и как единство этнологическое; этнологии же культурного целого соответствует его география. Выясняя ряды этих соответствий, можно защищать тезис, что как религия создает культуру, так и культура — этнологический тип, а этнологический тип выбирает или находит «свою» территорию и существенно по-своему ее преобразует»<sup>1</sup>. По

---

<sup>1</sup> Савицкий П.Н. Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России — Евразия. Антология. / Ред. Л.Н. Новикова, И.Н. Сиземская, Г.В. Флоровский. М.: Высшая школа, 1995. – С. 253-254.

сути, П.Н. Савицкий обосновал базовые категории сакральной географии, которая, является составляющей теории ноосферы: «геософия» – «землемудрие», наука о «мудрой сущности земли». В самом деле, именно так коренное население Алтая и относится к земле: почитая ее как живую, мудрую сущность, отвечающую на воздействие человека. Именно подобные принципы землепользования могут быть положены в основания агиократии – «власти святынь»<sup>1</sup> (П.И. Новгородцев) как еще одной составляющей теории ноосферы.

Русские философы начала XX века, когда рушились ценности и устои духовности, культуры, социума, государства, мучительно искали причины катастрофы и находили их в выхолащивании понятия культура, терявшего свой изначальный смысл, связанный с сакральным<sup>2</sup>. Одной из основных культурологических категорий, разрабатываемых ими, является понятие «культ». Особый вклад в разработку этой проблемы внес П.А. Флоренский. Он утверждал: «Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т.е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, культ - миропонимание, из которого далее следует культура»<sup>3</sup>. Культ понимался им как некий первоакт жизни, который предопределяет совокупность всех действий человека и проявляется через литургическую деятельность. В литургии идеи (ноумены) находят свое вещественное (феноменальное) претворение в создании сакральных ценностей. Следовательно, любое явление культуры, представляющее собой способ организации одновременно идеального и материального проявлений бытия, дает возможность постичь смысл культового действия, осуществляемого «сверху вниз», «от трансцендентного к имманентному». Процесс генезиса культуры П.А. Флоренский видит в поступенном

---

<sup>1</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Изд-во «Пресса», «Вопросы Философии», 1991. - 640 с.

<sup>2</sup> Изложенный ниже материал подробно представлен в статье: Жерносенко И.А. Культурный ландшафт Алтая как ноосферный ресурс // Философская мысль. — 2016 б. № 1. – С.1-24. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.1.17648. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_17648.html](http://e-notabene.ru/fr/article_17648.html)

<sup>3</sup> Флоренский П.А. Автореферат// П.А. Флоренский. Сочинения в 4 т. – М.: изд-во "Мысль", 1994.- Т.1. – С. 39.

оформлении сначала культа, потом мифа, словесно выражающего природу и сущность культа, а затем, выделение в самостоятельные способы освоения действительности философии, науки и искусства, которые собственно и представляют собой особый вид человеческой деятельности – культуру<sup>1</sup>.

Религиозный экзистенциализм в лице Н.А. Бердяева так же определяет древний синкретический культ в качестве первоначала, из которого возникает культура: «Культура связана с культом... она есть результат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль – все заключено органически целостно в церковном культе, в форме еще не развернутой и не дифференцированной... Культура связана с культом предков, с преданием и традицией»<sup>2</sup>.

Н.К. Рерих в своих культурологических изысканиях возводит термин «культура» не к традиционному латинскому истоку - cultura, «возделывание», а к санскритскому – Cult Ur, «Почитание Света», наполняя его высоким духовным смыслом, идущим из древних источников. «И прежде всего, будем помнить, что слово Культура может значить «Культ – Ур» – Культ Света»<sup>3</sup>.

Таким образом, воплощение этнической идеи любого народа возможно только в предначертанном ей географическом локусе («вмещающем ландшафте» Л.Н. Гумилева или «месторазвитии» П.Н. Савицкого). Причем его архетипы и духовные интенции, упорядочивая «хаос» природного мира, способны опредмечиваться в таких образах, которые присущи окружающему его пространству, создавая неповторимый облик культуры данного народа. Но здесь уместно добавить еще одно тонкое наблюдение знаменитого феноменолога религий Мирчи Элиаде: «Природа представляет собой нечто

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Категория Огня как системообразующий фактор становления Культуры в русской философии рубежа XIX – XX вв. [Электронный ресурс] // Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал] / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 20.06.2011. URL 1: <http://eurazistvo.ru/vipusk1/kategoriya-ognya-kak-sistemoobrazuyushhiy-faktor-stanovleniya-kulturyi-v-russkoy-filosofii-rubezha-xix-xx-vv/> (Дата обращения: 17.01.2016)

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. – С. 166.

<sup>3</sup> Рерих Н.К. Древние источники. М.: Изд-во «Международный Центр Рерихов», 1993. – С. 80.

обусловленное культурой... некоторые «законы природы» варьируются в зависимости от того, что понимают под «природой» народы той или иной культуры»<sup>1</sup>.

И такое особое понимание «законов природы» разными народами позволяет понять: что стоит за разными художественными образами разных народов, проживавших в одном ландшафте – вскрывает причины «многослойности» сакральных центров региона, в частности Алтая. Одни и те же ландшафты сакрализуются разными народами, пересекающимися как в синхронии, так и в диахронии. В отличие от земледельческой культуры, доминантой развития которой являлась традиция как системообразующий фактор, опыт предков возводился в ранг абсолютного авторитета и на его основе слагался процесс исторического развития, кочевники жили в ином пространственно-временном континууме. Их реальный мир складывался из внутренних циклов, которыми жили их животные, а над ними расстиралось бесконечное Вечное Небо, опрокидывающееся в бесконечные степные просторы. Все это порождало бинарную логику культуры кочевников, как бы распятую на двух временных осях: повседневной, творящей вещный мир, описывающей и запечатлевающей в камне конкретных, живых людей и их ближайших предков; и вечной, постигающей законы мирового, космического бытия.

Многообразие культурных и природных феноменов Алтая, объединенных универсальными семиотическими смыслами, позволяет рассматривать их как культурный ландшафт. Следует оговориться, что в нашем исследовании под этим определением мы рассматриваем не всякий ландшафт, «измененный хозяйственной деятельностью человеческого общества и насыщенный результатами его труда», в стиле Большой советской энциклопедии, а тот, который выступает как «целостная, территориально-локализованная совокупность природных, технических и

---

<sup>1</sup> Цит. по: Терехин Н.М. Метафизика Севера: Монография. — Архангельск: Поморский университет, 2004. – с. 44.



социально-культурных явлений, сформировавшихся в результате влияния природных процессов и художественно-творческой, интеллектуально-созидательной и жизнеобеспечивающей деятельности людей»<sup>1</sup>. Т.е. такой тип ландшафта, который гармонично сочетает природное и культурное наследие, созидательные явления традиционной и современной культур. Существенными аспектами определения такого ландшафта являются: его образы и символы как особый семиотический компонент, эстетический и этический аспекты, сакральный и синтетически-ценностный, являющийся результатом сотворчества человека и природы<sup>2</sup>.

В.Л. Каганский, активно разрабатывающий проблематику культурного ландшафта<sup>3</sup>, в своей монографии «Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство» системно исследует его феноменологию, вскрывая герменевтику российского культурного ландшафта на постсоветском пространстве. Автор справедливо замечает: «Соотношение природного и культурного компонентов определяет в ландшафте очень многое, однако далеко не всегда ясно, имеет ли то или иное явление природное или культурное происхождение. Мы считаем некоторый ландшафт природным почти всегда потому, что не склонны уважительно относиться к культуре его коренных обитателей, которая вовсе не обязана быть технологичной, вести к безудержному росту населения и агрессивному внедрению антропогенных материальных элементов в ландшафт»<sup>4</sup>.

Техногенная культура нашего общества с трудом воспринимает именно такой тип культурного ландшафта. С особой остротой это сказывается на

---

<sup>1</sup> Культурный ландшафт [Электронный ресурс] // Сайт Биофайл. / Научно-информационный журнал. URL: <http://biofile.ru/geo/2118.html> (Дата обращения 04.03.2015).

<sup>2</sup> Каганский В.Л. Культурный ландшафт: основные концепции в российской географии [Электронный ресурс] // Сайт Интеллектуальная Россия. / Опубликовано: Обсерватория культуры: журнал-обозрение. - 2009. - № 1. - С. 62-70. URL: [http://www.intelros.ru/intelros/reiting/rejting\\_09/material\\_sofiy/7853-kulturnyj-landshaft-osnovnye-konceptii-v-rossijskoj-geografii.html](http://www.intelros.ru/intelros/reiting/rejting_09/material_sofiy/7853-kulturnyj-landshaft-osnovnye-konceptii-v-rossijskoj-geografii.html) (Дата обращения 04.03.2015).

<sup>3</sup> Каганский В.Л. Ландшафт и культура [Электронный ресурс] // Сайт Федеральный образовательный портал. / Журнал: Общественные науки и современность. 1997. № 1. С. 134-145. Опубликовано 10.07.2004. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/064/073/1218/014Kaganskij.pdf> (Дата обращения 01.03.2015);

Каганский В.Л. Ландшафт и культура [Электронный ресурс] // Сайт Федеральный образовательный портал. / Журнал: Журнал: Общественные науки и современность. 1997. № 2. С. 160-169. Опубликовано 03.07.2004. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/911/927/1217/014Kaganskij.pdf> (Дата обращения 01.03.2015).

<sup>4</sup> Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство [Сборник статей]. М.: Новое литературное обозрение, 2001. — С. 24.

примере сакральных территорий Алтая. Отсутствие концепта «сакральные территории» в законодательной базе землеустройства РФ, агрессивный бизнес, нерегулируемый туризм и даже, важные в научном аспекте, археологические раскопки – это далеко не полный перечень угроз не только исчезновения уникальных географических пространств с богатейшей биотой, но, прежде всего, разрушения целого пласта отечественной культуры, последствия которого трудно поддаются подсчету.

Причину разрушения культурных ландшафтов В.Л. Каганский видит в нарушении «гармонии масштабов», когда усиление эффекта (или пользы при использовании) какой-либо части ландшафта нарушает всю его полимасштабную систему. Причем, разные группы населения также воспринимают, переживают и семантически используют это жизненное пространство в разных масштабах. Так, многолетняя тяжба коренного населения по поводу прокладки газопровода в Китай через сакральные территории Каракольской долины и плато Укок помимо экономического, политического и экологического аспектов имеет неразрешимое противоречие в недопустимости прокладки технологических мощностей там, где действуют другие «силы», по абсолютному убеждению коренных жителей, превышающие по своей мощи современные технологии. Эти утверждения можно было бы списать на суеверность и малограмотность части населения. Но А.Ф. Лосев обосновывал «совершенно равноправную ценность и веры, и знания»<sup>1</sup>. И в данном случае вера коренного населения основывается на его эмпирическом знании о структуре сакральных территорий, их роли и функции в планетарном масштабе, способах взаимодействия с ними человека. *Здесь можно говорить о «холистичности» и своеобразной «экологичности» ментальности аборигенов, рассматривающих масштаб значимости своих (локальных) сакральных территорий в общепланетарной системе и темпорально устремленных в будущее* (потребность оставить

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. – С. 107.

потомкам живую планету) в противовес сиюминутным выгодам государственных и бизнес-структур<sup>1</sup>. Директор ООПТ «Каракольский (этно) природный Парк «Уч Энмек», родовой хранитель священной территории Каракольской долины, геолог и философ, Д.И. Мамыев, утверждает: «Носители традиционного знания, пока еще достаточно сильно осознают общечеловеческую и цивилизационную важность возложенной на них миссии, и поэтому, любое нововведение они воспринимают сквозь призму этого знания: как оно отразится на их святынях – источнике и хранителе их знания или знания предков»<sup>2</sup>.

Структурируют культурный ландшафт знаковые места, обладающие базовыми семиотическими смыслами. В сакральных территориях – это культовые комплексы или отдельные сакральные объекты, которые порождают «геосемиотические, мифогеографические и образно-географические интерпретации», по определению Д.Н. Замятина, рассматривающего культурный ландшафт как одну из категорий гуманитарной географии<sup>3</sup>. *Итак, культурные ландшафты, наполненные семиотически значимыми объектами, имеющими непреходящую ценность на протяжении длительных исторических периодов, приобретают значение сакральных центров.*

Определимся окончательно с понятием «сакральный центр» - предметом нашего исследования. В переводе с латинского языка «sacer» – означает «священный, относящийся к религиозному ритуалу». В предыдущем параграфе нами были намечены основные параметры названного феномена:

- это целостный природно-культурный феномен, актуализирующий

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Культурный ландшафт Алтая как ноосферный ресурс // Философская мысль. — 2016, № 1. – С.1-24. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.1.17648. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_17648.html](http://e-notabene.ru/fr/article_17648.html)

<sup>2</sup> Мамыев Д.И. Сохранность священных земель – важное условие устойчивого развития [Электронный ресурс] // Листок: информационно-аналитический еженедельник: 2 (11); 15.06.2011. URL: [http://www.listock.ru/index.php?option=com\\_oldsite\\_handler&id=3&page\\_id=17569](http://www.listock.ru/index.php?option=com_oldsite_handler&id=3&page_id=17569) (Дата обращения: 08.05.2015).

<sup>3</sup> Замятин Д.Н. Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук // Социологическое обозрение. Т. 9. 2010 а. № 3. С. 36.

традиционные этнические ценности, верования, представления о структуре мироздания и условиях его стабильности;

- это «культурный текст», определенный в исследовании как топохрон пограничья, принадлежащий «парадигматическому типу культуры» (Ю.М. Лотман), где пространственные константы, темпорально разворачиваясь в семиозисе, преобразуются в универсальные концепты, снимающие бинарную оппозицию культур с «отрицательной комплементарностью» (Л.Н. Гумилев), вступающих как в синхронический, так и в диахронический диалог;

- это «палимпсест» - «многослойный» культурный текст, создававшийся разными культурами на протяжении многих историко-культурных эпох, наращивавшими его «показатели ценности и истины» (Ю.М. Лотман), регулирующими ментальность социума и самоопределение личности, «реализуя симметрию топохрон-хронотоп» (Г.С. Лебедев) через инверсию топохрона пограничья в хронотоп преобразования.

С точки зрения культурологии, священные или сакральные объекты представляют собой специфический социокультурный феномен, который возникает не столько вследствие развития культуры, сколько во многом определяет саму культуру. Исследователи традиционной культуры<sup>1</sup> утверждают, что сакральный центр является системообразующим элементом традиционной культуры. Поэтому сохранившиеся на территории Алтая древние сакральные центры и современные священные объекты являются не только археологическими или историческими памятниками, но они, в первую очередь, являются «квинтэссенцией», концентратом, социокультурных процессов той эпохи, когда были возведены и основой современных традиционных знаний и представлений. Современные традиционные культуры стремятся к сохранению тех элементов культуры, которые заданы ее сакральным ядром изначально. И в условиях активных цивилизационных

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. – 312 с.; Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.; Кардинер А. Психологические границы общества. М.: Аграф, 1997. – 351 с.; Гекман Л.П. Персоносфера этнической вселенной в мифопоэтике народов Сибири // Автореферат дисс. докт. культурологии. – Барнаул, 2006. – 46 с. и др.

процессов они стремятся сохранить его и актуализировать как фактор этнокультурной идентификации и самоидентификации<sup>1</sup>.

Для мифологически мыслящего человека процесс сотворения своего мира начинается с ритуально-храмового комплекса, от которого затем поведется отсчет всего остального пространства и времени. Так, построение жилища у алтайцев, нганасан и других народов Сибири и Севера начинается с обозначения места положения очага, а затем уже вокруг него обустраиваются очертания дома. Для них построение дома – это такое же священнодействие, как и построение храма, т.к. позволяет обрести «центр».

Воплотив в себе основные космогонические константы («сотворение космоса» и закрепление, ориентация, в пространстве), храмовый комплекс наделяет окружающее его пространство качествами сакрального, став универсальным космогоническим символом, представляющим собой осевую структуру Мироздания. Собственно, любой символ, как семиотическая категория, сам является гипотетической осью, пронизывающей множественные культурные пласты. В сакральном центре (специально организованном пространстве) символом является не только графический или пластический знак, священный объект, рукотворный или природный, явленный в пространстве, но и ритуал, длящийся во времени. В своем фундаментальном исследовании «Священное и мирское» М. Элиаде говорит о неоднородности пространства религиозного человека, где священные – «сильные» – пространства перемежаются с неосвященными, аморфными, где отсутствует структура. Именно совершение обряда или «религиозный опыт неоднородности пространства является основополагающим, сравнимым с «сотворением Мира»<sup>2</sup>. Потому так значимы праздники нового года у всех народов. Это не только обозначение границы времен, но «повержение»,

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. К вопросу о феномене сакрального центра // Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святилищ: сборник статей/ отв. Ред. А.А. Тишкин, И.А. Жерносенко. Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2010. 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 1) – С. 5 – 21.

<sup>2</sup> Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 23.

разрушение старого времени и *строительство нового, а вместе с ним и воссоздание самого себя, очищенного и обновленного - преобразование.* Участники ритуала становятся как бы свидетелями событий Начала Времен. Ключевую роль в этих обрядах играет *сакрализованное Пространство* как специальное, священное, место для проведения ритуала, а ритуал, совершаемый в сакральном пространстве, инициирует *сакральное Время.* Как мы помним, индейцы сиу утверждали: «Год – это круг вокруг Мира»<sup>1</sup>. Аналогичную обрядовую символику обнаруживаем на Алтае – празднование Нового года – Чага Байрам. «Обязательная составляющая празднования: в семейном кругу алтайцы просят друг у друга прощения. Тому, у кого осталась обида, помогают все вместе справиться с ней»<sup>2</sup>. Очищая таким образом душу, избавляя ее от грехов и ошибок, алтайцы, по большому счету, осуществляют сеанс народной прихотерапии, помогающий восстановить «Я» индивидуума. Это можно назвать магией, психокоррекцией, ребёфингом – как угодно. Но это и есть явление чуда обновления – обретение Священного Времени «таким, каким оно было *ab origine, in illo tempore*» («с самого возникновения», «в те времена»), по определению М. Элиаде.

Существенным отличием природы сакрального является очень мощное эмоциональное переживание, которое наполняет существо человека духовной энергией. «Священное всегда проявляется как реальность совсем иного порядка, отличная от «естественной» реальности»<sup>3</sup>. Но т.к. это переживание невыразимо и иррационально, оно «требует обращения к символу, несущему в себе потенциально бесконечную цепочку суггестивных значений. Символы позволяют, во-первых, зафиксировать переживания и наполнить их смыслом, а, во-вторых, позволяют осуществить их передачу другим членам сообщества посредством традиционных структур обряда и мифа»<sup>4</sup>. Актуализация во время обряда инвариантной максимы, заключенной

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Священное и мирское... С. 51.

<sup>2</sup> Тырысова З.Т. Алтай Жан – Генофонд Алтая, 2009. – 455 с.

<sup>3</sup> Элиаде М. Священное и мирское... С. 16.

<sup>4</sup> Сафонова А.С. Сакральное как социокультурный феномен. // Дисс. канд. филос. наук. – С-Пб, 2007 – С. 31.

в символике сакрального центра, и считываемой во время действия, совершаемого в нем, повторяясь из поколения в поколение и передаваясь от одной культуры к другой, приходящей на смену, приводит к расширению семантического поля сакрального центра; к «обрастанию» его новыми, актуальными здесь и сейчас, смыслами. Как утверждал Ю.М. Лотман: «Символ выступает как бы конденсатором *всех* (выделено нами – И.Ж.) принципов знаковости и одновременно выводит за пределы знаковости. Он посредник между разными сферами семиозиса, а также между семиотической и внесемиотической реальностью»<sup>1</sup>.

Сакральный центр, явленный в ландшафте, пронизывает толщу времен и уровни мироздания, являясь «точкой опоры», излучая совершенное постоянство и порождая в существующем мире уверенность в его стабильности и целостности. Он оказывается инвариантным ядром культуры, так как «сакральная сфера всегда консервативнее профанической»<sup>2</sup>, а потому он придает устойчивость культурному континууму, определяя его принципы социокультурного устройства, ценностные структуры: нравственные, ментальные, эстетические.

Вместе с тем, сакральный центр притягивает к себе окружающее его социокультурное пространство, указывая путь к духовному единству и просветлению. Символика сакрального центра позволяет выразить в определенной совокупности знаков «высшую и абсолютную незнаковую сущность», по определению Ю.М. Лотмана. Для человека, пребывающего в пространстве сакрального центра, «содержание иррационально мерцает сквозь выражение и играет роль как бы моста из рационального мира в мир мистический»<sup>3</sup>.

Сакральные центры Алтая можно отнести к двум типам культурных ландшафтов (из трех, представленных в типологии научно-информационного журнала «Биофайл»): 1) «развивающийся ландшафт, который сохранил свою

---

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – С. 249.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 240.

активную социальную роль в той части современного сообщества, где сильны связи с традиционным образом жизни, и в котором продолжается эволюционный процесс; в то же время он демонстрирует значительные материальные свидетельства своей эволюции в ходе времени» (ярким примером такого типа является Каракольская долина) и 2) «ассоциативный культурный ландшафт; включение таких ландшафтов в Список Всемирного наследия обусловлено наличием очень сильных религиозных, художественных или культурных ассоциаций природной части ландшафта...»<sup>1</sup>. К этому типу могут быть отнесены «Зона покоя Укок» со всеми сакральными и историко-культурными объектами, «Катунский биосферный заповедник» с сакральным центром горы Белуха. Обе эти территории являются объектами Всемирного наследия ЮНЕСКО<sup>2</sup>. Показательно, что при выделении культурных ландшафтов указывается, что «не должно исключаться и выдвижение протяженных линейных участков, представляющих культурно значимые транспортные и коммуникационные сооружения»<sup>3</sup>. Культурные ландшафты Алтая соединяет и пронизывает его главная транспортная артерия – знаменитый Чуйский тракт, включающий в себя участки исторически значимых коммуникаций: караванных троп северной ветви Великого Шелкового пути и русского купечества XVIII – XIX веков, дорог монгольской ямской гоньбы XVI – XVIII веков. А в XX веке Чуйский тракт стал детищем инженерной мысли выдающегося инженера-изыскателя и писателя В.Я. Шишкова и одним из объектов печально известного Сиблага.

Для аргументации нашей концепции обратимся к еще одной продуктивной гипотезе о космо-гео-антропологической значимости сакральных центров<sup>4</sup>. Известно, что археоастрономические комплексы,

---

<sup>1</sup> Культурный ландшафт [Электронный ресурс] // Сайт Биофайл. / Научно-информационный журнал. URL: <http://biofile.ru/geo/2118.html> (Дата обращения 04.03.2015).

<sup>2</sup> Жерносенко И.А. Культурный ландшафт Алтая как ноосферный ресурс // Философская мысль. — 2016, № 1. – С.1-24. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.1.17648. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_17648.html](http://e-notabene.ru/fr/article_17648.html)

<sup>3</sup> Культурный ландшафт...

<sup>4</sup> Авторы: М.Ю. Шишин, С.А. Жуков, Д.И. Мамыев – далее по тексту.



храмы и алтари, как правило, устанавливались в особых местах, где проявлялись феномены особого воздействия ландшафта, геомагнитных излучений региона на психику человека<sup>1</sup>. Человек закреплял эти знания в сохранявшихся веками в мифах, легендах, шаманских камланиях. Алтайский философ М.Ю. Шишин, развивая учение В.И. Вернадского о «живом веществе», вводит понятие астрально-ментальных структур, возникающих в биосфере с появлением человека и включением его в процесс планетогенеза. В зависимости от геобразований, а также различных видов и продуктов человеческой деятельности, упомянутые структуры имеют разное качество и накапливают свою энергетику (сравним: большие города, места массовых захоронений, торжища; или – храм, чистое место природы). И наиболее «чистыми» точками активного планетогенеза, по утверждению М.Ю. Шишина, являются горные районы, «где сконцентрированы уникальные сочетания минералов, редкоземельных элементов, где наибольшее количество геомагнитных аномалий и излучений, где оседает большее количество космических частиц и пыли» и т.п.<sup>2</sup>. Некоторые территории Земли являются не просто «чистыми», заповедными местами, а как бы конденсирующими все проявления гео-, био- и духогенеза. «Их роль... аккумулировать и трансмутировать энергии, быть своеобразной мембраной в размене энергий по линии Земля – Космос»<sup>3</sup>. Одной из таких мембран или «астрально-ментальных линз», по его определению, является Горный Алтай. С.А. Жуков продолжает эту мысль в своей концепции «Духовная сеть планеты»: «Некоторые местности, словно самой природой предназначены

---

<sup>1</sup> Часть приведенного ниже текста была опубликована в работах Жерносенко И.А.: «Интегративные процессы в современной научной картине мира» // Мир науки, культуры, образования. № 3 (40), 2013 г. – С. 356 – 360; «К вопросу о феномене сакрального центра» в сборнике научных статей «Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святилищ: сборник статей» // Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святилищ: сборник статей / отв. Ред. А.А. Тишкин, И.А. Жерносенко. Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2010. 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 1) – С. 5 – 21; Жерносенко И.А. Алтай – перекресток евразийских культур // Священными тропами Алтая / Учебно-методическое пособие по подготовке гидов-экскурсоводов. / Ред. И.А. Жерносенко. – Горно-Алтайск, Барнаул, 2008. – С. 62-65.

<sup>2</sup> Шишин М.Ю. Астрально-ментальная линза как особая структура Мира Высшей реальности над территорией Алтая // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 2-й международной конференции. – Алтай, 1994. – с. 203.

<sup>3</sup> Там же.

для собирания духа. Таковы локальные или обширные пространства в Тибете, Гималаях, Алтае... География их осознана лишь отчасти... Особая энергия – энергия Духа накапливается в них для того, чтобы дать толчок развитию жизни...»<sup>1</sup>.

Хранители древнего знания на Алтае утверждают, что места сосредоточения подобных археологических объектов через посредничество специально подготовленных людей (шаманов и дьарлыкчы) обеспечивали социокультурную, климатическую, сейсмическую стабильность территории. Эта система шифрует высокий уровень космофизических, планетофизических и психофизических основ знания. Изучение системных связей вмещающего ландшафта и историко-культурных процессов, совмещение структуры ритуальных комплексов с определенными геолого-геофизическими условиями позволит изучить механизмы взаимодействия элементов системы Космос – Человек – Планета<sup>2</sup>.

Подтверждая знаковую насыщенность сакральных (или знаковых) мест, Д.Н. Замятин, вместе с тем, утверждает, что эта знаковость ограничена «в силу естественной ограниченности самих религиозных сообществ»<sup>3</sup>. На территории Алтая, напротив, своеобразие знаковых мест (сакральных центров) заключается в их полисемантизме, многослойности, внеконфессиональности. Проступая из глубины веков, накапливая семиотические смыслы, уплотняя мифогеографическое пространство, знаковые места обеспечивают современным жителям Алтая их территориальную и культурную идентичность, помогая «создавать и

---

<sup>1</sup> Жуков С.А. Духовная сеть планеты // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 2-й международной конференции. Алтай, 1994. – С. 179.

<sup>2</sup> Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. «Экология души» как культуuroобразующий и природоохранный феномен [Электронный ресурс] // Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал] / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 02.04.2012. URL: <http://eurazistvo.ru/vipusk4/ekologiya-dushi-kak-kulturoobrazuyushhiy-i-prirodoohrannyiy-fenomen/> (Дата обращения: 09.07.2015).; Мамыев Д.И., Жерносенко И.А. Метафизика священных земель через призму тенгрианства // Сборник статей V-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (20-24 сентября 2015 г., Болгария, СОК «Камчия»). – София: БЪДНИК, 2015. – 239 с. – С. 150-156.

<sup>3</sup> Замятин Д.Н. Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук // Социологическое обозрение. Т. 9. 2010, № 3. – С. 36.

разрабатывать семиотические коннотации данного места... либо конструировать непосредственные экзистенциальные стратегии, опирающиеся на образ данного места»<sup>1</sup>. Показательным примером может служить *Каракольский (этно) природный парк «Уч Энмек»*, созданный как особо охраняемая территория. Но типология его культурного ландшафта существенно отличается от аналогичных форм ландшафтного планирования. Обычно парк представляет собой искусственно собранную композицию пейзажей, предназначенных для созерцания. Парк «Уч Энмек» - является выделенным ландшафтом (как ООПТ), но при этом остается жизненным пространством коренного населения, ведущего естественный образ жизни и сочетающего традиционные методы землепользования с современными формами жизнедеятельности. То есть ландшафт не вычленен из окружающего пространства и не отчужден от него по типу музеефикации (как это устроено в резервациях американских индейцев или в заповедниках).

Концепция парка основана на идее витальности ландшафта, реализующей ключевую черту алтайской ментальности, присущую как древним, так и современным жителям Алтая, основанную на натурфилософских или даже экософийных воззрениях: Земля для алтайцев живая. Здесь весьма удачно приложима дефиниция В.Л. Каганского: «Витализация ландшафта (как иногда вообще витализация) – способ включения в культуру и проживания в культуре природного. Контакт с ландшафтом возможен здесь только как непосредственно личный, требующий воли к пониманию, терпения, эстетической зоркости»<sup>2</sup>. Добавим также: интуиции и семиотического чутья.

Ментальность коренного населения Алтая интуитивно заострена: они тонко чувствуют процессы и знаки Природы, интуитивно улавливают их смыслы. «Включение в ландшафт как среду достигается через понимание деталей. Главная из них — организм — симптом (семиотически), метафора

---

<sup>1</sup> Замятин Д.Н. Гуманитарная география... С. 36.

<sup>2</sup> Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство [Сборник статей]. М.: Новое литературное обозрение, 2001. — С. 41.

ландшафта как целого. Организмы — знаки и символы отдельных мест, а ткань ландшафта – витальный фон для них. Насыщенное таким образом пространство выделено и противопоставлено остальному, «бедному»<sup>1</sup>. Коренные жители Алтая даже не столько включены в ландшафты, в которых они проживают, сколько синкретично с ними слиты. Пользуясь типологией В.Л. Каганского, парк «Уч Энмек» можно отнести к фокальному (от слова «фокус») типу культурного ландшафта, где присутствует «устойчивое многовидовое, многоярусное сообщество (биоценоз), визуально обильное жизнью, особенно при наличии отчетливой и достаточно явной (но не поверхностной) специфики и редких (эндемичных) и/или культурно маркированных видов»<sup>2</sup>. Важной характеристикой такого ландшафта является его поликомпонентность, полимасштабность, уравновешенность и взаимосвязанность природного и культурного компонентов, где природные циклы и ритмы совпадают с бытом и историей человека.

Как указывалось выше, территория Русского Алтая, особенно в горной его части, густо насыщена историко-культурными и археологическими памятниками. Современные историки и археологи затрудняются сказать – каково их количество. Почти каждый полевой сезон приносит новые открытия. Но есть целая система священных территорий, которые с древнейших времен и по сегодняшний день почитаются местным населением, продолжают функционировать и тем самым привлекают большое количество исследователей, паломников, а также туристов и просто любопытствующих.

Долгое время ритуальные историко-культурные объекты были полем исследования археологов, а духовная составляющая сакральной сферы изучалась этнологами и антропологами. За полтора столетия эти науки наработали колоссальный объем фактологического материала, методик и методологических систем, но началу XXI столетия назрела насущная

---

<sup>1</sup> Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство... С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 46.

необходимость комплексных междисциплинарных исследований сакральных объектов, позволяющих сформировать целостное понимание феномена сакрального центра в его неразрывном единстве духовных практик и их семиотических коннотаций в пространственно-временных реалиях. Первым шагом в направлении реализации такого холистического подхода явилось интегративное использование методов гуманитарного и естественнонаучного знания при изучении сакральных объектов.

Так, на Алтае с 2009 года регулярно проходят Всероссийские (с международным участием) конференции по теме «Роль естественнонаучных методов в археологических исследованиях» с выпуском объемных сборников научных трудов (гл. редактор А.А. Тишкин). В одной из публикаций Л.С. Марсадолов, археолог из Эрмитажа, много лет занимающийся изучением древних ритуальных комплексов Евразии (от Восточной Сибири до Турции) предложил комплексную методику исследования сакральных центров, которая, по его мнению, должна учитывать целый ряд аспектов: астрономический, метрологический (использование строителями сакральных объектов антропометрических параметров), планиграфический, геофизический, петрографический (свойство строительного материала), статистико-комбинаторный, колористический, социальный, экономический, сакральный, этнографический<sup>1</sup>. Действительно, изучение названных аспектов помогает учесть значительный объем факторов, и имеет эвристический характер. Так, археолог описывает, что при геофизических замерах сакрального объекта Салбыкские «Врата» (две вертикально поставленные плиты в 6 км к северо-востоку от Большого Салбыкского кургана) было обнаружено, что они находятся на тектоническом разломе на границе положительных и отрицательных магнитных аномалий<sup>2</sup>, что позволило

---

<sup>1</sup> Марсадолов Л.С. Комплексный подход при изучении древних святилищ и больших курганов-храмов. // Методика исследования культовых комплексов: [сб. ст.] / отв. ред. А.А. Тишкин. – Барнаул: ООО «Пять плюс», 2012. – 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 3). – С. 43.

<sup>2</sup> Кузнецов Н.Н., Марсадолов Л.С., Сигедина Н.Г. Каменные «ворота» из Салбыка // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. – СПб, 1996. – С. 181 – 197; Марсадолов Л.С. Большой Салбыкский курган в Хакасии. – Абакан, 2010. – 128 с.

объяснить, в некоторой мере, сопряженность сакрального и естественнонаучного смыслов данного объекта. Аналогичный «Портал» был обнаружен автором данного исследования в ходе полевых работ 2011 – 2013 гг. в Каракольской долине<sup>1</sup>.

Е.П. Маточкин предложил метод семантической реконструкции<sup>2</sup>, который позволяет реконструировать обрядовую деятельность по геологической структуре комплекса (грот Куйлю, в долине р. Кучерла), по семантике освещенности петроглифов, особенно в астрономически значимые дни<sup>3</sup>. Метод Е.П. Маточкина помогает постичь числовую символику петроглифических изображений через относительную метрологию, через выявление угловых величин по отношению к плоскости эклиптики (скальный алтарь Комдош-Бом)<sup>4</sup>. Археологические открытия Н.В. Полосьмак осмысливаются ею самой в культурологическом контексте, позволяя реконструировать многие стороны бытия древних жителей Алтая<sup>5</sup>.

Однако, на наш взгляд, учета вышеназванных аспектов исследования и расшифровок семиотических компонентов, все-таки, недостаточно для понимания феномена сакрального центра как целостного явления. Как однажды сказал А.Ф. Лосев: «Миф есть чудо»<sup>6</sup>. А сакральный центр есть

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А., Батурина М.М., Мамыев Д.И., Батурина А.Д. Исследование методом газоразрядной визуализации воздействия священных объектов Каракольской долины на человека. // Мир науки, культуры, образования, № 5 (36), 2012. – С. 304-306; Жерносенко И.А., Батурина М.М. Комплексные исследования священных объектов Каракольской долины [Электронный ресурс] // Ежеквартальный международный журнал общественных наук «Karadeniz (Black Sea – Черное море)» (Турция) - 2013, № 20. – 280 с. – С. 128 – 148. URL: <http://www.ardahan.edu.tr/karadenizdergi/web/upload/icerik/20/9.pdf>.

<sup>2</sup> Маточкин Е.П. Естественно-научные аспекты изучения культовых комплексов Алтая // Методика исследования культовых комплексов: сб. ст. / отв. Ред. А.А. Тишкин. – Барнаул: ООО «Пять плюс», 2012. – с. 50 – 54.

<sup>3</sup> Маточкин Е.П., Гиенко Е.Г. Тархатинский мегалитический комплекс: реконструкция строительства и особенности функционирования // Древние и современные культовые места Алтая: сб. статей. – Барнаул: ООО «Печатная компания АРТИКА», 2011 б. – С.19-24; Маточкин Е.П., Гиенко Е.Г. Тархатинский мегалитический комплекс: петроглифы, наблюдаемые астрономические явления и тени от мегалитов. [Электронный ресурс] // Archaeoastronomy and Ancient Technologies 2014, 2(1), 90-106. URL: <http://aaatec.org/documents/article/ge1r.pdf> (Дата обращения: 14.10.2014).

<sup>4</sup> Маточкин Е.П. Святилище Комдош-Бом // Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святилищ [сборник статей] / отв. Ред. А.А. Тишкин, И.А. Жерносенко. Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2010 а – 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 1) – С. 61 – 72.

<sup>5</sup> Полосьмак Н.В. Стерегищие золото грифы. Новосибирск: ВО Наука, Сибирская издательская фирма, 1994. — 125 с.; Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск: «ИНФОЛИО», 2001. – 336 с.; Полосьмак Н.В., Баркова Л.Л. Костюм и текстиль пазырыкцев Алтая (IV – III вв. до н.э.). – Новосибирск: «ИНФОЛИО», 2005. – 227 с.

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль,

материализованный в пространстве и времени миф – можно сказать «материализованное» чудо. Как можно постичь это чудо? Какова его природа? В своем фундаментальном труде «Диалектика мифа» гениальный философ установил вехи или критерии явлений, по которым их можно отнести к понятию «чудо»:

«- Не нарушение законов природы есть чудо, а, наоборот, установление и оправдание, их осмысление. С точки зрения мифического сознания **чудо то и есть установление и проявление подлинных, воистину нерушимых законов природы...**

- Объяснение механистическое, т. е. вскрытие тех или других законов природы в данном чудесном явлении, ровно ничего не дает в смысле объяснения самого чуда...

- Будем помнить, что **чудо есть явление социальное и историческое**, законы же природы суть установки и явления механические...

- Самое слово «чудо» во всех языках указывает именно на этот **момент удивления явившемуся и происшедшему** – греч. Θαύμα, лат. miraculum miror, нем. Wunder bewundern, славянское чудо ...

- Чудо обладает в основе своей, стало быть, характером извещения, проявления, возвещения, свидетельства, удивительного знамения, манифестации, как бы пророчества, раскрытия, а не бытия самих фактов, не наступления самих событий ... **Верящего в чудо ничем опровергнуть нельзя. Даже слово «вера» тут не подходит. Он видит и знает чудо...**

- Абсолютная мифология может избрать только один путь – признать одинаковую, **совершенно равноправную ценность и веры, и знания**. Сделать это она может, однако, только так, чтобы **оба эти момента объединились в нечто третье совершенно без всякого остатка...** Диалектика только такой синтез и может дать, и только так она и может примирить враждующее противостояние веры и знания. **Таким синтезом является ведение**, равноправно вмещающее в себе и веру и знание и не

способное осуществиться ни без веры, ни без знания»<sup>1</sup>.

Кратко и ёмко, как максимум, сформулировал значение категории «чудо» отец Павел Флоренский: «Вопрос о чуде: чудо не фокус ... не нарушение закона, а проявление иного, высшего закона. Облака идут над нами, но задевают вершины. И тогда, кто на вершине — в облаках»<sup>2</sup>.

Попробуем и мы пройти вдоль указанных великими прозорливцами вех. Выделенные нами положения концепции А.Ф. Лосева станут методологическим ключом нашего исследования феноменологии сакрального центра. Термин «феноменология» нами используется в смысле, близком естественнонаучной парадигме: «Феноменология — термин, используемый в естествознании, в особенности в физике, для обозначения совокупности знаний, определяющих взаимосвязь между различными наблюдениями явлений (феноменов) в соответствии с фундаментальной теорией, но непосредственно из этой теории не следующих. Феноменология является посредником между экспериментом и теорией. Она более абстрактна и многошагова в своей логике, чем эксперимент, но больше привязана к эксперименту, чем к теории»<sup>3</sup>.

На протяжении двух десятков лет на территории Каракольской долины в Республике Алтай ведутся естественно-научные исследования, с использованием новейших методик и аппаратуры, позволяющие объяснить с точки зрения современной науки ряд явлений и феноменов, бытовавших в мифологической картине мира коренного населения и относимых к категории «чуда»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа... С. 81-107.

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Предварительные планы и заметки к лекциям // П.А. Флоренский Сочинения. В 4 тт. – М.: изд-во "Мысль", 1998.- Т. 3, часть 2. – С. 377.

<sup>3</sup> Феноменология. [Электронный ресурс]: Википедия // URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Феноменология\\_\(наука\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Феноменология_(наука)) (Дата обращения: 12.12.2014).

<sup>4</sup> Подробное описание этих исследований, участником и организатором ряда из которых была автор диссертации, представлено в публикациях: Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Сакральные центры Алтая как историко-культурный и геофизический ресурс формирования ноосферного типа сознания // Природные условия, история и культура западной Монголии и сопредельных регионов: материалы VIII международной конференции (Горно-Алтайск, 19-23 сентября 2007 г.) – Т.1. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2007 – С. 46-51; Жерносенко И.А., Батурина М.М. Комплексные исследования священных объектов Каракольской долины [Электронный ресурс] // Ежеквартальный международный журнал общественных наук «Karadeniz (Black Sea – Черное море)» (Турция) - 2013, № 20. – 280 с. – С. 128 – 148. URL: <http://www.ardahan.edu.tr/karadenizdergi/>



Если ценностным ядром сакральных центров Алтая, представляющих собой осевую структуру пространственно-временного мифологического континуума, является категория «чудо», подтверждающая «нерушимость законов природы» где диалектическое единство веры и знания синкретично и неделимо, то закономерен интерес к вопросу функционирования названных мифологических структур в социо-ландшафтном измерении Локуса. Именно здесь происходит «высвобождение смысловой нагрузки, «овладение смыслом» семантики топохронов» и осуществляется идентификация человека в культурном пространстве, соответствующая «структуре культурной энергетики данного пространства»<sup>1</sup>.

Типологически распределить сакральные центры Алтая можно следующим образом<sup>2</sup>:

- **Сакральные территории** – самые крупные образования, состоящие из нескольких сакральных комплексов, объединенных территориально.

- **Сакральные комплексы** – имеют разную функциональную значимость: археоастрономические, петроглифические, ритуально-обрядовые комплексы, некрополи.

- Иногда комплексы могут включать в себя отдельные **сакральные объекты**: оленные камни, скальные алтари, которые, в свою очередь, могут также выступать как самостоятельные сакральные центры.

- Отдельную категорию сакральных центров на Алтае представляют **священные природные объекты**: почитаемые горы, особые деревья,

---

web/upload/ icerik/ 20/9.pdf; Жерносенко И.А. К вопросу о феномене сакрального центра // Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святилищ: сборник статей/ отв. Ред. А.А. Тишкин, И.А. Жерносенко. Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2010. 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 1) – С. 5 – 21; Жерносенко И.А. Проблема взаимодействия естественнонаучного и гуманитарного способов познания в современной картине мира [Электронный ресурс] // Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал] / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 02.04.2012. URL 2: <http://evrazistvo.ru/vipusk4/problema-vzaimodeystviya-estestvennonauchnogo-i-gumanitarnogo-sposobov-poznaniya-v-sovremennoy-kartine-mira/> (Дата обращения: 12.11. 2012); Жерносенко И.А., Батурина М.М., Мамыев Д.И., Батурина А.Д. Исследование методом газоразрядной визуализации воздействия священных объектов Каракольской долины на человека. // Мир науки, культуры, образования, № 5 (36), 2012. – С. 304-306..

<sup>1</sup> Основания регионалистики... С. 43.

<sup>2</sup> Подробный анализ типологии сакральных центров Алтая и их семиозиса даны в монографии Жерносенко И.А. Сакральные центры Алтая: На перекрестке времен и смыслов // И.А. Жерносенко. – Барнаул: ШЭД «Тенгри», 2016. – 445 с.: илл.

источники – все они также представляют семиотически осевую структуру, и, следовательно, могут быть определены как сакральные центры.

**Сакральные территории** представляют собой обширные ландшафтные образования, вместе с тем имеющие локальную завершенность. На таких территориях в течение длительного исторического периода складывалась сложная система сакральных комплексов, состоящая из разнородных элементов – разной типологии сакральных объектов, но обладающая семантической и эстетической целостностью. Специфические условия вмещающего ландшафта обусловили структурное своеобразие каждой из таких территорий. В Горном Алтае самыми значительными сакральными территориями являются: плато Укок, расположенное на высоте 2200 – 2500 м над ур. моря, образованное ландшафтом высокогорной тундры; долина реки Юстыд – высокогорная долина в северо-восточной части Чуйской степи и Каракольская долина – межгорная долина средней высотности в центральной части Горного Алтая.

**Сакральные комплексы** могут подразделяться на археоастрономические, погребально-ритуальные и смешанные.

*Археоастрономические комплексы.* На Алтае встречаются большие храмово-ритуальные комплексы и отдельно стоящие алтари, многие из которых исследователи атрибутируют как археоастрономические сооружения для наблюдения за Небом и для взаимодействия с ним. Эти сооружения отличаются от аналогичных сооружений городской культуры тем, что они органично встроены в природные ландшафты и нередко используют природные объекты в качестве элементов данных комплексов. Такие храмы под открытым небом – места коммуникации человека и природы, не отчуждающие человека от прямых контактов с Ней, но позволяющие ощущать себя неотъемлемой частью Космоса, активно взаимодействующей с Ним (археоастрономический комплекс в Сентелеке (Прил. 1., Рис. 1,2), Тархатинский мегалитический комплекс, ряд сакральных объектов в долине реки Юстыд и другие).

**Погребально-ритуальные комплексы.** Самым известным погребально-ритуальным комплексом, положившим начало изучению скифской культуры на Алтае, является, несомненно, урочище Пазырык в Улаганском районе, открытое С.И. Руденко в 1929 году; урочища Башадар, Туекта, Шибе в Центральном Алтае и другие.

К **сакральным объектам** относятся скальные алтари, оленные камни, а также особо почитаемые природные объекты. Особую группу сакральных объектов представляют **скальные алтари с петроглифами** и так называемые **оленные камни**. И те, и другие могут выступать как самостоятельные сакральные объекты, но могут быть частью сакрального комплекса, состоящего из разнородных объектов или составлять обширные петроглифические комплексы, такие, как Калбак Таш, Ирбисту, Елангаш, Бичикту Боом и др.

Оленные камни – это один из интереснейших и загадочных типов памятников раннего железного века Алтая (Прил. 1. Рис. 3 а, б). Они представляют собой скульптурные изображения (чаще всего в форме стелы или плоского вертикально стоящего камня) со сложной изобразительной символикой. Количество оленных камней на Алтае сегодня насчитывается археологами около 60. Свое название они получили от изображений «летающих» оленей с ветвистыми рогами.

Каменные изваяния (стелы) представляют собой чаще всего схематизированный антропоморфный образ мужчины-воина, и в то же время – сложный семиотический знак, часть общей «модели мира» древних кочевых племен. Изваяния имеют трехчленную вертикальную структуру и четыре грани, четко ориентированные по сторонам света, что, вновь отсылает нас к идее Оси, как точки закрепления в «аморфном» пространстве. Все знаки и символы на них отражают актуальные в тот период мифологические представления о космогенезе, о макро- и микрокосмических коннотациях, о

культе предков, реинкарнации и т.п.<sup>1</sup>.

Сакральным может быть также природный объект (источник, гора) или даже просто место, выбранное человеком в ландшафте, на котором он совершает обряд. По долинам рек, в логах, у подножия родовых гор сохранилось огромное количество древних культовых и ритуальных мест – их в народе называют «байлу». Они неразрывно связаны с элементами ландшафта, также имеющими статус священных: это могут быть источники, отдельно стоящие горы – «межелик», или даже отдельные деревья, камни. Так, в долине реки Юстыд местные жители почитают единственную (на протяжении всей сакральной территории) лиственницу, которая растет недалеко от оленного комплекса (Прил. 1. Рис. 4). Показательно, что топоним «Юс-тыт» означает «Сто лиственниц». В начале XX века там еще была лиственничная роща, о чем находим подтверждение у В.В. Сапожникова<sup>2</sup>. Такие природные объекты почитают не только коренные алтайцы, но и русские староверы, алтайские казахи.

Плотное насыщение алтайского Локуса сакральными объектами, как историко-культурными, так и природными, создает в восприятии человека, знакомого с географическим образом Алтая, метафору «Алтай сакральный», которая, в свою очередь, обрастая архетипами, соответствующей символикой и атрибутикой, превращается в полноценный миф.

В условиях беспрецедентного развития коммуникаций в эпоху модернизма и постмодерна некоторые сакральные объекты становятся востребованными не только для коренного населения, но и для международного сообщества. Локальные мифы актуализируются для представителей иных культур, становясь «транслокальными» или даже «панлокальными»<sup>3</sup>, привлекая потоки паломников, не принадлежащих ни к

---

<sup>1</sup> Кубарев В. Д. Каменные изваяния: Краткий каталог.- Новосибирск - Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1997.- 184 с.; Худяков Ю.С. Херексуры и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии. – Новосибирск: Наука, 1987. – 262 с.; Савинов Д.Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии. – СПб.: СПбГУ, 1994. – 208 с.

<sup>2</sup> Сапожников В.В. По Алтаю: по русскому и монгольскому Алтаю / В. В. Сапожников. — М.: Географгиз, 1949. — С. 6.

<sup>3</sup> Замятин Д.Н. Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных

этническому, ни к религиозному контекстам данного сакрального объекта. Так, гора Белуха сегодня приобрела значение устойчивого международного нарратива Шамбалы, выросшего из двух локальных мифов алтайцев и староверов: Мировой Горы и Беловодья<sup>1</sup> (Прил. 1. Рис. 6, 7).

### **2.3. Социокультурное пространство-время в алтайской традиционной культуре**

Как отмечалось нами ранее<sup>2</sup>, археология и этнография создают материальный базис изучения древних культур. Но все более востребованными становятся исследования, позволяющие восстановить духовные пласты древних культур и ментальные структуры, реконструировать картину мира, бытовавшую в сознании людей того времени, их ценности и запреты. Человек во все времена, осваивая природный мир, вступая с ним во взаимодействия, перерабатывал информацию о среде и о самом себе, отражая ее в предметном мире. И этот «второй» мир, который человек творил вокруг себя, – живой, ритмично пульсирующий, терзаемый страстями и замирающий в трепетном ожидании неведомых свершений... Это не было выдумками воспаленного или запуганного непознаваемым иррационального сознания. Модель мира древнего человека так же разумна и рациональна, как и у нашего современника, опирающегося на эмпирический опыт и естественные законы бытия.

Мифологическое сознание амбивалентно: постигая законы мироздания, человек нередко экстраполирует на окружающий мир (вплоть до космических масштабов) собственные качества и структуры; творя вещный мир, человек наделяет его смыслами и значениями, выходящими далеко за

---

гуманитарных наук // Социологическое обозрение. Т. 9. 2010 а. № 3. С. 39.

<sup>1</sup> Подробно об этом в статье: Жерносенко И.А. Сакральные центры Алтая: некоторые подходы к изучению феномена // XII Гумбольдтские чтения: сборник материалов Международной научно-практической конференции / Алт. гос. техн. ун-т им. И.И. Ползунова / сост. О.А. Высоцкая, А.С. Илинская, Е.Ю. Пашкова, М.Ю. Филинова. – Барнаул: ИП Колмогоров И.А., 2016. – С. 117 – 127.

<sup>2</sup> Жерносенко И.А. Семантическое поле мифологемы грифона в пазырыкской культуре. // Философия и культура, 6(54), 2012 / Нота Бене. – С. 51-59.

пределы обыденной повседневности. Поэтому любой артефакт — это не только «вещь в себе», свидетельствующая об ушедшей эпохе. Это семантический код, расшифровав который, исследователь может «прочитать эпоху» как текст, вскрывая ее социальный, экономический, этический, религиозный, сакральный и многие другие аспекты<sup>1</sup>. И собственно ценность такого исследования будет заключаться не только в глубине проработки того или иного аспекта историко-культурной эпохи, но в определении «поля культуры», где «все связано с остальным, все элементы взаимосвязаны»<sup>2</sup>.

В первом параграфе данной главы мы ссылались на определение Алтая А.М. Сагалаевым как места «укромного», укрытия<sup>3</sup>. Но в русском языке семантика слова «укромный» содержит в себе еще смысл пограничности: «укромъ «край, предел», оукромие ср. р. – то же, укромъ «отдельно, самостоятельно», укромьнь «крайний»... Связано с кром, кромá»<sup>4</sup>. Это еще раз подтверждает правомочность определения топохрона Алтая как территории пограничья.

Рассмотрим пространственно-временные коннотации алтайской традиционной картины мира, позволяющие раскрыть «семантический аккорд» (Г.С. Лебедев) историко-культурной зоны Алтая.

Как было сказано выше, топохрон алтайского Пограничья складывается из Локуса Укрытия и Топоса Горы – Оси, соединяющей три мира (Axis Mundi). Горизонтальные ориентации Axis Mundi порождают символику Креста, раскрытого на все четыре стороны света и Средокрестия как «точки сборки». Мифологическое сознание кочевника, интуитивно постигало фрактальность его земного бытия космоургическим процессам. Привязав своего коня к коновязи, закрепившись в конкретной точке земного

---

<sup>1</sup> Подробно в статье: Жерносенко И.А. Константы тенгрианского мировоззрения в культуре Алтая // Сборник статей V-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (20-24 сентября 2015 г., Болгария, СОК «Камчия»). – София: БЪДНИК, 2015 б. – 239 с. – С. 71-78.

<sup>2</sup> Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры: Изд. 2-е, испр. и доп. / Ю.С. Степанов. М.: Академический проект, 2001. – С. 16.

<sup>3</sup> Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 61.

<sup>4</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка в 4 томах. / Перевод с немецкого О.Н. Трубачева; Редактор и автор предисловия Б.А. Ларин. М.: «Прогресс», 1986-1987. - Т.4, 1987; с. 157.

пространства, он мгновенно обращает свой топос в вертикаль. Земная коновязь становится Алтын Казык – Золотой Коновязью, вершина которой – Центр Неба, Полярная звезда: алтайцы так ее и называют «Алтын Казык».

Вмещающий ландшафт Горного Алтая предполагает специфическую смешанную форму хозяйствования: полуоседлое яйлажное скотоводство – сезонные вертикальные перекочевки с элементами земледелия, вписаны в циклические природные процессы. Крест земного пространства вписан в круг небесный, а их центры соединены Золотой Осью. Такая обращенность – взаимоотражаемость земли и Неба – порождает на Алтае парные мифологемы, обладающие способностью к инверсии: культ Неба отражается в сакральной Гео-метрии; Мировая Ось (Мировая Гора), как медиана, в земном измерении воплощается в культе Великой Матери; а категория Космического Времени, как перехода из Небытия в Бытие, сакрального Времени в Профанное, и обратно, воплощается в мифологемах Оленя и Грифона. *Эти мировоззренческие константы этноса и составляют «семантический аккорд» макротопохрона Алтая как пограничья. И каждая содержит в себе потенциал Преображения.*

А скрепляет (цементирует) эти инверсионные пары пространственно-временного континуума алтайцев **философема Пути** – вечного движения в пространстве земного, небесного и inferнального миров и во времени земного бытия и вечности.

Через Алтай испокон веков пролегали Центрально-азиатские караванные пути, соединявшие Восток с Западом<sup>1</sup>: так, северная ветвь Великого Шелкового Пути, сформировалась еще в древности как Конный Путь, его еще называли «Алтын Јол» (Золотой Путь эпохи скифов), пролежавший от Минусинской котловины через Алтай, лесостепную полосу

---

<sup>1</sup> Представленный ниже материал подробно изложен в статье: Жерносенко И.А. Константы тенгрианского мировоззрения в культуре Алтая // Сборник статей V-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (20-24 сентября 2015 г., Болгария, СОК «Камчия»). – София: БЪДНИК, 2015 б. – 239 с. – С. 71-78.

Северного Казахстана, Южный Урал в Европу<sup>1</sup>. Динамическая форма бытия тюрков в условиях пограничья формирует мировоззренческий *концепт Пути – Жол*. В одном из первых исследований тюркской культуры, фундаментальном трактате Махмуда Кашгари «Диван лугат ат-тюрки», написанном тысячу лет назад, встречаем упоминания философы Пути: «... и поставил Я (Тенгри) народ тюрков, чтобы народы, отступившие от Пути истинного, поставить на Путь истинный»<sup>2</sup>. Для кочевника философия Пути как духовного преображения играет не меньшую, а может быть и гораздо большую роль, чем для китайского даоса или буддиста, следующего Восьмеричным Путем. Путь в мировых религиозных системах – это, как правило, путь к конечному пункту: либо конкретному географическому – библейский Путь к Земле Обетованной, либо к духовному – обретение нирваны.

Жол тюрка сродни Пути Воина американских индейцев. Это Путь вечного движения кочевника в пространстве и во времени как способ накопления мудрости и воинского мастерства. Как только ребенок тюрка встает на ножки и совершает первые шаги, над ним семья проводит обряд «разрезания пут», символизирующий открытие путей-дорог перед ним, а также осуществление собственного Пути, предназначенного свыше. При этом обязательно звучат благопожелания: «Жол болзын»- «Пусть у тебя будет Путь», «Жолын ачык болзын» - «Желаю тебе светлого пути» (Прил. 1. Рис.8). О сакрализации у тюрков концепта Пути свидетельствует наличие в тюркском пантеоне божеств государственного культа: «Өлө ат Жол тенгри» - «Божество Пути на пегом коне» и «Кара ат Жол тенгри» - «Божество Пути на вороном коне», упомянутых «в руническом тексте на бумаге из пещерной библиотеки Дуньхуана, именуемом «Книга гаданий» (Ырк битиг, первая половина X в.)»<sup>3</sup>. В той же пещере был обнаружен древнетибетский «Каталог

<sup>1</sup> Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. [Монография]. - Алматы: КазНПУ им. Абая. - Издательство «КИЕ», 2012 – С. 107.

<sup>2</sup> Цит. по Аюпов, 2012; с. 84.

<sup>3</sup> Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии // СПб: Филологический факультет



княжеств», где «среди соседей Тибета названы «восемь северных земель», в столице которых, крепости Шу-балык, почитают «бога тюрков Йол-тенгри»<sup>1</sup>. В древнетюркской «Книге гаданий» описываются функции обоих божеств путей: одно из них даёт человеку душу – кут, «божественную благодать», судьбу; а другое – устраивает государство. Оба Яол тенгри являются посланцами и исполнителями воли Неба – Тенгри, связывающими Верхний и Средний миры.

Всю свою жизнь тюрк помнит о своем духовном Пути и осознанно реализует предназначенное, сопровождая каждый важный шаг, жизненный этап, специальной ритуальной практикой. И.С. Урбанаева утверждает, что в Центральной Азии «существовала тэнгрианская традиция восхождения – особый центрально-азиатский духовный Путь, на котором имелись много ступеней Посвящения»<sup>2</sup>. В своей фундаментальной монографии «Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете духовных учений» она рассматривает тенгрианство как эзотерическое учение, имеющее в Центральной Азии самостоятельную традицию духовного Знания и Посвящения. Позже мы вернемся к этому утверждению.

Открытость пространственных границ Евразии находит свое отражение в типе ментальности кочевников, что очень точно подметил казахский философ Н.Г. Аюпов, исследуя тенгрианство как мировоззрение тюркских народов, и определяя его как «открытое». Постоянное движение в пространстве и во времени определяет специфику восприятия этих категорий. Пространство бесконечно расширяется, но при этом имеет четкие ориентации по сторонам света: движение вперед в понимании тюрка – это на восток (ср. у монголов вперед – на юг), следовательно, север и юг – это левое крыло и правое (кочевник на коне «летит» по земле, как птица в небе, навстречу солнцу).

---

СПбГУ. 2005. – С. 168.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Урбанаева, И.С. Бурятский миф о первом шамане как часть Центрально-азиатского учения о тэнгэри. [Текст] / Урбанаева И.С. // Тезисы и доклады Межд. науч.-теорет.конф."Банзаровские чтения-2", посв. 175-летию со дня рождения Доржи Банзарова. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. – 1997. - С. 139.

Время центральноазиатских кочевников – цикличное, сезонное. Основу лунного календаря тюрков составляет 12-летний цикл. Такая форма восприятия времени, по утверждению М. Элиаде, характерна вообще для человека родового общества, который «...придавая времени циклический характер, аннулирует его необратимость. В каждое мгновение все начинается с самого начала. Прошлое есть ничто иное, как предвосхищение будущего. Нет событий необратимых и преобразований окончательных. В каком-то смысле можно даже сказать, что в мире не происходит ничего нового, ибо все есть лишь повторение все тех же изначальных архетипов; это повторение, актуализируя мифический момент, в котором было явлено архетипическое действие, бесконечно удерживает мир в одном и том же рассветном мгновении начал»<sup>1</sup>. Ощущение бесконечности жизни, возможности возврата к точке первотворения избавляет человека от чувства безысходности, придавая оптимизм существованию. Наверное, потому так философичны эпитафии древних тюрков: «Время (т.е. судьбы, сроки) распределяет небо..., (но так или иначе) сыны человеческие все рождены с тем, чтобы умереть»<sup>2</sup>.

Категории пространства и времени в картине мира центральноазиатских кочевников, моделируются в универсальном символе «крест в круге» (крест аджи) (Прил. 1. Рис. 5 а), воплощая в себе внутреннюю динамику: «все течет, все изменяется... все восходит и нисходит». И, как справедливо замечает Н.Г. Аюпов: «Тогда не может быть раз и навсегда застывших форм... сами явления динамичны. И сознание, следуя такой открытости, не стремится к формализации и обязательной дефиниции, созданию логических схем»<sup>3</sup>. Это ярко проявляется в алтайской форме мироотношения: чуткое реагирование на изменения в окружающем пространстве (особенно в природной среде, в меньшей степени – в социальной) и сосредоточенность на событиях, происходящих «здесь и

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. – С. 91.

<sup>2</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. - М.-Л.: 1951. – С. 43.

<sup>3</sup> Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. [Монография]. - Алматы: КазНПУ им. Абая. - Издательство «КИЕ», 2012 – С. 18.

сейчас».

Удивительным образом особенности мировосприятия древних тюрков находят объяснение в парадигме постмодернизма, осуществляющей деконструкцию классической модели рациональности. В картине мира центральноазиатских кочевников отсутствовала рационалистическая модель субъективности, основанная на субъект-объектной дихотомии, противопоставлении постигаемого мироздания постигающему разуму. Как определяет З.П. Морохоева, «В постмодернизме или постструктурализме делаются попытки поиска такой перспективы, которая бы позволяла вести дискурс вне каких бы то ни было дихотомий: ни целостность, ни фрагментарность; ни системность, ни несистемность; ни сущность, ни явление, и т.д.»<sup>1</sup>.

Современные алтайцы, исповедующие тенгрианство, так же, как и древние тюрки, вступают в отношения с Природой на уровне субъект-субъектных отношений, ожидая от нее «ответа», взаимного обмена энергиями здесь и сейчас. Постигая окружающий мир, выстраивая с ним отношения, кочевники не навязывают миру своих интерпретаций, но общаются с ним по сей день как с одухотворенной реальностью. В сознании древних тюрков отсутствовали платоновы «противопоставления воспринимаемого и идеи», кантовского «трансцендентного и трансцендентального» и т.п., но выстраивалось некое «поле воображения», которое создавало реальный контекст для социальных практик. Пользуясь определением американского антрополога культуры А. Аппадурая, мы можем объяснить феномен тенгрианского мировоззрения как результат акции «поля воображения»: «Воображение как социальный процесс не является уже просто фантазией или мечтой, миром грез, но воображение стало полем социальных практик, формой активности, и формой переговоров между локальными очагами деятельности индивидуумов и глобальными

---

<sup>1</sup> Морохоева З.П. Прошлое как опыт для будущего. // Встреча на Байкале: бремя прошлого, вызовы будущего / науч. ред. А.А. Базаров, Я. Кеневич. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2014. – 344 с. – С. 175.

полями возможностей»<sup>1</sup>. З.П. Морохоева утверждает: «Это поле воображения, имеющее темпоральную природу циклов и ритмов... (выделено нами – И.Ж.) находится на поверхности, но не поддается истолкованию в привычных понятиях... Иными словами, мы имеем дело с совершенно иной логикой – логикой процесса, основанием которого является темпоральность... Это уже не Хронос, который, как ограниченное настоящее, измеряет действия вещей как причин. Но это Эон, как неограниченное прошлое и будущее, иначе говоря, бесконечное циклическое время, производит бестелесные события-эффекты»<sup>2</sup>. Такой тип ментальности предполагает совершенно иную форму взаимоотношений человека с высшими силами – отсутствие догматов и строго регламентированной ритуальной практики, как это принято в мировых религиях. Как древние турки, так и современные алтайцы, общались и общаются с духами на равных, с Небом – почтительно, но без пиетета и приниженности, подбирая нужные формы общения, актуальные и эффективные только здесь и сейчас; осознавая, что аналогичные действия в иной момент могут быть не только неэффективными, но и разрушительными для человека или пространства.

Обосновывая «открытость» тенгрианского мировоззрения, изменчивость, являющиеся его сущностными характеристиками, как живой системы, Н.Г. Аюпов отказывает ему, однако, в системности, считая, что «любая системность мышления или оформление каких-то идей и принципов в систему, несет в себе законченность и догматичность, что противоречит открытости и лояльности, традиционности и динамичности, преемственности и устойчивости тюркского мировоззрения»<sup>3</sup>. На наш взгляд, синергетическая парадигма исследования тенгрианства снимает это противоречие, т.к. объектом исследования синергетики являются именно открытые саморазвивающиеся системы. Если бы тенгрианство не обладало всеми качествами системы, то невозможно было бы объяснить его универсализм,

---

<sup>1</sup> Appadurai A. Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji. – Kraków, 2005. – S. 49.

<sup>2</sup> Морохоева З.П. Прошлое как опыт для будущего... С. 176.

<sup>3</sup> Аюпов Н.Г. Тенгрианство... С. 205.

актуальность и востребованность многочисленными народами на большей части территории Евразии, сохранение основного ценностного ядра на протяжении, как минимум, четырех тысяч лет и высокую адаптивность к изменяющимся условиям и воздействию иных религиозных систем.

Динамизм и устойчивость открытой системы тенгрианского мировоззрения убедительно обосновывают авторы коллективной монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество». При этом, они осознают определенную долю условности при попытке реконструкции мировоззрения древних тюрков, ссылаясь на противоречивость источников, основной корпус которых был сформирован в конце XIX - начале XX вв., частью на архаических памятниках, частью же на вольных интерпретациях и новообразованиях в сфере тюркской мифопоэтики. Но с другой стороны, авторам удалось наглядно выявить нелинейность, одновременную устойчивость и подвижность, процесса развития тенгрианского мировоззрения: *«пространственно-временные представления, отражающие картину стабильного физического мира, были консервативными... Идеи и образы, от которых веет глубокой архаикой, прорастают сквозь все позднейшие напластования и подчас остаются константами мировоззрения»*<sup>1</sup>, а вот изменения в социально-политической и экономической структурах тюркского общества не могли не отражаться на изменениях образа человека в тюркском мировоззрении. Понятия, связанные с экономикой и социальными структурами общества, постоянно развивались, варьировались, получали в новых ситуациях новую интерпретацию. Следовательно, «такие понятия, как «жизнь», «судьба», «счастье», никогда не формулировались в тюркской культуре сколько-нибудь определенно. Строго говоря, то, что мы именуем применительно к тюркскому мировоззрению «понятиями», более соответствует термину «концепт», понимаемому как единица оперативного

---

<sup>1</sup> Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. [Коллективная монография] // Отв.ред: И.Н. Гемуев. Авторы: Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. - Новосибирск: Наука. Сиб. Отд-ние, 1989. - С. 5.

сознания (образы, представления, понятия, не всегда реализуемые в логической форме). Совокупность концептов, тяготеющих к некоему центральному образу, образует мировоззренческую концепцию (жизни, человека и т.д.)... Открытость и незавершенность концептуальных схем создавали бесконечные мифопорождающие ситуации. И, несмотря на это, картине мира тюркской культуры нельзя отказать в стройности и целостности»<sup>1</sup>. Таким образом, пространственно-временные константы (Небо; Земля – Вода; Путь; Мировая Гора и Мировое Древо) придают тюркскому мировоззрению, базирующемуся на мифологической основе тенгрианства, устойчивость и стройность. В то время, как социо-культурные концепты – пульсирующие, флуктуирующие «единицы оперативного сознания» – задают тенгрианскому мировоззрению ритм, динамику, придающие ему качества живой, открытой саморазвивающейся системы.

Земной путь тенгрианца и его духовный Путь фрактальны друг другу: исторические цели цивилизационного строительства кочевых евразийских империй, так же, как и духовные константы, задавали стратегический вектор движения, но не довели догматами. Вольный дух кочевника не терпел уз – потому и мировоззрение его открыто. По сей день его суть сохранилась среди коренного населения Алтая в особом типе отношений между человеком и природой, одухотворенных и, вместе с тем, вполне рациональных, отличающихся глубинным пониманием сути такого явления как «духовная экология». Как упоминалось выше, алтайцы совершают религиозный обряд, как правило, сами, без каких-либо «посредников», интуитивно воспринимая энергетику выбранной территории, соответствующей собственным вибрациям «здесь и сейчас». Алтайцы говорят: «...у каждого человека есть свой бог» («кажы ла Кижы кудайлу»). Это означает, что каждый человек ценен своей индивидуальностью и у каждого в жизни свое предназначение. Каждый человек ищет только ему соответствующее место. И поэтому ни шаманы, ни ярлыкчи никогда не были

---

<sup>1</sup> Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири... С. 5.

руководителями в повседневной религиозной деятельности алтайца. Он совершает свой обряд в одиночку так, как ОН ощущает энергетику этого места. Более того, с точки зрения алтайской народной философии, ритуал совершают не для решения своих проблем, а чтобы благословлять Алтай, отдавать излишек положительных, гармонизирующих энергий. При этом понятно, что если у человека нет этих энергий в излишке, то он ничего не сможет отдать. Это закон природы. Поэтому в условиях алтайской культуры массовые моления принято осуществлять только по большим календарным или религиозным праздникам. А основные усилия алтайской культовой традиции направлены на формирование и гармонизацию природных сил «точечным» методом или методом «иглоукалывания», где функции иглы выполняет конкретный человек<sup>1</sup>.

Проблема происхождения тенгрианства только недавно стала предметом научного изучения и сегодня она занимает умы передовой интеллигенции, практически всех тюркоязычных государств и народов. Это вполне закономерный процесс самоосознания и самоопределения, запущенный событиями Перестройки. Уже появился целый ряд серьезных фундаментальных исследований в области философии, этнографии, мифологии и даже естественных наук (Н.Г. Аюпов, И.С. Урбанаева, Г.Р. Галданова, Н.В. Абаев, У.П. Бичелдей, Л.И. Егорова, И. М. Шаманов, Д.С. Кадыров, Л.В. Федорова и др.), позволяющих рассматривать концепт Тенгри не только как верховное божество древних и средневековых тюрко-монгольских народов; все чаще появляются труды, доказывающие наличие у названных народов монотеистического культа Неба.

Проблема концепта Тенгри и тенгрианства настолько сложна и многоаспектна, что среди исследователей еще до конца нет единого мнения даже в определении предмета исследования. Так, по мнению Л.Н. Гумилева,

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. «Современные подходы к изучению сакральных центров Алтая как основа для формирования ноосферного типа мышления» // «Алтайский текст в русской культуре» Вып.3 / Материалы третьей региональной научно-практической конференции «Алтайский текст в русской культуре» 4 – 6 мая 2006 г. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2006. – Вып. 3. – С. 107.

«Тэнгри предпочтительнее перевести как божество или гений-покровитель, но не как безличное небо, так как тюркские ханы вели генеалогию от царевича и волчицы, а не от неба»<sup>1</sup>. Н.В. Абаев, опираясь на труды Л.Н. Гумилева и Ж.П. Ру, определяет наличие у тюрков двух форм религии: 1) архаической шаманской и дошаманской формы с ярко выраженным политеизмом и 2) тенгрианской, монотеистической национально-государственной, высоко развитой в доктринальном отношении религии<sup>2</sup>. И.С. Урбанаева утверждает, что шаманская мифология является частью тэнгрианского духовного наследия<sup>3</sup>. Л.И. Егорова, напротив, рассматривает тенгрианство не как религию, а как духовную практику, «поскольку она не имеет основных религиозных черт – единый пророк, Священное писание, соборность и институт священнослужителей»<sup>4</sup>.

Н.Г. Аюпов рассматривает тенгрианство как целостную мировоззренческую систему ведического типа (не религию, не идеологию, не философию, не традицию, но их синкретическое единство): «наряду с ведической мировоззренческой системой, буддизмом, зороастризмом тенгрианство является открытым, постоянно развивающимся мировоззрением, включающим различные системы философских, мифологических, религиозных, социально-этических, психологических, научно-практических воззрений тюркской культуры»<sup>5</sup>. Вместе с тем, сам Н.Г. Аюпов отрицает использование термина «синкретизм» по отношению к тюркской культуре, т.к. почему-то, по его мнению, определения синкретизма

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М., 1993. – С. 340.

<sup>2</sup> Абаев Н.В. Тэнгрианско-шаманистический период этноконфессионально-экологической культуры традиционного общества тюрко-монгольских народов. О некоторых аспектах «тувинского шаманизма». – [Электронный ресурс]. URL: <http://tengrifund.ru/tengriansko-shamanisticheskij-period-etnokonfessionalnoj-ekologicheskoy-kultury-tradicionnogo-obshhestva-tyurko-mongolskix-narodov.html> (Дата обращения: 23.07.2015).

<sup>3</sup> Урбанаева И.С. Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. – Улан-Удэ, 1996. – С. 48-66; Урбанаева И.С. Эзотерические смыслы учения о Тэнгэри и боо-мургэл // Современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997. – С. 3-47; Урбанаева И.С. Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете духовных учений: В 2 ч.; Ч.1 - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 265 с.; Ч. 2. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 203 с.

<sup>4</sup> Егорова, Л.И. Культ Неба: истоки и традиции (на материале текстов олонхо и лексики саха) : монография / Л.И. Егорова; отв. Редактор А.И. Гоголев. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2012. - 125 с.

<sup>5</sup> Аюпов Н.Г. Тенгрианство... С. 41.



«в большинстве случаев имеют подтекст механического заимствования, копирования чужих образцов», ссылаясь на дефиницию Философского энциклопедического словаря<sup>1</sup>, определяющего синкретизм как «сочетание разнородных воззрений, взглядов, при котором игнорируется необходимость их внутреннего единства и не противоречия друг другу».

Мы же в своих размышлениях отталкиваемся от общепринятого определения синкретизма как нерасчленимого единства, характеризующего ранние формы становления какого-либо явления. На наш взгляд, тенгрианство представляет собой первичную, «естественную» (о. А. Мень) мировоззренческую систему «абсолютную мифологию» (А.Ф. Лосев), основанную на знании и вере, *ведаящая* Истину, которая есть Бог, так как в основе ее лежат вещи знания. Это монотеистическая вера<sup>2</sup>, воплотившая и закрепившая в универсальных мифологемах архетипические образы так называемого первичного монотеизма, когда человек обладал духовной интуицией, позволявшей ему во всей полноте переживать опыт непосредственного созерцания Бога. В современном гуманитарном знании привычная схема религиозной эволюции от анимизма к политеизму и затем монотеизму признана упрощенной и даже ошибочной. Как утверждает отец Александр Мень в своем фундаментальном 7-митомном исследовании «История религии», «мистическая интуиция, приводящая душу в трепет перед непостижимым и таинственным Началом, - основа всякой «естественной» религии... При этом необходимо признать, что вера в духов и богов – это лишь одна сторона мирозерцания первобытного человека; для него духи только проявления, за которыми стоит Единый Дух»<sup>3</sup>. К данному выводу автор приходит, основываясь не на богословской традиции, а привлекая внушительный объем современных научных трудов из разных

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь - М.: ИНФРА-М, 2000. – С.414.

<sup>2</sup> Изложенный ниже материал подробно рассмотрен в статье: Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Ведические константы Тенгрианства // IV Международная научно-практическая конференция. 09 - 10 октября 2013 г. Улан-Батор, Монголия. 2013 б. - 295 с. - С.140 - 151.

<sup>3</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. / Т.1: Истоки религии. – М.: СП «Слово», 1989. – С. 132.

гуманитарных и естественнонаучных областей знания: «Сущность первобытной религии заключается в «неясной и недифференцированной интуиции трансцендентного бытия»<sup>1</sup>. Именно эта «недифференцированная интуиция» и есть то самое *ведение* – знание, непосредственно воспринятое из Первоисточника, не пересказанное никем и не замкнутое в догму. Вспомним еще раз дефиницию А.Ф. Лосева о «совершенно равноправной ценности веры и знания». Небезынтересен тот факт, что многие примитивные племена, сохранившие по сей день древние формы бытия, также сохраняют и следы первичного монотеизма: у народов Новой Зеландии Творца, Единого, называют Тангорой. Маори считают, что у каждого живого существа есть вечный элемент – тойора. А Душа Верховного Божества – это Тойора Вселенной; австралийские аборигены верят в некую вечную и безликую силу Вангарр, «которая проявила себя во дни создания и продолжает оказывать благотворное влияние на жизнь по сей день»<sup>2</sup>. И имена этой Высшей силы, наверное, не случайно, созвучны имени Тенгри. Следовательно, возникновение политеизма (или как его принято называть, язычества) – это не новый уровень развития первобытного религиозного сознания, а процесс деградации первичного монотеизма, отход человека от Бога: «Постепенно Бог в сознании первобытного человека начинает отступать на задний план, становится далеким и безличным. Характерно, что у большинства племен, даже сохранивших следы древнего единобожия, мы почти не видим культа Высшего Божества. О Нем знают, что Оно существует, но Оно бесконечно удалено от мира, от жизни людей и кажется безразличным к их судьбам»<sup>3</sup>.

Сущностное отличие ведической традиции от язычества заключается в том, что язычниками в ведических текстах названы те, кто отвергает путь к Всевышнему: и политеисты, признающие многих богов, но отвергающие Абсолют; и пантеисты, монистического (или натуралистического толка) одухотворяющие Природу, но отвергающие Бога; и атеисты, отвергающие

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни... С. 129-131.

<sup>3</sup> Там же. С. 9.

любую религию, но не замечающие сами, что создают новую веру в отсутствие Бога. Именно по этой причине, на наш взгляд, некорректно называть евразийские народы, исповедовавшие тенгрианство, язычниками. Тенгри (Тэнгри монгольское, Тэнір казахское, Тэнгэр калмыцкое, Тангара якутское, Тегри шорское, Тигир хакасское, Тейри балкарское, Тура чувашское, Дээр тувинское, Ченли хуннское, Тянь китайское, Тэндзё японское, Дингир месопотамское и т.д.) – это имя Всевышнего: не антропоморфного божества, и не одной из обожествленных стихий, а имя Высшей Космической Силы, несотворимой и неуничтожимой. Все эти народы ВЕДАЮТ о том, что это имена Единой Высшей Реальности, которая сотворила весь мир и является его основой. А все остальные боги и духи природных стихий – многочисленные грани, отражающие величие и мудрость Высшей Силы<sup>1</sup>.

Ключевым маркером ведической традиции тенгрианства является изначальный императив отсутствия догмы, какого-либо запрета, наложенного раз и навсегда. Основу тенгрианского «открытого» мировоззрения составляет осознание универсального принципа: «бастыра неменин учуры, öйи, кеми бар» (алт. «всему есть значение, время и мера») – естественного, как сама Природа, целостного, как пространственно-временной континуум. Потому и отсутствуют в тенгрианстве священные книги, пророки, однажды сформулировавшие некие «заповеди», которые последователи возведут в догму, непреложный закон. Непреложным законом тенгрианства является Живая Природа – постоянная в своей изменчивости, единая в своем многообразии. Здесь можно с уверенностью сказать, что пространственная открытость континуума кочевников сформировала их мировоззренческую открытость, «распахнутость» Небу и извечную тягу к движению – следование своему Јол.

Тенгрианское мировоззрение, основанное на единстве человека и

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Межконфессиональный диалог как культуuroобразующий феномен в постиндустриальном обществе на примере Алтайского региона. // Мир науки, культуры, образования, № 5 (36), 2012. – С. 215.

природы, одухотворении человеком природы и ощущении себя частью природы, осознании своей ответственности перед природой, по сути, представляет собой пантеистическое мировоззрение, близкое философским концепциям античных досократиков и даосов, наиболее ёмко сформулированное кредо которых находим у Чжуан-цзы: «Небо и я сотворены вместе, и все вещи и я — одно». Дао как высший принцип, как Путь пребывает во всём: «Нет места без него... Ничто не существует без Дао»<sup>1</sup>. В пантеизме Природа есть Бог, но не личностное творческое начало, а как принцип бытия, как космический закон. У даосов – это Дао, у народов Центральной Азии – Тенгри. А человеческая жизнь – это Путь (у даосов – Путь постижения Дао, у тенгрианцев - Жол). В современной терминологии такое мировоззрение нередко определяется дефиницией «духовная экология».

И.С. Урбанаева обосновывает принцип Единства Неба и человека в тенгрианстве через концепт Пустоты, родившийся, по ее мнению, в результате медитативной практики кочевников: «в ходе «упражнений духа», традиционных для Центральной Азии. Через совокупность смыслообразов Тэнгэри, передаваемых множеством эпитетов, выражается эзотерическая символика Пустоты: учения о Пустоте, известное на Востоке задолго до появления буддизма, относится к неизречённому Единому, из которого всё происходит и в котором всё пребывает – за пределами наших понятий «жизнь – смерть», «существование – несуществование», «добро – зло» и т.д.»<sup>2</sup>. На наш взгляд, это достаточно смелое утверждение, что в среде кочевников традиционны медитативные практики. Скорее всего, культура медитации приходит в бурят-монгольское общество с принятием буддизма. Но близость мировоззренческих констант тенгрианства и буддизма очевидна, что и могло послужить комплементарности кочевников, знакомых с

---

<sup>1</sup> Chuang Tzu – the butterfly philosopher [Электронный ресурс]. – Pantheism.net / 1997-2016 World Pantheist Movement. URL: <http://www.pantheism.net/paul/history/chuang-tzu>

<sup>2</sup> Урбанаева, И.С. Бурятский миф о первом шамане как часть Центрально-азиатского учения о тэнгэри. [Текст] / Урбанаева И.С. // Тезисы и доклады Межд. науч.-теорет.конф."Банзаровские чтения-2", посв. 175-летию со дня рождения Доржи Банзарова. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. – 1997 а. - С. 133.

шаманскими духовными практиками, распространенными по всей Центральной Азии, к медитирующим ламам.

В период средневековья (эпоха тюркских каганатов), когда начался процесс становления государственности тюрко-монгольских народов, тенгрианство начинает приобретать черты государственной религии, т.е. становится институтом власти и причиной стабильности государства, о чем свидетельствует надпись Бильге-кагана: «...по соизволению Неба, так как я обладал (божественной) благодатью, и (предназначенной) судьбой, я возродил к жизни готовый погибнуть народ»<sup>1</sup>.

П.А. Пичеев подчеркивает, что тенгрианство в качестве религиозной системы активно сохранялось и оберегалось военной аристократией тюркского общества, осознавалось источником государственной власти и опорой военного могущества<sup>2</sup>. Но именно в этот период начинается распад ведической системы тенгрианства на отдельные культы, приведшие к возникновению политеизма. Появляется дуальная пара: Тенгри (Небо) и Этуген (Земля), призванная сакрализовать правящую чету (каган и катун), что очевидно в условиях становления новой (феодальной) государственности. Тенгри в этот период продолжает почитаться как Закон мироустройства, который распоряжается судьбами государства, народа и отдельного человека, но в нем начинают просвечивать черты антропоморфизма. В эпоху Тюркских каганатов к имени Тенгри присоединяется титул «хан», призванный не только подчеркнуть космические масштабы небесного бога, но и указать на его верховенство божественном пантеоне или во Вселенной. Постепенно глубокое ведическое знание о Тенгри начинает распадаться на отдельные религиозные культы. Сначала имя «Тенгри» стало прилагаться к верховному божеству, живущему на небе. То есть Небо уже не осмысливается как сам Космос и Закон

---

<sup>1</sup> Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник - 1977. - М., 1981. – С. 129.

<sup>2</sup> Пичеев П.А. Сутра "Белого Старца" (К проблеме адаптации культового персонажа "черной веры") // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. - Горно-Алтайск, 1999. – 288 с.

мироустройства, а лишь как место жительства небесного бога. А потом слово «тенгри» стало обозначать бога вообще (например, в буддийских, манихейских, мусульманских текстах).

Так произошел распад первичного монотеизма на политеистические религиозные системы. Место же верховного бога в шаманской мифологии у тюрков и, особенно, у монголов заняли другие персонажи: Ульгень, Хормуста. Вместе с тем, именно у алтайцев, хакасов и у монголов в наибольшей мере сохранился образ единого всеблагого, мудрого и правосудного Неба как космического принципа (Тенгри)<sup>1</sup>.

Здесь мы подошли к необходимости определения термина «шаманизм». Тот шаманизм, который пронизывает все стороны жизни сибирских коренных народов, сохранившийся вопреки официальному принятию этими народами мировых религий, переживший период богоборчества и атеизма, некоторые исследователи, да и сами представители коренных культур рассматривают как древнюю, а значит, - примитивную форму религии. Это определение, по меньшей мере, некорректное<sup>2</sup>.

Ключевой фигурой любой мифологической и религиозной системы является медиатор, осуществляющий связь между Небом и Землей (миром людей). На Алтае таких людей называют «кам». Это не жрец или священник как служитель культа, хранящий его догматику и отправляющий надлежащие ритуалы. Алтайский кам (как и его «собратья по цеху» у других тюркских народов: хам у тувинцев и хакасов, саман у эвенков, сенинг у кетов, бё у бурятов, ойуун у якутов, тадебя у ненцев, нга у нганасан и др.) – это кочующий медиатор, совершающий Путь (Жол), в зависимости от потребности, либо на Небо, либо в Подземный мир, а также в прошлое (в поисках причин нынешних событий) или в будущее (пророчествуя о

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Ведические константы Тенгрианства // IV Международная научно-практическая конференция «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность». 09 - 10 октября 2013 г. Улан-Батор, Монголия. – 295 с. – С.140 - 151.

<sup>2</sup> Жерносенко И.А. Межконфессиональный диалог как культуuroобразующий феномен в постиндустриальном обществе на примере Алтайского региона. // Мир науки, культуры, образования, № 5 (36), 2012. – С. 214.

грядущем). Главной целью кама является не прислуживание божеству, а получение от него некоей конкретной благодати *для людей* (рождение ребенка, возврат утраченного здоровья, поиск потерявшегося скота и т.п.). То есть кам (в современной терминологии шаман) – рационально действующий медиатор, ритуальные практики которого основаны на эмпирическом опыте. Для кама абсолютно реальны все три мира, существующие по своим законам и требующие от него их соблюдения.

Шаманизм как система взаимодействия с мирозданием, выработал определенные условия устойчивой жизни в природной среде. Его законы и правила были взяты из наблюдений за природными силами, которые по всей планете одинаковы. Поэтому, в отличие от современных мировых и национальных религий, в шаманизме нет общепринятой догмы (правил), и как следствие этого – нет и почвы для разногласий, разных трактовок догматики. Шаманизм не имеет записанных священных книг (таких как «Библия» у иудеев, «Ригведа» у индийцев, тибетская «Книга мертвых» и т.п.), но знания шаманов о мироустройстве универсальны: они соответствуют и не противоречат этим священным текстам. По большому счету, шаманизм – это «технология» (практика) взаимодействия человека со Вселенной. В своих умозаключениях автор данного исследования солидарна с утверждением И.С. Урбанаевой о том, что шаманизм «есть проявление универсальной эзотерической философии и проявившейся на ее основе самобытной духовной практики освоения сферхфизической реальности – сферы трансцендентного, того, что находится «по ту сторону» повседневного человеческого опыта, ... а шаман – это прежде всего практик, осваивающий мир запредельного, страхуясь при этом с помощью знания, полученного через конкретную линию духовной преемственности...»<sup>1</sup>. Эти «технологии» лежали в основе всех древних ведических систем, к которым относится и тенгрианство. Шаманы разных народов взаимодействуют с силами Природы

---

<sup>1</sup> Урбанаева И.С. Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. – Улан-Удэ, 1996 б. – С. 49.

по единому принципу, но формы обрядов могут быть самыми различными. Единственное правило – вера в Живую Природу и её духов. А способ: как найти общий язык с ними – будет особым у каждого человека. С наступлением каждого нового дня, «правила» общения с духами природы меняются, так как с каждым днем их «настроение» может измениться так же, как и у обычного человека. Потому что изменилось все вокруг: за один день планета Земля и Солнце переместились в пространстве, ситуации вокруг нас в социуме и в природе изменились. А это все есть энергия, и она влияет как на состояние человека, так и на «самочувствие» Природы. Поэтому, правила-догмы, данные раз и навсегда, в шаманизме невозможны. Каждый раз надо начинать снова. Важно действовать здесь и сейчас! Шаманское действо – это есть резонансное состояние собственной внутренней вселенной с большой Вселенной в конкретно взятое время. Повторного такого состояния не будет никогда. Такое действие требует от человека высокого состояния духа, внутренней сосредоточенности и ответственности. Закон устанавливается не извне, он присутствует здесь и сейчас как аксиологический принцип, как Око Тенгри. Внутренний закон «вплетен» в закон мироздания<sup>1</sup>.

В истинном шаманизме не существует противопоставления белого и черного. Нет оценки на плохое и хорошее. Есть только функциональная значимость во всем. Разделение шаманов на две категории: черных и белых, и тем более, наделение их оценочными характеристиками – результат довольно позднего дуалистического мировоззрения, вошедшего в менталитет кочевников с мировыми религиями. Это весьма убедительно доказала И.С. Урбанаева: «Встречающееся в шаманской мифологии выражение «хара боо» (черный шаман), «хара удха» (черный корень) не следует однозначно связывать с линией преемственности восточных<sup>2</sup> тэнгриев<sup>1</sup>. Эзотерический

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Гл. 4.4.1. Исконные верования жителей Центрального Алтая. – Мир заповедной культуры Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы / под ред. И.А. Жерносенко. – Горно-Алтайск – Барнаул, Фонд устойчивого развития Алтая, издательство РПИК АРТИКА, 2009. – С. 130.

<sup>2</sup> В картине мира бурят восток ассоциируется с нижним, «иньским» миром. Это связано со специфической ориентацией бурят (как и монгол) в пространстве: «система координат ориентации, специфика которой



смысл имени Первого Шамана, сына Боолур Саган тэнгри, «Хара Боо» исследователь выводит из семантики «черного» как символа Мудрости, Знания, аналогично значению понятия «черный» в эзотерических традициях, как, например, у суфиев. Противопоставление «белых» и «черных» шаманов и оценочное суждение о них как о добрых и злых является результатом более поздних влияний мировых религий. «Если Первый Шаман и был Черным Шаманом, то прежде всего – в том смысле, что он был носителем тайного (скрытого, «глубокого») Знания»<sup>2</sup>. В тюркском языке «кара» означает не только «черный», но и чистый, прозрачный, глубокий (темный), обильный, родниковый: вода в роднике или на глубине настолько чистая, что кажется черной<sup>3</sup>.

Тенгрианство, как мировоззренческая система, и шаманизм, как имманентно присущая ей практика, основаны на личной ответственности каждого в своей деятельности в мыслях, поступках, шаманских церемониях, и т.д. Это, в свою очередь, возвышает человеческую личность до уровня творца в планетарном и космическом масштабах (сообразно идее русских космистов о том, что человек есть фактор космической эволюции). В отличие от европейской диалектики, разделяющей микрокосм и макрокосм, в тенгрианстве человек является неотъемлемой частью Космоса и, следовательно, любой его поступок, мысль, а тем более, ритуальное действие, являясь ноуменом, влияют на состояние ноосферы.

И.С. Урбанаева убедительно доказывает небесное происхождение шаманизма: от культа Тенгри, а не Эрлика<sup>4</sup>, как это принято считать. Автор

---

заключается в строгой фиксации позиции фигуры говорящего к фону: лицом на юг, спиной к северу, что является причиной появления неспецифичных номинаций сторон света: правый – западный, передний – южный, левый – восточный, тыльный – северный» [Бардамова, 2012; с. 15-16]. Левая сторона традиционно связана с иньскими энергиями.

<sup>1</sup> Урбанаева, И.С. Бурятский миф о первом шамане как часть Центрально-азиатского учения о тэнгэри. [Текст] / Урбанаева И.С. // Тезисы и доклады Межд. науч.-теорет. конф. "Банзаровские чтения-2", посв. 175-летию со дня рождения Доржи Банзарова. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. – 1997. - 257 с. - С. 138.

<sup>2</sup> Урбанаева, И.С. Бурятский миф о первом шамане... С. 138.

<sup>3</sup> Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. / под ред. А.Т. Тыбыковой – Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1979. – С. 50.

<sup>4</sup> Эрлик – в тюркской мифологии божество подземного мира, владыка мертвых, к которому часто

считает, что «встречающееся в шаманских призваниях определение «хара тэнгэри» можно считать синонимом имени «Хан мунхэ тэнгэри» (Владыка вечное Небо), которое является важнейшим символом центрально-азиатской культуры»<sup>1</sup>. Логика размышлений И.С. Урбанаевой отталкивается от идеи Г.Н. Потанина о том, что имя высшего персонажа тенгрианского пантеона Хан-Тюрмас тэнгэри (бур.) или Хан-Хормуста тэнгэри (монг.), имеет центрально-азиатское происхождение, а тюркские народы зовут его Кан-Курбустан (Ўч-Курбустан)<sup>2</sup>. На наш взгляд, это утверждение более убедительно, нежели общепринятое в востоковедении объяснение имени Ўч-Курбустан древнеперсидским происхождением. Еще одним доказательством является записанный Н.Г. Потаниным рассказ о Кам-Курмосе (шамане Курмосе), который поссорился с Эрликом и сломал его шаманские трости<sup>3</sup>. На наш взгляд, здесь неслучайно и созвучие тюркоско-монгольских имен: Хан-Тюрмас – Кам-Курмос; Хан-Хормуста – Уч-Курбустан. «Күрмөс» – центрально-азиатское понятие, означающее «дух». Также общеизвестно, что шаманы разных народов Центральной Азии во время камлания, отправляясь в царство Эрлика за душами заболевших соплеменников, относятся к владыке царства мертвых без особого почтения, добываясь своего обманом, игрой в кости или открытой борьбой с представителями свиты Эрлика. В материалах исследователя алтайского шаманизма в начале XX в. А.В. Анохина встречаются записи текстов шаманских камланий, где, практически, выдвигаются ультимативные требования Эрлику<sup>4</sup>.

По мнению И.С. Урбанаевой, «данные шаманского фольклора и мифологии отражают факт эзотерического происхождения шаманской

---

апеллируют шаманы во время камланий.

<sup>1</sup> Урбанаева, И.С. Бурятский миф о первом шамане... С. 140.

<sup>2</sup> Банзаров Д. Собрание сочинений. – М., 1955. – 372 с.; Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. – Т. 1. – М., 1963 – 759 с.; Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. – М.: Восточная литература, 2002. – 557 с.

<sup>3</sup> Потанин Г.Н. Сага о Соломоне. Восточные материалы к вопросу о происхождении саги. – Томск, 1912. – С. 152.

<sup>4</sup> Анохин, А.В. Материалы по шаманству у алтайцев [репринт] / А.В. Анохин. – Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1994. – С. 2-3.

«науки» из высшего и чистого – небесного источника»<sup>1</sup>. В этом смысле показательны шаманские предания о происхождении шаманских «удха» от птиц: Орла, лебедя, коршуна – или передачи шаманского дара птицами людям по велению богов<sup>2</sup>.

Таким образом, разведение тенгрианства и шаманизма «по разные стороны баррикад»: противопоставление их друг другу – по сути недопустимо. Это не разные стадии развития религиозного сознания, не разные религии – это две стороны одного процесса: интуитивного постижения Бытия через мистический опыт взаимодействия с Высшей реальностью во всех ее проявлениях: как на духовном, так и на материальном уровнях. Точно в таких же формах бытовал индоиранский и славянский ведизм: жрецы, волхвы – хранители сокровенного знания – почитали Единого: высшую космическую трансценденцию под именем Брахман, Ахура-Мазда, Род, при этом владели практиками медитации, волхования, позволявшими управлять стихиями, исцелять душу и тело человека и т.п. При этом стоит заметить: шаман никогда не является представителем какой-либо социальной страты, не обладает управляющими или властными функциями в обществе (в отличие от служителей культов мировых религий). Как правило, шаман ведет традиционный образ жизни и хозяйствования, присущий обществу, к которому он принадлежит, но, помимо этого, выполняет «повинность» служения этому обществу в качестве медиатора, которую на него «возложили духи».

В даосской традиции принцип Единства Неба обосновывается его изначальной чистотой: «Небо обретает единство способностью чистоты»<sup>3</sup>. Об этом же читаем у Лао-цзы: «Небо чисто»<sup>4</sup>. Категория Чистоты Неба лежит в основании всех ведических культов. И.С. Урбанаева, исследуя

---

<sup>1</sup> Урбанаева, И.С. Бурятский миф о первом шамане... С. 139.

<sup>2</sup> Балаганский сборник // Сказания бурят, записанные разными собирателями // Записки ВСОРГО по этнографии, т. 1, вып. 2. - Иркутск, 1890. – С. 124, 126.; 540; Хангалов, рук. № 733 // Хангалов М.Н. Материалы по шаманству [рукопись] [8 тетрадей]. - ВСОРГО. - Иркутский государственный архив, ф.292, ед.хр. 729, л.8.

<sup>3</sup> Антология даосской философии / Составители В.В. Малявин и Б.Б. Виноградский. – М., 1994. – С. 44.

<sup>4</sup> Там же. С. 39.

тэнгрианское мировоззрение бурят, приходит к пониманию единства мировоззренческих констант ведизма и центральноазиатского шаманизма, в частности, на примере категории Чистоты: «Подобно тому, как в традиции Упанишад имелись специальные формулы ритуального очищения при обращении к Агни, Рудре, Индре, Брихаспати и к другим богам, в Центральной Азии был выработан свой ритуальный комплекс очищения – обряды огненного очищения (тарьмадха), водяного очищения (угаалга) и т.д. – которые дожили до наших дней в качестве элементов шаманского целительства»<sup>1</sup>. Основываясь на рукописных материалах С.П. Балдаева об онгонах агинских бурят из «ленинградской папки»<sup>2</sup>, И.С. Урбанаева упоминает масштабные обряды очищения - Арюуни хэрэг («ару» - тюрк. «чистый, святой, светлый»).

У алтайцев до сих пор практикуются обряды очищения огнем, дымом можжевельника (арчына). В верховьях Каракольской долины находится высокогорное озеро Аругем, имя которого говорит само за себя: «Чистая, святая вода». Это озеро почитается как священное и в нем разрешены только ритуальные омовения. Чтобы добраться до озера, необходимо подняться на гору, совершив тем самым, ритуальное восхождение, паломничество (еще один вид очищения через преодоление).

Чистота, честь, непорочность – это качества человека, поклоняющегося Тенгри. Произнося клятву, человек «тем самым призывал себя приносить жертву бурханам, относящимся к сонму божеств Арюуни хэрэг»<sup>3</sup>. Интересны записи С.П. Балдаева о грозных божествах Арюуни тэнгэри, ведающих помимо прочего, присягами и клятвами. Категория **чистоты** здесь приравнивается понятию **чести**, безупречности. В сонм этих божеств входит и Эрлен-хан со своим штатом (у алтайцев: Эрлик-хан – бог подземного мира,

---

<sup>1</sup> Урбанаева И.С. Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете духовных учений: В 2 ч.; Ч.1 - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 265 с.; Ч. 2. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – С. 72.

<sup>2</sup> Балдаев С.П. Онгоны бурят Агинского нацокруга Читинской обл. - 1945 г. - ОППВ БИОН СО РАН, рук. № 3514. – Л. 34-42.

<sup>3</sup> Балдаев С.П. Онгоны бурят... Л. 42.

ведающий жизнями людей). Здесь мы опять встречаемся с мифологической инверсией: за исполнение космического закона человеком ответственны не только небесные, но и подземные божества: «Что вверху, то и внизу».

Определение тенгрианства как мировоззренческой системы, а шаманизма, как духовно-эмпирической практики ставит вопрос о соотношении веры и знания. Мифологическая природа тенгрианства изначально опирается на естественное знание, эмпирический опыт своих носителей, что явственно проступает из определения А.Ф. Лосева: «миф всегда и обязательно есть реальность, конкретность, жизненность и для мысли – полная и абсолютная необходимость, не фантастичность, не фиктивность»<sup>1</sup>. Лосевская концепция мифа получила свое развитие в понятии К. Ясперса «философская вера», как способе постижения бытия, присущем любому мыслящему человеку. Философ определяет веру, как способ приблизиться к постижению экзистенциального, без противопоставления ее знанию: «Веру никоим образом не следует воспринимать как нечто иррациональное. Более того, полярность рационального и иррационального привносит затуманивание экзистенции»<sup>2</sup>. «Признаком веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя. Безграничное познание, наука – основной элемент философствования. Не должно быть ничего, не допускающего вопроса, не должно быть тайны, закрытой исследованию, ничто не должно маскироваться, отстраняться. Критика ведет к чистоте, пониманию смысла и границ познания. Философствующий способен защищаться от иллюзорного знания, от ошибок наук. Философская вера хочет высветлить самое себя. Философствуя, я ничего не принимаю так, как оно мне навязывается, не проникая в него»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. – С. 25.

<sup>2</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 422.

<sup>3</sup> Там же. С. 423.

Именно такой способ постижения бытия предполагает тенгрианское мировоззрение: не слепая вера, подавляющая волю человека к познанию и творчеству, а вера-знание посвященных людей: «ярлыкчы» («вестников света») и шаманов – практикующих медиумов, - все еще хранящих осколки древних знаний о мироустройстве и претворяющих эти знания в ритуальной практике. Но тенгрианские духовные ценности и этические императивы не перестают быть актуальными также и для большинства коренных жителей Алтая в их повседневной жизни, в потребности сохранения традиций социального уклада и осуществления экзистенциального опыта, попорченных в богоборческие времена и в культурных реалиях тотального рационализма и позитивизма.

Выявить изначальный смысл тенгрианских мировоззренческих концептов помогает предложенный Н.Г. Аюповым герменевтический анализ начальных строк большой надписи в честь Кюль-Тегина. Слова «Yza kok tanrı asra jaguz jir kuluntukda, akin ara kisi oğlu kulunmus» были переведены следующим образом: «Когда было сотворено (или возникло) вверху голубое небо (и) внизу темная (букв.: бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (или: возникли) сыны человеческие (т.е.: люди)»<sup>1</sup>. Философ наглядно демонстрирует: как перевод может исказить понимание фундаментальных основ мировоззрения. Поясняющие слова в скобках, практически, противоречат поясняемому: *сотворены* или *возникли* небо, земля и сыны человеческие – это принципиально разные позиции. В привычной христианской модели Бог – творец мироздания и человека. Соответственно, Творец и его творение (в христианской лексике – тварь) противопоставлены друг другу. Н.Г. Аюпов убежден, что в аутентичном тексте представлено «совершенно оригинальное миропонимание древних тюрков. Тенгри не имеет начала, не имеет причины, он сам Начало и Причина, он извечен и беспричинен, а небо и земля (Природа), человек – его «проявления», говоря современным языком «он эманерирует в них» или «они

---

<sup>1</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959. – С. 36.

возникают из его жизненной энтелехии»<sup>1</sup>. Человек в тенгрианском мировоззрении не создан по образу божьему, но «возник», подобно самому Небу.

Следуя логике Н.Г. Аюпова, ведущего этимологию имени Тенгри от прототюркского и гуннского языков, легко убеждаемся в единстве природы Неба и Человека. Автор выводит этимологию имени Тенгри из двух слов: «Тэң» – «Небо» (ср. с китайским «Тянь»), и «рі» – «Человек». «В современных тюркских языках слово «ер» (ір) означает мужчину. Термин «Таң» в гуннском и древнетюркском означает зарю, восход, начало всего, когда «свет озаряет все», когда «все просыпается и начинает жить». (напомним, что ипостасью концепта «Небо» является мифологема Света – И.Ж.). Если взять позднее древнетюркское понятие «Тэң» - оно также означает равный, половину. Отсюда идея дихотомичного целого, состоящего из единой пары, двух половинок. Не противоположность и противоречие, а именно парность как принцип бытия»<sup>2</sup>.

Поэтому и кам не имел никаких привилегий в социуме, не обладал никакими рычагами власти, но лишь имел тяжкое бремя служения людям при помощи духов, которые избрали его, наделив бóльшими возможностями, чем простых смертных. Единство природы человека и Неба накладывает на человека бремя ответственности за себя, за свой народ, за Землю и Небо. Благоговение древнего тюрка перед величием Неба формировало его нравственный императив, задолго до И. Канта, не через запреты и наказания (как мы видим это в библейской системе ценностей), а через осознание им морального закона в себе как отражения закона Тенгри. Древние тюрки не уповали на милость Божью и не додумались винить Бога в своих несчастьях. Они осознавали: человек сам творец своей судьбы и судьбы своего народа. Об этом совершенно определенно сказано в надписи Кюль-Тегина: «Если Тенгри сверху не давило Земля внизу не разверзлась, тюркский народ, кто

---

<sup>1</sup> Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. [Монография]. – Алматы: КазНПУ им. Абая. - Издательство «КИЕ», 2012 – С. 165.

<sup>2</sup> Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение... С. 19.

мог погубить твое государство и его законы? Тюркский народ, покайся!»<sup>1</sup>. Именно поэтому современному алтайцу, как и древнему тюрку, исповедующим тенгрианство, в обыденной реальности не нужны ни ламы, ни священники, ни какие-либо иные посредники: совершая ритуал, они сами творят свой мир здесь и сейчас, и сами несут ответственность за содеянное.

Однако, постепенный распад ведической системы тенгрианства на его составные части, приведший к возникновению множества отдельных религиозных культов, откликается в душах потомков тюрков-тенгрианцев нестерпимой тягой к былому знанию и духовному единству. Вера в единое высшее Начало во все времена была жива в подсознании евразийских народов, выливаясь в заимствование монотеистических культов и выстраивание на их основе собственной концепции новой религии, либо регионального (адаптированного) варианта какой-либо из мировых религий. Так произошло на Алтае с принятием элементов буддизма и созданием новой синтезийной религии бурханизм; с принятием северными алтайцами и жителями Улаганского района православия (регулярно посещающими церковь, но не забывающими и своих духов); а также уважительным отношением алтайцев-шаманистов (тенгрианцев) к русскому старообрядчеству как духовной системе, близкой тенгрианству, прежде всего аксиологически. По той же причине, вероятно, произошло и принятие ислама тюрками Средней Азии.

Как отмечалось в начале данного раздела исследования, пространственно-временной континуум коренного населения Алтая простирается от космических глубин Великого Синего Неба Тенгри до inferнальной тьмы Эрлика, постигаемый через посредничество путешествующего медиатора – шамана (в экстремальные моменты бытия) и через осуществление философы Пути в повседневной практике. Закономерным оказывается и тот факт, что срединный мир в этой модели также сакрализован.

---

<sup>1</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959. – С. 39.



Жители Алтая наделяют свою родину удивительным эпитетом: «шестигранный (или шестиугольный) Алтай». Поэтичны алкыши (благопожелания) Алтаю: «Алты толыкту Ак-Алтай алтан куштын турлузы албаты дьонды дьыргаткан артык кежиктү Ак-Алтай» - «Шестиугольный белый Алтай – стойбище шестидесяти птиц, насладивший народы, преисполненный благодати белый Алтай»<sup>1</sup>. Откуда взялась эта устойчивая метафора?

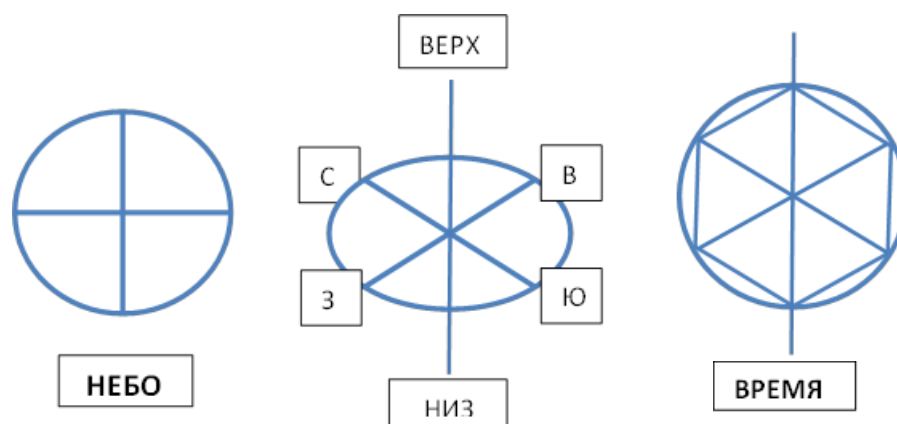
Числительные «шесть» и «шестьдесят» в алтайском языке звучат как «алты» и «алтан». Случайно ли их созвучие с именем «Алтай»? Горную страну Алтай нередко называют «Алтытау» - «шестигорье» («Алты» - шесть, «тау» - гора), поскольку рельеф Горного Алтая составляют шесть основных магистральных горных хребтов<sup>2</sup>. Как утверждает Ю.М. Лотман, «культурная роль числа актуализируется в парадигматических типах в связи с идеей изоморфизма»<sup>3</sup>. Общеизвестно, что в традиционных культурах жилище человека всегда является моделью мироздания. Алтайское традиционное жилище – аил – как правило, имеет форму шестигранной пирамиды. Здесь число «шесть» имеет явное соответствие с шестью направлениями модели мира (четыре стороны света, верх и низ). Шестигранник – это материальное (геометрическое) воплощение числа «шесть», он лежит в основе Мироустройства. Он идеально вписывается в круг, еще одну космическую первооснову, система измерений которой шестеричная (360 градусов). Кстати, время тоже движется по кругу (годовой, суточный циклы и т.п.) и измеряется в шестеричной системе. В Библии говорится о том, что Бог творил мир шесть дней...

---

<sup>1</sup> Ойротско-русский словарь, издание 2-е. / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тошчакова. – Горно-Алтайск: издательство «Ак Чечек», 2005. – С. 77.

<sup>2</sup> Мир заповедной природы Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы // Ред. Р.В. Опарин. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009. – С. 8.

<sup>3</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – С. 433.



**Рис. 6. Сакральная география: пространственно-временная инверсия**

Как говорилось в начале этой главы, семантическое значение топохрона Алтая, воплощенное в символе «Крест в Круге», содержит в себе принцип инверсии – взаимообращаемости концептов Небо – Земля – Время (Рис. 6).

Изучение процессов самоорганизации приводит ученых к осознанию фундаментальности структуры шестигранника для природного естества. Так, еще Р. Декарт при описании космогонических процессов высказывал догадку о самоорганизации природных процессов, описывая вихри «материи небес», которые «упакованы» в почти правильные шестиугольники (Прил. 1. Рис 9 а): «Небеса разделены на несколько вихрей, причем полюсы некоторых из них соприкасаются с наиболее отдаленными частями полюсов других вихрей... Среди частиц с гранями частицы, прибывающие с одного полюса, закручены в другую сторону, чем частицы, прибывающие с другого полюса. На поверхности каждой частицы с гранями имеется только три желоба»<sup>1</sup>. Затем эта идея получит свое развитие в модели движения электрических токов Дж. Максвелла, использующей «свойства упругих тел и движения вязких жидкостей». Действие этой модели очень доступно описано М.В. Терентьевым: «при рассмотрении условия равновесия среды или же вопросов перекачки энергии из магнитного поля в ток и обратно, Максвеллу требуется плотная упаковка вихрей и q-частиц. Это осуществляется при поперечном

<sup>1</sup> Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. И франц. Т.1. / Сост., ред., вступ. Ст. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – С. 397-398.

сечении вихрей в виде шестигранников, как показано на рисунке. (Этот знаменитый рисунок заимствован из его работы). Каждая промежуточная частица на больших участках пути в таких условиях касается одновременно не более, чем двух вихрей. Ток идет вдоль линии А-В»<sup>1</sup> (Прил. 1. Рис. 9, б). Аналогичные шестигранные или «сотовые» структуры образуются при тепловой конвекции – так называемые ячейки Бенара. Этот удивительный эффект возникает в «неорганизованной» среде в пограничном состоянии: когда разница температур между нижним нагреваемым слоем вязкой жидкости и верхним, еще не нагретым, достигает максимума. Нарушение равновесия среды приводит к возникновению организованных структур в виде правильных шестиугольных ячеек (Прил. 1. Рис. 9, в).

Таким образом, универсальная ячейка информационной структуры Вселенной – имеет шестигранное строение – «соты». Если информация лежит в основе материальных форм, то значит ее первичная структура («соты») не может не проявиться в материальном мире. Это сумели выявить и доказать ученые<sup>2</sup> на опытах с водой – доказав, что вода хранит информацию именно в сотовых структурах, а при замерзании превращается в шестигранные кристаллы – всем известна завораживающая красота снежинок. Сотовая структура (как информационная первооснова) в проявленном мире приобретает разные формы, хотя смысл этой структуры универсален: в пчелиной среде – это колыбель новой жизни; в геометрии шестигранник – это гармоничная, уравновешенная фигура (каждая грань шестигранника, вписанного в круг, равна его радиусу). Именно на равносторонности шестигранника основан и принцип сотовой связи, когда поверхность охвата сигналом может бесконечно приращиваться за счет установки антенн на границе зоны действия одной антенны. Их достаточно шести вокруг центральной, чтобы увеличить диаметр охвата в два раза.

---

<sup>1</sup> Терентьев М.В. История эфира. – М.: ФАЗИС, 1999. – С. 158.

<sup>2</sup> Кеплер И. О шестиугольных снежинках [авторский сборник] / сост. Ю.А. Данилов, М., Наука, 1983. – 192 с. – С. 5-32; Плыкин В.Д. «В начале было Слово...» или След на воде. – Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1995. – 43 с.

Если мы обратимся к сакральной геометрии, то убедимся, что все Платоновы тела – объемные геометрические фигуры, идеально вписывающиеся в сферу, тоже шестеричны:

- Тетраэдр – 4 грани x 3 угла = 12 углов
- Куб – 6 граней x 4 угла = 24 угла
- Октаэдр – 8 граней x 3 угла = 24 угла
- Додекаэдр – 12 граней x 5 углов = 60 углов
- Икосаэдр – 20 граней x 3 угла = 60 углов.

Химия в своих основополагающих аспектах также реализует принцип шестеричности. Три основных элемента: водород, углерод и кислород – лежат в основе Мироздания, практически, образуют Модель мира:

- Водород – элемент Космоса,
- Углерод – Человек,
- Кислород – Земля.

Водород - № 1 в Периодической системе элементов – его химики называют космическим элементом, т.к. он – самый распространенный в космическом пространстве. Символика числа «единица» включает в себе смысл Монады, начала творения мира, Создателя, перводвижитель, потенциал для всех возможностей, зародыш.

Кислород - № 8 – самый распространенный на Земле. Символический смысл восьмерки – Мандала, завершение цикла, октава, цель посвящения, выход на новый уровень, 8 сторон света – земной уровень, полнота, совокупность всех возможностей. И при этом – восьмерка – это куб двойки (трехмерность), это 6 граней куба, который в изометрии дает шестигранник.

Эти два элемента - две противоположности:

- Водород – восстановитель, податливый на инициативу извне, легко образует связи – «отдается». В этом его «женская», ИНЬская, суть. Он индифферентный, холодный, как сам Космос,
- Кислород – окислитель (разрушитель), активный, агрессивный, катализатор, инициирует связи, ЯН, источник горения.

Соединение противоположностей кислорода и водорода образует молекулу воды - основу жизни, которая (как мы уже говорили выше) очень хорошо сохраняет информацию, и опять же структурирует ее в виде шестигранников (сот).

И, наконец, углерод – № 6 (!) – стабилизатор, основа всей органики. Именно так рождается Жизнь, соединяя противоположности. Шестерка – равновесие, гармония (углерод – находится в середине 2-го периода системы Менделеева). Филон говорил, что шестерка - «Самое плодovitое (! – И.Ж.) из всех чисел», символизирует единство полярных сил. Древнейший символ гармонии, шестиконечная Звезда Давида, состоит из двух треугольников: мужского (с вершиной вверху) и женского (противоположно направленного).

Углерод как химический элемент дает неисчислимое многообразие органических и неорганических форм, образуя связи в виде цепочек. Одна из форм углерода – графит имеет 6-тигранную кристаллическую решетку.

Органический мир состоит из ШЕСТИ основных элементов: водород, углерод, кислород, азот, фосфор и сера. Эти шесть элементов подобны Творцу. Если вся Периодическая система элементов дает тысячи видов неорганических веществ, то ШЕСТЬ названных элементов дают миллионы видов органических веществ<sup>1</sup>.

Получается, что в основе всего материального мира, который был создан за ШЕСТЬ дней творения, и Жизни во всех ее проявлениях, лежит шестигранник.

В картине мира алтайцев число «шесть» играет основополагающую роль. Строительство дома (аила) они уподобляют космогоническому акту: сначала выбирают место, которое станет *центром* жилища – там будет расположен очаг, выполняющий функцию Axis mundi, затем от этой точки при помощи веревки откладывается дуга с восточной стороны, которая отмечает место положения входа. И далее, по окружности откладываются

---

<sup>1</sup> Автор выражает глубокую благодарность за подсказку идеи учителю химии гимназии № 123 г. Барнаула Т.Л. Истоцкой.

шесть точек на расстоянии радиуса друг от друга. Высота аила будет равна его диаметру. Попадающий в отверстие крыши шестигранного аила или в тюндук круглой юрты солнечный луч, скользя по внутреннему периметру жилища, указывает время дня.

В аиле, моделирующем пространство кочевника, расположение двери, ориентировано на восток. Как указывает М.Элиаде, «Порог и дверь непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве; и именно в этом их важное религиозное значение, т.к. вместе они являются символами и средствами перехода»<sup>1</sup>. Выходя из дома, алтаец оказывается в ином пространстве, которое мыслится им Храмом под открытым небом. Низкая дверь заставляет его каждый раз склонять голову перед Небом – Тенгри и его ипостасью – Солнцем. А входящий в дом, кланяется очагу – земному воплощению Солнца и Неба. Запрещается наступать на порог, или сидеть на пороге, т.к. там пребывают духи – стражи порога, «пограничья».

Ориентация алтайского жилища по сторонам света, учитывает их семантику и энергии. Женская половина расположена в северной, иньской части дома. Здесь хранится вся кухонная утварь и сундуки с семейным добром. Значение иньской энергии как сохраняющей напрямую перенесено на основную функцию женщины – хранительницы очага. Южная часть жилища (янская) – мужская – здесь хранится конская упряжь, оружие. Западная часть, напротив входа, священное место – дьяйик: там размещаются священные предметы, олицетворяющие почитаемых духов-хранителей и предков рода. Также в этой части дома расположено супружеское ложе. Очаг, подобно *Axis mundi*, сакрализует направления верха и низа: дым уносит в небо запахи готовящейся пищи; через дымовое отверстие с небес богиня Умай посылает в семью зародыш младенца – кут; хозяйка, прежде чем накормить семью, сначала кормит огонь и благословляет его и духов-хранителей как небесных, так и подземных, и духов срединного мира. Пепел,

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 25.

оставшийся в очаге, символизирует тлен и быстротечность бытия; под очагом закапывают послед новорожденного. Совершая моления и благословения (алкыши), алтайцы кропят молоком или аракой (молочной водкой) в шести направлениях: на четыре стороны света, вверх и вниз. Шестигранный аил, как и пчелиные соты, венчается 6-тигранным конусом, и здесь тоже (как в сотах) зарождается новая жизнь.

Во время раскопок могильника Ак-Алаха на плато Укок были найдены бревна от разобранного многоугольного жилища. Эта находка позволила автору раскопок Н.В. Полосьмак подтвердить версию о том, что «традиция возведения бревенчатых срубных многоугольных построек на Алтае имеет... древнюю и, вероятно, непрерывную историю»<sup>1</sup>.

На плато Укок было открыто еще одно необычное сооружение – средневековый погребально-ритуальный комплекс знатной тюркской женщины (датируемый IX в.н.э.) – построенный в виде шестигранника<sup>2</sup>.

К интересным выводам подталкивает семантический анализ так называемого Бухтарминского зеркала – бронзового зеркала, найденного в начале XIX века в кургане скифо-сакского времени на территории казахского Алтая возле с. Усть-Бухтарма (Прил. 1. Рис. 9, г). Зеркало известно исследователям как артефакт из коллекции Петра Козьмича Фролова – главного командира Колывано-Воскресенских заводов (г. Барнаул) и губернатора Томской губернии (нач. XIX века). Бухтарминское зеркало на тыльной стороне имеет изображение шести животных, имеющих прямое отношение к солярному культу: пяти оленей и горного козла, следующих друг за другом по кругу, по часовой стрелке. Фигуры животных образуют четко видный шестигранник, вписанный в круг. Известна культовая принадлежность подобных артефактов – исследователи относят бронзовые зеркала к атрибутам солярного культа. Стиль изображения животных очень

---

<sup>1</sup> Полосьмак Н.В. Погребение знатной пазырыкской женщины на плато Укок // Алтаика. – Новосибирск, 1994 а. № 4. – С. 9.

<sup>2</sup> Древние культуры Бертекской долины (Горный Алтай, плоскогорье Укок) / А.П. Деревянко, В.И. Молодин, Д.Г. Савинов и др. Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1994. – С. 112, 146-151.

близок раннескифским изображениям на «оленных камнях» и петроглифах Саяно-Алтая и Монголии. Л.С. Марсадолов подробно проанализировал все особенности изображения и пришел к выводу, что зеркало могло играть, помимо прочих, функцию солнечного календаря, где фигуры оленей символизируют точки восхода и захода солнца в дни весеннего и осеннего равноденствий (совпадающие на горизонте) и точки восхода и захода солнца в дни летнего и зимнего солнцестояний<sup>1</sup>.

Число «шесть» определяет пространственно-временной континуум алтайца, оказываясь единицей измерения как пространственных, так и временных категорий, связанных с кругом горизонтальных ориентаций («кругозор») и календарным циклом. Шестидесят лет – полный календарный цикл – в жизненном круге алтайцев считается временем достижения мудрости. Интересны рунические тексты, обнаруженные на Енисее (памятник с Уюк-Тарлака, Е 1), приведенные С.Г. Кляшторным, где число шесть акцентирует значимые для древних тюрков вещи: «(1) С вами, мой эль, мои жёны, мои сыновья, мой народ — о, жаль мне! — я расстался в свои шестьдесят лет. (2) Моё имя Эль-Тоган-тутук. Я был правителем моего божественного эля. Я был бегом моему шестисоставному народу»... «Другой кыргызский бег упоминает шесть тысяч своих коней (Е 3, стк. 5), т.е. по обычному соотношению между лошадьми и другим скотом он владел более, чем двадцатью тысячами голов»<sup>2</sup>. На наш взгляд, здесь не столько дана количественная характеристика богатства бега, сколько сакрализованная семантическая формула.

Число шесть также играет ключевую роль в шаманских практиках. Шаманский бубен – главный атрибут любого ритуального действия телеутские шаманы называют: «Алты оргошту ак чагал»<sup>3</sup> – «С шестью рогами священный конь» (шаманы во время камлания обращались с бубном

---

<sup>1</sup> Марсадолов Л.С. Зеркало из алтайской коллекции П.К. Фролова. // Сообщения Государственного Эрмитажа (СГЭ). [Вып.] XLVII. Л.: 1982. – С. 30-33.

<sup>2</sup> Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии // СПб: Филологический факультет СПбГУ. 2005. – С. 154.

<sup>3</sup> Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – С. 168.



как ездовым животным, на котором они путешествовали между мирами) – по контуру бубна имеются характерные выступы – «рога». Человек, которому было суждено стать шаманом, переживал так называемую «шаманскую болезнь» - период, во время которого происходила кардинальная физиологическая перестройка всех органов и систем человека, позволявшая переживать ему экстраординарные экстатические состояния во время «шаманских путешествий» между мирами. «Шаманская болезнь» протекала обычно шесть полугодий и соответствовала восхождению через шестое Небо к седьмому. Шестое Небо – это для шамана рубеж между «пятым» и «седьмым» Небесами. Поднимаясь к Ульгению<sup>1</sup>, восседающему на Девятом Небе, шаман в своем камлании может прийти только до Пятого Неба. Здесь его встречает Уткучи, посланник Ульгения, и ведет с ним переговоры. Если шаману удастся миновать Шестое Небо и оказаться на Седьмом – там ему открывалась вся мудрость мироздания (вспомним русскую поговорку «На седьмом небе от счастья!»). А за пределами числа «7», как утверждает А.В. Головнев, в картине мира сибирских народов следовал «ноль», т.к. большие числа считались «бесчеловечными»<sup>2</sup>. Таким образом, Шестое Небо, по определению Д.В. Ерошкина, – это «точка абсолютной неопределенности (бифуркации), где необходимо совершить ассиметричный поступок – пройти в Пустоту, «провал между мирами»<sup>3</sup> – «умереть» для мира людей, чтобы оказаться перед Престолом Бога. «Рождение шамана через ритуальную смерть в нижнем мире должно зеркально повторяться через его воскрешение в верхнем мире»<sup>4</sup>.

Называя Алтай шестигранным, алтаец ведает о главном принципе мироустройства, сформулированном Гермесом Трисмегистом: «Что наверху,

---

<sup>1</sup> Ульгень – небесное божество в алтайской мифологии.

<sup>2</sup> Головнев, А.В. Числовые символы хантов (от 1 до 7) / А.В. Головнев // Сб.: Народы Сибири: история и культура. К 75-летию выдающегося этнографа профессора Г.И. Пелих. // Новосибирск: ИАЭТ СО РАН. 1997. – С. 86-90.

<sup>3</sup> Ерошкин Д.В. Шаманизм Южной Сибири / Д. В. Ерошкин // Бийский вестник. - Бийск, 2005. - № 3. – С. 187.

<sup>4</sup> Там же.

то и внизу»...<sup>1</sup>. Подтверждением сказанного является экспедиционная запись рассказа алтайского шамана о сакральном шестиграннике Алтая, сделанная этнологом Д. Дорониным, где шаман перечисляет шесть сакральных вершин Алтая: Абаган, Чаптырган, Эдиган, Адагаан, Бабырган, называя их шестью каанами, дядьями седьмой, центральной (в сакральной географии) вершиной – Белухой. Исследователь подчеркивает числовой изоморфизм и небесно-земную инверсию в картине мира информанта: «Макрокосм заключен в микрокосме: шесть священных гор Алтая с седьмой (Белухой) в центре повторяются в шестиугольном традиционном алтайском доме-аиле с очагом в центре. Очаг - сердцевина, главное сакральное место аила, в огне очага живет его Хозяйка - дева От-Эне (Мать огня). Сакральный центр земли Алтая - тоже дева: Кёс-Пала, Кёс-Уйгюжи – «Вечная Девушка», девочка. Это – дух-хозяин (ээзи) горы Белухи, это – сама Каан-Сумер, Уч-Сумердын-ээзи. Дева-ээзи находится словно в хороводе шести мужчин-ээзи, и они, эти горы-кааны, приходятся ей родными дядьями. Дядя на многих тюркских языках - «тай»<sup>2</sup>, число шесть - «алты». Вот и получается - «Алтытай», то есть Алтай... Высоко над земными каанами светят семь небесных каанов. Это - Титы-Каан (Семь Каанов), созвездие Титыган - Семь Звезд Большого Ковша...»<sup>3</sup>.

Шестигранный Алтай... Эта метафора, по сути, представляет собой матрицу, изначальный код, в котором содержится в «свернутом виде» основа духовных и космологических накоплений человечества. Здесь, на Алтае, сошлись вместе все мировые религии и новые формы религиозных верований, сопрягаясь с архаическими практиками шаманизма – и всех их объединяет единое Синее Небо – Тенгри. Рассмотренная выше система

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Современные подходы к изучению сакральных центров Алтая как основа для формирования ноосферного типа мышления // Алтайский текст в русской культуре. Вып.3 / Материалы третьей региональной научно-практической конференции «Алтайский текст в русской культуре» 4 – 6 мая 2006 г. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2006. – Вып. 3. – С. 105.

<sup>2</sup> Тай – «дядя» в алтайском традиционном этосе – ключевая фигура семейной иерархии. Дядя со стороны матери почитается в алтайских семьях выше, чем даже родители. Именно тай совершает обряды имянаречения, срезания первой пряди волос, разрезывания пут, свадебной игры. Он присматривает за взрослением своих племянников, помогает в существенные периоды их жизни, подобно крёстному в русских православных семьях.

<sup>3</sup> Доронин Д., Умай / Д. Доронин [Электронный ресурс] // Международный социально-экологический союз / Этноэкология — URL: <http://www.seu.ru/members/bereginya/2006/09/23-1.htm> (Дата обращения 27.05.2007)

этических ценностей и этнофилософских концептов составляет современный мировоззренческий комплекс коренного населения Алтая, определяемый как «духовная экология».

Сегодня с особой остротой встает вопрос комплексного исследования социокультурной структуры Алтая, основанного на интеграции данных современных научных методик и технологий с древними интуициями хранителей Алтая. Новейшие открытия в области естественных наук, археологии, культурологии подтверждают, а нередко и заново открывают глубочайшие пласты знаний предков, сохраненные ими в легендах, сказаниях, древних космогониях, религиозных и этических сводах. Осуществление философской рефлексии всего этого комплекса эмпирических знаний, духовно-этических ценностей, культурологических и этнофилософских концептов позволяет эксплицировать культурные коды коренного населения Алтая, содержащие в себе потенциал устойчивого развития социума.

#### **2.4. Семиозис пространственно-временных компонентов сакральных центров Алтая <sup>1</sup>**

Для выявления культурного кода населения Алтая, сохранившегося в наибольшей чистоте в духовно-этических императивах, мифологемах и сакральных объектах, необходимо провести культурологический анализ названных артефактов. Использование данного метода в комплексном социально-философском исследовании позволит наполнить его конкретной историко-культурной фактологией, на основе которой строятся выводы заявленной работы.

---

<sup>1</sup> Основные положения данного параграфа были изложены в монографии Жерносенко И.А. Сакральные центры Алтая: На перекрестке времен и смыслов // И.А. Жерносенко. – Барнаул: ШЭД «Тенгри», 2016 г. – 445 с.: илл., а также в статьях: Жерносенко И.А. Семантическое поле мифологемы грифона в пазырыкской культуре. // Философия и культура, 6(54), 2012 б / Нота Бене. – С. 51-59; Жерносенко И.А. Мифологема Мировой Горы как культуuroобразующий концепт сакральных ландшафтов Алтая [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2; URL 5: <http://www.science-education.ru/131-23847...>; Жерносенко И.А. Особенности иконографии богини Умай в сакральных центрах Алтая // Ярославский педагогический вестник = Yaroslavl pedagogical bulletin : научный журнал. – Ярославль: РИО ЯГПУ, 2016 в. – № 1. – С. 312 – 317.

Ключевой мифологемой алтайского топохрона является мифологема Мировой Горы – Оси, вокруг которой формируется «семантический аккорд» сакрального пространства. По определению М. Элиаде, «мир поддается восприятию как мир, как Космос, лишь настолько, насколько он открывается как мир священный (...) человек может жить лишь в священном мире, так как только такой мир участвует в бытии, т.е. существует реально»<sup>1</sup>. Это определение имеет важное значение для нашего исследования, т.к. в ситуации тотальной десакрализации современной культуры происходит не только утрата базовых ценностей, но и реальное разрушение социокультурного пространства и времени, в результате все большего погружения современного человека в виртуальный мир, где нарушаются границы между реальным и виртуальным мирами, подменяются смыслы и значения, размываются духовные скрепы личности. Все чаще звучат призывы о том, чтобы «вернуть человека на землю», чтобы он почувствовал вновь родовую связь с ней, ощутил аромат реальной жизни. Но это возможно лишь тогда, когда эта реальность вновь станет ценной для человека, почитаемой им, ведь «только священный мир существует реально»<sup>2</sup>. И здесь, как нельзя более кстати приходится идея об агиократии («власти святынь»), сформулированная П.И. Новгородцевым (см. Глава 3, п. 3).

В трудах исследователей мифологии и религий принято говорить о градациях пространства на сакральное и профанное: например, храм, расположенный в городе, и остальное его (города) секулярное пространство, порождающие зоны космоса и хаоса. Как описывалось выше, коренные жители Алтая, боготворящие Природу во всех ее проявлениях, априори воспринимают пространство как теменос (греч. «место храма»). В терминологии американского мифолога Дж. Кэмпбелла, Алтай воспринимается его жителями в целом как храм, как средоточие мира, как

---

<sup>1</sup> Цит. по: Хронотоп. Пространство [Электронный ресурс] // Учебное пособие «Мифы в культуре». URL: <http://worlds-culture.ru/index.php?action=full&id=377> (Дата обращения: 18.03.2015).

<sup>2</sup> Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

«*чудо совершенной центральности*», «точка Неистощимости», где «некто... открыл вечность»<sup>1</sup>. Средоточием этой «совершенной центральности» Алтай является воплощенная в реальности географическая локализация *Axis mundi* – Мировой Оси.

Не на пустом месте утверждал Н.К. Рерих: «Алтай - середина Азии»<sup>2</sup>. «Центр между четырех океанов существует»<sup>3</sup>. «Сиверные горы - Сумыр, Субур, Сумбыр, Сибирь - Сумеру. Все тот же центр от четырех океанов. На Алтае, на правом берегу Катуня, есть гора, значение ее приравнивается мировой горе Сумеру»<sup>4</sup>. Н.К. Рерих говорил о горе Белухе, наделяя ее, и не безосновательно, чертами мировой горы Сумеру. Во время Трансгималайской экспедиции художник и исследователь встречал упоминания о ней далеко, за пределами Алтая: в Монголии, в Индии, в Тибете. Там «знают о великих временах... Знают о приходе Благословенного на Алтай. Знают о значении Алтая. Знают о Белой Горе...»<sup>5</sup>.

Гора Белуха является главной вершиной Катунского хребта. Эта священная вершина сегодня, как и в историческом прошлом, соединяет границы России и Казахстана и почитается как мистический символ алтайским, казахским и русским старообрядческим населением.

Население Алтая наделяло эту гору разными именами. Традиционное алтайское название горы – Кадын-Бажи (дословно «голова Катуня»). Это имя соединяет воедино два символа духовной иерархии Алтая: самой высокой горы и главной священной реки Алтая – Катуня, берущей свое начало с ее вершины. Русский аналог этого сакрального топонима калькирует неразрывное единство священных реки и горы – Катунские столбы. Так гору именовали первые русские староверы, переселившиеся «на Камень», т.е. в Алтайские горы. Позже старообрядцы стали величать вершину, у подножья которой они обрели свое Беловодье, Белухой. Географ и гляциолог В.В.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Рерих Н.К. Алтай - Гималаи. Рига: Виеда, 1992. – С. 281.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Рерих Н.К. Алтай - Гималаи. Рига: Виеда, 1992. – С. 291.

<sup>5</sup> Там же. С. 294.

Сапожников также утверждает, что этот топоним русского происхождения, который русские крестьяне так бесхитростно назвали вершину за необыкновенную белизну покрывающего ее снега. Алтайцы называют ее Ак-Сумёр – (Белой Сумеру), ослепительно сияющей. Казахи называли ее Мус-ду-тау (Ледяная гора) или Ак-тау (Белая гора) за сияющие на солнце ледники. По сути, и алтайский, и казахский, и русский варианты топонима являются кальками друг с друга, обозначают одно и то же. Существуют и другие названия на алтайском языке, такие как Ак-Суру («с белой водой»), Уч-Айры («гора с тремя разветвлениями»<sup>1</sup>).

В русском апокрифе XIV века «О всей твари» Мировая гора зовется адамантин. Адамант – древнерусское название алмаза. Эта метафора повторяется в фольклорных определениях: хрустальная гора, стеклянная, ледяная. В славянских мифах и сказках центром мироздания считается Алатырь-камень:

«Бел-горюч камень Алатырь	Из-под камушка, с-под Алатыря
Всем камням в мире мати.	Протекли реки быстрые
Из-под камушка, с-под Алатыря	Всему миру на пропитанье,
Зачинались ветры чистые	Всему миру на исцеленье...» <sup>2</sup>

Как упоминалось в п.1. данной главы, В.В. Мартынов, выдающийся белорусский лингвист, создатель универсального семантического кода, утверждает, что имя камня Алатырь является прямой славянской калькой от иранского «al-atar», что означает буквально «бел-горюч»<sup>3</sup>.

Символика ослепительного сияния белого цвета содержит в себе смысл духовной чистоты и божественного происхождения. Издревле на Руси

<sup>1</sup> Хотя в Топонимическом словаре О.Т. Молчановой указывается, что «В Горном Алтае «айры» может употребляться самостоятельно как наименование реки, лога, горы» [Молчанова, 1979; с. 18]. Тогда «Уч Айры» может быть синонимом «Уч Сумёр» - «Трёхглавая гора», «Трёхглавая Сумеру», где «Уч» - «три» - не количественный показатель географического объекта, а как качественное определение его святости, сакральности.

<sup>2</sup> Алатырь-камень [Электронный ресурс] // Vereya.su - Информационный портал о г. Верея, Московская область, Наро-Фоминский район, 2014. URL: <http://vereya.su/gorod/legendy/alatyr-kamen/index.php> (Дата обращения 08.08.2015).

<sup>3</sup> Мартынов В.В. Славянские этимологические версии // Русское и славянское языкознание. 1972. – С. 185-192.

знающие люди рассказывали: «В далеких странах, за великими озерами, за горами высокими – там находится священное место, где процветает справедливость. Там живет высшее знание и высшая мудрость на спасение всего будущего человечества. Зовется это место Беловодье»<sup>1</sup>.

По легендам большинства евразийских народов, у подножья Мировой Горы расположено Молочное озеро, из которого вытекает Молочная река. Молочное озеро, по-алтайски, Сют-коль – небесный источник жизни, расположенный рядом с горой Сумёр, упоминается и в алтайских сказаниях. «Молочным оно названо потому, что молоко – символ чистоты и святости у скотоводов Центральной Азии»<sup>2</sup>. Удивительно, насколько разные мифологические системы (русская, алтайская, казахская, буддийская), тесно переплетаясь между собой, дополняя друг друга, выстраивают стройную непротиворечивую картину мира.

В трудные годы преследований религиозных и политических, от тяжкого ярма крепостничества бежали русские люди вглубь страны, в места недоступные, благословенные, туда, где «текут молочные реки среди кисельных берегов», где живут люди счастливо, и где хранится тайна мира. Такой Землей Обетованной для староверов стали Уймонская долина и долина реки Ак-Кем, которая вытекает из одноименного озера у подножья Белухи<sup>3</sup>.

«Ак-Кем» в переводе с тюркского обозначает «Белая вода». И действительно, вода в реке молочно-белая, непрозрачная от огромного количества минеральной взвеси, собранной потоками тысяч ручейков и речек, стекающих с вершин Белухи. А долина реки Ак-Кем славится изобильными целебными травами, вырастающими в рост человека – воистину, «кисельные» – сытные берега у молочной реки. Во время путешествия по Алтаю Н.К.Рерих писал в своих путевых заметках: «В

---

<sup>1</sup> Рерих Н.К. Сердце Азии. Рига: Виеда, 1992 г. – С. 236.

<sup>2</sup> Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центральноазиатские влияния. Новосибирск, 1984. – С. 66.

<sup>3</sup> Жерносенко И.А. Белуха – священная вершина Алтая // Мир заповедной культуры Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы // Ред. И.А. Жерносенко. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009. – С. 177.

области Ак-Кема следы радиоактивности. Вода в Ак-Кеме молочно-белая. Чистое Беловодье...». «Белы снега, и бело серебро самой Белухи-Матери. И звучит все Беловодьем. Истинно Звенигород»<sup>1</sup> (Прил. 1. Рис. 6,7).

Экологические традиции алтайского, русского и казахского народов исстари почитают источники, родники, аржаны за их чистоту и целебную силу. И конечно, все источники, находящиеся под Белухой, являются также священными и целебными, и текут «всеми миру на исцеление». Но это не мифологические метафоры, а конкретные реалии. На прилегающих к Белухе отрогах найдены месторождения лечебной глины: желтой, серой, голубой, белой, красной. К югу от Белухи, между реками Черная и Белая Берель, на территории современного Восточного Казахстана, недалеко от точки пересечения границ всех четырех государств Большого Алтая, расположены знаменитые Рахмановские ключи – целебные минеральные термальные подземные источники с радоновыми водами (Прил. 1. Рис. 10). Состав воды Рахмановских ключей близок к водам Белокурихи (Алтайский край) и курорта Цхалтубо в Грузии. Современная химическая классификация относит такой состав к группе слабоминерализованных азотнокремнистых лечебных вод и по своей целебной силе не уступает названным курортам.

Скорее всего, имя этим чудодейственным источникам дали русские старообрядцы, принеся «на Камень» апокрифические сказания о рахманах – чудесном блаженном народе, живущем в райских местах: «У рахман же народ благочестив, и живут они совершенно без стяжания... обитают нагие у реки и всегда восхваляют Бога... Они не стремятся к пресыщению, но насыщаются сладкой дождевой влагой и свободны от всяких болезней и тления, довольствуются небольшим количеством плодов и сладкой воды, и веруют искренно в Бога, и беспрестанно молятся»<sup>2</sup>. Легенды о рахманах

---

<sup>1</sup> Рерих Н.К. Алтай - Гималаи. Рига: Виеда, 1992. – С. 290.

<sup>2</sup> Сумцов Н. Рахманы // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890 – 1907. – Т. XXVI (1899), с. 382—383; 476. Статья Палладия о рахманах [Электронный ресурс] // Ефросиновский сборник. 60-е, 80-е, 90-е гг. XV в. Ф.351. Библиотека Кирилло-Белозерского монастыря. Сборник. Кир.-Бел. 11/1088 - л. 462 – 483; URL: [http://expositions.nlr.ru/EfrosinManuscripts/\\_Project/page\\_Manuscripts.php?block=AAD5AD72-7422-4E40-A683-FD8A17A4AE91](http://expositions.nlr.ru/EfrosinManuscripts/_Project/page_Manuscripts.php?block=AAD5AD72-7422-4E40-A683-FD8A17A4AE91) (Дата обращения: 10.05.2015).



представляют собой фантастические пересказы о блаженной жизни брахманов, или индийских браминов, предстающих в христианских легендах как образцовые христиане. Подробное изложение этих сведений представлено в «Хождении Зосимы к Рахманам», изданном Н.С. Тихонравовым по двум сходным спискам, XIV и XVII вв.<sup>1</sup>

Свой вклад в мистику Белухи и обоснование геокультурных связей Алтая и Гималаев внес российский путешественник и художник Н.К. Рерих, побывавший в с. Верхний Уймон Усть-Коксинского района летом 1926 г. В беловодских легендах местного старообрядческого населения Рерих увидел аналог гималайским преданиям о Шамбале, таинственной стране, открывавшейся только праведникам и просветленным: «...Легендарная гора Меру по Махабхарате и такая же легендарная высота Шамбала в буддийских учениях - обе лежали на север...»<sup>2</sup>. Исследуя истоки сказаний о Беловодье, ученый приходит к выводу, что «...в основе сведений о Беловодье лежит сообщение из буддийского мира. Тот же центр учения жизни (Шамбала - И.Ж.) перетолкован староверами»<sup>3</sup>. В сознании исследователя совершенно органично увязываются понятия «Будда» и «Алтай». В дневнике «Алтай - Гималаи» в главе о Ладаке, Рерих пишет: «Далеко уходит Будда, в тайники гор. Предание доводит смелого искателя до Алтая»<sup>4</sup>. Рассматривая в Тибете руины буддийских ступ и монастырей, он замечает: «через эти именно места сам Будда проходил во время пути своего к Алтаю»<sup>5</sup>.

Николай Константинович и Елена Ивановна Рерихи в своих трудах упоминают Северную Шамбалу как второй «магнит» культурного напряжения евразийского континента после Гималаев, роль которого и играет Алтай. В Уймоне Рерихи узнают о реальных путешествиях в Шамбалу (Беловодье) от местных жителей: «Много народу шло в Беловодье. Наши

---

<sup>1</sup> Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы: приложение к сочинению "Отреченныя книги древней Россіи" в 2-х томах – СПб: типография Товарищества «Общественная польза», 1863. – Т.2 – С. 78-92.

<sup>2</sup> Цит. по: Беликов П.Ф., Князева В.П. Рерих Н.К. – Самара: «АГНИ», 1996. – С. 128.

<sup>3</sup> Рерих Н.К. Алтай - Гималаи. Рига: Виеда, 1992. – С. 281.

<sup>4</sup> Там же. С. 79.

<sup>5</sup> Рерих Н.К. Сердце Азии. Рига: Виеда, 1992. – С. 231.

деды Атаманов и Артамонов тоже ходили. Только не было им позволено остаться там, и пришлось вернуться. Много чудес говорили они об этом месте. А еще больше чудес не позволено им было сказать»<sup>1</sup>.

Открытый Н.К. Рерихом духовный коррелят локусов Гималаев и Алтая обращает топос Алтая в хронотоп Мировой Оси, воплощающей в себе совершенное единство принципов космоургии – константности и динамики – основанного на семантике числа «семь». Сакральное число «семь» соответствует шести направлениям пространства и Центра; вертикальной Триаде – трехчастного (трехэтажного) строения Вселенной и четырех направлений земного пространства.

Тетрада в модели мира содержит в себе образ «статической целостности», материализованной константы мироустройства. Исследователи<sup>2</sup> определяют, что семантика четырехугольного земного пространства воплощена в поминальных оградках тюрок, представляющих собой каменную наброску, ограниченную с четырех сторон (ориентированную по сторонам света) каменными плитами, со стелой, либо крупным камнем в центре, либо с остатками деревянного столба. В данном сооружении явно присутствуют черты *Axis Mundi*, что еще более подчеркивается сохранением у стел, каменных изваяний, балбалов четырехгранной формы исходного монолита<sup>3</sup>.

Актуализация идеи Триады содержит в себе смысл «динамического совершенства (возникновение – развитие – завершение)»<sup>4</sup>, воплощенный наиболее полно временным аспектом *Axis mundi* – Мировым Древом. Совмещение этих двух аспектов модели мира наглядно представлено в Каракольской долине, где гора Уч Энмек, расположенная на Теректинском

---

<sup>1</sup> Там же. С. 236-237.

<sup>2</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. - М.-Л.: 1951. – С. 36.; Ермоленко Л.Н. Средневековые каменные антропоморфные изваяния Казахских степей: Автореф. дис. канд. ист. наук. Кемерово, 1991. – С. 16-17; Войтов В. Е. Культово-поминальные сооружения VI-VIII вв. на территории Монголии: Автореф. дис. канд. ист. наук. – М., 1989.

<sup>3</sup> Ермоленко Л. Н. К вопросу о картине мира древних тюрок (на материале изваяний и оградок) [Электронный ресурс] – URL: [www.nsu.ru/aw/bookloader?id=550](http://www.nsu.ru/aw/bookloader?id=550) (Дата обращения: 10.05.2015).

<sup>4</sup> Хронотоп. Пространство [Электронный ресурс] // Учебное пособие «Мифы в культуре». URL: <http://worlds-culture.ru/index.php?action=full&id=377> (Дата обращения: 18.03.2015).

хребте, и явно воплощающая в себе черты Мировой Горы, содержит в себе также семантику Мирового Древа алтайцев – Бай-Терек (см. Гл. 3, п. 2. данного исследования).

Существует предание, что Н.К. Рерих знал о том, что алтайцы именем «Уч-Сумёр» называют другую священную вершину (не Белуху) и произносят это ее имя только во время особо значимых ритуалов, охраняя ее сакральное значение не только для Алтая, но и для всей планеты. Эта Вершина, по мнению коренного населения, является пуповиной планеты, соединяя ее с материнским лоном Космоса. Великий путешественник, ученый и художник искал эту Вершину, но даже ему не дано было проникнуть в эту Тайну.

Мистическое значение Белухи и ее окрестностей имеет высокую этнокультурную ценность и для коренного алтайского населения, и для пришлых русских, и для южно-алтайских казахов, и для староверов. Это подтверждается наличием большого количества мифов и преданий, легенд и былей, поверий и сакральных знаний у названных народов и этнических групп. Рассказывают на Алтае и такую легенду: «Будет на земле время землетрясений, наводнений. Начнется война и погибнет много людей. Но перед Белухой все остановится. Из горы выйдет женщина, она прекратит войну и после этого начнется «золотой век». Интересно, что на Белухе есть пятно, напоминающее по очертаниям женщину с ребенком на руках. Его называют «Мать Мира» (Прил. 1. Рис.7, б)<sup>1</sup>. Обратим внимание на то, что мифологеме «Мировая гора» имманентно присуща семиотическая компонента Материнства, проявляющаяся через семантические коды рождения, защиты, сохранения.

В своих путевых заметках, связанных с Алтаем, Н.К. Рерих не раз наделяет Белуху метафорой «Мать Мира». На знаменитой его картине «Победа» (Прил. 1. Рис. 11), написанной в 1942 году, на фоне Белухи (Прил. 1. Рис. 12), изображен русский воин перед поверженным драконом, как

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Н.К. Рерих на Алтае // Мир заповедной культуры Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы // Ред. И.А. Жерносенко. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009 б. – С. 178.

контаминация образа Георгия Победоносца. Создавая пророческое полотно о грядущей победе русского воинства над темными силами, художник обращает свой взор к Алтаю, как Центру Земли – источнику могущества Руси, к Белухе, как защитнице, матери. Каменная сияющая стена Белухи защищает тыл богатыря: так же мать стоит всегда за спиной сына-воина и хранит его своими молитвами. Общеизвестна охранительная, защитительная функция культа Матери и, в целом, женской, иньской, энергии у всех народов Земли.

С образом Белухи у местного населения связываются и апокалиптические верования, утверждающие, что перед концом света упадут три вершины Белухи. Вот почему изменение очертаний двух «спиц» (так местное население называло ее вершины) в начале XX века породило тревогу у населения и активизацию национального и религиозного движения, оформившегося в религиозную систему бурханизма.

Мифологическая инверсия: Мировая Гора – Мать Мира, на Алтае зримо воплощена в культе родовых гор. Родовая гора у алтайцев не только выступает в качестве материнского лона сеока (рода), но является его защитой – вспомним генеалогическую легенду тюрков о пещере в горах Алтая, куда спрятала волчица гуннского мальчика, и из которой вышли 10 сыновей Ашины. Гора на Алтае почитается как существо изначальное, живое, существовавшее всегда, до появления людей. Такая гора является основой мироустройства и обеспечения жизни алтайцев. Родовую гору называют тӧс - «корень» рода, его основание, опора и начало. Каждый род (сеок) почитает свою Родовую Гору: чалканцы, тубалары – гору Абакан, теленгиты – снежную вершину Кёк-Ийык, род Тодош – гору Бабырган, род Кыпчак – гору Ирбис-Ту, род Тонжаан – гору Адыган, род Чапты – гору Чапты-кан и т.д. Алтайский шаман, как помнится, называл шесть «каанов» – священных вершин Алтая – «дядьев Белухи»<sup>1</sup>. Фактически, все они являются

---

<sup>1</sup> Доронин Д., Умай / Д. Доронин [Электронный ресурс] // Международный социально-экологический союз / Этноэкология — URL: <http://www.seu.ru/members/bereginya/2006/09/23-1.htm> (Дата обращения 27.05.2007).

родовыми для алтайских сеоков. В алтайском языке (как, впрочем и во многих других тюркских) созвучны слова «ту» - «гора» и «туу» - «родить»<sup>1</sup>. Нередко можно услышать, как алтайцы называют свои родовые горы: Ирбисту – Ирбис-Туу; Алтынту – Алтын-Туу; Байту – Бай-Туу, Карату – Кара-Туу, Кызылту – Кызыл-Туу и т.п.

Авторы коллективной монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» утверждают, что еще в конце XIX - начале XX в. «в Усть-Канском районе Горно-Алтайской АО... практиковалось захоронение членов одного рода в осыпях одного из отрогов горы»<sup>2</sup>. У тувинцев сохранилась пословица, определяющая границы жизни человека: «В юрте рождаются, под скалой умирают»<sup>3</sup>. В шорских легендах также рассказывается о рождении предков некоторых родов из чрева горы<sup>4</sup>.

В тюркской мифопоэтике «любое укромное место, темная полость, «пазуха горы», пещера, расщелина в скале, т. е. всякий алломорф земного лона... могли стать местом возникновения новой жизни. И.Л. Кызласов в статье «Гора-прародительница в фольклоре хакасов» дает развернутый анализ эпических и мифологических сюжетов южно-сибирских тюрков, связанных с родовой горой, в котором выделяет 13 сюжетных групп о горе-прародительнице в фольклоре народов Южной Сибири, осязающей весь спектр деяний эпических героев от рождения, укрытия от опасности, сохранения сокровищ до путешествий в подземный мир и места обитания духов подземного мира. «Воплощаясь в конкретных людях, жизнотворная сила рода выходила из священной горы в окружающий мир небольшими частями. По истечении срока пребывания в нем отдельные представители рода, являясь элементами единого целого, неизбежно возвращались в скалу, с тем, чтобы вновь слиться с этим «родовым единством» и послужить материалом для создания новых людей. Такой круговорот мыслился

---

<sup>1</sup> Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка.- Горно-Алтайск, «Ак-Чечек», 2005 – С. 372.

<sup>2</sup> Традиционное мировоззрение тюрков... С. 20.

<sup>3</sup> Тувинские пословицы и поговорки.- Кызыл, 1968. – С. 152.

<sup>4</sup> Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.- М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1940.– С. 311.

неизбежной и непрерывной основой вечного существования рода. Именно будучи источником рода, священная гора являлась и могилой его членов»<sup>1</sup>. Вероятно, эта мифопоэтическая традиция тюркских народов очень тесно связана с более ранними традициями скифо-сибирского мира: хоронить своих правителей и героев со всем их имуществом и сокровищами в искусственно создаваемых соплеменниками горах – курганах. Эта же традиция продолжилась в тюркских средневековых курганных захоронениях, подхоронах тюрков в курганах скифского времени и в групповых скальных захоронениях на территории Саяно-Алтая.

Вера в производительную и жизнедательную функцию родовой горы сохраняется в традиционном сознании на территории Саяно-Алтая по сей день. Так, бездетные женщины у теленгитов поднимаются на священную гору по материнской линии – Ыйик-Ту, совершают там моления в надежде, что тогда у них смогут родиться дети. В алтайской мифоритуальной традиции порождающие функции горы, земли, имеют свое место в культуре богини Умай, покровительницы деторождения и материнства. Здесь универсальная мифологема Богини Матери (или Великой Богини, в терминологии А. Голана) – *переводит топохрон сакрального места в хронотон со-бытия' человека и бога*. Женщина, войдя в святая святых, сама становится богиней: в ней совершается чудо преображения. Бесплодная в профанном мире, она приобретает полноту и плодovitость, уподобляясь Умай.

Петрогенез, или автохтонность (термин К. Леви-Строса) – представление о происхождении предка из земли, горы, пещеры и т.п. вполне архетипично: «С образом пещеры во многих традициях связываются антропогонические мифы: первочеловек вылезает из подземного царства (иногда по дереву) через пещеру»<sup>2</sup>. Тюрки и монголы испрашивают себе потомство и приплод скота у родовой горы. В библейской традиции Бог

---

<sup>1</sup> Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография, 1982.- № 2.- С. 88.

<sup>2</sup> Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2. – С. 311.

создал человека из праха земного. Сегодня естественные науки подтверждают эту мифологическую дефиницию: тело человека содержит в себе все элементы периодической системы Д.И. Менделеева.

Культ Богини Матери как космического всепорождающего начала у большинства евразийских народов амбивалентен – богиня может проявляться как в небесной, так и в земной ипостасях. Земная ипостась Умай представляет собой универсальную мифологему «матери-земли»: у монголов Этуген, Этуген-эхе («мать-земля», «матерью ставшая»), у китайцев Цзяншань («вода-гора»), Мать-сыра земля (Рожаница) славян, Дьер-Суб («земля-вода») алтайцев. Тюрко-монгольский эпитет «Этуген» означает «воплощение земли как плодородящего женского чрева». Д. Доронин выводит корни имени Этуген от древнетюркского этнонима Отюкен (Отюкан). По мнению этнолога, он вплоть до IX века означал религиозно-национальную идею сильного государства: «это и политический центр каганата с резиденцией правителей, и реальная гора, это – и обширная горно-таежная область Саянского нагорья, на реке Орхоне и верховьях Енисея. Отюкан – женское божество, «дух-покровитель страны», «бог земли» древнего Тюркского каганата, и Ыыш-Отюкан (Тайга Отюкан) – их священная родина»<sup>1</sup>. Таким образом, мифологема Умай-Этуген являлась идеологическим ядром древнетюркской государственности, подателем жизни (кут) народу. Культы Отца-Неба – Тенгри и Матери-Земли – Умай-Этуген (в ее земной ипостаси «Земля-Вода» – Дьер-Суб) санкционировали легитимность правящей четы тюркского эля: кагана и катун. Об этом конкретно сообщает Бильге-каган в надписи Кюль-Тегину: «В десять лет для её Величества (т.е. на радость) моей матери-катун, подобной Умай, мой младший брат получил геройское имя Кюль-Тегин (стал зваться мужем, т.е. богатырем)»<sup>2</sup>.

Теоним Умай в тюркских языках является также именем

---

<sup>1</sup> Доронин Д., Умай / Д. Доронин [Электронный ресурс]...

<sup>2</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. - М.-Л.: 1951. – С. 40.

нарицательным и означает «послед», «детское место», «пуповина», «матка», «утроба», а также душу младенца до того момента, как он не начнет говорить. У алтайцев сохранился обычай закапывать возле очага в землю последы – отдавать земле то, что принадлежит Умай, но при этом помнить о ее небесной (огненной) природе, храня огонь в очаге и ожидая, что кут (душу ребенка) пошлет Умай через дымоход аила.

В имени Этуген или Отюкен явно проступает огненная ипостась, доказывающая родство культов Умай-Эне и От-Эне (Великая Мать и Огонь-Мать). Во время свадебного обряда у алтайцев невеста разжигает огонь в очаге, кормит и благословляет духа огня От-Эне (Огонь-Мать), тем самым устанавливая связь с Умай. Отныне новой хозяйке нового очага предстоит стать хранительницей огня и благополучия своей семьи, жрицей домашнего алтаря, совершая ежедневные возлияния и кормления огня, который через дымовое отверстие доносит до Неба и его женской ипостаси Умай благопожелания и молитвы хозяйки очага. Д. Банзаров приводит текст заклинания, произносимого во время свадебного обряда: «Матерь Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах (гор) Хангай-хана и Бурхату-хана! ... Тебе, мать Ут, всегда вззирающая вверх, приносим в жертву вино чашами и жир пригоршнями! Даруй благополучие царевичу (жениху) и царевне (невесте) и всему народу! Поклоняемся!»<sup>1</sup>. Не случайно монголы, буряты, якуты называют женщин-шаманок «удаган». Это наименование жриц огня идет из далеких времен: «ут-ган», «удган», «одган», «одёган» и происходит от тюркского слова «от» или «ут» – «огонь» и общемонгольского суффикса «ган», использующего для обозначения женского рода<sup>2</sup>. Отсюда хорошо видно этимологическое родство понятий: Этуген (Отюкан) – От-Эне – удаган (одёган) – земные, огненные ипостаси Умай. Огненная природа культа Умай у алтайцев проявляется и в том, что кут, зародыш души ребенка, Умай посылает в виде падающей звезды. А

---

<sup>1</sup> Банзаров Д. Собрание сочинений. – М., 1955. – С. 75-76.

<sup>2</sup> Цыбиков Г.Ц. Собрание сочинений в 2-х т. – Новосибирск, 1991. – Т.2. С. 162.



другую духовную субстанцию человека – јула (двойника, жизненную силу), способного отделяться от его тела, например, во сне, шаманы видят как блуждающий мерцающий огонек.

Облик Умай изменчив, как и ее природа: «связанная с землей - она старая женщина, и она же, но в других сюжетах - небесная дева, как и дева священной, уходящей в Верхний мир горы Сумер»<sup>1</sup> - утверждает Д. Доронин. Амбивалентность Умай простирается и на ее подопечных: Умай оберегает и земную, и небесную ипостаси ребенка, поэтому в ее ведении, считалось, находятся пуповина, связывающая телесно мать и дитя, и родничок, связывающий ребенка, его духовную суть – кут – с небесной Матерью – Умай. Абсолютно идентично, по сути, почитание алтайцами священной горы Уч Энмек. Её имя означает «Три Темени», а функциональная значимость горы – пуповина планеты Земля<sup>2</sup>.

Знаком связи ребенка с Умай у алтайцев, тувинцев и других тюркских народов являлась прическа – кедъеге – коса, заплетенная на темени, «на вершине головы» – остальные волосы выстригались (Прил. 1. Рис.13). Общеизвестна семантика волос как вместилища жизненной силы, поэтому закономерна акцентуация волос в культе Умай. Мальчики и мужчины носили такую прическу всю жизнь, а девушки – до момента сватовства. Эта прическа имеет непосредственной предтечей знаменитый оселедец скифов, позже распространенный как у средневековых славян, так и у тюрков. Вероятно, обычай пазырыкцев сдирания скальпов у врагов, знаменовал прерывание нити жизни, дарованной Небом. В тюркской эпической традиции коса на темени героя служила символом его достоинства, унижением же поверженного врага было срезание у него косы. Так, в тувинском эпическом сказании «Кангывай-Мерген» сын главного героя в знак осуждения

---

<sup>1</sup> Доронин Д., Умай / Д. Доронин [Электронный ресурс]...

<sup>2</sup> Жерносенко И.А. Особенности иконографии богини Умай в сакральных центрах Алтая // Ярославский педагогический вестник = Yaroslavl pedagogical bulletin : научный журнал. – Ярославль: РИО ЯГПУ, 2016 в. – № 1. – С. 312 – 317.

завоевательных походов отца отрезал у него косу<sup>1</sup>.

Семантический комплекс косы на темени экстраполируется на головные уборы алтайцев: знаменитая алтайская шапка бөрүк и маленькие девичьи шапочки имеют в центре темени длинные кисточки из шелковых нитей (Прил. 1. Рис. 14). Эти нити были символами богини Умай, символизируя нити жизни, которые она берегла. А также шелковые нити на женских головных уборах ассоциировались с солнечными лучами - «с гребневидными волосами Май-энэ»<sup>2</sup>, подтверждая ее небесную ипостась. Небесную, солнечную природу Умай подтверждает поверье хакасов, что детская кукла-оберег «чеек ымай» «ночью освещала юрту и не давала тем самым шаману украсть душу младенца»<sup>3</sup>.

Т.Д. Скрынникова, описывая природу культа Умай у бурят, пришла к выводу, что причина амбивалентных представлений бурят об этом божестве кроется в наличии черт двух типов культур — восточно-азиатского (монголоидного) и западно-азиатского, связанного с пребыванием в Центральной Азии тюрко- и монголоязычных этносов европеоидов. Автор утверждает, что тюрко-могольское культурное единство складывалось с III тысячелетия до н.э. и нашло отражение в археологических памятниках: на западе Южной Сибири и Центральной Азии – это оленные камни, керексуры и курганы, содержащие в себе солярную символику, а на востоке – плиточные могилы, акцентирующие семантику земного пространства<sup>4</sup>. Эту идею продолжила развивать Д.А. Николаева на этнографическом материале, подтверждая, что земной аспект культа Умай, как локализация мифологического низа, характерен для восточно-азиатского типа культуры. В связи с этим аспектом почитались земная расщелина, пещера, Земля (точнее,

---

<sup>1</sup> Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос: опыт историко-этнографического анализа. – М.: Изд-во восточной литературы, 1960. – С. 97.

<sup>2</sup> Сагалаев А.М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. – М., 1990. – С. 23.

<sup>3</sup> Там же. С. 31-32.

<sup>4</sup> Скрынникова Т. Д. Семантика керексура // История и археология Дальнего Востока. К 70-летию Э. В. Шавкунова. - Владивосток, 2000. - С. 71-79; Skrynnikova T. D. Shamanism in Inner Asia: two archetypes // Sibirica. Journal of Siberian Studies. 2002. - Volume 2, Number 1, April. Routledge. - P. 69-87.

культ Дьер-Суу – «Земля-Вода»), также дерево, тайга. Западно-азиатские черты культа Умай связывались с верхом и проявлялись в почитании Солнца, огня, домашнего очага, света, золота<sup>1</sup>. Амбивалентность культа Умай подтверждает А.М. Сагалаев: «Эта тема [небесная атрибутика культа Умай – И.Ж.] обыгрывается эпитетами «белый», «сияющий», «золотой», что явно продолжает тему небесного божества, более или менее отождествляемого с голубым сияющим небом как таковым. Не менее явно (по крайней мере для алтайской традиции) прослеживаются связи богини-матери с землей, символизирующей природное чрево. Эта амбивалентность задана самим образом...»<sup>2</sup>.

Небесно-земная природа Богини Матери (Великой Богини) проявляется и в ее каноническом изображении, встречающемся, повсеместно, практически, по всей планете: трехэлементная композиция с изображением Великой Богини с двумя оленями, барсами, птицами, конями, близнецами по бокам<sup>3</sup>. Для нашего исследования здесь представляют интерес примеры из Дагестана, приведенные в монографии А. Голана, где в триединой композиции «Богиня Мать с двумя животными», изображение Богини заменено петлеобразной композицией<sup>4</sup> (Прил. 1. Рис. 15). Автор вполне обоснованно называет эту фигуру «пуповиной», тюрки называют этот орнаментальный мотив «улзы». Это изображение часто встречается на тюркских сундуках («аптара»), где хранится семейное богатство и приданное для невесты (Прил. 1. Рис. 16) и на женских мешочках «киннинг калтазы» (алт. «кисет для пуповины»), в которые зашивались пуповины детей – поэтому всегда было видно: сколько у женщины на поясе таких кисетов – столько и детей (Прил. 1. Рис. 17).

Архаические корни культа Умай таятся в древнейшем евразийском

---

<sup>1</sup> Николаева Д.А. Культ Умай в традиционной культуре бурят [Электронный ресурс] // Сайт «Психология человека». 2008. URL: <http://psibook.com/religion/kult-umay-v-traditsionnoy-kulture-buryat.html> (Дата обращения 27.09.2014).

<sup>2</sup> Сагалаев А.М. Птица, дающая жизнь... С. 31-32.

<sup>3</sup> Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1994. – Рис. 344, 345/4, 346/1,2, 347/2 348/1,2,4, 350/1, 352, 353/1,2.

<sup>4</sup> Там же. рис. 374/1; 346/1.

мифе о Небесном Охотнике и Маралухе (доказывающие ее небесную ипостась) – о нем подробно будет идти речь ниже. Суть мифа заключается в том, что в погоне за Маралухой Охотник оказывается на небе и превращается в созвездие Ориона (либо сама Маралуха превращается в это созвездие). Российский лингвокультуролог, исследователь типологии индоевропейских языков, М.М. Маковский замечает, что «охота в сознании язычников представляла собой своеобразный сакральный акт, сопровождаемый жертвоприношением, а преследование зверя по следу представлялось как стремление к высшему Началу, стремление к достижению духовного совершенства»<sup>1</sup>. Н.Б. Дашиева акцентирует солярную символику культа Умай у народов Сибири, называвших три звезды Ориона «творящими Май» (Умай-энэ, Пай-она, Май-энэ, Майлган), т.к. их появление на предутреннем небе предвосхищало восход солнца. По мнению автора, маралуха подтверждает солнечную природу богини, т.к. Олень или Маралуха повсеместно в Евразии являются животной ипостасью Солнца; сама маралуха всегда выступает в роли матери-прародительницы, которая спускается в земной мир по радуге<sup>2</sup>.

Охотничий акт в мифопоэтической парадигме имеет еще сексуальную символику. У М.М. Маковского находим: «большинство слов со значением «охота» первоначально означали «стремиться, домогаться»...: др.-инд. (pra)-yaksa — «стремиться, домогаться», др.-в.-нем. jagon — «охотиться»...; англ. hunt — «охотиться», но русск. — хотеть, арм. xand — «неукротимое желание», hind «радость»..., брит, hoant — «предмет желания»; хет. hurna — «охочусь» и hurnai — «домогаться, оплодотворять»; лат. uenor — «охочусь» и «домогаюсь», uenas — «любовь»; др. — инд. lubdhaka — «охотник» и lubh — «желать, домогаться», русск. «любить»<sup>3</sup>. Не забудем охотничьи атрибуты Умай – лук и стрелы, выполняющие в культе охранительную функцию. К

<sup>1</sup> Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996 – С. 256.

<sup>2</sup> Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят. – М.; Улан-Удэ, 2001. – С. 179-186.

<sup>3</sup> Маковский М.М. Удивительный мир слов и значений: Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. – Учеб. пособие. - М.: Высш. шк., 1989. – С. 143-144.

этому перечню можно еще добавить русское «охота» (в смысле «желание») и «похоть». Среди петроглифов Елангаша есть сюжет с охотником в возбужденном состоянии (Прил. 1. Рис.18, а), прямо иллюстрирующий семантическое единство понятий «охота – похоть». На одном из алтарей Калбак-Таша рядом с шаманами в грибовидных шапках изображены сцены охоты на оленей и сцена соития между мужчиной и женщиной (Прил. 1. Рис.18, б).

Е.Е. Левкиевская утверждает, что на Руси сваты во время сватовства невесты часто представлялись охотниками, желавшими поймать соколицу или куницу<sup>1</sup>. Здесь также очевидна связь свадебной игры с охотничьим мифом, где соколица явно содержит в себе солярные черты. Почитание Хозяйки леса – Матери животных, подательницы благодати, удачи в охоте – это самый архаичный мифологический пласт евразийских народов, берущий свое начало еще в палеолите, связан с охотничьей атрибутикой. Потому и в иконографии богини Умай присутствует изображение лука и стрелы, которые в более поздний период уже играют роль оберега.

В фундаментальной монографии Б.А. Рыбакова, «Язычество древних славян» подробно рассматривается связь культа Рожаниц с почитанием оленя, лося<sup>2</sup>, отголоски которого проявляются в славянских сказках образе Бабы Яги – хозяйки леса<sup>3</sup>. Буряты почитают мать Манахан – хозяйку диких животных, а также «женских» божеств тайги «муу шубун» («плохих птиц»), нападающих на охотников, но в случае поражения, обогащающих их, наделяющих удачей в охоте<sup>4</sup>. У алтайцев весьма распространены легенды об алмысках – лесных духах-оборотнях, соблазнявших охотников, иногда даже

---

<sup>1</sup> Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. – М.: Астрель АСТ, 2000. – 528 с.; Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. – М.: «Индрик», 2002. — 336 с.

<sup>2</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1994. – С. 475-485.

<sup>3</sup> Подробно семиотический анализ мифологемы Умай, связанной с культом Оленихи (Маралухи) изложен в Монографии Жерносенко И.А. Сакральные центры Алтая: На перекрестке времен и смыслов [Монография] // И.А. Жерносенко. – Барнаул: ШЭД «Тенгри», 2016 г. – С. 194 - 220; а также в статье Жерносенко И.А. Особенности иконографии богини Умай в сакральных центрах Алтая // Ярославский педагогический вестник = Yaroslavl pedagogical bulletin : научный журнал. – Ярославль: РИО ЯГПУ, 2016 в. – № 1. – С. 312 – 317.

<sup>4</sup> Галданова Г.Р. Доламаистические верования бурят / Г.Р. Галданова. — Новосибирск: Наука. Сибир. отделение, 1987. – С. 38,39.

становящихся их женами, приносящими благодать в дом и удачу в охоте. Один из алтайских сеоков (родов) – алматы – ведут свое происхождение от союза охотника и алмыски.

Культ Хозяйки леса закономерно приводит к почитанию дерева как ипостаси Богини Матери и к традиции повязывания на дерево кусочков белой ткани (ее атрибута). Эта же семантика присутствует в русских народных танцах, где женщины («белые лебёдушки» - еще одна ипостась Великой Богини) водят хороводы вокруг березы, держа в руках белые платки, которые не являлись принадлежностью их туалета (как носовой платок).

В свадебной атрибутике алтайцев существенную роль играет ритуальная береза: молодые березки (белое дерево, небесное) высаживают рядом с аилом, где празднуется свадьба, на ветках березы крепится свадебный занавес (көжөгө), за которым спрятана невеста. Буряты почитают лиственницу как подательницу сульдэ (души, жизненной силы человека), совершая вокруг нее обряды для испрашивания дарования детей или долголетия<sup>1</sup>. В славянских вышивках Рожаница изображается рядом с деревом, либо ее изображение заменяется Деревом в трехэлементных композициях<sup>2</sup>. В Хакасии при лечении женского бесплодия шаман вкапывал березу на мужской половине юрты и, обращаясь к Умай, пел: «Притянутая из белой ясности, ты притянулась, превратившись в белый ымай! Превратившись в белую птичку... В голубой ымай... в голубую птичку..., Ты опустилась на крону богатой березы, имеющей серебряный ствол. Ымай илжэ хайрахан!»<sup>3</sup>. Для этой же цели хакасы делали женский амулет «хуруг ымай» из березовой ветви, «с привязанными к ней разноцветными нитями, раковиной каури, бронзовой пуговицей и серебряной монетой»<sup>4</sup>. Здесь мы

---

<sup>1</sup> Галданова Г.Р. Доламаистические верования бурят / Г.Р. Галданова. — Новосибирск: Наука. Сибир. отделение, 1987. — С. 39.

<sup>2</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. — М.: Наука, 1994. — С. 487-491.

<sup>3</sup> Сагалаев А.М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. — М., 1990. — С. 28.

<sup>4</sup> Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. - Абакан: Изд-во ХГУ, 1999. — С. 230.

видим полный набор атрибутики культа Умай: священное дерево, небесная символика в виде белой и голубой птичек, нити жизни, генитативный алломорф (раковина каури), а также символы обоих небесных светил – Солнца и Луны. А призывания хакасского шамана птичек, опустившихся на богатую березу – это ничто иное, как призывание душ младенцев (в алтайской терминологии «умай»), спускающихся на землю по Мировому Древу.

Подчеркивание в культе Богини Матери древесных мотивов акцентирует временной аспект мифологемы *Axis mundi*, транслируя идеи жизни, роста, рождения нового.

Противоположный смысл имеет акцентуация у большинства евразийских народов сакрального значения минералов белого цвета: так, в горном Дагестане сохранился обычай выкладывания на могилы белых камней; в археологии многочисленны примеры использования мела, белой глины и других веществ белого цвета в сарматских погребениях; в Европе поныне сохранился обычай посыпать дно могилы известью<sup>1</sup>. Археологи, раскапывавшие курганы царских скифов в Центральном Алтае (в Башадаре, Соору и др.) вытаскивали из насыпи огромные кварцевые глыбы, доходившие до 0,8 – 1 м в диаметре, не дав себе труда задуматься об их предназначении. Белые камни и минералы оказываются атрибутами Родовой горы как алломорфа культа Великой Богини. Они содержат в себе смыслы инобытия, неподвижности, постоянства – Мира, откуда приходят души людей по велению Великой Богини и куда они возвращаются.

Основной концепт культа Умай – это ее медиативная природа, соединяющая все уровни мироздания и воплощающая в себе динамический аспект *Axis mundi*, а также хранилище жизненной субстанции мира, проявляющейся на разных его уровнях.

Для того, чтобы «овладеть смыслом» семантики сакральных центров Алтая как осевых пространственно-временных структур, необходимо

---

<sup>1</sup> Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1994. – С. 171.

осуществить «осознанное и гармонизованное высвобождение смысловой нагрузки»<sup>1</sup> ключевых мифологем алтайской культуры, уходящих корнями в незапамятную древность и продолжающимися актуализировать самоидентификацию коренного населения в современном культурном пространстве. Такими мифологемами в алтайской культуре являются мифологемы оленя и грифона, при всей своей кажущейся противоположности, практически, представляющие собой *синкретичную инверсионную пару медиаторов, пересекающих границы миров и маркирующих космическое время.*

В универсальной традиции легенда повествует об Олене или Оленихе, спасающихся на небе от яростного Охотника (нередко истребителя всех животных). Но в пылу погони Охотник и сам попадает на небо и становится созвездием Орион. Этот древний охотничий миф со временем распадается на два культа. Первый – это культ Великой Матери – Маралухи, где акт преследования предшествует акту соития, и другой – солярный культ, где **Олень Золотые Рога**, символизирующий Солнце, преследуется хтоническим чудовищем.

Ведущим тотемом у народов Саяно-Алтая был олень. Еще В.В. Радлов описывал как тувинские камы (шаманы), призывая духа-предка, который являлся в виде маралухи, называли ее «бабушкой»<sup>2</sup>. У алтайских шаманов одним из главных духов-помощников почитался марал. Иногда он был и главным предком шамана, а значит, и «хозяином бубна»<sup>3</sup>.

В Каракольской долине жители рассказывают Легенду о Белом Олене, хозяине животных, обитавшем «у подножия трехрогой горы Уч-Энмек, венчающей истоки Каракола, в тайге куладинской долины», покаравшем сына Шамана, охотившегося за ним. «Небо жестоко покарало сына шамана,

---

<sup>1</sup> Основания регионалистики... С. 43.

<sup>2</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племён. Т. IX. / Тексты и перевод Н.Ф. Катанова. – СПб, 1907. – С. 163.

<sup>3</sup> Потапов Л.П. Следы тотемических представлений у алтайцев. / Советская этнография, 1935, № 4-5 – с. 139; Потапов Л.П. Бубен Телеутской шаманки и его рисунки - Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР, т. 10, Л., 1949. – С. 198.



покусившегося на светлое небесное животное – Белого оленя. Весь род шамана, вплоть до седьмого колена, погиб»<sup>1</sup>. Эта легенда – локальный вариант древнейшего мифа о Небесном Охотнике и Олене.

В исследовании З.К. Габуева находим свидетельство родства мифологемы Оленя Золотые Рога с династийной легендой древних тюрков, основанного на тексте китайского сочинения VIII века «Юань цзацзу». Там говорится, что на западе от «пещеры Ашиде» обитает олень с золотыми рогами. «На него наложено табу, сама пещера находилась у моря (озера), где обитал дух моря – один из предков туцзюе. После «неудачной охоты» в жертву Небу стали приносить людей из племени аши. Здесь очевидна интерполяция образов Море - Небо. Может быть, сама этимология племенного названия аши восходит к индоиранским лексемам: санскрит. *asman*, древнеиранское *asman* в значении «небо», хотано-сакское *asana* «синий», «небесный», персидское *osmon* «небо»<sup>2</sup>. На наш взгляд, убедительнее трактовать происхождение имени племени аши от генеалогической легенды тюрков, описывающей род ашина, который «вышел из пещеры» в горах Алтая.

Солярная и астральная символика мифа и его связь с образом оленя известна, практически, на всей территории Евразии, а также у народов других континентов: это греческий миф об Орионе; эвенкийский миф о Мангы-Дёромго, отождествляемый с созвездием Ориона, индийский эпос о яростном боге-охотнике Рудре. Миф о Небесном Охотнике с небольшими вариациями встречается и у саамов на севере, и у американских индейцев вичита и квакиутль; и у австралийских и африканских аборигенов<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Рассказал Течинов Метрей Акчанович, с. Кулада, 6 июня 2006 года. Запись сделана во время этнографической экспедиции школьников. Опубликовано: Культуротворческие школы Каракольской долины: Поиск. Эксперимент. Опыт. / Науч. ред. И.А. Жерносенко. – Барнаул: Мастер-Принт, 2006. – 154 с. с ил.

<sup>2</sup> Габуев З.К. Этногонические предания древних кочевников Евразии: восточные иранцы и прототюрки. // Автореф. дисс. канд. историч. н. – Владикавказ, 2000. – С. 13.

<sup>3</sup> Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. [Электронный ресурс] // Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (Дата обращения: 09.11.2012); Серяков М.Л. Духовная прародина славян. М.: «Вече», 2013. – 448 с.; Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. М., 1982. – 270 с.

Миф о Небесном Охотнике содержит в себе пространственный аспект древней космогонии, повествуя о космогонических актах – переходах между мирами. Следовательно, мифологический охотник (Орион, Когульдей) – это первый шаман, медиатор. Скорее всего, древние изображения на скалах охотников с натянутым луком следует трактовать как изображения жрецов-шаманов. В этнографии существует весьма обоснованное мнение, что лук и стрелы являются шаманскими аксессуарами и в древности предшествовали бубну. Прямым подтверждением данной гипотезы является название металлической поперечины с внутренней стороны бубна «кіріш», что в переводе с алтайского значит «тетива».

Археологи и историки, как правило, интерпретируют изображения стрелков на скальных алтарях как сцены охоты или ритуальные действия, предшествующие охоте с целью обеспечения успеха в повседневном деле добывания пищи. На наш взгляд, это слишком утилитарная трактовка, которая не раскрывает в полной мере суть явления, особенно, если это касается петроглифов эпохи бронзы. Скальные алтари с петроглифами чаще всего имеют южную или восточную ориентацию (обращенность к солнцу), общеизвестна солярная символика образа оленя – «транспортного средства» Солнца, а также его функция медиатора (проводника между мирами). Охотник, путешествующий вслед за оленем между мирами, – такой же медиатор, что дополнительно подтверждается сакральным родством между луком и шаманским бубном, играющим роль «транспортного средства» шамана во время камлания. «Видимо, когда-то в глубокой древности два эти понятия слились в одно целое. Круглая дискообразная форма бубна, возможно, является одним из архетипов дневного светила, а колотушка, ее удары имплицитно символизируют власть охотника над диким животным, которую он также получает, поражая его из лука»<sup>1</sup>. Следовательно,

---

<sup>1</sup> Ерошкин Д.В. Созвездие Ориона в традиционной культуре народов Южной Сибири (опыт сравнительного анализа) [Электронный ресурс] // Сайт Информационные научно-образовательные ресурсы ГАГУ. / Журнал Древности Алтая. 2002, № 09 — URL: <http://e-lib.gasu.ru/da/archive/2002/09/07.html> (Дата обращения: 06.02.2006).

охотничьи сюжеты на скальных алтарях, более корректно трактовать как запечатленные в камне образы космогонического мифа (Прил. 1. Рис. 18, а; 19, б), а изображения охотников как изображения шаманов, материализующих миф в ритуальной практике. Косвенным подтверждением данного вывода можно считать более поздние изображения этнографического времени (в стиле граффити) шаманских мистерий на тех же скальных алтарях, где изображены олени эпохи бронзы, скифской эпохи и тюркского средневековья. Такая закономерность не раз встречается в Каракольской долине (Прил. 1. Рис. 20, 21).

Другим подтверждением родства образов охотников и шаманов являются изображения шаманов на главном панно сакрального комплекса Калбак Таш (Прил. 1. Рис. 22 а, б), иконографически идентичных стрельцам на других панно этого же комплекса и на плитах Елангаша (Прил. 1. Рис. 23), с одной лишь разницей, что у первых в руках посохи или одна рука на поясе, а у вторых – луки, но совершенно одинаково изображены фигуры в полуприсесте и с развевающимися «бычьими хвостами» (Кубарев В.Д.). Т.Г. Скрынникова упоминает празднование Нового года, сурхарбана, у западных бурят, название которого происходит от самого главного момента ритуала – стрельбе из лука в солнце<sup>1</sup>.

В культуре Алтае-Саянского региона образ оленя является, пожалуй, самым мифологически значимым. Это и бесчисленное количество изображений на скальных алтарях в виде петроглифов разных исторических эпох; это и знаменитые оленные камни, как с изображениями оленя, так и без него, но с загадочным символом из трех параллельных косых линий, имеющим, по утверждению Г.Н. Потанина, прямую связь с созвездием Ориона; это и разнообразные предметы и произведения скифо-сибирского звериного стиля с изображениями благородного оленя (или как его называют на Алтае - марала).

---

<sup>1</sup> Скрынникова Т. Д. Сурхарбан // Цыбиковские чтения: проблемы истории и культуры монгольских народов: тез. докл. и со-общ. - Улан-Удэ, 1993. - С. 41.

Доминантная функция мифологического образа оленя – его солярная семантика, связанная с древнейшим евразийским мифом об Олене Золотые Рога, на которых он несет Солнце в своем стремительном беге-полёте по небосклону. Это сюжет космической погони – Оленя настигает либо Охотник, либо хтоническое существо. Погибший олень или украденное у него солнце оказываются в подземном мире (мире мертвых), либо на черном ночном небосклоне – там погоня-борьба продолжается. В результате Оленю удается отвоевать солнце и вынести его на небесный простор, знаменуя тем самым победу Света над Тьмой. И эта мистерия длится бесконечно. На Алтае встречаются петроглифы с изображением оленя или лося, где рога представляют собой сияющие солнца (на солнечных алтарях петроглифических комплексов Ирбис Туу, Елангаша) (Прил. 1. Рис.24). На Ирбис Туу даже есть изображение просто рядом двух солнц без оленя, но на плоскости, где рядом изображены олени и козероги (Прил. 1. Рис. 24 д). А в петроглифах сакрального центра в Кара-Оюке, в 10 км от села Бельтыр (еще его археологи называют «Чаганка»), по утверждению П.П. Лабеецкого, есть изображение созвездия Орион<sup>1</sup>.

В пазырыкской культуре культ оленя имел очень широкое распространение, как и во всей евразийской мифологии, зародившейся, вероятно, еще до неолитической революции. С позиции мифа об Олене Золотые Рога вполне объяснима атрибутика погребального убранства скифского коня в оленьей маске (Прил. 1. Рис. 25). Он призван разыграть космический миф: умерший вождь, скорее всего, он же – верховный жрец солярного культа, которому поклонялись скифы. После смерти он должен воскреснуть так же, как ежедневно воскресает солнце, и ему в этом поможет солнечный олень – «транспортное средство» светила. Может быть, поэтому в могилу вождю укладывали высокопородистых коней рыжей и золотистой

---

<sup>1</sup> Лабеецкий П.П. Опыт исследования культуры Алтая в свете творчества Н.К.Рериха (на примере астромифологического фрагмента памятника наскального искусства Горного Алтая) // Рериховские чтения. Материалы конференции 3-6 ноября 1997 г. - Новосибирск: Сиб. рерих. общ-во, 2000. – С. 433.

масти<sup>1</sup>. По определению А.А. Тишкина, «лошадь была психопомпом, уводящим душу умершего в иной мир, так как конь и человек были направлены в одну сторону. Конь нес иерофантную функцию, т.е. способствовал воскрешению»<sup>2</sup>. Мифологему умирающего и воскресающего солнца и его олицетворения в образе вождя-жреца подтверждает тот факт, что тело вождя мумифицировалось – оно должно было быть нетленным для реинкарнирующего божества.

Миф об умирающем и воскресающем божестве, в который вписан погребальный обряд пазырыкцев, содержит в себе инверсию *«топохрона пограничья»* в *«хронотон преобразования»*: умирающий вождь пересекая границу между мирами, уходит в мир иной в сопровождении солнечного мифологического существа – оленя, тем самым, приобретая божественные качества: отныне он становится сакрализованным Предком, хранящим мир своих потомков. Умерев в материальном мире, он становится вечно живущим Духом-Хранителем.

Функция оленя как проводника, и в мир небесный, и в подземный сохраняется в атавистической традиции мифа: изображение Санта Клауса, разъезжающим по небу на санях, запряженных оленями. Новогодний Санта Клаус – это «Отец Времени», пограничное существо между Старым и Новым Годом. Солнечный Олень также олицетворяет Время, вечно повторяя свою мистерию. Способность оленя путешествовать между мирами в пространстве и во времени позволяет ему выступать в роли посланника богов или небесных сил. Потому так трагично и заканчиваются мифы о земных охотниках, ранивших или убивших оленя: человеку не дано поднять руку на божественного посредника.

Медиативная функция оленя, а также его солярная символика были причиной того, что он стал тотемом многих евразийских народов индо-

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Семантическое поле мифологемы грифона в пазырыкской культуре. // Философия и культура, 6(54), 2012 / Нота Бене. – С. 51-59.

<sup>2</sup> Тишкин А.А., Леонова И.Ю. Особенности погребальных конструкций бийкенской археологической культуры и их семантика // Исторический опыт хозяйственного и культурного освоения Западной Сибири: Сборник научных трудов. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2003. Кн. 1. – С. 370.

арийского происхождения. М.Е. Килуновская утверждает: «в индоевропейских языках существует единый корень в слове «олень». Самоназвание среднеазиатских скифов «Сака» соотносится в осетинском языке со словом «Sag, в иранском «Сака», в персидском «Sax», в бурятском «Sagaa», в русском «сохатый» и буквально значит «олень – самец»<sup>1</sup>. Индоевропейцы, подчеркивая сакральную семантику оленя, наделяют его эпитетами «золотой» или «белый».

Олень во многих мифологических системах символизировал циклы возрождения жизни, вечную молодость, долголетие. Этому аспекту мифологемы способствовала способность оленя сбрасывать рога. Белый олень в китайской мифологии – символ бога бессмертия Шоу-Синь, и не случайно, наверное, китайцы называют свое главное мифологическое существо – Дракона «небесным оленем-самцом».

Олень-самец в евразийских мифах часто ассоциируется с Древом Жизни, как аспектом Мирового Древа и материализованным Временем, устремленным из прошлого (корни) в будущее (вершина). На скальных алтарях Елангаша, Ирбис-Туу, Бичикту Боома встречается много изображений оленей с древовидными рогами (Прил. 1. Рис. 23, 26). Большинство исследователей сходятся во мнении, что такое своеобразное изображение оленя содержит в себе смысловое значение Мирового Древа. В учебном пособии «Мифы в культуре» дается следующая дефиниция: «Древо – посредствующий элемент между жизнью и смертью... При движении сверху вниз по временному древу мир открывается как лабиринт, при движении снизу вверх – как райский сад. При соединении настоящего с прошлым возникает героическое время: вечное настоящее, в котором опознается тождество героя предкам. При соединении настоящего и будущего возникает божественное время небожителей»<sup>2</sup>. Таким образом,

---

<sup>1</sup> Килуновская М.Е. Интерпретация образа оленя в скифо-сибирском искусстве //Скифо-сибирский мир, искусство и идеология – Н., Наука, 1987 – С.103, 104, 107.

<sup>2</sup> Хронотоп. Время [Электронный ресурс] // Учебное пособие «Мифы в культуре». URL: <http://worlds-culture.ru/index.php?action=full&id=376> (Дата обращения: 16.03.2015).

оказывается: Мировое Древо – это динамический аспект Axis Mundi, и Олень, как одна из его ипостасей, реализует этот аспект еще более образно и ёмко.

Семантическое поле евразийской универсальной мифологемы оленя в алтайской культуре расширяет **мифологема грифона**<sup>1</sup>. Ее нельзя даже назвать оппозицией мифологеме оленя, а именно расширением спектра «семантического аккорда». На артефактах скифо-сибирской культуры эти персонажи нередко не только присутствуют рядом, но даже сливаются, образуя единое полисемантическое существо. Образ грифона является одним из самых загадочных образов, маркирующих культуру Алтая, – фантастического существа, сочетающего в себе элементы хищной птицы (клюв и крылья) – грифа, львиного тела, уха и глаза зверя, а также нередко его голова увенчана рогами, драконьим гребнем или характерным хохолком. Исследователи продолжают спорить по поводу его принадлежности к солярной или хтонической семиосфере. Значения этого образа трактуются исследователями до диаметральных оппозиций: от абсолютного блага, до абсолютного зла. Попробуем разобраться в их доводах.

Энциклопедия знаков и символов определяет грифона как **солярный** образ: «Сочетание двух главнейших солнечных животных (льва и орла – И.Ж.) указывает на общий благоприятный характер существа – грифон олицетворяет Солнце, силу, бдительность, воинскую доблесть, возмездие...»<sup>2</sup>. Известно также, что грифон символизирует **акт перерождения, выхода на новый уровень, избавление от ненужного, обретения второй молодости**. Запомним это утверждение. Мы к нему еще вернемся.

Наличие в образе грифона львиных элементов, помимо солнечности, царственности и мощи, напоминает о том, что лев – охранник священных

---

<sup>1</sup> Изложенный ниже материал представлен в статье: Жерносенко И.А. Семантическое поле мифологемы грифона в пазырыкской культуре. // Философия и культура, 6(54), 2012 / Нота Бене. – С. 51-59.

<sup>2</sup> Грифон / Энциклопедия знаков и символов [Электронный ресурс] –URL: <http://sigils.ru/symbols/grifon.html> (Дата обращения: 18.03.2011).

мест (вспомним египетского большого Сфинкса и множество храмовых сфинксов, а также китайских каменных львов, ранее «охранявших» дворец императора, а теперь – банки). В глубинной психологии лев олицетворяет сдерживаемую энергию, спокойно и без усилий господствующую и неудержимую в нападении. В эзотерических практиках лев (еще более, его хвост) – символ змеевидной энергии кундалини, которая спокойно дремлет, свернувшись в спираль, но в нужный срок эта спираль стремительно распрямляется, высвобождая колоссальную энергию. В пазырыкской культуре образ льва нередко заменен образом тигра. Это синонимичные символы.

Наиболее интересная, на наш взгляд, разновидность пазырыкских грифонов – так называемые «коневидные». Б.А. Литвинский считает, что орлиноголовый «коневидный грифон», помещенный на сосудах, является иранским эквивалентом «символа ашвинов - хранителей эликсира жизни, лекарств и напитков, божественных врачей, докторов-богов, подателей юности и стражей бессмертия и «процветания»<sup>1</sup>. Изображение на сосудах, грифона (не только коневидного) придает их содержимому значение «божественного напитка» и «эликсира жизни» или же, во всяком случае, подчеркивает целебный характер находящейся в сосуде жидкости, освящает ее. Такие сосуды были найдены в скифском кургане Кутургунтас (Алтай): глиняный сосуд с кожаными аппликациями, изображающими грифов; в погребении № 2 кургана 1 могильника Бертек-27 – сосуд с прорисовкой грифа<sup>2</sup>. Тюркская культура сохраняет пазырыкскую семиосферу, подтверждением чего является находка ручки от серебряного сосуда в виде грифона из древнетюркского кургана № 34 могильника Маркелов Мыс II в Минусинской котловине (Прил. 1. Рис. 27)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Литвинский Б.А. Древние кочевники Крыши мира / Б.А. Литвинский. М.: Наука, 1972. – С. 148, 149.

<sup>2</sup> Полосьмак Н.В. Пазырыкская культура // Древние культуры Бертекской долины (Горный Алтай, плоскогорье Укок) / А.П. Деревянко, В.И. Молодин, Д.Г. Савинов и др. Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1994. – С. 139.

<sup>3</sup> Митько О.А. Образ грифона в искусстве народов Евразии в древнетюркскую эпоху // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 2. Горизонты Евразии: Сб. науч. ст. / ред. и сост. О.А. Митько. Новосибирск, Изд-во НГУ, 1999. – С. 8.



Что же тогда означает тип коневидного грифона, пребывающий в виде татуировок на плечах пазырыкского вождя и укокской жрицы? Главной особенностью коневидных грифонов является то, что их головы увенчаны роскошными рогами, ветвления которых также заканчиваются головками грифонов (Прил. 1. Рис. 29). Здесь конь и олень выступают в единой ипостаси, что подтверждается конскими захоронениями в царских курганах Пазырыка (головы этих коней были увенчаны масками оленя). Весьма показательно здесь представление образов оленя и грифона по типу холона: головки грифонов (целостность ипостаси грифона) – это «навершия» роскошных оленьих рогов (целостность ипостаси оленя, включающая в себя целостность грифона) коневидного грифона (целостность нового уровня). Семантика образа как бы мерцает «отливами» иконографии грифона и оленя.

В связи с вышеописанными атрибутами коня-оленя и коневидного грифона всплывает еще один образ раннескифского искусства — петроглифы, изображающие оленей с роскошными ветвистыми рогами и птицеобразной мордой (Прил. 1. Рис. 30). Ветвления рогов на них декоративно изогнуты, подобно изображениям головок грифонов на кончиках ветвлений оленьих рогов на татуировках — только на петроглифах отсутствует детальная прорисовка, но контур остается. Собственно, коневидный грифон с оленьими рогами и птицевидные олени, на наш взгляд, имеют единую семантическую природу: расположение названного грифона на плечевом поясе татуированных тел вождя и жрицы и «птичьих» оленей на южных склонах скальных выступов (Туру-Алты, Елангаш, Белый Бом), играющих роль алтарей, акцентируют солярную природу мифологемы грифона. Но при этом грифон наделяется функциями проводника, путешествующего по всем трем мирам, и, причем, не только в посмертной практике, но и в прижизненной сакрализованной деятельности названных персонажей.

Вообще, издревле повелось, что рога – это солярный признак. У пазырыкских грифонов нередко этот знак выражен в несколько иной (может

быть, даже атавистической) форме – в виде хохолка или драконьего гребня. Но исследователи также выделяют отдельный вид львиноголового грифона, где хищник изображается с открытой пастью, его голова увенчана изогнутыми рогами. Крылатых и рогатых львов и других кошачих хищников современные исследователи также часто называют, «львогрифонами», «львиными грифонами» или просто «грифонами»<sup>1</sup>. Такие изображения характерны для культуры пазырыкцев и их соседей, чьи артефакты составили Сибирскую коллекцию Петра I<sup>2</sup>. Однако, рога, редуцированные до небольших завитков позади головы или хохолков на макушке на изображениях многих львогрифонов, находят свое роскошное воплощение в изображении тигра с рогами коневидного грифона с кожаных аппликаций на крышке саркофага из Туектинского кургана (Алтай) (Прил. 1. Рис. 31).

Вместе с тем, в литературе иногда встречаются прямолинейные интерпретации грифона как хтонического существа<sup>3</sup>. Настаивая на хтонической природе грифона, В.Д. Кубарев замечает: «Изображения грифа в основном украшают подол одежды (спорное утверждение – И.Ж.), что явно указывает на его место в трехчленной структуре мифологического понимания мира»<sup>4</sup>. Но, проводя раскопки курганов в Уландрыке, археолог не мог не знать об изумительной диадеме с изображениями грифона, тигра и оленя (Прил. 1. Рис. 35). Не говоря уже о татуировках на плечах вождей и жрецов. Данные примеры демонстрируют положение грифона в верхнем ярусе модели мира.

Также немаловажную роль в семантике грифона имеет наличие «не

---

<sup>1</sup> Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960. – С. 290-293; Руденко С.И. Сибирская коллекция Петра I / С.И. Руденко // САИ ДЗ-9. М.-Л.: 1962. 52 с.+27 табл. – табл. XI- 1,2, XVII. - с. 52, илл. 27; Баркова Л.Л. Изображения рогатых и крылатых тигров в искусстве древнего Алтая / Л.Л. Баркова // АСГЭ, 1985. Вып. 26. – С. 37; Бонград-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история / Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский. М.: Мысль, 1983. – С.81.

<sup>2</sup> Фролов Я.В., Чекрыжова О.И. Изображение головы фантастического хищника из кургана 1 могильника Михайловский VI и его параллели в искусстве народов Азии / Я.В. Фролов, О.И. Чекрыжова [Электронный ресурс] – URL: [http://dragons-nest.ru/def/skif\\_altai.php?PHPSESSID](http://dragons-nest.ru/def/skif_altai.php?PHPSESSID) (Дата обращения: 05.06.2011).

<sup>3</sup> Погребова Н.Н. Грифон в искусстве Северного Причерноморья в эпоху архаики. // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры (КСИИМК). Вып. XXII, 1948. – С. 62; Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991. – С. 155-159.

<sup>4</sup> Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991. – С. 157.

птичьих» черт, таких как крупные, похожие на волчьи, уши и непропорционально большие глаза. Образ волка, по определению В.Д. Кубарева, полиморфный по своему характеру, сочетает в себе черты как непосредственно волка и собаки, так и грифа – реальной птицы-падальщика, обитающей на Алтае, хриплый голос которой похож на тьяканье собаки<sup>1</sup>. Киргизы называют волка «ит-куш» (тюрк. ит - собака, куш – птица)<sup>2</sup>. Вообще, все тюркские народы почитают Синего волка как небесное, крылатое божество, подчеркивая своё с ним родство в самоназвании «көк-тюрк» (синие тюрки). Не воспоминание ли это о легендарных грифонах? Эсхил называет грифонов «птицеклювыми собаками Зевса, которые не лают»<sup>3</sup>. Еще один «мерцающий» аспект: грифон – волк.

В хакасских сказках встречается волшебный персонаж – охотничья собака Хубай-хус, вылупившаяся из яйца турпана. Здесь птичьи черты заложены в причине ее рождения<sup>4</sup>. М.И. Боргояков настаивает, что образ собако-птицы был широко распространен в Евразии в тагарскую эпоху. Более того, на основе этимологического анализа имени Хубай, исследователь настаивает на его связи с культом «Матери Умай»<sup>5</sup>. Этнолог Д. Доронин аналогично связывает этимологию имени Умай с иранской «мифологической птицей Хумай, которая, бросая свою тень на человека, делает его счастливым»<sup>6</sup>.

Прототипом крылатых собак также считается один из персонажей иранской мифологии – «Сенмурв-Паскундж, изображения, которого также

---

<sup>1</sup> Там же. С. 157-159.

<sup>2</sup> Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи / С.М. Абрамзон; авт. вступ. ст. С.Т. Табышалиев. Ф.: Кыргызстан, 1990. – С. 305.

<sup>3</sup> Грифон / Энциклопедия знаков и символов [Электронный ресурс] – URL: <http://sigils.ru/symbols/grifon.html> (Дата обращения: 18.03.2011).

<sup>4</sup> Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор / Н.Ф. Катанов. — Абакан: Хакасское книжное издательство, 1963. – С. 104-105; Коре Сарыг на буланом коне / составитель и переводчик П. Трояков; худ. Э. Гороховский // Хакасские народные сказки, предания и легенды. Новосибирск: Западно-Сибирское книжное изд-во, 1974. – 192 с.

<sup>5</sup> Боргояков М.И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Скифосибирское культурно-историческое единство. Материалы I Всесоюзной археологической конференции. Кемерово, 1980. – С. 272-276.

<sup>6</sup> Доронин Д., Умай / Д. Доронин [Электронный ресурс]...

встречаются на средневековых серебряных сосудах»<sup>1</sup> (Прил. 1. Рис. 34). Родство образов Умай и Сенмурва проявляется в их природе: эти персонажи крылаты и связаны с культом плодородия. В.Д. Кубарев и Д.В. Черемисин указывают на генетическую преемственность между мифологемами грифона и богини Умай (также двуипостасной – земной и небесной), не сомневаясь при этом в связи образа женского божества тюрков и крылатой собаки Хубай<sup>2</sup>.

Многие народы почитали собаку как тотем – предка, ушедшего в мир иной, защитника потомков, а, следовательно, и «проводящего», «переносчика», «стража», а также «поглотителя» и «погребателя». Также напомним о грифах, обитающих в Алтайских горах, – крупных стервятниках, питающихся падалью, чей голос похож на тьяканье собаки<sup>3</sup>. И, возможно, именно эти обстоятельства, объединяющие грифов с волками и шакалами, а также такие нептичьи черты грифона, как форма ушей хищного зверя, обусловили хтоническую трактовку образов грифонов некоторыми исследователями и способствовали локализации этих образов в трехчленной модели мира в нижней его части, причем, с определенными функциями – а именно, функциями стража, проводника и погребателя.

На наш взгляд, эти многообразные, нередко диаметрально противоположные точки зрения имеют вполне убедительное объяснение. Грифон очень часто изображается в верхней сфере трехчастных моделей мира: на диадеме, украшавшей головной убор воина, на шейном украшении – гривне, пекторали, на плечевом поясе тела самого вождя или жрицы в виде виртуозной татуировки; в убранстве коня: сбруя, налобные украшения, седельная подушка (соединяющая воедино коня и всадника); на золотых и серебряных сосудах и т.п. Все это убеждает в его небесном (космическом) происхождении. Но в то же время, он часто выступает как агрессивная

---

<sup>1</sup> Митько О. А. Образ Сенмурва в средневековой тюркитике // Проблемы изучения Сибири в научно-исследовательской работе музеев. Красноярск: Красноярское издательство, 1989. – С. 151-152.

<sup>2</sup> Кубарев В.Д., Черемисин Д.В. Образ птицы в искусстве ранних кочевников Алтая / В.Д. Кубарев, Д.В. Черемисин // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1984. – С. 86 – 100.

<sup>3</sup> Кубарев В.Д., Черемисин Д.В. Образ птицы в искусстве ранних кочевников Алтая... С. 93.

сущность, терзающая копытных животных (олицетворяющих силы света, солнечность). Здесь опять же вспоминается самый древний и универсальный для всех культур и эпох архетип борьбы света и тьмы, получивший олицетворение в сценах терзания скифо-сибирского искусства и в мифологеме драконоборчества.

Все в мире есть ритм, в котором чередуются тьма и свет, покой и движение, Инь и Ян. Эту же мысль подтверждает налобное украшение коня из Туектинского кургана (Прил. 1. Рис. 36 а), где два грифона в стремительном вращении образуют фигуру, подобную монаде Тайдзи. И в центре этого «спина» зарождается «ядро света», той первичной субстанции, которая возникает в момент «перехода из небытия в бытие», проявления информационной «матрицы», которая лежит в основании материального мира. Подробно данный вопрос рассмотрен в монографии «Сакральные центры Алтая. На перекрестке времен и смыслов»<sup>1</sup>. Практически, во всех священных текстах древнего мира момент начала сотворения мира описан одинаково. Наиболее распространен библейский текст: «... Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною. И Дух Божий носился над ней. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет...»<sup>2</sup>. Аналогичную композицию «Инь-Ян» составляют два грифона на седельной луке из Второго Башадарского кургана<sup>3</sup>. (Прил. 1. Рис. 36 б).

Тогда становится понятной символика грифона как первичного, добытийного Хаоса, того Абсолютного Ничто, в котором в потенции заложен весь Космос. Складывается впечатление, что безвестные скифские художники умели выражать графически и пластически формулы квантовой физики и законы самоорганизации. И тогда Уландрыкская диадема (Прил. 1. Рис. 35), по тонкости и изяществу работы превосходящая многие художественные образцы гораздо более поздних эпох, воплощает не сцену

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Сакральные центры Алтая: На перекрестке времен и смыслов [Монография] // И.А. Жерносенко. – Барнаул: ШЭД «Тенгри», 2016 г. – С. 228 - 237.

<sup>2</sup> Библия, Бытие, 1:2,3

<sup>3</sup> Руденко С.И. Горноалтайские находки и скифы. – М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1952. – Табл. II, 2.

погони хищников (грифона и тигра) за несчастным оленем, а космическую мистерию: свет – основа бытия – здесь воплощен через ипостаси оленя и тигра («стремительность, сияние» и «мощь, огненность»). Но свет рождается во тьме и неизменно переходит во тьму. Все в мире есть ритм: Инь – Ян. В максимальном проявлении света всегда присутствует зерно тьмы, в которую он неизменно перейдет, так же, как и Хаос содержит в себе потенцию Космоса, который ознаменует свое рождение возникновением света. И сам грифон, нередко обладая львиным телом, демонстрирует свою небесную, светоносную функцию, но пребывающую по поры до времени в потенции.

А изумительное по красоте и изяществу налобное конское украшение из Пазырыкского кургана в виде грифона, заглатывающего голову оленя (Прил. 1. Рис. 37) – не ужасающая сцена терзания, а воплощение космического ритма, прекрасного и мудрого в своей гармонии: Тьма, поглотившая Свет рассеется, на смену Смерти придет новая Жизнь, так же, как неизбежно утром встает Солнце, «умершее» накануне в утробе Подземелья.

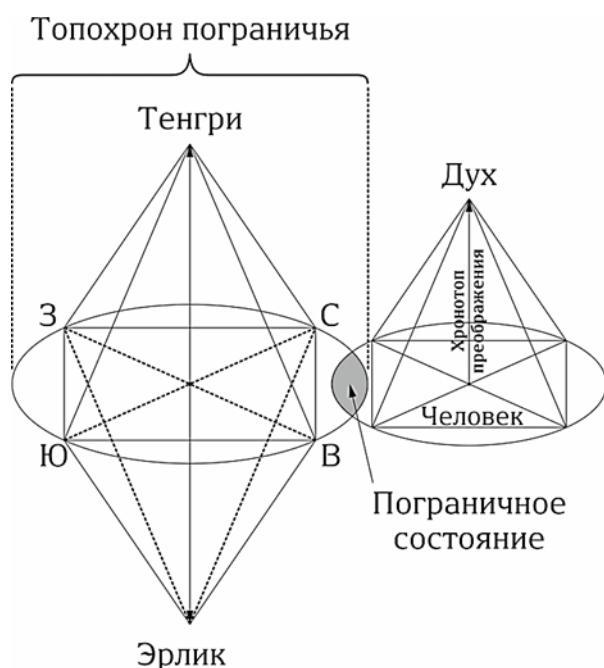
Эта же мистерия повторяется в скифском социуме. Ушедший в мир иной вождь или верховный жрец, не перестает заботиться о своём народе, он возвращается в этот мир в новом качестве: предка-хранителя. Его курган – храм, представляющий собой, как и все храмы, модель Мировой горы, утроба которой охраняет (хоронит) сокровенное: сына или наместника Бога, после смерти ставшего Богом. Но она же и есть лоно, которое рождает этого нового Бога. Вспомним Христа, похороненного в пещере и воскресшего в новом качестве. Так же и Родовая Гора на Алтае: выпускает в мир души рождающихся людей, зверей и птиц и принимает в себя после их смерти и тела, и души.

Поэтому и неслучаен образ грифона в погребальной атрибутике скифских вождей, потому и закономерно использование этого образа в качестве логотипа *особо охраняемой природной территории – парка «Уч Энмек»* (Прил. 1. Рис. 28): грифон как пограничный персонаж символизирует

акт перерождения, преобразования: выхода на новый уровень, избавление от прошлого, обретения новых качеств.

### Выводы к главе 2:

В данной главе мы попытались найти общее в лингвистических, культурологических, этнографических, социально-философских, регионалистических, культурфилософских теориях, концепциях для прояснения сущности процесса сакрализации пространства-времени. В ходе проведенного анализа социокультурных универсалий, проявляющихся в структуре и семантике как самих сакральных центров Алтая, так и принадлежащих им артефактов, выявился спектр критериев, позволяющий сформулировать обобщенное определение сакрального центра как социокультурного феномена, выполняющего социально-стабилизирующую и культуротворческую функции, запускающие механизмы ноосферогенеза.



**Рис. 7. Механизм сакрализации**

культурогенеза.

Топохрон сакрального центра, в котором взаимосвязаны и взаимообусловлены между собой ландшафт, его геоморфологические

Сакральный центр – это перекресток времен и смыслов, где пространство и время взаимно обращаются. Топохрон, как пространственная константа, темпорально разворачивается в семиозисе, преобразуется в универсальные мифологические и аксиологические концепты. Выявлены региональные особенности его характеристик, позволяющих рассматривать алтайский регион как пространство протекания кросскультурных процессов евразийского

структуры, историко-культурные процессы, семантические образы и духовные ценности, представляет собой осевую структуру, определяемую в сакральной географии как *Axis Mundi* – Ось, «лестницу между мирами» («пограничье»), позволяющую совершать Переход между ними. Человек, посещающий сакральный центр, как бы вступает с ним в диалог, выстраивает субъект-субъектные отношения (Рис. 7). Распредмечивая «семантический аккорд» сакрального центра, переживая при этом «пограничные» состояния, человек «достраивает» в своем сознании духовную вертикаль, конгруэнтную семантической структуре сакрального центра, тем самым осуществляя инверсию «топохрона пограничья» в «хронотоп преобразования» (ключевое действие «здесь и сейчас», позволяющее пережить человеку некое «откровение», «инсайт»). Преобразование или духовное самосовершенствование человека протекает в сакральных центрах быстрее и эффективнее, т.к. медитативные состояния, через которые он продвигается все выше и выше по вертикали В.П. Зинченко, позволяют формировать особую картину мира, особое мировоззрение и мироощущение. Достижение определенных «цензов», «узлов» духовного развития можно определить по таким критериям как овнешнение внутренней энергии человека, как способности к духовному служению и прочим рассмотренным показателям.



### **Глава 3. ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА: ОТ САКРАЛЬНОГО ЛАНДШАФТА К НООСФЕРНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

#### **3.1. Методологические основания устойчивого развития сакральных ландшафтов**

Термин «устойчивое развитие» («sustainable development») был сформулирован в 1992 году на Конференции ООН по окружающей среде и развитию в Рио-де-Жанейро. В основу концепции устойчивого развития были положены идеи Всемирной комиссии по окружающей среде и развитию (WCED, т.н. «Комиссия Брунтланд») об «удовлетворении потребностей нынешнего поколения, без ущерба для возможности будущих поколений удовлетворять свои собственные потребности»<sup>1</sup>. Начиная с 70-х годов XX века передовые умы человечества все чаще стали привлекать внимание правительств государств и общественности к проблемам конечности ресурсов планеты Земля и экспоненциальному росту потребления. Концепция устойчивого развития призвана с одной стороны, обеспечить качество жизни людей, а с другой – разработать стратегию экономических и социокультурных изменений, при которых эксплуатация природных ресурсов, ориентация научно-технического прогресса, удовлетворение потребностей и устремлений человека, будут согласованы с укреплением существующего и будущего потенциала для развития общества.

Авторы нашумевшей книги «Пределы роста», впервые жестко поставившие проблему исчерпаемости природных ресурсов, спустя 20 лет в новой книге «За пределами допустимого» вновь возвращаются к определению устойчивого развития, акцентируя его гуманитарную составляющую: «общество устойчивого роста — это общество настолько дальновидное и гибкое, что оно может нормально функционировать в течение жизни многих поколений, не подрывая системы своего

---

<sup>1</sup> Наше общее будущее: Доклад МКОСР. – М.: Прогресс, 1989. – С. 59.

материального и социального обеспечения»<sup>1</sup>.

Термин «sustainable development» неоднократно подвергался критике. В русском переводе он звучит как оксюморон и потому воспринимается как не соответствующий требованиям научного определения, «поскольку развитие и устойчивость сами по себе понятия несогласованные, и, вероятно, более удовлетворительным переводом по смыслу является «сбалансированное развитие»<sup>2</sup>. А.Д. Урсул вообще сомневается в достижимости положений концепции: «Концепция устойчивого развития представляет собой форму исследования будущего (нормативного прогноза), в которой в одно целое соединены черты утопии и реальной возможности, вероятность осуществления которой пока достаточно мала»<sup>3</sup>, настаивая на необходимости превращения ее в научную теорию на основе теории биологической стабилизации. По мнению ученого, реализация концепции устойчивого развития возможна лишь в результате интеграции антропоцентризма (главного принципа становления западной цивилизации) и биоцентризма в «единую коэволюционную систему человек – общество – природа, способную к ноосферогенезу»<sup>4</sup>, а не просто преодоления и замены первого вторым, как призывают большинство экологов и их последователей.

В.И. Данилов-Данильян предлагает уточнить перевод термина как «непрерывно поддерживаемое развитие»<sup>5</sup>, что в гораздо большей мере соответствует духу Комиссии Брундтланд, рассматривающей развитие как «удовлетворение человеческих потребностей и стремлений», но именно такое развитие, которое «ни в коем случае не может ставить под угрозу природные системы, от которых зависит жизнь на Земле: атмосферу, водные

---

<sup>1</sup> Медоуз Д.Х., Медоуз Д.Л., Рандерс Й. За пределами допустимого: глобальная катастрофа или стабильное будущее? [Электронный ресурс] // Новая постиндустриальная волна на Западе. URL: [http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page\\_1572.html](http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1572.html) (Дата обращения: 25.02.2016).

<sup>2</sup> Лузгин Б.Н., Барышников Г.Я. Проблемы заповедных территорий в условиях усиливающихся загрязнений // Вестник АНЦ АНВШ. - Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2000, №3. С. 10.

<sup>3</sup> Урсул А.Д. Философия науки и концепция устойчивого развития [Электронный ресурс] // Сайт электронного научного журнала «Ноосфера. Общество. Человек». URL: [noocivil.esrae.ru/pdf/2012/4/961.doc](http://noocivil.esrae.ru/pdf/2012/4/961.doc)

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Данилов-Данильян, В.И., Лосев К.С. Экологический вызов и устойчивое развитие: Учебное пособие / В.И. Данилов-Данильян, К.С. Лосев – М.: Прогресс-традиция, 2000. – С. 102.

ресурсы, почву и живые организмы»<sup>1</sup>.

Однако термин «устойчивое развитие» набирает все большую популярность, благодаря тому, что он ёмко определяет базовые потребности человека: сохранение окружающей среды, стабильная экономика и жизненное благополучие, дающие человеку ощущение надежности, стабильности и прочности бытия, но, вместе с тем, предполагающие динамику развития этих базовых ценностей. Заложенное внутри термина противоречие, многими интерпретаторами заостряется. Некоторые исследователи рассматривают устойчивое развитие, как замедленный «обычный рост», сдерживаемый разумными потребностями и периодами самовосстановления возобновляемых ресурсов. Другие видят в нем «развитие без роста расхода сырья в пределах насыщенной ёмкости окружающей среды. При этом концепция самой Комиссии представляется промежуточной между этими двумя направлениями»<sup>2</sup>.

Ряд отечественных ученых (Н.Н. Моисеев, С.А. Пегов, Г.С. Розенберг, В.В. Юшманов, А.Д. Яншин и др.), анализируя концепцию, пришли к выводу о необходимости серьезной теоретической и философской ее проработки.

Н.Н. Моисеев справедливо выводит понятие «sustainable development» от экологического термина «sustainability», означающего согласованное соразвитие популяции с окружающей ее экосистемой. Следовательно, закономерно использование термина «sustainable development» по отношению к человеческому обществу, для сохранения биосферы, которая является экологической нишей человечества, но ученый предлагает в русскоязычной среде пользоваться термином «коэволюция человека и биосферы», обосновывая «зависимость характеристик биосферы от активной деятельности человека»<sup>3</sup>. Такая постановка вопроса, практически, развивает

---

<sup>1</sup> Наше общее будущее: Доклад МКОСР. – М.: Прогресс, 1989. – С. 51.

<sup>2</sup> *Environmentally Sustainable Economic Development: Building on Brundtland.* / Edited by R. Goodland, H. Daly, S. El Serafy, B von Droste. – Paris: UNESCO, 1991. – 100 p.

<sup>3</sup> Моисеев Н.Н. Коэволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза [Электронный ресурс]. – Сайт АНО "Журнал "Экология и жизнь" / Экология и жизнь. Дискуссионный клуб. 1997, № 2-3. URL: <http://www.ecolife.ru/jornal/echo/1997-2-1.shtml> (Дата обращения: 27.09.2016).

учение В.И. Вернадского о ноосфере, и Н.Н. Моисеев считает «разработку стратегии sustainable development определенным шагом к эпохе ноосферы, то есть шагом на пути ноосферогенеза», определяя термином «эпоха ноосферы» «этап истории человека (если угодно, антропогенеза), когда его коллективный разум и коллективная воля окажутся способными обеспечить совместное развитие (коэволюцию) природы и общества»<sup>1</sup>.

Вслед за Н.Н. Моисеевым А.Д. Урсул определяет новый тип человеческих потребностей: «Коэволюционно-разумные потребности – социальные или индивидуальные потребности, удовлетворяющие экологическим императивам, исключая также мнимые (псевдо-) потребности»<sup>2</sup>.

Теория коэволюции человека и природы, по сути, становится фундаментальной наукой, имеющей при этом «абсолютно прикладной характер, поскольку эта дисциплина делается научной базой судьбоносных решений для человечества»<sup>3</sup>. На основе расчетов модели функционирования биосферы исследовательской группой Н.Н. Моисеева была подтверждена гипотеза К. Сагана и количественные оценки эффекта ядерной зимы и ядерной ночи<sup>4</sup>. Результаты этих расчетов были доложены 1 ноября 1983 г. на международной конференции «Мир после ядерной войны», и, пожалуй, самым страшным выводом было следующее: «Земля после столь мощного воздействия переставала быть похожей на ту Землю, которую мы знаем в четвертичном периоде. И эта новая Земля уже не могла служить ойкуменой человечества: биота сохранится очень обедненной и самое главное без людей!»<sup>5</sup>. Впервые перед человечеством был поставлен со всей определенностью гамлетовский вопрос: «Быть или не быть?» И если ранее

---

<sup>1</sup> Моисеев Н.Н. Коэволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза [Электронный ресурс]...

<sup>2</sup> Урсул А.Д., Урсул Т.А. Глобальный эволюционизм и эволюционная глобалистика. - М.: МГУ, 2013. – С. 64-65.

<sup>3</sup> Моисеев Н.Н. Коэволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза [Электронный ресурс]. – Сайт АНО "Журнал "Экология и жизнь" / Экология и жизнь. Дискуссионный клуб. 1997, № 2-3. URL: <http://www.ecolife.ru/journal/echo/1997-2-1.shtml> (Дата обращения: 27.09.2016).

<sup>4</sup> Моисеев Н.Н., Александров В.В., Тарко А.М. Человек и биосфера. Опыт системного анализа и эксперименты с моделями. – М.: Наука, 1985. – 272 с.

<sup>5</sup> Моисеев Н.Н. Коэволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза [Электронный ресурс]...

человечество легкомысленно полагалось на аксиому, что наша планета способна к самовосстановлению и любые опыты человека по освоению и завоеванию Природы будут «приняты ею благосклонно», а все отходы человеческой жизнедеятельности будут утилизированы, то теперь оказалось, что человечество уже на краю бездны, имя которой глобальная катастрофа.

В основе компьютерных расчетов и теоретико-философских выводов Н.Н. Моисеева лежит синергетическая парадигма, позволяющая комплексно проследить функционирование нелинейных процессов саморазвития атмосферных, океанических и биотических систем. И, благодаря законам синергетической парадигмы, группе Н.Н. Моисеева удалось обнаружить еще один, может быть, последний шанс для выхода человечества из глобальной катастрофы: воспользоваться механизмами положительных обратных связей, характеризующих поразительные способности биоты противостоять агрессивным внешним воздействиям, к каковым относится и современная техногенная деятельность человека. Но эти способности биоты действуют в ограниченных пределах, границы которых еще ученым предстоит установить. Как и любая сложная саморазвивающаяся система, биосфера обладает набором определенных механизмов реагирования на вызовы окружающей среды, действующих по принципу «инь-ян»: механизмы положительных обратных связей способствуют развитию системы, ее усложнению и увеличению разнообразия элементов; механизмы отрицательных обратных связей отвечают за стабильность системы (гомеостаз), сохранение существующего внутри нее равновесия. Переход биосферы к новому состоянию может совершаться не только мгновенно, в результате ядерного взрыва или метеоритного удара, но и в результате накопившихся «малых» воздействий, когда их количество перерастет в новое качество системы. Значит, пора уже услышать призыв ученых о том, что «стратегия развития человечества не просто должна быть согласована с развитием биосферы, но должна быть такой, чтобы развитие биосферы

происходило в нужном для человечества эволюционном канале»<sup>1</sup>.

Многие современные философы и ученые, представители естественных и гуманитарных наук занимаются разработкой футурологических моделей, алгоритмов и механизмов выхода на желаемые траектории социокультурного развития, при этом Л.И. Иванкина подчеркивает, что «ни одно кризисное состояние общества не является абсолютно неустойчивым. Чаще всего, цель для социальных систем состоит в следовании определенному направлению развития, приводящему к динамически устойчивому целевому состоянию, а не только в достижении конкретного состояния. Возможные направления развития системы соответствуют некоторым целевым состояниям-аттракторам, что означает возможность прогнозирования траектории эволюции общества с точностью до конкретной области изменения параметров»<sup>2</sup>. Все больше ученых склоняется к убеждению в том, что единственным «эволюционным каналом» или «конусом аттрактора» является «поиск пути в эпоху ноосферы». Потому что уже, как удивительно точно подметил Н.А. Исаков: «Нам нечего (и теперь уже некогда) делить, кроме наших догм, заблуждений и невежества, которые каждому из нас придется преодолевать и которые не дают постигнуть истину о нас самих, увидеть в себе не физическую смертную личность с гипертрофированным Эго и «всепоедающим» потребительством, а бессмертных космических существ, со-творцов Вселенной»<sup>3</sup>.

И еще один существенный акцент: базой научных поисков должны стать гуманитарные основания, так как «по существу, в основе теории ноосферогенеза лежат новые принципы нравственности, новая система нравов, которая должна быть универсальной для всей планеты, при всем различии цивилизаций населяющих ее народов»<sup>4</sup>. Названные принципы могут быть реализованы на основе так называемого «направляемого

---

<sup>1</sup> Моисеев Н.Н. Козволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза [Электронный ресурс]...

<sup>2</sup> Иванкина Л.И. Модель устойчивого развития как модель управляемой социальной устойчивости // Теория и практика общественного развития, 2012, № 7, с. 19.

<sup>3</sup> Исаков Н.А. Устойчивое развитие: наука и практика. – М.:РАЕН, 2008. – С. 17.

<sup>4</sup> Моисеев Н.Н. Козволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза [Электронный ресурс]...

развития» общества, когда при все возрастающем технологическом совершенствовании всех областей жизнедеятельности человечества «главные усилия должны быть сосредоточены в гуманитарной сфере: как жить дальше, как переустроить общество, как изменить палитру потребностей, как определить максимально допустимые нагрузки на биосферу и согласовать с ними жизнедеятельность человечества»<sup>1</sup>. Созвучны утверждению Н.Н. Моисеева и идеи В.В. Мантатова, рассматривающего устойчивое развитие как нравственно-историческую задачу, так как: «в глубинных своих истоках устойчивое развитие общества совпадает с духовно-нравственным совершенствованием человека, укорененным в трансцендентных условиях бытия»<sup>2</sup>.

В последние годы в работах отечественных ученых появляется больше согласия в трактовке термина «устойчивое развитие». Так, в работе Н.А. Исакова «Устойчивое развитие: наука и практика» термин «устойчивое развитие» рассматривается как общая цель для человечества в XXI веке. По мнению автора, это не просто комплекс экономических, экологических и социальных условий, обеспечивающих жизнедеятельность общества, но, прежде всего, это комплекс идей, составляющих основу понимания нового миропорядка и устройства общества, новая опережающая и корректирующая настоящее модель взаимодействия людей с природой и друг с другом, новый образ жизни, мышления и культуры. Это сложный системный процесс планирования и управления международным сообществом, предполагающий равноправное партнерство стран, государственных, общественных и деловых кругов, новая система учета, оценки и стимулирования социально-экономического поведения людей, новые правовые, нравственные и мировоззренческие ориентиры, а также стабильность в развитии

---

<sup>1</sup> Моисеев Н.Н. Еще раз о проблеме коэволюции [Электронный ресурс]. – Сайт АНО "Журнал "Экология и жизнь" / Эко-логия и жизнь. Дискуссионный клуб. 1999. № 2. URL: <http://www.ecolife.ru/jornal/ecap/1998-2-2.shtml> (Дата обращения: 27.09.2016).

<sup>2</sup> Мантатов В. В. Теория устойчивого развития: онтология и методология. Улан-Удэ: Восточно-Сибирский ун-т технологий и управления, 2009. – С. 67.

политической, социокультурной и других областей жизни общества<sup>1</sup>. Особый интерес в работе ученого вызывает его идея о том, что решить проблему «профессионального непонимания» существующих проблем представителями различных предметных областей, приводящую к системным просчетам и системному кризису, можно, воспользовавшись *инвариантным языком Пространства-Времени*, который «позволяет «сшить» систему в целое и рассмотреть все предметные области как группу преобразований с инвариантом. Этот язык назван универсальным (сокращенно ЛТ-язык). В его основе лежит система пространственно-временных величин Р. Бартини – П. Кузнецова (сокращенно ЛТ-система). Эта система дает возможность выразить в терминах универсальных мер все движения, протекающие в Природе, включая естественные, социальные и духовные процессы»<sup>2</sup>. Следует уточнить, что концепция ЛТ-системы гениального авиаконструктора Р. Бартини, изложенная в его статьях по теоретической физике<sup>3</sup> не была однозначно принята научным сообществом: от восхищения ее идеальной простотой<sup>4</sup>, сравнения ее с Периодической системой элементов Д.И. Менделеева и даже, практически, ее «фетишизации»<sup>5</sup> до упреков в ее бессмысленности и определения ее

---

<sup>1</sup> Исаков Н.А. Устойчивое развитие: наука и практика. – М.:РАЕН, 2008. – С. 19-23.

<sup>2</sup> Там же. С. 6.

<sup>3</sup> ди Бартини Р. О. Некоторые соотношения между физическими константами./ Доклады Академии наук СССР. 1965. Том 163, № 4. – С. 861-864. ФИЗИКА (Представлено академиком Б.М. Понтекорво 23 IV 1965); ди Бартини Р. О., Кузнецов П. Г. Множественность геометрий и множественность физик. // Моделирование динамических систем. Теоретические вопросы моделирования. вып. 2. Труды семинара «Кибернетика электроэнергетических систем», Брянск, 1974 [Электронный ресурс] // Сайт О ситуации в России. Аналитическая группа "Восток", 2001-2005 г. URL: [http://www.situation.ru/app/rs/lib/pobisk/ur\\_model\\_sys/ur\\_model\\_sys.htm](http://www.situation.ru/app/rs/lib/pobisk/ur_model_sys/ur_model_sys.htm) (Дата обращения: 27.07.2015); ди Бартини Р. О., Кузнецов П. Г. О множественности геометрий и множественности физик // Сб. Проблемы и особенности современной научной методологии – Свердловск, Уральский научный центр АН СССР, 1978. – С. 55-65.

<sup>4</sup> Ерохин В. В., Абсолютная система физических единиц. 1995. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.sciteclibrary.ru/texsts/rus/stat/st2439.pdf> (Дата обращения: 27.09.2016).

<sup>5</sup> Новицкий В. «Камень преткновения» в физике, 1999. [Электронный ресурс] // URL: <http://n-t.ru/tp/iz/kp.htm> (Дата обращения: 27.09.2016); Смирнов Г. Числа, которые преобразили мир, 1999. [Электронный ресурс] // URL: <http://n-t.ru/tp/iz/chm.htm> (Дата обращения: 27.09.2016); Чуев А.С., О существующих и теоретически возможных силовых законах, обнаруживаемых в системе физических величин. 2003. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.sciteclibrary.ru/rus/catalog/pages/5811.html> (Дата обращения: 27.09.2016); Чуев А.С. Система физических величин и закономерных размерностных взаимосвязей между ними // Законодательная и прикладная метрология, 2007, № 3 – С.30-33; Васильев В.Я. Периодическая система физики и биологическая картина мира. – Десногорск: Изд. ООО «Газета Авань-ка», 2004. – 140 с.



«спекулятивной теорией»<sup>1</sup>. Однако, при серьезном научном анализе<sup>2</sup> ученые приходят к выводам о несомненной научной продуктивности данной системы, стимулировавшей появление новых методик, позволяющих систематизировать физические размерности, прогнозировать открытия новых закономерностей в физике.

Данное направление исследований дополняют и развивают авторы книги «Устойчивое развитие: синтез естественных и гуманитарных наук»<sup>3</sup>, предложивших LT-принцип синтеза «горизонтальной», междисциплинарной интеграции разнородных знаний. Н.А. Исаков предлагает реализовать «вертикальный» синтез, интегрируя мировоззрение евразийства, как метатеорию или духовный аттрактор, и методологию устойчивого развития с реальными практиками управления процессами развития страны (на примере Казахстана), излагая универсальные законы природы на универсальном LT-языке.

Н.А. Исаков четко осознает необходимость выстраивания баланса между экономикой и социокультурным развитием, утверждая неизбежность достижения человечеством точки невозврата, если не изменится качество жизни людей: «Экономика лишь до определенного предела может расти за счет экстенсивного потребления ресурсов, без оглядки на состояние окружающей среды, потребности и возможности будущих поколений и т.д. Дальше развитие может быть только устойчивым, за счет неубывающего темпа роста эффективности»<sup>4</sup>.

Одной из интереснейших моделей устойчивого развития является «The Venus Project» известного футуриста Жака Фреско и дизайнера Роксаны

---

<sup>1</sup> Томилин К.А. Фундаментальные физические постоянные в историческом и методологическом аспектах, – М.: Физматлит, 2006, - 368 с.

<sup>2</sup> Коган И.Ш. Система физических величин Р.О. ди Бартини [Электронный ресурс] // Сайт Энергодинамическая система физических величин и понятий. 12.02.2008. URL: <http://www.physicalsystems.org/index02.10.html> (Дата обращения 02.06.2015); Коган И.Ш. Размерность определять по физической величине или физическую величину по размерности? [Электронный ресурс] // URL: [www.bmstu.ru/ps/~chuev/fileman/download/ШКОЛА.../LT-системы%20\(текст\).pdf](http://www.bmstu.ru/ps/~chuev/fileman/download/ШКОЛА.../LT-системы%20(текст).pdf) (Дата обращения 24.06.2016).

<sup>3</sup> Кузнецов П.Г., Кузнецов О.Л., Большаков Б.Е. Устойчивое развитие: синтез естественных и гуманитарных наук. – Дубна: Международный университет природы, общества и человека «Дубна», 2001. – 228 с.

<sup>4</sup> Исаков Н.А. Устойчивое развитие: наука и практика. – М.:РАЕН, 2008. – С. 19.

Медоуз, реализуемый ими в городе Венус (Venus), штат Флорида, США, где организован Исследовательский центр на территории в 21,5 акров ( $\approx 0,087$  км<sup>2</sup>). В основу проекта заложена идея устойчивой мировой цивилизации, в которой технологии и методы науки применяются для перепроектирования социокультурной системы, где главной задачей является максимальное повышение качества жизни, а не прибыли. В книге Жака Фреско «Лучшее, что деньги не могут купить» он объясняет: «Если мы действительно хотим положить конец нашим текущим международным и социальным проблемам, мы должны, в конечном счете, объявить Землю и все ее ресурсы как общее наследие всех людей мира. Все, что меньше, приведет к тому же набору проблем, которые мы имеем сегодня»<sup>1</sup>. Книга имеет свое сообщество критиков, называющих Проект «утопическим социализмом 21 века» (А. Гавва) за то, что автор видит решение проблемы выхода из глобального кризиса в уничтожении денег. Но Ж. Фреско обосновывает естественность исчезновения денег в результате внедрения искусственного интеллекта и равномерной обеспеченности энергоресурсами, «где материальное изобилие полностью исключает дефицит». Главное – осуществить реальный переход от искусственного сдерживания эффективности производства и отжившей кредитно-денежной системы; изменить привычный образ мышления и большую часть материальной инфраструктуры (принципы производства, транспортировки, типы устройства зданий, водных путей и т.п.); рационально использовать науки и технологии, что «позволит определить оптимальный путь развития, полезный абсолютно всем, а не только избранному меньшинству»<sup>2</sup>. Современники называют Ж. Фреско полиматом (энциклопедистом, человеком универсальных знаний), сумевшим смоделировать целостную социально-экономическую альтернативу существующему социуму, основанную на «умном урбанистическом дизайне», соединяющем в себе образ города будущего, оптимально

---

<sup>1</sup> Фреско Ж. Все лучшее, что не купишь за деньги. Мир без политики, нищеты и войн [Электронный ресурс] // URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1024775>

<sup>2</sup> Там же.

встроенного в природную среду. Проект «Венера» - дело всей жизни Ж. Фреско – воплощает наглядно модель устойчивого развития: безопасные и энергоэффективные города, основанные на симбиотических отношениях между людьми, технологиями и окружающей средой; управляемые междисциплинарными группами высокопрофессиональных людей, компетентных в различных областях; сопровождаемые кибернетическими системами, которые используют «датчики» для мониторинга всех аспектов жизни общества, чтобы предоставлять информацию в режиме реального времени, поддерживающую процесс принятия решений для благосостояния всех людей и защиты окружающей среды.

А.И. Субетто разрабатывает теорию ноосферного социализма – единственной, по его утверждению, модели устойчивого развития, основанной на «управляемой социоприродной эволюции на базе общественного интеллекта и образовательного общества». Как и Ж. Фреско, российский философ убежден, что именно частная собственность является «главным препятствием на пути к решению проблемы перехода человечества к «устойчивому развитию», т.е. к такому развитию, в котором обеспечивается сохранение живой природы – Биосферы, как условие сохранения в будущем жизни человечества на Земле». В современных социокультурных процессах философ выделяет «фундаментальное капитало-природное противоречие», возникающее между рыночными способами природопользования и механизмами саморегуляции биосферы, поддерживающими ее динамическое равновесие. «Именно в логике последнего диалектического отрицания социализм становится ноосферным (экологическим, духовным)»<sup>1</sup>. А.С. Субетто обосновывает закономерность возникновения ноосферного научного синтеза именно в Российской цивилизации с ее Русской идеей, вырастающей из смысловой цепочки русских философских категорий: соборность, всеединство, софийность,

---

<sup>1</sup> Субетто А.И. Ноосферный социализм как форма бытия ноосферного человека — СПб.: «Астерион», КГУ им. Н.А.Некрасова, 2006. – С. 5-7.

общее дело, ноосфера.

Процесс закономерной трансформации биосферы в ноосферу, по мнению мыслителя, произойдет в результате преодоления «Классического Эгоцентричного Гуманизма» и его перехода в «Неклассический Экоцентричный Гуманизм». Но само по себе такое преодоление не произойдет. Необходимо какое-то «ключевое действие», когда возможно будет осуществление *преображения*. А.И. Субетто видит его в действии *закона кооперации в творчестве*, особенно научном, в противовес действующему закону конкуренции. «Ноосферный социализм, объединяя человечество ради реализации «императива выживаемости» и сохранения себя на путях управляемой социоприродной эволюции, опирается на системогенетический закон разнообразия, на закон сохранения и развития культурного, этнического, цивилизационного разнообразия как базового условия прогрессивного развития человечества»<sup>1</sup>. Таким образом, осуществление социоприродной эволюции в логике ноосферного социализма станет возможным, когда «общественный интеллект приобретает содержание ноосферного общественного интеллекта, «встраивающегося» в гомеостатические механизмы устойчивого развития Биосферы и планеты Земля»<sup>2</sup>.

В условиях глобализации концепция устойчивого развития имеет два противоположных направления развития, основанные на противоположных идеологических подходах. С одной стороны, под руководством западной элиты формируется *глобализм* однополярного мира, насаждающий концепцию устойчивого развития для «золотого миллиарда», основанный на экстенсивном потреблении ресурсов планеты (нередко за счет чужих территорий), жестко подчиняющий сознание и разрушающий базовые ценности остального человечества с помощью элитарно-массовой культуры и глобального финансового капитала, сохраняющий лишь локальные участки

---

<sup>1</sup> Субетто А.И. Ноосферный социализм... С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 42.

социально-экологического рая для собственного проживания. В таком варианте концепция устойчивого развития, приобретает глобально-деструктивный или «глобально-экзистенциальный» (В.В. Мантатов) характер. С другой стороны, набирает обороты протестное движение (т.н. альтерглобализм) стран и народов, отстаивающих свои национальные интересы, свою культурную идентичность, напрямую связывая ее со своей природой (вмещающими ландшафтами, сакральными землями, природными ресурсами), ее охраной и бережным расходом ресурсов; восстановлением баланса отношений в системе «человек – природа» на основе разумных потребностей, согласованных с возможностями природы; становлением справедливых высококультурных отношений в людских сообществах.

А.И. Субетто считает, что только «ноосферный социализм или ноосферизм имеет интенцию стать ноосферно-социалистической глобализацией. Это единственная форма глобализации, определяющая устойчивое развитие человечества и России, т.е. управляемую социоприродную эволюцию»<sup>1</sup>.

Бурятский философ В.В. Мантатов подчеркивает, что любые вопросы устойчивого развития могут быть эффективно решены только при учете диалектики глобализации и регионализации (т.н. «глокализации») <sup>2</sup>. В своих исследованиях социокультурного развития философ развивает идею ноосферного социализма, сформулированную А.И. Субетто, как национальной идеи российского общества, основанной на концепции устойчивого развития («диалектического реализма») и имеющий своими истоками идеи русских философов рубежа XIX – XX веков. По утверждению В.В. Мантатова, это «социализм нового образца – социализм научный, экологический и этический. Это общество, которое ориентировано на

---

<sup>1</sup> Субетто А.И. Ноосферный социализм... С. 52.

<sup>2</sup> Мантатов В.В. Ключи от глобального кризиса: устойчивое развитие и ноосферный социализм [Электронный ресурс] // URL: <http://www.intelros.ru/readroom/vestnik-rossijskogo-filosofskogo-obshhestva/vestnik-1-57-2011/11632-klyuchi-ot-globalnogo-krizisa-ustojchivoje-razvitie-i-noosfernyj-socializm.html> (Дата обращения: 06.02.2016).

перспективу, на «детерминацию будущим» (в терминах синергетики), но при этом сохраняет и умножает достижения современного когнитивного капитализма»<sup>1</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что на современном этапе развития цивилизации сформировалась целая плеяда отечественных и зарубежных мыслителей, политических и общественных деятелей, обосновывающих единственно-возможный путь современного развития общества – это путь к цивилизации ноосферного типа, способной обеспечить устойчивое развитие человечества в балансе с живой и процветающей природой.

Ключевую роль в становлении цивилизации нового типа может и должна сыграть иная форма власти – агиократия («власть святынь»). Эту идею сформулировал П.И. Новгородцев в работе «Восстановление святынь», продолжая развивать положение евразийцев об идеократическом государстве: «Для создания новой России нужны новые духовные силы, нужны воспрянувшие к новому свету души»<sup>2</sup>. Сегодня эти идеи развивают Р.Косолапов: «Русская идея сегодня – это единая ноосфера, это соединение святынь»<sup>3</sup>; группа алтайских философов-евразийцев<sup>4</sup>. Более 90 лет прошло со времени нерадостного провозвестия мыслителя, но тем пронзительнее его смысл звучит сегодня: «Русскому человеку в грядущие годы потребуются героические, подвижнические усилия для того чтобы жить и действовать в разрушенной и откинутой на несколько веков назад стране... Надо помнить, что всем нам придется жить в совершенно новом мире духовных соотношений, среди многих «потухших маяков», среди многих оскудевших и утративших обаяние ценностей. Холодно и неуютно будет в России; но, может быть, еще более холодно и неуютно будет и в той Европе, в которой

---

<sup>1</sup> Мантатов В.В. Ключи от глобального кризиса: устойчивое развитие и ноосферный социализм [Электронный ресурс]

<sup>2</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Изд-во «Пресса», «Вопросы Философии», 1991. – С. 576.

<sup>3</sup> Косолапов Р. Истина из России – Тверь: Науч. – изд. Компания «Северная Корона», 2004. – 66 с.

<sup>4</sup> Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Монография – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. – 240 с.

издавна мы привыкли искать опоры своим стремлениям»<sup>1</sup>.

Действительно, поиск аттрактора, призванного возродить Россию необходимо искать не в европейских экономических и социокультурных концепциях, которые (как уже многократно пришлось убедиться) не работают в условиях российской действительности. Сегодня все более остро осознается необходимость восстановления, утраченных за годы безверия и богоборчества, связей народного духа с его святынями. Особый Путь России обусловлен ее особым географическим положением – «страна-континент»; ее неизбывной тягой к Свету и почитанию святынь; ее особым народом – полиэтничным, поликультурным и поликонфессиональным. Именно это единство в многообразии и труднораскачиваемый духовный стержень обеспечивают России устойчивость в любых, самых трагических и, казалось бы, безвыходных исторических коллизиях.

После 80-летнего сумрака воинствующего атеизма и вульгарного позитивизма наступает прозрение и покаяние, проявляющееся не только в восстановлении храмов, возвращении религиозных святынь, обращении людей к своим религиозным истокам. Святынями для народов России являются почитание Матери-Земли и Женщины-Матери; небесных Законов мироустройства, государства, и Отца как гаранта незыблемости семьи. Устойчивость социума зиждется на природосообразных законах. Современность дает немало примеров того, что истоки кризиса западной культуры и цивилизации коренятся в их извечном стремлении к созиданию вещного мира и отчуждению от природы, приведших к диссеминации (взрывообразному распространению, «приводящему к генерализации патологических процессов»<sup>2</sup>) крайних антиприродных форм бытия: однополых браков, ювенальной юстиции, пропаганде насилия, сексуальных извращений и др. И вновь, как нельзя более современно звучат слова П.И.

---

<sup>1</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Изд-во «Пресса», «Вопросы Философии», 1991. – С. 577-579.

<sup>2</sup> Диссеминация – медицинский термин: Мегаэнциклопедия Кирилла и Мефодия [Электронный ресурс] – URL: <http://megabook.ru/article/>

Новгородцева: «Вот почему мы ставим теперь на место автономной морали теонормную мораль и на место демократии, народовластия – агиократию, власть святынь. Не всеисцеляющие какие-либо формы спасут нас, а благодатное просвещение душ». «Не политические партии спасут Россию, ее воскресит воспрянувший к свету вечных святынь народный дух!»<sup>1</sup>.

«Власть святынь», осуществляемая на разных уровнях социального, экономического, культурного и духовного строительства, зиждется на своеобразных «трех китах».

Во-первых, для достижения качественных изменений в социуме и окружающей среде, необходимо осознать *примат духовного и ментального над материальным*. Мы уже говорили об информационном базисе современной научной картины мира. Это понимание основывается не на прагматичном подходе: «Кто владеет информацией – тот владеет миром», а на осознании информационного детерминизма и в космогенезе, и в планетогенезе, и в социогенезе. В лоне синергетической парадигмы сформулирован механизм самоорганизации нелинейных процессов в виде выстраивания конуса аттрактора – «идеи-магнита», структурирующей процессы самоорганизации в наиболее оптимальные состояния, способствующие достижению поставленной цели, даже тогда, когда она еще не осознана, но уже вершит свое деяние.

Основной предмет изучения теории ноосферы – ноумены – информационный «продукт» мыслительной деятельности человека<sup>2</sup>, осуществляющий трансформацию биосферы в ноосферу. Следовательно, мысль человека – это мощный инструмент преобразования не только социума и биосферы, но существенный фактор планетогенеза. И только от выбора человека зависит: станет ли этот инструмент орудием процветания

---

<sup>1</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Изд-во «Пресса», «Вопросы Философии», 1991. – С. 579-580.

<sup>2</sup> Ноумен - «Платон использовал слово *noûmenon* для обозначений Идей» // Конт-Спонвиль Андре. Философский словарь / Пер. с фр. Е.В. Головиной. – М., 2012, с. 361; «Платон, впервые применивший этот термин (в диалоге «Тимей»), понимал под ноуменом реальность, как она существует сама по себе, и предмет умозрительного знания» // Философский словарь. Под ред. И.Т. Фролова. М., 1991, с. 304. [Электронный ресурс] URL: <http://ponjatija.ru/taxonomy/term/1223>



планеты, или орудием ее уничтожения. Этот естественный вывод лежит в основании всех религиозных доктрин и философско-этических учений, а сегодня доказывается в физических лабораториях, исследующих тонко-полевые структуры. Важно лишь учесть, что этот мощный инструмент – человеческая мысль – настраивается при помощи чуткого камертона, который есть нравственный императив. То есть понятие духовности зиждется не просто на информационных (тонкополевых) структурах – «продукте» ментальной деятельности человека, но, прежде всего, на системе созидательных ценностей (ноуменов), составляющих нравственный и этический каркас личности, освещенных сердечным огнем любви. Коренное и старожильческое население Алтая и поныне убеждено, что благопожелания (алкыши) и искренние молитвы, позитивный настрой на труд способствуют раскрытию и приумножению созидательных сил природы и гармонизации всех структур организма самого человека. Современные научные исследования подтверждают этот традиционный постулат.

Вместе с тем, сохраняя и актуализируя ценностные императивы и способы природопользования традиционных культур, важно не скатиться в «неоархаику», что с неизбежностью приведет к стагнации процессов самоорганизации. В.Г. Буданов, физик и философ, разработчик квантово-синергетической антропологии и автор ритмокаскадного подхода в истории, позволяющего выстраивать эффективные прогнозы цивилизационного развития, отмечает, что в современных условиях «обвальных потоков информации и культурной диссоциации» возможны два сценария развития общества: либо «перехода... ко второму кругу неоархаики, либо к реализации нового квантового антропологического сдвига на планете», так как «пространство жизни включает теперь и информационное пространство». И существенным фактором позитивного «антропологического сдвига» станет «овладение личностью трансперсональными ноосферными качествами»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Буданов В.Г. Квантово-синергетический подход в антропосфере [Электронный ресурс] // Журнальный клуб Интелпрос «Credo New», 2014, №4. URL 1: [http://www.intelros.ru/readroom/credo\\_new/kr4-2014/25718-](http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/kr4-2014/25718-)

Практически, такой человек является конденсатором, трансмутатором и транслятором «всех тончайших энергий в системе "Земля-Космос"», и, следовательно, – ключевым фактором «стабилизации... окружающего пространства, его органических и даже неорганических структур»<sup>1</sup>. Именно такой человек является фактором космической эволюции, чья активная преобразующая творческая мысль, свободный дух и нравственная ответственность являются залогом строительства ноосферной цивилизации. Именно из таких людей формируется «духовная аристократия», способная осуществлять агиократическое правление через «бескорыстное служение высшему», «защиту и утверждение святынь своего народа», соблюдение нравственного закона при выполнении любых решений и вердиктов<sup>2</sup>.

В традиционных культурах институт духовной аристократии существовал всегда в виде советов старейшин, советов зайсанов и т.п. Опыт возрождения подобного института реализуется в Каракольской долине – Совет устойчивого развития территории (СУРТ), основанный по инициативе администрации парка «Уч Энмек» и призванный регулировать все процессы экономического и социокультурного развития территории. Совет включает в себя: представительство местного сообщества 6-ти поселений Каракольской долины, власти, бизнеса, образования. СУРТ является идеологическим ядром стратегии устойчивого развития Каракольской долины, основанном на примате мудрости, совестливости, приверженности к традиционным ценностям.

Во-вторых, осуществление «власти святынь» возможно лишь в условиях *наличия и почитания этих святынь*, признания их безусловной значимости. В условиях многонационального и поликонфессионального государства необходимо учитывать специфику святынь разных религиозных толков, не допуская оскорбления или осквернения (даже невольного) святынь других культур. В ходе нашего исследования была рассмотрена

---

kvantovo-sinergeticheskiy-podhod-v-antroposfere.html (Дата обращения: 26.08.2015).

<sup>1</sup> Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация... С. 110.

<sup>2</sup> Там же.

особенность становления сакральных ландшафтов Алтая как палимпсестов, которые накапливали тысячелетиями духовный опыт племен и народов, населявших этот благодатный регион, благосклонный и к пришельцам, почитавшим святыни предшественников, ставший для переселявшихся народов и крепостью «Эргене Кун», и «укромным местом». И коренные жители, и пришельцы обустроивали свои святилища в одних и тех же локусах, признавая их особые «энергоёмкие» и «духопроводящие» качества; почитали общие природные святыни, не зависимо от религиозных верований или хозяйственного уклада. Такой способ бытия естественным образом формировал устойчивую систему нравственных и духовных ценностей населения, без принуждения и догматизации.

Сегодня четверть общей площади Горного Алтая (2 311 627,94 га) занимают особо охраняемые природные территории, в большой мере совпадающие с древними сакральными центрами, почитаемыми населением и поныне. На территории региона действуют четыре ООПТ федерального значения. Это государственные природные биологические биосферные заповедники Алтайский и Катунский, национальный парк "Сайлюгемский" и Горно-Алтайский ботанический сад. «К ООПТ регионального значения относятся два государственных природных биологических заказника Сумультинский и Шавлинский, четыре природных парка "Зона покоя Укок", "Уч-Энмек", "Ак Чолушпа" и "Белуха" и 43 памятника природы»<sup>1</sup>. Коренные жители Алтая сегодня демонстрируют удивительно современный подход к самоидентификации и возрождению культуры на основе традиции почитания священных земель. Прямым следствием бытования данной традиции является бережное сохранение биоразнообразия территории и выстраивание эффективного заслона не в меру ретивым чиновникам и коммерческим структурам, деятельность которых способствует повреждению биоты, разрушению девственных природных и культурных ландшафтов.

---

<sup>1</sup> Заповедники и рекреационные ресурсы республики [Электронный ресурс] // Республика Алтай: Официальный интернет-портал, 2001 – 2015. URL: <http://www.altai-republic.ru/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=39>. (Дата обращения: 27.09.2015).

Многие исследователи подтверждают исключительную роль заповедных ландшафтов в поддержании геобиосферного баланса планеты и самочувствия человечества<sup>1</sup>. Уже не раз упоминалось, что Алтай является уникальным центром биоразнообразия, где сохранились богатейшие «коллекции» эндемиков, реликтов, краснокнижных видов флоры и фауны. Алтайская тайга изобилует не только питательными и фармакопейными ресурсами, охотничьей дичью, но и качественной древесиной, обеспечивающей евразийский кислородно-углеродный баланс. Алтай обладает колоссальными запасами пресной воды (в том числе в виде ледников), целебными минеральными и радоновыми источниками. При этом доказано, что нарушение целостности биогеоценозов и экологической чистоты названных территорий приводит к деградации не только самих территорий, но и проживающего в них автохтонного населения.

Поэтому для реализации ноосферного сценария развития как отдельно взятого региона, так и в целом государства необходимо решение фундаментальной проблемы – отсутствия нормативно-правовой базы, позволяющей защитить и создать условия для устойчивого развития уникальных российских территорий, почитаемых коренным населением как священные, обладающих развитым ноосферно-биосферным потенциалом. Современная научно-исследовательская и проектная деятельность ученых, экологов, продвинутых управленцев на сакральных ландшафтах Алтая доказывает необходимость и возможность инициации законотворческой деятельности, позволяющей придать сакральным ландшафтам особый правовой статус как точкам роста нового типа цивилизации, обеспечивающий их сохранение и устойчивое развитие. Международный прецедент аналогичного правового поля существует и действует весьма

---

<sup>1</sup> Горшков В. Г. Физические и биологические основы устойчивости жизни. – М. 1995. – 470 с.; Дмитриев А.Н. Необратимость и жизнь. – М.: «Перспектива», 2014 – 272 с.; Казначеев В. П. Здоровье нации, просвещение, образование. Москва-Кострома, 1996. – 248 с.; Экономика сохранения биоразнообразия / Под ред. А.А. Тишкова. Научные редакторы-составители: д.э.н. С.Н. Бобылев, д.э.н. О.Е. Медведева, к.э.н. С.В. Соловьева. М.: Проект ГЭФ "Сохранение биоразнообразия Российской Федерации", Институт экономики природопользования, 2002. – 604 с. и др.

эффективно на территории Монголии, в резерватах Северной Америки, Австралии и др.

В декабре 2015 года в Общественной Палате Российской Федерации прошли слушания о возобновлении функционирования на территории Республики Алтай Эколого-экономического региона «Горный Алтай», где была представлена ноосферная модель социально-экономического развития региона (Приложение 2). Ключевым мероприятием слушаний явился круглый стол на тему «Культурные и сакральные аспекты эколого-экономического развития Республики Алтай», в котором приняла участие в качестве эксперта автор данного исследования. По результатам выездной Комиссии Общественной Палаты Российской Федерации по культуре были составлены Рекомендации, где первым пунктом значится: «Предусмотреть включение в проект федерального закона «О культуре в Российской Федерации» понятия – «священные (сакральные) территории» коренных народов, а также внести изменения в Федеральный закон № 73-ФЗ от 25.06.2002 "Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» (далее 73-ФЗ) касательно определения режимов сохранения таких территорий, их использования и государственной охраны»<sup>1</sup>. *Это первый прецедент готовности изменения законодательной базы в сторону подготовки прихода «Власти святынь».* Но это длительный нелинейный процесс выстраивания конуса аттрактора ноосферной цивилизации, в который все более активно встраиваются усилия многих подвижников как на алтайской земле, так и в России.

В-третьих, механизм осуществления «власти святынь» основан на возврате человека к природосообразным формам хозяйствования на новом технологическом и духовном уровне. Это не только использование возобновляемых энергий (солнечные батареи, «улавливание» энергии ветра и др.), не только экологически чистое производство, но, прежде всего новые

---

<sup>1</sup> Пресс-служба Общественной палаты РФ. В ОП РФ обсудили модель «Горный Алтай — территория ноосферного развития» [Электронный ресурс]. – URL:[https://oprf.ru/ru/print\\_datas/37464](https://oprf.ru/ru/print_datas/37464) (Дата обращения: 14.12.2016).

отношения человека с природой, когда (по формулировке С.Н. Булгакова) человек «делает природу, ставшую только объектом, снова субъект-объектом, восстанавливает в сознании утерянное и позабытое единство *natura naturans* и *natura naturata*<sup>1</sup> и тем превращает мир в художественное произведение, в котором из каждого продукта светит его идея, и весь мир в совокупности становится космосом, как побежденный, усмиренный и изнутри просветленный хаос. Поэтому победа хозяйства выражается в космической победе красоты»<sup>2</sup>. Именно такой подход к хозяйствованию реализует ноосферный потенциал территории и позволяет человеку действовать как фактор космической эволюции (по заветам русских философов-космистов), преобразуя природу и самого себя: «Будучи одно с природой, человек может воскрешать в себе замершие и как бы умершие силы не иначе, как воскрешая и природу, превращая материю в свое тело, отрывая ее от окаменевшего скелета *natura naturata* и согревая ее своим огнем. Мир мертвой и косной материи разрешается в мир энергий, за которыми скрываются живые силы»<sup>3</sup>. В традиции коренных алтайцев и алтайских старожилов (в частности, русских старообрядцев) многими столетиями сохраняется мироощущение единства человека с природой, и продолжают действовать даже не субъект-объектные, а субъект-субъектные, диалогические, отношения с ней. Удивительно, но алтайцы знают о возможности «воскрешения в себе» природы. По сей день во время охоты или резки скота для пропитания, они совершают обряды, призванные «материализовать» тело убитого животного, испрашивая прощения у его духа и призывая его воплотиться в новом теле.

Пример эффективного и рачительного хозяйствования, основанного на деликатном встраивании человека в биогеоценоз и существенной роли духовной составляющей, являет история освоения алтайских земель

---

<sup>1</sup> *natura naturans* – природа творящая или Божественная София; *natura naturata* – природа творимая или София Тварная.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Соч. В 2-т, т. 1. – М.: «Наука», 1993. – С. 146.

<sup>3</sup> Там же. С. 169-170.

староверами<sup>1</sup>. «Раскольники, скрываясь от преследований, расселялись на Алтае в инородческой среде без ущерба для нее, широко практикуя заимочную форму поселений и применяя дисперсный (рассеянный) способ использования природных ресурсов. Такой способ хозяйствования позволил старообрядцам органично вписаться в сопредельный мир кочевых племен региона. Уникальность хозяйственно-культурного типа, сложившегося в старообрядческих поселениях, заключалась в том, что, обладая европейскими традициями и способами хозяйствования, они сумели за короткий срок вжиться в непривычный высокогорный таежный ландшафт, освоить опыт местных народов и на этой основе создать высокорентабельное товарное многоотраслевое хозяйство, включавшее в себя, помимо земледелия и скотоводства, такие промыслы, как охота, сбор кедрового ореха, горное пчеловодство. Раскольники активно развивали мараловодство, и селекционное коневодство.

Специфические формы бытия, а также особый тип духовного склада, ментальность староверов раскрываются через такие понятия как «семья», «община», «культ старших», «вольница», формирующие поведенческий тип данного субэтноса. В его хозяйственной деятельности названные культурные смыслы (логосы) реализовывались в виде промысловых артелей и семейных коопераций; социальные отношения вылились в новую модель местного самоуправления – своеобразный вариант крестьянской демократии, основанной на сочетании патриархальных устоев со стремлением предприимчивых личностей к самостоятельности, «вольнице». Особенностью старообрядческой коммуникации являются духовно-нравственные стимулы хозяйственной предпринимательской деятельности. С одной стороны, необходимость выживания в экстремальных условиях горной тайги, с другой – восприятие жизни старообрядцами как постоянного труда, сформировали у них особую систему ценностей, доминирующую роль в

---

<sup>1</sup> Подробно этот вопрос рассмотрен в монографии Жерносенко И.А. , Балакина Е.И. Культура Сибири и Алтая. – Барнаул: АРТИКА, 2011. – 208 с.

которой играл концепт трудовой аскезы, сочетаясь с ценностями жизненного благополучия. Все эти качества способствовали формированию высокого уровня зажиточности: добротные дома с большими застекленными окнами, яркая шелковая и хлопчатобумажная одежда, китайские халаты, в обиходе фарфоровая посуда и лаковые деревянные изделия – и как следствие, большинство раскольников были долгожителями»<sup>1</sup>.

Такие «духовно-экологические» способы хозяйствования старообрядцев и природоцентричные способы жизнедеятельности алтайцев, дополненные современными природосберегающими и природоподобными технологиями и альтернативной (возобновляемой) энергетикой, создают реальный базис для становления ноосферной модели развития Алтайского региона.

Не менее значимую роль в выстраивании сценариев устойчивого развития цивилизации ноосферного типа играет сочетание разнообразных алтайских ландшафтов на компактной территории, так как, по теории Л.Н. Гумилева, именно зоны сочетания двух и более ландшафтов служат месторазвитием новых этносов, а не монотонные ландшафты<sup>2</sup>. На протяжении всего нашего исследования мы убеждались в правоте этой идеи «последнего евразийца». Но не только вмещающий ландшафт формирует этнос, но и этнос активно изменяет ландшафт. Тонкую закономерность влияния различных этапов этногенеза (в частности, изменяющейся антропогенной нагрузки) на вмещающий ландшафт подметил А.В. Любичанковский. Если на фазе подъема человек приспособлялся ландшафт к своим потребностям, то на инерционной фазе, «когда оказалось, человекоубийство дело рискованное...», тогда силы большинства населения направились по линии наименьшего сопротивления — на беззащитную природу. Именно на этой фазе негативное воздействие на окружающую среду максимально. В следующей фазе – обскурации – наблюдается начало

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А., Балакина Е.И. Культура Сибири и Алтая [Монография]. – Барнаул: АРТИКА, 2011. – С. 98-100.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Эксмо, 2008. – 736 с.



процесса возвращения этноса в биоценоз своего вмещающего ландшафта. Мемориальная фаза – фаза активного возвращения этноса в верхнее завершающее звено биоценоза родного ландшафта (или точнее сочетания ландшафтов), которое заканчивается в реликтовой подфазе»<sup>1</sup>. Основываясь на теории этногенеза, можно атрибутировать нынешнее состояние алтайского этноса как мемориальную фазу, когда утрачена пассионарность великих тюрков, но в сознании народа хранится память о былом могуществе и древних сакральных знаниях. Потому с такой пронзительной ясностью осознается алтайским народом его глубинная генетическая связь с Алтаем – родной землей, духом-хранителем; потому здесь сейчас активно происходит становление духовной экологии, основанной на тенгрианском мировоззрении и почитании священных земель. Процесс этногенеза не является однозначно конечным. Некоторые этносы, пройдя все фазы, уходят в небытие. Другие – переходят на новую стадию (как это происходило с Шумером – Вавилоном – Ассирией; Киевской Русью – Московской Русью – Петровской Россией – Советским Союзом – современной Россией). В таком случае изменению социокультурной системы способствует целенаправленное управление, которое «влияет на продление жизни сложной структуры и выступает аттрактором эволюции социальных систем, фиксирующим ценную для саморазвивающихся систем... информацию»<sup>2</sup>. Культурный сдвиг происходит в результате накопления новых социокультурных потребностей, а роль флуктуаций выполняет осознанная деятельность отдельных субъектов или социальных групп, выстраивающих конус аттрактора в направлении новой идеи-магнита. «Стержневым основанием управляемого развития» в момент перехода от динамического равновесия в состояние неустойчивости, как утверждает Л.И. Иванкина, «выступают когнитивные процессы». В таком случае «избежать неустойчивости позволяет диверсификационный

---

<sup>1</sup> Любичанковский А.В. Динамика цивилизационных процессов и воздействие на вмещающий ландшафт [Электронный ресурс] // URL: <http://vikidalka.ru/1-79893.html> (Дата обращения: 06.03.2016).

<sup>2</sup> Иванкина Л.И. Модель устойчивого развития как модель управляемой социальной устойчивости // Теория и практика общественного развития, 2012, № 7. С. 20.

потенциал фонда многообразных культурных образцов, способных составить желательную альтернативу стареющему репликатору, предлагая широкий выбор вариантов в оперативной памяти культуры»<sup>1</sup>. Следовательно, социокультурная задача нынешнего поколения Алтайского региона осознанно создавать базис для устойчивого развития через становление «власти святынь» на территории с сохраненным ноосферно-биосферным потенциалом и осуществление управляемого развития на основе преобразующих когнитивных процессов. Это и будет первым шагом на пути становления ноосферной цивилизации и нового ноосферного суперэтнуса. И ключевая роль в этом процессе принадлежит образованию, где закладываются основания новой формы бытия, нового знания, обновленных нравственных ценностей, нового социума на основе «многообразных культурных образцов» Алтая и России. Этот существенный элемент структуры теоретической модели ноосферогенеза будет подробно рассмотрен в п. 3.3. данного исследования.

### **3.2. Социокультурный анализ сакрального пространства Каракольской долины как палимпсеста**

В данном параграфе изложены результаты комплексного социально-философского, культурно-исторического и семиотического анализа сакральной территории Каракольской долины, проведенного с целью выявления ключевых, маркерных характеристик, эксплицирующих ее, так называемый, «ноосферный ресурс» (культурно-энергетический и биосферно-ноосферный потенциал), позволяющих рассматривать ее в качестве пилотной площадки по отработке стратегии устойчивого развития региона<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Любичанковский А.В. Динамика цивилизационных процессов и воздействие на вмещающий ландшафт [Электронный ресурс]...

<sup>2</sup> 16 декабря 2015 года в Общественной Палате РФ проходили слушания на тему «Горный Алтай — ноосферная модель развития будущего человечества». Впервые в истории России была выведена на стратегический уровень государственного развития идея В.И. Вернадского о существовании «великой геологической силы» - разума человека, способного обустроить гармоничное соразвитие природы, социума и техносферы. Глава Республики Алтай А.В. Бердников в письме вх. № 4936 от 21.10.2015, обратился к Президенту РФ с предложением по реализации программы создания на территории Республики Алтай пилотной площадки ноосферной модели развития в рамках реализации программы развития эколого-

Как уже было сказано выше, уникальная Каракольская долина, расположенная в центральной части Русского Алтая, в самом сердце «Кан-каракольской земли», как ее окрестили русские переселенцы в XVII – XVIII веках (ныне эти земли являются территорией современных Онгудайского и Усть-Канского районов Республики Алтай), является одной из самых значимых сакральных территорий Алтая. Именно здесь к XIX веку оформилось ядро народа, который ныне именует себя «алтай-кижи» («человек Алтая»). Эта территория на протяжении многих сотен лет была точкой пересечения миграционных путей евразийских племен и народов, центром этногенеза и цивилизационных процессов Центрального Алтая, свидетельством чему является пестрое, и вместе с тем, целостное семиотическое полотно, сотканное из знаков и символов многих историко-культурных эпох. Культурный ландшафт Каракольской долины соответствует характеристике, сформулированной В.Л. Каганским – это «сплошная разнообразная полимасштабная полиритмичная живая ткань, пронизанная смыслом. Таковы ядро понятия и миф ландшафта, в котором снимаются (хотя и неполностью) противоречия между партикулярными формами (долина - гора, миф - нус и т.д.). Так и таким миф ландшафта явлен в традиционно-органическом обществе; ярче всего – в несекуляризованных культурах»<sup>1</sup>. В Каракольской долине миф ландшафта пронизывает быт коренного населения и духовные интенции, исторические события и современность – этот миф материализован в огромном количестве сакральных объектов территории, которые, являясь телом мифа, в то же время сами творят миф долины, разворачивая его во времени.

В 2007-2008 годах на территории Каракольской долины проводилось исследование по использованию спутниковых снимков CORONA для

---

экономического региона.

Проект Федерального закона N 930186-6 "О развитии эколого-экономического региона в Республике Алтай" (ред., внесенная в ГД ФС РФ, текст по состоянию на 16.11.2015) [Электронный ресурс] URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=PRJ&n=138534&dst=100017/#07775796776795016>

<sup>1</sup> Каганский В.Л. Ландшафт и культура [Электронный ресурс] // Сайт Федеральный образовательный портал. / Журнал: Журнал: Общественные науки и современность. 1997. № 2. С. 160-169. Опубликовано 03.07.2004. URL 2: <http://ecsocman.hse.ru/data/911/927/1217/014Kaganskij.pdf> (Дата обращения 01.03.2015).

картирования и локализации археологических объектов совместной экспедицией кафедр археологии Гентского университета (Бельгия) и Горно-Алтайского государственного университета<sup>1</sup>. В ходе исследований было зарегистрировано более 3 250 археологических объектов, составляющих около 100 сакральных центров. Некоторые из них просто грандиозны по масштабам. Так, сакральный центр урочища Нижний Сору включает в себя 751 археологический объект. Близкими ему по масштабу также являются сакральные центры урочищ Башадар и Соодьок. Изучение других прилегающих урочищ в верховьях реки Каракол, привело к обнаружению еще нескольких памятников, но не в таком количестве как на вышеупомянутых комплексах.

Самые ранние, зарегистрированные экспедицией, сакральные объекты Каракольской долины относятся к эпохе позднего неолита, к афанасьевской культуре (конец 4-го - первая половина 3-го тысячелетия) (не считая палеолитической стоянки, обнаруженной ранее археологами на границе урочища Нижний Соору). Все объекты являются местами погребения, состоящими из расположенных по кругу или овалу больших камней с центральной могилой, главным образом, прямоугольной. Первый комплекс (5 могил и 2 стелы), по-видимому, знаменует начало формирования сакрального центра *Нижний Соору* (Прил. 1. Рис. 38). Еще 4 захоронения расположены в начале долины реки Каракол<sup>2</sup>.

Первые памятники афанасьевской культуры на Алтае были открыты в 1865 году благодаря раскопкам В.В. Радлова в с. Онгудай<sup>3</sup>. Однако

---

<sup>1</sup> Bourgeois, J., Gheyle, W., Goossens, R., De Wulf, A., Dvornikov, E., Van Hoof, L., Loute, S., De Langhe, K. & Cappelle, R., Survey and inventory of the archaeological sites in the Valley of the Karakol (Uch Enmek Park), internal report, Ghent University, Department of Archaeology. – 2007; Bourgeois, J., De Wulf, A., Goossens, R. & Gheyle, W. Saving the frozen Scythian tombs of the Altai Mountains (Central Asia). In: Cooney, G. (ed.) The Archaeology of World Heritage, World Archaeology, Vol. 39. No. 3: 458-474. – 2007; Bourgeois, J. Survey and inventory of the archaeological sites In the valley of the Karakol (Uch Enmek park), Part 2: year 2008 // Report on the belgian-russian expedition in the Russian Altai mountains 2008; Gheyle W., Trommelmans R., Bourgeois J., Goossens R., Bourgeois I., De Wulf A. & Willems T., Evaluating CORONA: A case study in the Altai Republic (South Siberia). Antiquity, 78/300: 391-403. – 2004.

<sup>2</sup> Bourgeois, J. Survey and inventory of the archaeological sites In the valley of the Karakol (Uch Enmek park), Part 2: year 2008 // Report on the belgian-russian expedition in the Russian Altai mountains 2008.

<sup>3</sup> Представленный ниже материал подробно изложен в статье: Жерносенко И.А. Культ кузнецов – ядро палимпсеста сакральных центров Алтая (на примере Каракольской долины) // Тенгрианство и эпическое

интенсивное их исследование здесь началось только спустя столетие – в 70-е годы XX века. По подсчетам Д.Г. Савинова, в конце XX века на Алтае археологами насчитывалось «около 40 памятников афанасьевской культуры, раскопано более 100 объектов на 30 могильниках». Археолог убежден, что не смотря на то, что на Алтае афанасьевских памятников меньше, чем в Минусинской котловине, но «фундаментальные вопросы хронологии и происхождения афанасьевской культуры будут решаться именно на алтайском, а не минусинском материале, т.к. по существующей среди археологов точке зрения, афанасьевская культура сложилась раньше на Алтае и уже оттуда распространилась на территорию Минусинской котловины»<sup>1</sup>. На Алтае, кроме названных выше, афанасьевские памятники представлены культовыми сооружениями, поселениями и могильниками: Туэкта, Курота-2, Онгудай, Ело, Ело-Баши – эти памятники расположены в непосредственной близости к Каракольской долине; а также Балыктыюль, Нижний Тюмечин, Семисарт, Первый Межелик, Кара-Коба, Усть-Куюм, Усть-Эликманар, Усть-Чемал, Арагол, устье р.Теплой, Большой Толгоек, Бертек и другие. В целом эта культура охватывает Горный Алтай, юго-восточную часть Алтайского края, Минусинскую котловину на Енисее, Туву, Северо-Западную Монголию.

Погребальные памятники афанасьевцев имеют вид небольших земляных курганов с выложенными вокруг них каменными кольцевыми оградками – кромлехами, от 5 до 16 м в диаметре (плиты кромлехов высотой от 50 см до 1,2 м). Алтайский вариант афанасьевской культуры, по мнению археологов, сформировался, благодаря переселению раннескотоводческих племен протоевропеоидов, занимавшихся отгонным скотоводством, с западных территорий на Алтай в IV тыс. до н.э.<sup>2</sup>

---

наследие народов Евразии: истоки и современность: сборник статей VI-й Международной научно-практической конференции (14-16 июня 2017 г., Астана, Казахстан) 1-е изд., стер./ Ред. Л.В. Федорова, М.С. Курмангалиева, Е.В. Яковлева, Н.П. Уарова, В.А. Яковлева - Астана: ТОО Мастер По, 2017. – С. 169-176.

<sup>1</sup> Древние культуры Бертекской долины (Горный Алтай, плоскогорье Укок) / А. П. Деревянко, В. И. Молодин, Д. Г. Савинов – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1994. – С. 130.

<sup>2</sup> Цыб С.В. Афанасьевская культура Алтая. // Дисс. канд. истор. н. – Новосибирск, 1983. – 229 с.

Считается, что у афанасьевцев еще не было орудий труда из металла и им неизвестна техника литья, но они обладали навыками горного дела, а металл, обрабатываемый техникой «холоднойковки» (медь, золото, серебро) в основном использовался для украшений. Очень редко встречается железо, используемое для починки деревянных сосудов или изготовления игл и ножей. Гораздо больше в быту афанасьевцы пользовались каменными орудиями, такими как песты, топоры, наконечники стрел и т.п..

Однако в урочище Нижний Соору, в непосредственной близости от афанасьевских кромлехов обнаружена древняя плавильная печь (Прил. 1. рис. 39). Там еще не проводилось широкомасштабных комплексных исследований, но, по свидетельству геологов, скорее всего, там плавил медь. Найденные шлаки тяжелые – из них не выплавилось железо, так как подобные печи малотемпературные. Хронология печи точно не установлена, но, судя по всему, она относится к эпохе развитого энеолита и может быть синхронна более поздней, каракольской культуре, пришедшей на этой территории на смену афанасьевцам. Самое интересное здесь заключается в том, что в данной местности нет рудоносных жил. Ближайшее полиметаллическое месторождение находится в примерно в 20 км в сторону с. Каярлык – через водораздел Теректинского хребта. Аналогичные печи найдены в Куяктанаре, на высоком правом берегу р. Чуя (Прил. 1. Рис. 40). Само название места говорит о его специализации: «Куйак-Танар» - «панцырь, броню привяжет, завяжет». Алтайское «куйак», монгольское «хуяг», древне-тюркское «qıjağ» означают одно и то же: «панцырь, броня, кольчуга»<sup>1</sup>. Судя по красному обжигу и расположению куяктанарской печи, там плавил железо, так как положение на высоком берегу реки способствовало созданию тяги, посредством перепада температур. Вероятно, это более поздние печи, чем в Соору. Такие печи русские переселенцы называли «чудскими плавильнями», привезя в Сибирь из европейской части

---

<sup>1</sup> Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. / под ред. А.Т. Тыбыковой – Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1979. – С. 238.

России легенды о чуди – чудесном народе, обладавшем несметными богатствами и ведавшем тайными знаниями. На Урале и в Сибири «чудскими копиями» называли древние горные выработки, по следам которых затем начинается свое становление российское горное дело XVIII – XIX веков.

В свете проблематики данного исследования факт наличия плавильной печи рядом с первыми сакральными объектами территории подтверждает гипотезу о целенаправленной ее сакрализации. Общеизвестен культ кузнецов, искусство которых почиталось сродни шаманскому. В мифах разных народов мира кузнец, связан с огнем (как небесным, так и подземным) и обладает функциями демиурга или культурного героя, часто связанный с культом предков, он обладает тайными знаниями. Кузнец не только создает непобедимое оружие (как скандинавские нибелунги и греческий Гефест) и священные орудия труда (как первый библейский мастер Тувалкаин и демиург славян Сварог), но и закаляет героев, «чинит» их тела после битвы (как Курдалагон в осетинском нартском эпосе). Кузнец и сам неуязвим, благодаря своей способности к оборотничеству и умению становиться невидимым.

Г.Н. Потанин связывал символику кузницы с культом Неба у Центральноазиатских народов, ссылаясь на легенду о небесном кузнец-шамане по имени Дайн-Дархан-боо, а также упоминая о кузнечном обряде – важнейшем в культе Чингис-хана как Сына Неба. Еще в монгольской мифологии известен Сын Неба под именем Темир-боко или Төмөрше<sup>1</sup>. «Темир», в переводе с тюркского, означает «железо». Для сравнения, «Тумэр» в переводе с бурят-монгольского также означает железо. В материалах В.А. Михайлова встречаем понятие о «кузнечном небе» - «Небо дало право кузнецам быть шаманами, и подобные шаманы называются дархан утхатае – «с кузнечным утха»<sup>2</sup>. Все эти функции культа кузнецов как

---

<sup>1</sup> Потанин Г.Н. Сага о Соломоне. Восточные материалы к вопросу о происхождении саги. - Томск, 1912. – 186 с.; Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына неба в северной Азии. Материалы к турко-монгольской мифологии” - Томск, 1916. – 129 с.

<sup>2</sup> Михайлов В.А. Религиозная мифология. – Улан-Удэ: Соел, 1996 - 110 с.

нельзя более соответствовали бытовому укладу жителей Каракольской долины эпохи бронзы (афанасьевцев и каракольцев), ведущих комплексное хозяйство с ранними формами земледелия (помимо отгонного скотоводства), и, вероятно, способствовали становлению первого сакрального объекта данной территории.

Култ кузнецов обладает амбивалентными качествами: будучи представителем небесных сил, Кузнец борется с хтоническими существами, но и сам нередко оказывается под землей (вспомним греческого Гефеста, которого мать Гера сбросила с Олимпа, и его кузница находилась под землей). В богатой аутентичными материалами монографии Г.А. Галдановой «Доламаистские верования бурят», где автор подробно анализирует культ кузнецов у бурят, представлены два аспекта культа: белый и черный. «В зависимости от того, кем считалось переданным это мастерство – западными или восточными тэнгрями, кузнецы делились на белых и черных (позднее деление кузнецов на белых и черных означало кузнецов по серебру, ювелиров, и кузнецов по железу), так же, как шаманы»<sup>1</sup>. Повсеместно в мифологии прослеживаются черты сходства шаманского и кузнечного ремесла по атрибутике, семантике и даже родовой принадлежности. В рукописи В.А. Михайлова, где подробно описывается обряд посвящения в шаманы у бурят, а также период обучения «души» шамана, обосновывается глубокая родовая связь шаманов с кузнецами: черный шаман должен иметь «дархан утха» - «происхождение от кузнецов», благодаря чему он приобретает магические свойства. «А род кузнецов имеет от кузнечных божеств также и право быть шаманами. Это сильные шаманы, они могут вызвать в любое время в любом месте искры, поражающие злых духов»<sup>2</sup>.

В Каракольской долине также до сих пор бытуют легенды о кузнецах, которые удалось собрать во время летних экспедиций со школьниками

---

<sup>1</sup> Галданова Г.Р. Култ тэнгэри // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: материалы Междунар. науч. симпоз., 20-26 июня, г/ Улан-Удэ, оз. Байкал. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1996. – С. 87.

<sup>2</sup> Михайлов В.А. Религиозная мифология. – Архив АН СССР (ЛО), ф.282, оп. 1, ед. хр. 61, 1912. – С. 11, 90.



Каракольской долины: «Жил у нас кузнец из рода тодош, Уйбалинов Бокчий его звали. Большой был мастер... Кузнец был человек непростой – мог предсказать и прошлое, и будущее. Около его дома у подножья горы жила семья змей – так он кормил тех змей. Там же течет речка Талдушка. Иногда она исчезала. Тогда он приводил ее снова. Такой был человек»<sup>1</sup>. В современных алтайских легендах оказались живы основные аспекты мифологемы кузнецов: предсказательство, шаманство, оборотничество, связь с подземным миром (змеи, исчезающая речка). Проводимая в школах поисковая культурологическая деятельность демонстрирует преемственность поколений, бережное отношение и сохранение прошлого опыта населения, населявшего местность. Приведенные примеры бережно хранимых и передаваемых мифов и легенд показывают неразрывную связь поколений, без которой невозможна сакрализация социокультурного пространства-времени.

Кузнец, связанный с добычей руд, ассоциируется с подземным огнём, с пребыванием в нижнем мире. Его положение сходно с положением шамана. Кузнеца боятся, к нему относятся как к человеку, обладающему сверхъестественной силой и таинственными способностями, позволяющими преобразовывать куски грубой земли в сверкающий прочный и острый металл. А.К. Байбурин относит кузнецов к «ритуальным специалистам» – маргиналам, медиаторам между «своим» и «чужим» миром, где чужое – это природное окружение человека. «Отношение к таким маргинальным личностям похоже на отношение к мертвецам: их и боялись, и нуждались в их связях с иным миром. На принадлежность ритуальных специалистов сразу двум мирам указывает то, что они всегда живут на периферии культурного пространства, обладают особой внешностью, специфическими атрибутами одежды, отличной от других манерой поведения. В многочисленных описаниях отмечается их изолированное положение в коллективе,

---

<sup>1</sup> Рассказал Клешев Яков Петрович. Записал Бахрамаев Ирбис, ученик 10 кл. Нижне-Талдинской СОШ. Опубликовано: Культуротворческие школы Каракольской долины: Поиск. Эксперимент. Опыт. / Науч. ред. И.А. Жерносенко. – Барнаул: Мастер-Принт, 2006. – С. 29.

аномальность в физическом или психическом плане»<sup>1</sup>. В таком случае, совершенно закономерно расположение рядом плавильной печи и погребального комплекса в урочище Соору, *как двух аспектов пограничья*.

На наш взгляд, еще одним подтверждением взаимосвязи культа кузнецов и сакрализации урочища Соору является наличие геомагнитных аномалий, обнаруженных как непосредственно в урочище Соору, так и в других локусах Каракольской долины. При проведении геофизической съемки пазырыкской курганной системы в Нижнем Соору был выявлен эффект аномальных излучений и вариаций магнитного поля на курганах и вблизи оных (Прил. 1. Рис.41). Данное открытие позволяет поставить вопрос о психофизической роли курганных систем. Исследователи считают, что это «сознательно построенные культовые сооружения», имеющие сложные магнитные, радиационные и биолокационные структуры, влияющие как на природные процессы, так и на людей. Они «имеют и современное экодинамическое значение, поскольку "магнитные метки" (и другие физические поля), заложенные в системах курганов, сопряжены с аномальными вариациями геомагнитного поля в целом и с региональным геомагнитным режимом»<sup>2</sup>. В ходе исследований было выявлено, что целые, нераскопанные курганы пазырыкцев имеют четко выраженный «орнамент физических полей», образующий своеобразную кольцевую геомагнитную структуру. В раскопанных курганах эта структура нарушена. Данные открытия привели ученых к выводу о том, что археологические раскопки, проводящиеся традиционными методами, «не способны дать полной характеристики объектов, их культурного, психофизического и экодинамического значения»<sup>3</sup>. Авторы намечают ряд методик, которые позволят изучать подобные сакральные объекты комплексно. Важное место

---

<sup>1</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. – С. 202-203.

<sup>2</sup> Дмитриев А.Н., Шитов А.В. О геофизических характеристиках курганных комплексов Горного Алтая. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pulse.webservis.ru/Science/Tumuli/BGeo/index.html> (Дата обращения: 02.08.2008).

<sup>3</sup> Там же.

здесь занимает интеграция академических и прикладных методов изучения с освоением комплекса сакральных знаний местного населения, хранимых в виде обрядов и преданий, а также освоением «техники безопасности» пребывания человека вблизи сакральных объектов. Полученные исследователями результаты приводят к парадоксальному выводу, что древние строители сакральных объектов и комплексов обладали знаниями о геомагнитных структурах осваиваемых ими ландшафтов и умело использовали эти знания в ритуальных практиках. Подтверждение этому выводу находим также в другом сакральном комплексе Каракольской долины – в Башадаре (о нем речь ниже) и на Тархатинском мегалитическом комплексе в Кош-Агачском районе<sup>1</sup>.

Пришедший на смену афанасьевцам, каракольцам и пазырыкцам суперэтнос древних тюрков достиг своего могущества благодаря искусству плавильщиков и богатейшим полиметаллическим залежам Алтая. Судя по исследованиям археологов, добыча железа тюрками осуществлялась сыродутным способом и, по утверждению Л.Н.Гумилева, содержало до 99,45 % чистого металла<sup>2</sup>. Качество кричного железа даже теперь считается выше доменного. Способствовали этому и особенности алтайских руд. Древние металлурги выделяли различные месторождения, дающие руду для твердого либо, наоборот, мягкого и ковкого металла. В результате объединения племен тукю и теле, проживавших в VI в. н.э. на территории Русского и Монгольского Алтая, и вооружения их железным оружием и металлическими доспехами, которые производили тукю, образовалась мощная армия, оказавшаяся способной наголову разбить угнетавших их жужаней зимой 552 года. С уничтожением господства в центрально-азиатских степях жужаньских ханов возникла новая кочевая держава – Первый тюркский каганат, ставший первой евразийской империей (552 – 604 гг. н.э.).

На примере урочища Нижний Соору в верховьях Каракольской долины

---

<sup>1</sup> Соёнов В.И., Шитов А.В., Черемисин Д.В., Эбель А.В. Тархатинский мегалитический комплекс // Древности Алтая № 5 / Межвузовский сборник научных трудов. – Горно-Алтайск, 2000. – С. 7-15.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М., 1993 г. – С. 66.

мы можем наблюдать процесс выстраивания культурного ландшафта сакрального центра по типу палимпсеста: когда вновь приходящие и «оседающие» на территории народы воспринимают существующий семиотический компонент топоса, наслаивая собственные семиотические аспекты на уже заданный концепт<sup>1</sup>.

В 1985 году В.Д. Кубаревым в Каракольской долине, на границе села *Каракол*, упирающейся в ленту Чуйского тракта, была открыта еще одна культура эпохи бронзы, получившая название по месту открытия - каракольская. Главным маркером данной культуры являются полихромные рисунки на внутренних стенках каменных саркофагов, изображающие антропоморфных персонажей с головными уборами, напоминающими корону из перьев (солнцеголовых), а также в звериных масках (Прил. 1. Рис.42).

Интерпретировать сюжеты Каракола можно по-разному. С большой долей вероятности, это могут быть изображения шаманских мистерий солнцепоклонников, и предназначались они для погребенного (рисунки внутри саркофагов), который, скорее всего, имел самое непосредственное отношение к этим мистериям).

Каракольский храмово-ритуальный комплекс оказывается вторым (и стадиально, и структурно) сакральным центром в локусе Каракольской долины. Его местоположение «замыкает» долину, являясь, как выражаются местные жители, «пуговицей», которая «застегивает горловину» Священной Долины. Зеркально Каракольской долине расположена Куротинская, как бы вместе с первой энергетически уравнивающая территорию: мужская, янская Каракольская долина, ориентированная на юг, и женская иньская Куротинская долина, ориентированная на север, относительно «стрелы» Чуйского тракта, ориентированной по сторонам «северо-запад – юго-восток» (Прил. 1. Рис. 43). Комплекс расположен в непосредственной близости еще одной священной вершины – Бай Туу, где название говорит само за себя: по-

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Культ кузнецов.... С. 172 – 176.

алтайски «бай» - «богатый, обильный, почитаемый, большой»; «туу» - «гора». Но так как эта гора имеет небольшие размеры, следовательно, значение ее имени более соответствует смыслу «почитаемая, священная гора». У ее подножья, по линии север-юг расположены две цепочки курганов пазырыкского типа. Следует отметить концентрированность сакральных мест в одной долине, что характерно для всех сакральных центров Алтая.

В Центральном Алтае, в средокрестье священных территорий, расположен храмовый комплекс, посвященный Солнцу. С востока и запада шли народы к этому средокрестию и через него. Некоторые из них обрели здесь свой Порог нового Дома, Предел, после которого начинается новый Путь – за пределы трехмерного мира, Путь восхождения Духа, Путь Преображения. И, наверное, не случайно, на севере и юге обе долины венчаются вершинами священных гор: Уч Энмек («Три Темени») на юге и Дьял Мёнку<sup>1</sup> (Жал Мёнкү – в переводе с алтайского «Вечная грива») на севере. Это, если пользоваться терминологией восточной философии, точки открытия седьмой чакры (сахасары), соединяющей человека с Богом, Абсолютом, Тенгри.

Сакральная топография Каракола в точности совпадает с топографией традиционного алтайского жилища – аила, ориентированного входом по оси восток-запад; мужская и женская половины, соответственно, на юг и север, а в центре – очаг (земной эквивалент солнца) – духовный центр дома, ось, соединяющая мир земной с небесным (верхнее отверстие аила никогда не закрывается) и подземным (сгорающие дрова, превращаясь в пепел, символизируют энтропийный процесс материального мира).

Локус Горного Алтая в целом, и как линза, фокусирующая его качества, центральная его часть, и его средокрестие – Каракольская долина, действительно, становились Порогом Дома, Пристанищем, для тех народов, которые приходили в эти земли. Жители Центрального Алтая никогда не

---

<sup>1</sup> Русское название горы Дьял Мёнку – Сарлык (горный як). Она хорошо видна с Семинского перевала всем, въезжающим в пределы Центрального Алтая.

были абсолютными кочевниками – номадами – и вели полуоседлый образ жизни. Их хозяйство на протяжении столетий складывалось как комплексное: скотоводство с элементами земледелия. В.В. Радлов описывал эти земли как райские для скотовода: «Невысокие травы Алтайских гор, должно быть здоровый корм для лошадей и рогатого скота, а в скалистых районах находят себе прекрасные пастбища овцы и козы... Есть еще одно большое преимущество для скотоводства: на всем Алтае не водятся вредных для скота насекомых, а горные пастбища зимой свободны от снежного покрова...»<sup>1</sup>. Вместе с тем, он уточнял: «На Алтае нет подлинного кочевания, - писал он, - Алтай повсюду так богат травами, что даже крупные стада перемещаются на очень небольшом участке. Люди победнее круглый год остаются на том же месте». Во второй главе данного исследования упоминалось «вертикальное кочевничество» жителей Алтая.

Вслед за С.И. Руденко, развивавшим идеи В.В. Радлова, С.В. Киселев находил подтверждение желанию осесть, закрепиться на данной территории, обустройством стационарного дома: «В горах кочевнический уклад не был особенно силен. Наличие искусно срубленных погребальных камер [у пазырыкцев – И.Ж.] говорит о знакомстве с конструкцией деревянного дома. Очевидно, не только кибитка, но и постоянное деревянное жилище, может быть в виде рубленой юрты, было достаточно распространенным»<sup>2</sup>. Кочевая цивилизация характерна для долины (степи), возможно от того, что для скотоводства необходимы пастбища, а степные географические условия не позволяют долго находиться на одном месте. И если в горах травы выше и сочнее и позволяют находиться на одном месте. Таким образом, дихотомия «долина-гора» приводит к дихотомии «кочевая цивилизация – оседлая цивилизация», «скотоводство- земледелие», что обуславливает герменевтику становления общечеловеческих макросистем.

Раскопки скифских курганов позволяют судить и об устройстве жилищ

---

<sup>1</sup> Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. – М.: Наука, 1989. – С. 152.

<sup>2</sup> Киселёв С.В. Древняя история Южной Сибири.-М-Л.,1951. – С. 357.

пазырыкцев. «Дом» умершего по своему функциональному назначению и пространственной семантике повторял устройство его дома при жизни. Такие сооружения по сей день встречаются в алтайских селах - многоугольные срубные аилы (Прил. 1. Рис. 44). находка новосибирскими археологами в 1990 г. бревен от разобранного многоугольного жилища или заготовок для него в кургане могильника Ак-Алаха на плато Укок в Кош-Агачском районе позволила автору раскопок Н. В. Полосьмак подтвердить вывод о том, что традиция возведения бревенчатых построек на Алтае имеет «древнюю и, вероятно, непрерывную историю»<sup>1</sup>.

Еще одним маркером «оседания» и закрепления на освоенной территории является наличие навыков земледелия. Описывая хозяйственные отношения жителей Центрального и Северного Алтая, В.В. Радлов отмечал, что «женщины по преимуществу, обрабатывают мотыгой и засевают ячменем небольшие - всего в несколько квадратных саженьей - пашни, обнесенные изгородью»<sup>2</sup>. Археолог также упоминает, что «есть и большие пашни на Среднем Урсуле» (в районе Онгудая и Каракольской долины – И.Ж.). Эти наблюдения подсказали ему мысль о том, что сходные формы хозяйствования были и у пазырыкцев. В центральной части второго Башадарского кургана (VI в. до н.э.) С.И. Руденко обнаружил в насыпи каменные ручные жернова и зернотерку были найдены при разборке насыпи. Вначале археолог связал их с впускными погребениями алтайцев, но после того как в насыпях двух пазырыкских курганов Бертека (плато Укок) были найдены зернотерка и жернова – стало логично атрибутировать жернова из Башадарского кургана как пазырыкские. Позже эти выводы были подтверждены другими находками: зернотерка из кургана № 1 могильника Бертек-10; две каменные зернотерки с курантами в кургане № 3 памятника Юстыд XII, зернотерка в насыпи кургана № 4 памятника Бике-1, в

---

<sup>1</sup> Полосьмак Н.В. Погребение знатной пазырыкской женщины на плато Укок // Алтаика. – Новосибирск, 1994 а. № 4. – С. 3-10.

<sup>2</sup> Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. – М.: Наука, 1989. – С. 152.

могильнике Айрыдаш III<sup>1</sup>. Следовательно, присутствие в курганных захоронениях зернотерок – свидетельствует не только об их бытовом применении, но и их сакральном значении для погребального обряда. Оседание кочевников и закрепление их на благодатных землях с неизбежностью влекло за собой и их сакрализацию. Об этом свидетельствует знаменитый ответ современника пазырыкцев, царя скифов Идантирса Дарию I: «Унас есть могилы предков: вот попробуйте разыскать их и разорить – тогда узнаете, станем ли мы сражаться с вами»<sup>2</sup>.

В средней части Каракольской долины расположен сакральный центр *Башадар*, самый большой на Алтае комплекс скифского времени (IX - IV в. до н.э.). Бельгийско-алтайской экспедицией 2007 – 2008 гг. было зафиксировано почти 1 300 структур, относящихся к данному периоду. Из них более 450 курганов. В Башадаре довольно много очень больших, так называемых, «царских» курганов, достигающих диаметра 50 – 60 м. Они, как правило, в большинстве случаев разграблены или раскопаны археологами. Также в урочище были зафиксированы 238 стел и балбалов, 336 каменных кругов и 68 каменных платформ<sup>3</sup>.

Официальная этимология топонима «Башадар» буквально переводит с алтайского языка – «баш» - «голова» и «адар» - «стрелять». Получается нечто, вроде «стрелять голову» или «стреляная голова», что означает, якобы, что здесь когда-то происходили ожесточенные бои. Однако, местные жители говорят, что «Башадар» – это, скорей всего, искаженная транскрипция алтайского словосочетания «Баш Чадыр» – «Главный Дом» (чадыр – одно из названий традиционного алтайского жилища – аила). С точки зрения осознания местным сообществом значимости этого сакрального комплекса, данная трактовка, действительно, кажется более убедительной. Грандиозность Башадарского комплекса, помимо всего прочего, обусловлена

---

<sup>1</sup> Древние культуры Бертекской долины (Горный Алтай, плоскогорье Укок) / А. П. Деревянко, В. И. Молодин, Д. Г. Савинов – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1994. – 224 с.

<sup>2</sup> Дюличев В.П. Рассказы по истории Крыма. – Симферополь: ИД «Квадранал», 2005. – С. 7.

<sup>3</sup> Bourgeois, J. Survey and inventory of the archaeological sites In the valley of the Karakol (Uch Enmek park), Part 2: year 2008 // Report on the belgian-russian expedition in the Russian Altay mountains 2008.



рядом аспектов сакральной географии и сакральной геометрии.

Все объекты сакрального комплекса расположены в прямой зоне видимости глубоко почитаемой алтайцами вершины Уч Энмек, и все они непосредственно на нее ориентированы (Прил. 1. Рис. 45). Эта удивительно красивая гора, с не тающим даже летом снежным покровом, возвышается над долинами Каракол и Кайырлык. Местные жители называют ее «Ыйык», т.е. местом, где живут духи-хозяева. Местные жители предпочитают не посещать ее без нужды: не беспокоить. Самым страшным святотатством здесь считается охота на маралов, т.к. Белый Олень почитается как хранитель долины. В зоне покоя также находится озеро Арыгем (в переводе с алтайского этот гидроним означает «Чистая, святая, вода»).

Как уже отмечалось выше, Уч Энмек воспринимается коренными жителями Алтая как пуповина или «Три темени» планеты – то есть материализованная в ландшафте Мировая Гора. Три гряды, увенчанные пиками расположенные друг за другом по оси север-юг, составляющие корону – «Три темени», относятся к Теректинскому хребту. Обратим внимание: имя другой мифологической оси Алтая – Мирового Древа – Бай-Терек («Золотой тополь»). При этом, на склонах Теректинского хребта растут лиственницы и ели, и нет ни одного тополя, который мог бы дать название данному орониму («терек» - алт. «тополь»; «теректү – с тополями, имеющий тополя»<sup>1</sup>). Но если посмотреть на очертания горы Уч Энмек на карте, то очевидно их сходство с очертаниями дерева (Прил. 1. Рис. 46). Жители Каракольской долины рассказывают, что давно (но на их памяти) приходили в долину люди, которые искали там Железное или каменное дерево (информатор Д.И. Мамыев). Здесь мы наблюдаем слияние константного и динамического аспектов топоса Мировой Оси – AxisMundi: «Мировая Гора» и «Мировое Древо».

Строители грандиозных сооружений Башадара сформировали особые

---

<sup>1</sup> Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. / под ред. А.Т. Тыбыковой – Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1979. – С. 308.

геоландшафтные структуры, которые М.Ю. Шишин назвал «астроментальными линзами», призванными «аккумулировать и трансмутировать энергии, быть своеобразной мембраной в размене энергий по линии Земля – Космос»<sup>1</sup>. По определению Н.К. Рериха, подобные сооружения есть «магниты», заложенные в основание сакральной территории Каракольской долины. «Магниты» могут быть мыслетворными или рукотворными. В одной из книг Живой Этики, «Листы сада Мории», мы читаем следующее: «О заложении магнитов. Магнит кует проекцию эволюции планеты... Как же работает магнит? Он претворяет идеи пространства в действие. Много магнитов лежит под основанием городов. Много было находимо»<sup>2</sup>. Эти провидческие идеи сегодня находят подтверждение в комплексных междисциплинарных исследованиях (в том числе, геомагнитных), проводимых учеными разных специальностей на территории Каракольской долины.

При проведении геофизических исследований на Башадарских курганах экспедицией А.Н. Дмитриева были обнаружены аномальные излучения – «магнитный диполь большой интенсивности и небольшого размера» (Прил. 1. Рис. 47). Исследователи отмечают необычные характеристики этого объекта: «Магнитометр, размещенный в максимуме «диполя», обнаружил, что время от времени магнитное поле начинает сильно меняться — наблюдаются макровариации амплитудой до 10 тыс. нТл (для сравнения: изменение поля при магнитных бурях на поверхности Земли не превышает 1'000 нТл), причем происходят они локально, только в этом месте. Кроме того, выявилось, что «диполь» реагирует на присутствие людей — после выхода оператора из зоны поле постепенно упало на 800 нТл в течение 10 мин. Так как объяснение этих свойств с позиции «физики вещества» сильно затруднено, то результаты наблюдений интерпретируются при помощи

---

<sup>1</sup> Шишин М.Ю. Астрально-ментальная линза как особая структура Мира Высшей реальности над территорией Алтая // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 2-й международной конференции. – Алтай, 1994. – С. 203.

<sup>2</sup> Листы сада М. Книга вторая. // Учение Живой Этики в 3-х томах. Т. 1. – СПб, 1993; ч.3, II – 7. – С. 197.

модели модифицированного физического вакуума В.Л. Дятлова, то есть предполагается, что в данном месте находится вакуумный домен, который и создает магнитное поле»<sup>1</sup>. Аналогичные аномалии и вариации магнитного поля были обнаружены на курганах урочища Соору<sup>2</sup> (Прил. 1. Рис.41). Следовательно, делают вывод ученые: «раскопки (тотальные и глобальные) курганов представляют собой научный способ пресечения процесса трансляции информации во времени»<sup>3</sup>.

И еще одно весьма существенное отличие от аналогичных комплексов Пазырыка, Туэкты и других имеет Башадарский комплекс. Для большинства курганных комплексов пазырыкской культуры характерна следующая структура: цепочка курганных насыпей, выстроенная по оси север – юг и с западной стороны от курганов одна или несколько кольцевых поминальных выкладок (обычно из 8-ми камней). Башадарское курганное поле имеет несколько таких цепочек, расположенных подковообразно в направлении север – запад – юг вокруг стоящей посреди долины горы Текпенек. Центральная цепочка расположена прямо напротив указанной горы. И эту цепочку в девять царских курганов и около пятидесяти малых и средних курганов аналогично, подковообразно, «охватывает» цепочка восьмикаменных кольцевых выкладок, протянувшаяся на 350 м (Прил. 1. Рис. 48). Автору данного исследования удалось сделать GPS-съемку 115 колец, расположенных в виде прерывистого сегмента по 73+31+11 колец (с юга на север).

По-видимому, изначально это был грандиозный единый комплекс, но со временем часть колец была разрушена. Такое расположение поминальных сооружений не характерно ни для пазырыкской культуры, ни для каких-то других. Но в результате проведенных геологических исследований появилось

---

<sup>1</sup> Дмитриев А.Н., Дятлов В.Л., Гвоздарев А.Ю., Шитов А.В. Обнаружение аномального микрогеофизического объекта на территории Горного Алтая. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pulse.webservis.ru/Science/Ether/MicroObject/index.html> (Дата обращения 06.02.2008).

<sup>2</sup> Дмитриев А.Н., Шитов А.В. О геофизических характеристиках курганных комплексов Горного Алтая. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pulse.webservis.ru/Science/Tumuli/BGeo/index.html> (Дата обращения: 02.08.2008).

<sup>3</sup> Там же.

объяснение столь необычного сооружения. Директор Каракольского парка «Уч Энмек», профессиональный геолог, Д.И. Мамыев утверждает, что абрис башадарских кольцевых выкладок фрактально повторяет контур выхода горных пород из высокотитанистых габбро-долеритов, насыщенных минералами магнетита, образующих магнитное кольцо вокруг горы Текпенек. Подобная геологическая структура больше нигде на Алтае не встречается. Курганные захоронения Башадарской системы «дублируют» природную основу, многократно усиливая её энергетическую силу.

Это наглядно видно на карте минерагенического районирования Республики Алтай (Прил. 1. Рис. 49): на территории Каракольской долины, между селами Кулада и Бичикту-Боом расположена мощная кольцевая дайка верхнего девона (урочище Башадар расположено примерно в центре этой дайки). По сути дела, здесь природой было создано магнитное кольцо, формирующее особую магнитную аномалию. Во время исследования ряда археологических объектов долины было отмечено, что на поверхности древних курганов (VII – V вв. до н.э.) выкладывались сложные магнитные кольца из магнитонасыщенных камней, принесенных из вышеуказанных даек. Инструментально зафиксировано достаточное количество аномальных магнитных полей на территории долины и выявлено их особое влияние на человека. Как показывают исследования геофизиков, аномальные вариации напряженности физических полей этих мест подтверждают предположение о сознательно сформированной психофизической специфике древних ритуальных сооружений. Таким образом, современные естественнонаучные исследования позволяют объяснить уникальные явления психо-физического и энерго-информационного характера в местах, избранных древними строителями сакральных центров<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Дмитриев А.Н., Шитов А.В. О психофизической роли системы курганов Республики Алтай / Горный Алтай и Россия — 240 лет. Горно-Алтайск, 1996. – С.159-163; Дмитриев А.Н., Шитов А.В. О геофизических характеристиках курганных комплексов Горного Алтая. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pulse.webservis.ru/Science/Tumuli/BGeo/index.html> (Дата обращения: 02.08.2008); Дмитриев А.Н., Дятлов В.Л., Гвоздарев А.Ю., Шитов А.В. Обнаружение аномального микрогеофизического объекта на территории Горного Алтая. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pulse.webservis.ru/Science/Ether/MicroObject/index.html> (Дата обращения 06.02.2008).

В урочище Башадар, где наиболее сконцентрированы археологические и современные сакральные объекты, на протяжении полутора десятков лет ведутся комплексные междисциплинарные исследования, активное участие в которых принимает и автор данного исследования<sup>1</sup>. Сегодня сакральный комплекс Башадар интересует исследователей не только с точки зрения историко-культурного значения, но и с позиций возможного взаимодействия с человеком: насколько реально работает система энерго-информационного (ноосферного) обмена Человек – Земля – Космос, где сакральный объект играет роль аккумулятора, трансформатора и транслятора.

Гуннское время в Каракольской долине почти не представлено. На сегодняшний день зарегистрировано лишь 26 структур из этого периода<sup>2</sup>. Вероятно, легенда об Ашине содержит ответ на этот вопрос: южные хунну оказались на Алтае в результате трагических событий, но они стали родоначальниками тюркского суперэтноса. Л.Н.Гумилев в своей монографии «Древние тюрки» приводит легендарные и исторические сведения. Текст повествует о происхождении правящего клана древних тюрков – «отрасли дома Хунну от западного края на Запад», т.е. о державе Аттилы. «Эта отрасль была начисто истреблена соседями; уцелел лишь один девятилетний мальчик, которому враги отрубили руки и ноги, а самого бросили в болото. Там от него забеременела волчица. Мальчика все-таки убили, а волчица убежала на Алтай и там родила десять сыновей. Род размножился, и «по прошествии нескольких колен некто Асянь-ше вышел из пещеры и признал

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Сакральные центры Алтая как историко-культурный и геофизический ресурс формирования ноосферного типа сознания // Природные условия, история и культура западной Монголии и сопредельных регионов: материалы VIII международной конференции (Горно-Алтайск, 19-23 сентября 2007 г.) – Т.1. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2007 – С. 46-51; Жерносенко И.А. К вопросу о феномене сакрального центра // Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святилищ: сборник статей/ отв. Ред. А.А. Тишкин, И.А. Жерносенко. Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2010. 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 1) – С. 5 – 21; Жерносенко И.А., Батурина М.М. Комплексные исследования священных объектов Каракольской долины [Электронный ресурс] // Ежеквартальный международный журнал общественных наук «Karadeniz (Black Sea – Черное море)» (Турция) - 2013, № 20. – 280 с. – С. 128 – 148. URL: <http://www.ardahan.edu.tr/karadenizdergi/web/upload/icerik/20/9.pdf> и др.

<sup>2</sup> Bourgeois, J. Survey and inventory of the archaeological sites In the valley of the Karakol (Uch Enmek park), Part 2: year 2008 // Report on the belgian-russian expedition in the Russian Altay mountains 2008.

себя вассалом жужаньского хана»<sup>1</sup>. Также легенда указывает на место окончательного формирования тюркского суперэтноса, которым оказались алтайские горы, не случайно ассоциирующиеся с пещерой (вспомним метафору «укромное место» и функцию родовой горы). Еще одну легенду приводит Н.Я.Бичурин в своем труде «Собрание сведений о народах...», где указывает на то, что предки тюрков происходят «из владетельного Дома Со, обитавшего от хуннов на север» и упоминает о доблестном малолетнем сыне младшей жены тюркского правителя Ашине<sup>2</sup>. Судя по легендарным источникам и летописным свидетельствам древнего Китая, Алтай оказался местом гибели одной из отраслей великой державы хунну, но и местом рождения тюркского суперэтноса. ***Здесь мы наглядно видим совершившуюся инверсию топохрона пограничности в хронотон преобразования.*** Для южных хунну Алтай стал Пределом, где закончился их исторический путь – время свернулось в точку. Но лоно Алтая рождает новый народ – пассионарный, с новыми стереотипами поведения, новой системой ценностей, позволившей тюркам в кратчайший срок стать «господами полумира» (Л.Н. Гумилев). Первый тюркский каганат, ставший первой евразийской империей (552-604 годы н.э.) демонстрировал феноменальные политические успехи: в течение трех лет тюрки завоевали господство в Центральной Азии, а в 576 году территория Тюркского каганата простиралась уже от Маньчжурии до Боспора и от Енисея до Амударьи.

Количество памятников тюркского периода на территории Каракольской долины весьма значительно. Бельгийско-алтайской экспедицией в 2008 году зарегистрировано: 241 курган, 1 022 балбала, 38 каменных оградок<sup>3</sup>. Локализация этих памятников в основном находится в верхней части Каракольской долины: в урочищах Нижний Соору и Соодьок. Типология тюркских курганов с балбалами существенно отличается от

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М., 1993 в. – С. 21-23.

<sup>2</sup> Цит. по: Суразаков А.С. Предания старины глубокой. – Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1985. – С. 9.

<sup>3</sup> Bourgeois, J. Survey and inventory of the archaeological sites In the valley of the Karakol (Uch Enmek park), Part 2: year 2008 // Report on the belgian-russian expedition in the Russian Altay mountains 2008.

курганов скифского периода.

Балбалы, являясь частью поминального комплекса, содержат в себе важный семиотический компонент (Прил. 1. Рис. 50). Первое упоминание балбалов встречается в одной из китайских летописей, приведенной в «Описаниях» Н.Я. Бичурина. В ней описывается погребальный обряд рядового тюрка: «В здании, построенном при могиле, ставят нарисованный облик покойника и описание сражений, в которых он находился в продолжении жизни. Обыкновенно, если он убил одного человека, то ставят один камень. У иных число таких камней простирается до ста...»<sup>1</sup>. Л.А. Евтюхова<sup>2</sup>, ссылаясь на орхонские рунические памятники, Л.Р. Кызласов<sup>3</sup>, на древнекитайские хроники, вслед за ними В.Д. Кубарев<sup>4</sup> определяли балбалы как олицетворение убитых врагов, соответствующих числом заслугам похороненного. В пользу данной трактовки свидетельствует древне-тюркское слово «балбан» - «каменное изваяние»<sup>5</sup>, а также косвенно подтверждает современное значение киргизского слова «балбан» - «борец, силач» и славянский тюркизм «болван», означающий «идол», «большой камень», «надгробный камень, памятник»<sup>6</sup>. Л.Р. Кызласов, основываясь на расшифровках древнетюркских надписей, убедительно подводит к выводу, что балбалы символизируют убитых врагов и считает необходимым разводить семантическое значение каменных изваяний (кэзеров, символизирующих предка или выдающегося воина) и балбалов (каменных столбиков возле древнетюркских курганов)<sup>7</sup>. Он подтверждает свои выводы

---

<sup>1</sup> Н.Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. // Т. I. М.-Л.: 1950. – С. 230.

<sup>2</sup> Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА № 24. Материалы и исследования по археологии Сибири. Т. 1. М.: 1952. – С. 115.

<sup>3</sup> Кызласов Л.Р. О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей // Советская археология. — 1964, № 2. – С. 27 – 39.

<sup>4</sup> Кубарев В.Д. Н.К. Рерих и современная археология Горного Алтая // Рериховский вестник. Новосибирск, 1976. – С. 37.

<sup>5</sup> Хасанов Б.И. Еще раз про Карачай. С. 85. [Электронный ресурс]: Фонд содействия развитию карачаево-балкарской молодежи «Эльбрусид». / Библиотека / Языкознание 15.03.2014. URL: <http://www.elbrusoid.org/upload/iblock/512/5128454f94e50f302a7177bfb3963ebf.pdf> (Дата обращения: 08.09.2015).

<sup>6</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка в 4 томах. / Перевод с немецкого О.Н. Трубачева; Редактор и автор предисловия Б.А. Ларин. М.: «Прогресс», 1986-1987. - Т.1, 1986; с. 186-187.

<sup>7</sup> Кызласов Л.Р. О значении термина «балбал» древнетюркских надписей. // Тюркологический сборник. К шестидесятилетию А.Н. Кононова. М.: 1966. С. 206-208.

конкретными текстами, представленными в работах В.В. Радлова. Сам В.В. Радлов переводил термин «балбал»: «Der Steinpfeiler», т.е. «каменный столб» (например: «каменный столб шада толесов»)¹. Еще более определенно А. Габен интерпретирует балбал как «Schandmal» — «знак позора» для убитого врага².

Сами носители коренной культуры Алтая называют балбалы тоже кэзерами (в алтайском языке нет слова балбал), как и каменные изваяния, как бы «полемизируя» с уважаемыми тюркологами и воздавая дань уважения поверженным врагам, не менее достойным воинам, чем те, что покоятся в курганах. И тогда семантика балбалов также приобретает функции Оси: поверженные воины стоят почетным караулом у могилы великого воина, ушедшего в Нижний мир, но слава его, как выполненный завет Неба, хранит его потомков в этом Срединном мире. Подтверждение сказанному встречаем в статье казахского исследователя Б.А. Ибраева: «павшему [противнику – И.Ж.] победители устраивали пышные похороны, возводили надгробные сооружения, отмечали 7 дней, сорок дней, годовщину, а земле давали имя погибшего врага. С точки зрения европейской этики, это не логично, но с точки зрения т.н. «тенгрианства» все выглядит достаточно ясно. Дух лучшего воина противника закрепляется на этой точке, он будет служить и помогать живым. Поединок уже выявил лучшего из лучших, этот дух был наиболее желанной добычей, более ценной, чем материальные трофеи»³. Эти свидетельства удивительно точно описывают процесс сакрализации, осознанно осуществлявшийся средневековыми тюрками, демонстрирующий инверсию «топохрона пограничья» в «хронотоп преобразования».

И опять, как и в Башадаре, тюркский сакральный комплекс Нижнего Соору имеет свои особенности. Для большинства тюркских курганов (как и

---

<sup>1</sup> Radloff W. Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. III, L.-SPb., 1895. – P. 234-235, 243, 252.

<sup>2</sup> Gabain A. von. Alttürkische Grammatik. Leipzig, 1950. – P. 300.

<sup>3</sup> Ибраев Б.А. Преемственность в этногенезе народов Центральной Азии и понятие религии. // Сборник статей V-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (20-24 сентября 2015 г., Болгария, СОК «Камчия»). – София: БЪДНИК, 2015. – 239 с. – С. 210.



скифских) характерно положение балбалов и стел с восточной стороны. В Нижнем Соору цепочки балбалов пристраиваются к кургану с северной стороны, и так же, как и в Башадаре, направлены в сторону вершины Уч Энемек, которая так же здесь видна, но частично. Длинные ряды балбалов (доходящие числом до 20 – 30), ориентированные по линии север-юг, с небольшим отклонением к западу: как некие вешки, маркирующие движение в сторону курганов, будто указывают путь из «этого» мира в «иной» – «горный мир» (Прил. 1. Рис. 53).

С заупокойным культом тюрков, помимо курганных могильников, связаны также особые памятники – так называемые поминальники и «кэзеры». Поминальники или каменные оградки представляли собой четырехугольные сооружения из поставленных на ребро каменных плит, внутреннее пространство которых заложено камнями. Нередко внутри каменной оградки устанавливалась стела или кэзер. С восточной стороны от оградок также иногда устанавливались ряды балабалов высотой от 30 до 70 см (Прил. 1. Рис. 51).

«Кэзеры» или, как их называют археологи, каменные бабы (по аналогии с южнорусскими степями, где было найдено большое количество древних скульптур, изображавших женщину с чашей), на самом деле изображают воинов («кэзер» в переводе с алтайского – «воин, витязь») и являются менгироподобными сооружениями с ярко выраженными антропоморфными чертами, либо круглой скульптурой: лицо с клиновидной бородкой, левая рука лежит на поясе, с подвешенными на нем кисетом, огнивом и кинжалом или саблей, в правой руке – сосуд, подобный тем, что находили в курганах<sup>1</sup> (Прил. 1. Рис. 52). Отсутствие погребений в памятниках названного типа позволяет сделать вывод, что это, скорее всего, ритуальные, поминальные, сооружения. По мнению археолога С.В.

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А., Балакина Е.И. Культура Сибири и Алтая [Монография]. – Барнаул: АРТИКА, 2011. – С. 81.

Киселева<sup>1</sup>, в каменных изваяниях следовало бы видеть изображения усопшего представителя древнетюркской знати. Данная форма отправления культа предков воплощает имперские черты военно-аристократической идеологии древних тюрков. Алтайские изваяния тюркской эпохи изучали Д.Г. Савинов<sup>2</sup>, В.Д. Кубарев<sup>3</sup>, С.Г. Кляшторный<sup>4</sup> и другие.

Особая семантическая нагрузка в этих объектах сакрального искусства принадлежит изображению сосуда. Все воины держат его на уровне груди (в районе сердечной чакры, которую нередко так же называют «сосудом души» человека). Сосуд в мировоззрении тюркских народов «наполнен» семантическими смыслами «сакральной чистоты и оплодотворения, рождения и манифестации существующих социальных отношений, приобщения к верховным божествам и космическим источникам жизни»<sup>5</sup>. По сей день в ритуальной практике коренных жителей Алтая повсеместно почти любое ритуальное действие сопровождается кроплением молоком или молочной водкой (аракой) духам. Д.Г. Савинов предполагает, что «в этой позе, ставшей канонической, отразилась основная идея каменных изваяний — благополучие воинов, завоёванное мечом, должно продолжаться с его жизненной силой, заключённой в сосуде, и в потустороннем существовании»<sup>6</sup>.

В тюркских захоронениях встречаются металлические сосуды, нередко с руническими надписями, аналогичные изображенным на изваяниях. Л.П. Потапов описал подобную традицию: «Погребенный был одет в шелковую одежду. В изголовье покойника стоял серебряный сосуд с тюркской

---

<sup>1</sup> Киселёв С.В. Древняя история Южной Сибири.-М-Л.,1951. – 638 с.

<sup>2</sup> Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 174 с.

<sup>3</sup> Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск: Издательство "Наука" Сибирское отделение, 1984. – 188 с.; Кубарев В. Д. Каменные изваяния: Краткий каталог. – Новосибирск – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1997. - 184 с.

<sup>4</sup> Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. // Тюркологический сборник. 1977. - М.: Наука, 1981. С. 117-138.; Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии // СПб: Филологический факультет СПбГУ. 2005. – 346 с.

<sup>5</sup> Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. [Коллективная монография] // Отв.ред: И.Н. Гемуев. Авторы: Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. - Новосибирск: Наука. Сиб. Отд-ние, 1989. – С. 134.

<sup>6</sup> Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии // СПб: Филологический факультет СПбГУ. 2005. – С. 245.

рунической надписью «Логучен» и «Хозяин-владелец»<sup>1</sup>. Ареал распространения кэзеров ограничен Алтаем и Южной Сибирью. Форма сосудов алтайских изваяний отличается от тувинских, прибайкальских или южнорусских (каменных баб). В отличие от почти повсеместно изображенных чаш или кубков, алтайские кэзеры держат в руках высокогорлые кувшины с округлым дном (иногда с поддоном), иногда с петлеобразной ручкой. Точно такой сосуд из рога был найден в захоронении укокской жрицы (Прил. 1. Рис. 54). П.И. Шульга высказал предположение, что такие кувшины являются имитацией «дорожного кожаного или рогового сосуда», «имели сакральное значение и изготавливались специально для погребений»<sup>2</sup>. По мнению Л.С. Марсадолова, такая форма сосудов имеет источником памятники «VIII-VII вв. до н.э. в Гордионе на территории древней Фригии (совр. Турция). Там такие кувшины всегда обособляли от других многочисленных сосудов и ставили рядом с человеком»<sup>3</sup>. На наш взгляд, гордионовская гипотеза здесь звучит достаточно экзотично. Изготовление сосудов, укокского типа из вываренного рога и сшитого из двух половинок, для кочевников, отработавших технологию безотходного производства при забое скота, не представлял особой технологической сложности.

Еще одна особенность каменных изваяний подтверждает их сакральный характер: у некоторых изваяний на голове просматривается подобие буддийской ушниши – шишковидного выпячивания на темени, которое А.М. Сагалаев определяет как влияние буддийского пантеона на иконографию кэзеров<sup>4</sup> (Прил. 1. Рис. 52). *Но, почитание темени, как точки соединения человека с Небом известно на Алтае и вне буддийского канона –*

---

<sup>1</sup> Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. – М.-Л., 1953. – С. 90.

<sup>2</sup> Шульга П.И. Поселение Куротинский Лог-1 // Известия лаборатории археологии. Вып. № 2. Горно-Алтайск, 1997. – С. 74.

<sup>3</sup> Марсадолов Л.С. Пазырыкский феномен и попытки его объяснения // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1999. – С.105; Марсадолов Л.С. Исследования в Центральном Алтае (Башадар, Талда). Саяно-Алтайская экспедиция Государственного Эрмитажа. Выпуск 1. – Санкт-Петербург, 1997. – 56 с.

<sup>4</sup> Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 72.

свидетельством чему являются распространенные среди тюркских воинов и шаманов прически кежеге – обритая голова с длинной прядью на темени, нередко заплетенная в косичку (Прил. 1. Рис. 13, 55); характерный жест алтайцев – поглаживание темени мужчинами во время проведения ритуалов или приобщения к чему-нибудь сакральному; почитание Священной вершины Уч Энмек («Три темени») и т.п. Более вероятным является закономерность акцентуации теменной части головы изваяния (в области седьмой чакры) подобием ушниши или небольшой шапочкой как еще одной разновидности осевых структур сакральных объектов Алтая.

В XX веке культурные ландшафты Алтая понесли значительные утраты. И не столько из-за техногенных изменений – в этом смысле Алтай пока одна из самых благополучных территорий России, – сколько от деятельности ученых. Большое количество раскопанных курганов сегодня до сих пор не рекультивированы и представляют собой открытые ямы. Местное население, почитая эти объекты как храмовые сооружения, воспринимают данный факт как осквернение храмов и разграбление могил предков. Подавляющее количество каменных изваяний вывезены в музеи или утрачены. Еще в 1984г. В.Д. Кубарев в книге «Древнетюркские изваяния Алтая»<sup>1</sup> попытался составить опись каменных изваяний Алтая. Ему удалось найти и описать 256 изваяний (часть из них уже тогда была утрачена безвозвратно и известна только по рисункам художников Г.И. Гуркина, Д.И. Кузнецова, путешественников и исследователей Г.Н. Потанина, Н.М. Ядринцева; а также по отчетам, фотографиям и рисункам археологов И.Г. Гранэ, В.И. Долбежева, М.П. Грязнова, Л.А. Евтюховой, М. Швецово́й). В Онгудайском районе было выявлено 44 изваяния, 9 из них принадлежали Каракольской долине. Но ни одно не сохранилось в ландшафте (два находятся во дворе школьного музея с. Кулада; одно в самом музее, но оно не описано В.Д. Кубаревым).

---

<sup>1</sup> Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск: Издательство "Наука" Сибирское отделение, 1984. – 188 с.

По данным В.Д. Кубарева, из 256 изваяний в ландшафтах оставалось 103, бóльшая часть которых входят в ансамбли сакральных комплексов, расположенных в труднодоступных местах, и там вывоз требует больших технологических затрат. Самая большая коллекция вывезенных с Алтая изваяний, превышающая коллекцию всех вместе взятых городских музеев Алтая (44 изваяния) находится в Историко-архитектурном музее под открытым небом Института археологии и этнографии СО РАН (ранее Института истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР – ИИФиФ СО АН СССР) в г. Новосибирске. Это не только был вывоз аварийных изваяний (разбитых или упавших). Это было составление музейной коллекции, с азартом коллекционеров. Сегодня эти изваяния стоят в совершенно чуждом им ландшафте: на фоне березового колка, летом заросшие травой, а зимой утопающие в сугробах (при этом музей с посетителями работает только летом). Собранные в одном месте, они производят впечатление кладбища, никак не напоминая легендарных «стражей степи» (Прил. 1. Рис. 56). Нельзя не согласиться в этой связи с В.Л. Каганским: «Предназначение чего-либо исключительно для целей экспонирования, показа, визуального потребления означает физическую и/или символическую изоляцию его от вмещающего ландшафта... Ценятся объекты — фон безразличен (аналогом была бы попытка понять и сохранить смысл текста путем разрушения контекста и изоляции текста от привычной ему интерпретирующей среды). Это эстетически (вообще ценностно) мотивированное насилие социально и культурно санкционируется»<sup>1</sup>.

Не спасает ситуацию и размещение изваяний в сельских музеях, вблизи мест изначального положения кэзеров. Так, оставленные археологами 4 изваяния в школьном музее с. Бельтир, хранились во дворе музея, прислоненными к забору. Во время землетрясения 2003 года они все попадали и разбились (Прил. 1. Рис. 57). Пока изваяния были частью

---

<sup>1</sup> Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство [Сборник статей]. М.: Новое литературное обозрение, 2001. — С. 40-41.

культурного ландшафта Алтая, почти полторы тысячи лет, им не страшны были никакие природные катаклизмы; лишь иногда в военных конфликтах завоеватели, пытаясь подорвать дух коренного населения, оскверняли и разбивали изваяния. Но это был гораздо меньший урон, чем то, что произошло с культурными ландшафтами Алтая (да и России в целом) в XX веке.

В XVIII веке в Каракольской долине в урочище Ак Кобы (алт. «Белый лог»), возникает еще один сакральный центр, связанный с возникновением на Алтае новой религии – бурханизма или Ак Жанг – «Белой веры». Это тоже можно назвать проявлением палимпсеста сакральной территории, где устойчивые архетипы и мифологемы прорастают в новых исторических реалиях, в новом контексте и в новом облике. Топос Каракольской долины вновь разворачивается в хронотоп преобразования.

После распада Второго тюркского каганата культура коренного населения Алтая и сопредельных с ним территорий не имела в себе внутренних резервов не только для дальнейшей эволюции, но даже для восстановления былого уровня. Однако, вслед за свершившейся трагедией история нанесла еще два сокрушительных удара, окончательно разрушив культурный слой недолгого расцвета «Вечного эля». Эти два удара относятся к двум периодам господства монголов на юге Сибири (XIII-XIV и XVI-XVIII веков).

Первый удар был нанесен в период господства Чингиз-хана и датируется XIII – первой половиной XIV веков. Пребывание алтайцев (телесов и теленгитов) под властью сподвижника Чингиза, его темника-нойона Хорчи, а затем потомков из дома Чингиза имело пагубное влияние на их культуру. Монгольские ханы осуществляли свое правление в режиме систематического жесткого террора, прямым результатом которого явился культурный упадок. Налоги натурой (скотом, пушниной, железными изделиями), трудовые, военные повинности, содержание почтовых станций, работы по устройству дорог и переправ тяжким бременем ложились на плечи

покоренных алтайских племен. От этого времени сохранились легенды о богатыре Сартакпае – устройтеле дорог, переправ и русел рек. В его имени отразились реальные исторические события: монголы у себя на родине для подобных работ использовали пленных иранцев, мастеров этого дела. По-монгольски их называли сартаками или сартакмаями<sup>1</sup>. Их потомки по сей день живут в северной Монголии, в районе горы Табын-Богдо, соединяющей земли Русского и Монгольского Алтая.

Наибольшего же упадка и застоя культуры алтайцы достигли, когда оказались под игом западномонгольских или ойратских ханов (XVI – XVIII вв.). Почти до первобытного уровня снизились способы ведения скотоводческого (на юге) и охотничьего с примитивным земледелием (на севере Алтая) хозяйства, были утрачены навыки добычи и обработки металла, особенно золота и серебра, отсутствовала письменность и грамотность. Только некоторые представители зайсанской аристократии владели монгольским квадратным вертикальным письмом (ойрот-бичик). Единственной формой сохранения культурного самосознания оставался эпос и песенное народное творчество, донесшие до наших дней подлинные имена и жестокие образы ойратских ханов и тайши.

Центральный Алтай, вплоть до западноалтайских горных степей (Канская, Теньгинская) в этот период входил в состав Джунгарии, где ламаизм был принят уже в 1616 г. Попытки ойратских феодалов насадить в среде алтайцев ламаизм не увенчались успехом – господствующей формой религиозного сознания оставалось тенгрианство, поддерживаемое практиками шаманизма. Но в XVIII веке предводитель сёока майманов (одного из родов южных алтайцев), Боор, оказался в Тибете, где он 17 лет учился и стал первым из алтайцев, получивший ученую степень доктора богословия. Вернувшись на родину, лама Боор поселился в Каракольской долине, где он прожил до 108 лет. Местные жители помнят и чтут место, где любил медитировать лама Боор – небольшой грот в скале с отверстием в

---

<sup>1</sup> Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – 321 с.

потолке (опять Ось, соединяющая подземный мир с небесным через просветленного человека). А на месте кремации (посмертного сожжения) алтайского духовного лидера, принесшего в Центральный Алтай учение буддизма, в 1996 году была установлена двухметровая ступа (субурган) из белого гранита (Прил. 1. Рис. 58). Личность Боора в Священной долине обрела черты святости, стала легендарной. Его род продолжается до сих пор. В настоящее время в Каракольской долине живут его потомки девятого колена<sup>1</sup>.

Тогда же, в XVIII веке стали появляться первые святилища-тагылы, которые, с одной стороны, являются наследием древних традиций алтайского народа, но в период появления буддизма на Алтае, испытали на себе его явное влияние. Так, знаменитое святилище Бозыр-Таш в Еловской земле Онгудайского района (расположенной к западу от Каракольской долины), имеет планировку, соответствующую буддийской мандале (Прил. 1. Рис. 59). Оно имело большое значение для жителей Центрального Алтая, т.к. именно здесь (в Еловских землях) зайсаны утверждали важнейшие события в жизни своего народа: здесь формировалось войско для битвы между последними правителями Джунгарии – Табачи и Амур Саной; здесь было принято и подписано двенадцатью зайсанами решение о вхождении Алтая в состав Российской империи в 1756 году.

Известную роль в закреплении ламаизма в центральном Алтае сыграло бегство джунгар после разгрома ханства и оседание их на территории своих бывших данников и союзников кан-каракольцев<sup>2</sup>. Попавший в XVII-XVIII веках на местную религиозную почву, ламаизм не был воспринят целиком, но постепенно, в процессе культурного взаимодействия кан-каракольцев и

---

<sup>1</sup> Культуротворческие школы Каракольской долины: Поиск. Эксперимент. Опыт. / Науч. ред. И.А. Жерносенко. – Барнаул: Мастер-Принт, 2006. – С. 24.

<sup>2</sup> Изложенный ниже материал был подробно представлен в статьях: Жерносенко И.А. Межконфессиональный диалог как культуuroобразующий феномен в постиндустриальном обществе на примере Алтайского региона. // Мир науки, культуры, образования, № 5 (36), 2012 а. – С. 214-216; Жерносенко И.А. «Быть или не быть...» Проблема межконфессионального диалога в Республике Алтай на рубеже тысячелетий [Электронный ресурс] // Международный Фонд Исследования Тенгри. 2012. URL: <http://tengrifund.ru/problema-mezhkonfessionalnogo-dialoga-v-respublike-altaj.html> (Дата обращения: 12.06.2016).



джунгар, ламаизм перестал восприниматься как нечто инородное, адаптировался к местной религиозной среде. Будучи поначалу «чужим» и навязываемым пришельцами джунгарами, за 150 лет после падения Джунгарского ханства, ламаизм ойратского происхождения стал восприниматься уже как часть собственной, алтайской культуры (во многом благодаря личности Боора) и постепенно создал почву для возникновения новой веры, получившей название «бурханизм» или «Ак Жанг» («Белая Вера»).

В основе учения бурханизма лежала легенда о спасителе алтайского народа Белом Бурхане. Основоположником учения оказался простой алтайский пастух Чот Челпанов (Прил. 1. Рис. 60), который в мае 1904 года объявил родственникам и знакомым, что к его приемной дочери, 12-летней Чугул, явился белый всадник на белом коне и сказал, что он Ойрот-хан, в давние времена покинувший свой народ. Он сообщил, что скоро вернется и велел Чоту объявить алтайцам ряд заповедей и наставлений (Прил. 1. Рис. 61). Именно этот эпизод изображен на картине Н.К.Рериха «Ойрот, вестник Белого Бурхана» (Серия «Знамена Востока» (1924) X., темп., 73,6 \* 117; США, Грэндхэйвен, Мичиган, собр. Д. Боллинга). Удивительным оказывается тот факт, что картина написана за два года до посещения художником Алтая в 1926 году, в ходе Трансгималайской экспедиции 1924 – 1928 гг. Видимо, это религиозно-политическое движение получило большой резонанс по всей Центральной Азии, т.к. Н.К. Рерих слышит легенду об Ойроте намного раньше – в Ладакхе: «Далеко уходит Будда, в тайники гор. Предание доводит смелого искателя до Алтая. И сказание о Белом Бурхане сохраняется на Алтае во всей жизненности»<sup>1</sup>.

Главным требованием Белого Бурхана, по утверждению Чота Челпанова, был отказ от шаманов и шаманистских верований, а также изменение ритуала и его атрибутов: замены кровавых жертвоприношений возжиганием горного можжевельника – «арчына», кроплением (возлиянием)

---

<sup>1</sup> Рерих Н.К. Алтай - Гималаи. Рига: Виеда, 1992.– С. 79.

молоком, маслом или аракой; повязыванием на деревьях дьялома (лент из ткани белого цвета или светлых тонов, или конского волоса); возложением на алтари и жертвенники белых, голубых, желтых цветов. Верующие ожидали пришествия спасителя и судьи Ойрот-хана. Коллективные моления<sup>1</sup> необходимо было проводить на открытых местах в соответствующее время. В молениях обращались к Бурхану, «который живет на небе» (Прил. 1. Рис. 62, 63). Это наглядно подтверждается этнографическими зарисовками Г.И. Чорос-Гуркина, первого алтайского профессионального художника, этнографа и общественного деятеля начала XX века.

На ранних этапах бурханисты отвергали шаманизм (вплоть до избиения камов, уничтожения их бубнов и других атрибутов), что вполне закономерно для начального этапа становления новой веры, для того, чтобы отмежеваться от той системы, которая его, по сути дела, породила. Но позже начинается процесс возвращения в «белую веру» собственно шаманистских представлений, разрастается его пантеон, единобожие фактически заменяется политеизмом. В бурханистских молениях поминаются Тенгри, Ыер-Суу, Умай-Эне как божества верхнего мира – о них не забыли. Также почитают «ээзи» – духов-хозяев конкретной местности, слившихся в образ «Алтайдынг-ээзи» – Хозяина Алтая. Вновь применяется обязательное привязывание лент к деревьям на перевалах, у источников как выражение благодарности их «хозяевам». А почитание «От-эне» – Матери-Огня и значения арчына (горного можжевельника), в бурханизме даже возрастает; делается более строгой система запретов, связанных с культом огня и добывания арчына, поскольку в бурханизме велика роль идеи «ритуальной

---

<sup>1</sup> Для алтайцев-шаманистов коллективные моления не характерны. Алтайец нередко совершает религиозный обряд сам, без каких-либо «посредников». Сам выбирает место закладки тагыла-алтаря, причем сообразно своим ощущениям. Энергетический потенциал выбранной точки на поверхности земли, где совершается обряд, должен соответствовать энергетическому потенциалу человека. Такое место выбирается не по каким-то конкретным параметрам, а чутьем, собственными ощущениями. Воспринимая энергетический поток выбранной территории, соответствующей собственным вибрациям, человек многократно усиливает свою мыслеформу и создает своеобразный «канал» общения. Каждый человек ищет только ему соответствующее место [Жерносенко, Мамыев, 2007; с. 49].

чистоты». Арчын, известный своими очистительными свойствами, теперь становится символом «белой веры»: его дарили при встрече, им окуривали заболевшего, возжигали во время ритуалов и т.п.<sup>1</sup>.

Но, пожалуй, самым ярким свидетельством преемственности бурханизма, шаманизма и тенгрианства является институт ярлыкчы. «Дьарлык» или «ярлыкчы» с изначальных времен, обладая Священным знанием, использовали его для гармонизации природных сил и взаимосвязей Человека и Природы, вдали от суетной обыденности, без вмешательства в повседневные дела людей. Их звание, произошедшее от корня «дьяр» – «весть», и родственное слову «дьярык» – «свет», говорит само за себя – в ведической культуре таких людей называют Архаты, Великие Посвященные.

Бурханизм способствовал выстраиванию системы религиозно-мифологических верований алтайцев, по сути, осуществив на новом уровне возврат к первичному монотеизму, утраченному с распадом культа Тенгри, где вера в высший небесный принцип не отвергала наличия множественных духов и божественного триумvirата (Ульгень – Эрлик – Дьер-Суу), а также культа Богини-Матери Умай, как ипостасей этого принципа. Сегодня эта мировоззренческая система коренного населения Алтая представляет собой естественный базис для становления ноосферного сознания коренного населения.

Рассмотренные в параграфе историко-культурные предпосылки становления Каракольской долины как целостной сакральной территории, представляющей собой пространственно-временной природно-социальный универсум, мощный палимпсест – «многослойный» культурный текст, наполненный универсальными семиотическими компонентами, понятными и актуальными для всей совокупности евразийских народов, – позволяют рассматривать названную территорию как модельную территорию биосферно-ноосферного типа.

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Межконфессиональный диалог как культуuroобразующий феномен в постиндустриальном обществе на примере Алтайского региона. // Мир науки, культуры, образования, № 5 (36), 2012 а. – С. 120-123.

### 3.3. Формирование ноосферного сознания как

#### основополагающего компонента теоретической модели ноосферогенеза

Как отмечалось выше, в центре процесса формирования ноосферы стоит личность, интегрирующая духовный, интеллектуальный и телесный опыт, самодостаточная, творчески мыслящая в контексте современной научной парадигмы, способная к самостоятельному поиску решений, к нравственно оправданному выбору в соответствии с высшими целями, с культурными и духовными ценностями, обладающая обостренной интуицией. Но где найти такого человека, который способен не ошибиться в выборе сценария построения будущего, который способен предугадать очертания аттрактора? И ответ лежит на поверхности: такого человека надо начинать формировать сегодня<sup>1</sup>.

Выдающийся мыслитель современности Н.Н. Моисеев, посвятивший свое научное творчество проблемам самоорганизации природных и социальных систем, четко обрисовал контуры аттрактора развития современного общества: «Мы не знаем, как будет устроено это общество будущего. И вряд ли стоит гадать! Но мы знаем, что оно потребует от людей высокого уровня интеллигентности и знаний. Прежде всего — знаний о той форме своих взаимоотношений с природой, которая будет способна обеспечить режим коэволюции. Поэтому путь к эпохе ноосферы начинается с

---

<sup>1</sup> Основные положения данного параграфа были изложены в работах:

Жерносенко И.А. Региональные особенности реализации культурологической парадигмы образования // Культуротворческий подход в современном образовании как один из факторов устойчивого развития: Материалы Всероссийской научно-практической конференции / Под ред. И.А.Жерносенко. – Барнаул: АРТИКА, 2007. – С. 26-33.

Жерносенко И.А. Образование в Сибири на переломе эпох: культурфилософские проблемы регионального образования / Современное гуманитарное научное знание: мультидисциплинарный подход: материалы Международной научно-практической конференции / под общ. ред. И.В. Рогозиной. – Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2012 в – 175 с. – С. 132 – 139,

Жерносенко И.А. Проблемы становления регионального образования в переходную эпоху // Л.А. Энеева, И.А. Жерносенко. Инновационные школы регионов России: культуротворческая модель [Монография] – Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2013. – 134 с. – С 9 – 20;

Жерносенко И.А. Культурфилософские проблемы современного образования в Сибири // Философия образования, № 4 (55), 2014 б. – С. 153-164,

Жерносенко И.А. Культуротворческий подход к формированию этнорегиональной модели образования. // Гражданско-нравственное воспитание молодежи: актуальные проблемы: сборник трудов III-й Всероссийской научно-практической конференции «Экономико-правовые проблемы современной России», посвященной 70-летию Победы в Великой Отечественной войне 1941-1945 г. (14-30 мая 2015). – Томск: Изд-во ООО «Термопринт плюс», 2015 – 258 с. – С. 142-157 и др.

разработки образовательных программ – программ, которые будут содержать знания о том, что недопустимо, что может нарушить стабильность Человеческого Дома»<sup>1</sup>. А.И. Субетто дополняет: «глобальные экологические проблемы принципиально не могут быть решены, пока не решены проблемы человека, не обеспечено становление ноосферного человека, не обеспечено развитие наук о человеке, биосфере, ноосфере, о живом веществе, интеллекте и на их основе пока не обеспечено соответствующее качество образования»<sup>2</sup>.

Однако, пока еще логика современных процессов реформирования системы образования разворачивается в русле прагматики, экономической рентабельности в сиюминутных условиях, узкой профессионализации. Идеи модернизации образования призваны были в какой-то мере сформировать ответы на вызовы современности. Но меры оказались однобокими, выстроенными в прошлой (линейной) парадигме. Они смогли, с одной стороны, «вытащить» образование из глубочайшего экономического кризиса, но с другой – не решили главную цель образования: «ваяния образа Человека Новой Эпохи». Нынешние реформаторы образования не учитывают главный постулат: результат сегодняшних вложений в образование и культуру не может быть сиюминутным – он всегда отложен во времени. Как справедливо замечает Л.М. Мосолова, гуманитарные, социальные и культурологические проблемы, осознаваемые сегодня, продолжают решаться медленно, неэффективно, оставаясь «в тени непросвещенного убогого экономизма»... «Духовно-нравственные ценности бытия, определяющие ядро культуры общества и отдельного человека, экономика породить не может. Они формируются другими способами, – способами культуротворчества и познаются науками о культуре»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Моисеев Н.Н. Коэволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза [Электронный ресурс]. – Сайт АНО "Журнал "Экология и жизнь" / Экология и жизнь. Дискуссионный клуб. 1997, № 2-3. URL 1: <http://www.ecolife.ru/jornal/echo/1997-2-1.shtml> (Дата обращения: 27.09.2016).

<sup>2</sup> Субетто А.И. Ноосферный социализм как форма бытия ноосферного человека — СПб.: «Астерион», КГУ им. Н.А.Некрасова, 2006. – С. 9.

<sup>3</sup> Мосолова Л.М. Итоги и проблемы культурологического образования в России. – с. 5-14 // Культура и образование в условиях информационного общества. Материалы Всероссийского совещания-семинара «Культурологическое образование в контексте модернизации образования», Санкт-Петербург, 16-17 мая 2005 г. – СПб.: ФКМЦ «ЭЙДОС», 2005. – С. 14.

Если государство заинтересовано в подлинном прогрессе, оно не может не осознавать, что осуществить этот прогресс может только сообщество культурных индивидов. Русские мыслители, философы, такие, как Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, Н.К. Рерих и другие убедительно доказали, что без культуры не может быть цивилизации. Культура же, с ее опорой на нравственность, этическое начало, способна развиться лишь в индивиде. Размышления современных педагогов, философов, культурологов активно развиваются в данном направлении. Одни предлагают парадигму личностно-ориентированного образования, другие полагают, что новая парадигма заключается в реализации принципа культуроцентризма (на практике, чаще всего, сводимого к введению «национально-культурных» составляющих, реализуемых через введение национального языка, национальной религии, эпизодов национальной истории, традиционной культуры и искусства, фольклора и национально-этикетных форм быта), третьи – в смещении содержания и методов образования к идеям и принципам глобально-исторического мышления (общепланетарное мышление, коэволюция человека и природы и т.д.)<sup>1</sup>. Эти принципы и подходы существенны и необходимы. Вероятно, все они должны быть присущи новой парадигме образования. Но они, по мнению Х.Г. Тхагапсоева, не отвечают принципам достаточности, если иметь в виду «принципиальные (и важнейшие) требования к новой парадигме образования, а именно, конструктивно объединять основной круг образовательных ценностей: знания (эпистемологию), нормы (аксиологию), средства (технологии) в деятельностном единстве и в модусе времени»<sup>2</sup>. Он предлагает определить в порядке гипотезы формирующуюся парадигму образования как «проективно-эстетическую»<sup>3</sup>. Его концепция представлена в русле культуротворческой

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Культурные стратегии и роль образования в современном обществе // Культурологический подход в обучении школьников: интегрированные уроки. Сборник методических разработок учителей-экспериментаторов МОУ СОШ ЗАТО «Сибирский» / Ред. И.А. Жерносенко - Барнаул: РПК «АРТИКА», 2008 в. – С. 8.

<sup>2</sup> Тхагапсоев Х.Г. Образование: Канун новой парадигмы. – М.: Просвещение, 1997. – С. 39.

<sup>3</sup> Тхагапсоев Х.Г. Философия образования: проективно-эстетическая парадигма. – Нальчик, 1996. – С. 50.

образовательной парадигмы, сформулированной и разработанной А.П. Валицкой<sup>1</sup>, д. филос. н., проф. РГПУ им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург), член-корр. РАО, которая, как неоднократно указывалось нами в более ранних публикациях [см. сноску на стр. 301], является наиболее адекватной современным социокультурным вызовам. Этот подход нацелен не только на просветительство подрастающего поколения в области культуры как совокупности ценностей, накопленных человечеством за всю историю, (хотя это один из важнейших аспектов в становлении личности), но, прежде всего, призван сформировать навыки творческого (не стандартного) решения любой поставленной задачи. При этом важно учитывать нравственный, этический, экологический и т.п. аспекты избранного решения.

Эффективность выстраивания современного социокультурного пространства зависит от того, насколько учтены факторы нелинейности культурного развития, их сложности и гетерогенности. В своем исследовании культуры Постмодернизма О.В. Иванова утверждает: «Гетерогенность культуры Постмодернизма, вызванная ее открытостью, обуславливает, в частности, вопрос о способе связи между частями системы, ее интеграции: постмодернистская ситуация констатирует неэффективность однолинейных, тоталитарных идеологий и технологий»<sup>2</sup>. В условиях становления нового социокультурного пространства значительно эффективнее методики «мягкого» управления «посредством надлежащих воздействий, уколов среды»<sup>3</sup> (чего никак нельзя сказать о реализуемых в последние годы процессах реформирования образования). С этой позиции весьма востребованными могут оказаться традиции подобного экологического (почти «гомеопатического») способа жизнедеятельности, тысячелетиями культивировавшегося в традиционных обществах.

Так, не раз уже упоминалось, что алтайцы рассматривают планету как

---

<sup>1</sup> Валицкая А.П. Новая школа России: культуротворческая модель. Монография / А.П. Валицкая; под ред. Проф. В.В. Макаева. – СПб.: Изд. РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. – 146 с.

<sup>2</sup> Иванова О.В. Синергетический подход к исследованию культуры Постмодернизма: дисс. канд. культурологии. – СПб, 2009. - С. 115.

<sup>3</sup> Там же.

живой организм, а сакральные центры считают своеобразными «акупунктурными точками», воздействие на которые способствует оздоровлению организма планеты в целом<sup>1</sup>. Поэтому закономерно напрашивается вывод о том, что сакральная территория, при наличии определенных, целенаправленных, «флуктуаций» может стать «диссипативной структурой» (И.Пригожин), которая ускорит процесс самоорганизации общества в конусе ноосферного аттрактора. А одной из таких целенаправленных флуктуаций должно стать образование, так как именно в нем закладываются основания будущего.

Очевидно, что существенным признаком гетерогенности российской культуры является ее культурное многообразие, связанное с регионами и этносами, как в географическом аспекте, так и в самом широком историко-культурном. Сегодня к осмыслению проблемы регионального и этнического в образовании только приступили философы и педагоги<sup>2</sup>.

Если говорить о традиционной культуре коренного населения Алтая, то на сегодня – это один из немногих феноменов, где оказался сохраненным весь комплекс экологических и этнокультурологических знаний в их синкретическом единстве. Вся система этических отношений и социокультурных ценностей коренных алтайцев, изначально экологичных, основанных на принципах комплементарности Человека и Природы, выстроена в модусе «Не навреди Природе, но приумножь ее богатства». Для того, чтобы этот опыт этноса был освоен подрастающим поколением и продолжал развиваться в том целостном виде, в каком его донесла до наших

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Современные подходы к изучению сакральных центров Алтая как основа для формирования ноосферного типа мышления // Алтайский текст в русской культуре. Вып.3 / Материалы третьей региональной научно-практической конференции «Алтайский текст в русской культуре» 4 – 6 мая 2006 г. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2006. – Вып. 3. – С. 101 – 111; Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Сакральные центры Алтая как историко-культурный и геофизический ресурс формирования ноосферного типа сознания // Природные условия, история и культура западной Монголии и сопредельных регионов: материалы VIII международной конференции (Горно-Алтайск, 19-23 сентября 2007 г.) – Т.1. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2007 – С. 46 – 51.

<sup>2</sup> Барков Ф.А., Тхагапсоев Х.Г., Черноус В.В. Этнос в глобализирующемся мире / Отв. ред. Ю.Г. Волков, Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ЮФУ, 2009. – 204 с.; Кривых, С.В. Воспитание этнического самосознания личности. – Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing HmbH & Co. KG, 2011; Ясюченя Е.Л. Проблемы этнического образования в России // Мир науки, культуры, образования, 2013, № 2 (39). – с. 137-139.



дней традиция, необходимо его органичное и системное включение в систему образования. Наиболее оптимальным решением поставленной проблемы оказалось создание сети школ Каракольской долины (пять сельских школ), развивающихся в культуросообразной парадигме в качестве экспериментальной площадки «Конструирование и реализация модели культуротворческой школы в условиях этно-социокультурной среды особо охраняемой природной территории».

На территории Алтая (Алтайский край и Республика Алтай) сеть школ, избравших культуротворческую модель в качестве стратегии развития своего образовательного учреждения (научный руководитель эксперимента – автор данного исследования), начала выстраиваться с 2002 года. За период с 2002 по 2014 годы приняли участие в сетевом проекте «Культуротворческие школы Алтая» около 30 образовательных учреждений Алтайского края и Республики Алтай, которые в рамках заявленной парадигмы сумели задать самые разнообразные векторы развития: это культуротворческая модель школы в условиях военного городка (МОУСОШ ЗАТО Сибирский, Алтайский кадетский корпус) и города-курорта (МОУСОШ № 2 г. Белокуриха); это национальные модели школ (традиционная русская культура – лицей «Сигма» г. Барнаул, СОШ с. Волчиха Алтайского края; традиционная алтайская культура – сеть культуротворческих школ Каракольской долины Онгудайского района Республики Алтай); это православная модель школы № 5 г. Рубцовска и поликультурная модель МОУСОШ № 60 г. Барнаула и др.<sup>1</sup>.

Не всем в равной мере удалось достичь поставленных целей. Ряд школ сошли с дистанции, не удержав темпов экспериментального процесса. Ряд школ ограничились введением в содержание образования культурологической составляющей. Однако, вопреки всем кризисным

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Региональные особенности реализации культурологической парадигмы образования // Культуротворческий подход в современном образовании как один из факторов устойчивого развития: Материалы Всероссийской научно-практической конференции / Под ред. И.А. Жерносенко. – Барнаул: АРТИКА, 2007. – С. 26-33.

социокультурным процессам и буйным реформациям в области современного образования, коллективы названных школ пошли по пути становления культуросообразной модели школы, осознавая ее эффективность в деле становления модели человека будущего как Человека Культурного, а также умело сочетая принципы культуротворческой модели образования с требованиями времени, поставившими школу в условия рыночной экономики.

В 2006 году к сети культуротворческих школ Алтая присоединились пять школ из Республики Алтай (Онгудайский район), которые задали новый вектор развитию культуротворческого движения на Алтае. Педагогический эксперимент оказался социальным заказом жителей сакральной территории – Каракольской долины, имеющей статус «особо охраняемой природной территории». Инициатором педагогического эксперимента выступил этно-природный парк «Уч Энмек» в лице директора Д.И. Мамыева. Одной из задач Парка является фиксация бытования традиционных форм этно-экологического сознания и норм поведения коренного населения, их научное познание, взаимодополняющее соразвитие современной цивилизации с аборигенными культурами. Инициатива Парка заключалась в поиске эффективной модели образования для подрастающего поколения жителей данной территории, которые, войдя во взрослую жизнь, не станут ее прожигателями или потребителями благ цивилизации, а вырастут хранителями природных и культурных богатств как своей малой Родины, так и планеты в целом<sup>1</sup>. Продуктивность идеи педагогического эксперимента и убедительность его результатов были отмечены на федеральном уровне: с 2006 по 2014 год эксперимент имел статус «Федеральной экспериментальной площадки» (Прил. 1. Рис. 64). После завершения эксперимента школы Каракольской долины вошли со своими программами в состав Этно-культурного научно-образовательного центра «АруСвати», продолжив

---

<sup>1</sup> Сеть культуротворческих школ Каракольской долины [Электронный ресурс] // URL: <http://www.cultural-school.ru/index.htm> (Дата обращения: 05.12.2015).

развиваться в культуротворческой парадигме и в логике становления территории Каракольской долины как системообразующего элемента Эколого-экономического региона Республики Алтай.

Когда заходит речь о культуросообразных моделях школы, нередко педагогами, родителями, учениками понятие «культура» в образовательном процессе определяется как реализация этических и эстетических оснований в стиле общения на уроке, введение факультативных занятий, рассказывающих об искусстве и т.п. Но этого недостаточно, т.к. культура не может быть транслирована в виде некоей суммы установок и готовых знаний. Она «вызревает как собственный уникальный образ мыслей и поступков. Школа, выстраивающая культурологическую модель, должна создать такие условия для ребенка, когда он сам начинает действовать культурно, творчески выбирая и применяя на практике ценности, знания и образцы»<sup>1</sup>.

В трудах современных ученых, занимающихся философией и культурологией образования (М.С. Каган, А.П. Валицкая, Л.М. Мосолова, Н.Б. Крылова, Е.А. Ямбург, Ф.Т. Михайлов и др.), красной нитью проходит мысль о том, что культурообразующая модель должна стать приоритетной моделью современной школы т.к. она, с одной стороны, опирается на национальные особенности образования как сферы социокультурной практики, а с другой – она перспективна для мирового сообщества в целом<sup>2</sup>.

Культуросообразная модель образования влечет за собой изменение содержания образования, изменение принципов структурирования образовательного процесса. В такой школе невозможен предметно-дисциплинарный подход. Это удел сциентистского или когнитивного подхода. Культура же по природе своей интегративна, полисистемна. Знания, даваемые культурологической школой, должны быть универсальными (понятие «универсум» содержит в себе значения: целостность, полнота)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Крылова, Н.Б. Культурология образования / Н.Б. Крылова. М.: Народное образование, 2000. – 272 с.

<sup>2</sup> Жерносенко И.А., Мамыев Д.И., Ушакова Е.В. Взаимосвязь традиций и современности в организации культуротворческих школ. // Философия образования, № 6 (51), 2013. – С. 225.

<sup>3</sup> Там же. С. 225-226.

Поэтому модернизация образования, по определению А.П.Валицкой, «возможна и необходима только через развитие новой модели школы как единого образовательного пространства, структурирующего универсум современного знания в формах гуманитарной ценности»<sup>1</sup>. При этом профессором А.П. Валицкой обосновывается необходимость разработки именно культуротворческой модели школы, основанной деятельностном освоении учащимися пространства культуры и творении ими пространства культуры вокруг себя.

Содержание образования в культуротворческой парадигме концентрируется на ценностях мировой, национальной и региональной культуры (не только художественной, но в любых ее проявлениях: бытия в социуме, политике, экономике, экологии и т.п.), осваиваемых в деятельности через творчество, социально-ориентированные и исследовательские проекты. Применение интенсивных технологий и проективных методов обучения эффективны для уменьшения объема учебной нагрузки без содержательных потерь. Подобные подходы к обучению обеспечивают свободу самореализации личности учащегося и способствуют социально-экономическому прогрессу общества. Жесткое тематическое планирование здесь уступает место деятельностному проектированию; предметное содержание теряет свою статичность и оформляется в эвристический диалог, основанный на предпочтениях и образовательных запросах учащихся<sup>2</sup>.

Критериями качества образования должны стать не только знания, умения и навыки (которые являются лишь средствами образования), но и развитость, культурность, сформированность ценностной системы личности, воспитанность и здоровье учащихся. Помимо введения в учебный план предметов общекультурного и развивающего характера, необходимо

---

<sup>1</sup> Валицкая А. П., Российское образование: модернизация и свободное развитие [Электронный ресурс]: электрон. данные. - Москва: Научная цифровая библиотека PORTALUS.RU, 17 октября 2007. URL: [http://www.portalus.ru/modules/shkola/rus\\_readme.php?subaction=showfull&id=1192626383&archive=1196815384&start\\_from=&ucat=&](http://www.portalus.ru/modules/shkola/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1192626383&archive=1196815384&start_from=&ucat=&). (Дата обращения: 06.09.2015).

<sup>2</sup> Валицкая А.П. Новая школа России: культуротворческая модель. Монография / А.П. Валицкая; под ред. Проф. В.В. Макаева. – Спб.: Изд. РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. – 146 с.

вычленять культурологические аспекты содержания во всех образовательных областях.

Внедрение в образовательный процесс в рамках эксперимента основных принципов выстраивания культуротворческой модели школы: интеграция, инкультурация и диалог – позволило, с одной стороны, убедиться в их эффективности в плане реализации содержания образования, а с другой – в их неисчерпаемости в плане порождения множества разновидностей образовательных учреждений, избравших культуросообразную стратегию развития. Названные принципы проявляются в культурологических и культуротворческих школах многопланово, пронизывая сущностно весь школьный мир, образуя некую полевую структуру, которую можно определить как Поле Культуры<sup>1</sup>.

В процессе реализации эксперимента в алтайских школах одним из приоритетных направлений деятельности учителей-экспериментаторов стало постепенное освоение *принципов интеграции*. На начальном этапе это были уроки с семиотической компонентой, лежащей в основе интеграции. Далее – создание учебных программ с культурологической составляющей. Учителя пришли к осознанию того, что такие программы создают основания для межпредметной и межцикловой интеграции. Семиотическая компонента, как оказалось, играет существенную, даже системообразующую роль, в формировании нового содержания образования т.к. она состоит из универсальных категорий, реализующихся в человеческой деятельности через разного рода символы, мифологемы, архетипы, культурные константы. Она является одним из способов интеграции гуманитарного и естественно-математического знания в целостном образовательном процессе, а также в формировании ценностного и знакового пространства школы.

При выстраивании интегрированного учебного плана в среднем звене

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Культурные стратегии и роль образования в современном обществе // Культурологический подход в обучении школьников: интегрированные уроки. Сборник методических разработок учителей-экспериментаторов МОУ СОШ ЗАТО «Сибирский» / Ред. И.А. Жерносенко - Барнаул: РПК «АРТИКА», 2008 в. – С. 8-9.

весьма эффективны историко-культурные подходы, когда в сознании ребенка формируются способности к анализу и синтезу, выстраиваются причинно-следственные связи. В этот период культурный опыт человечества может быть актуализован как духовная биография становящейся личности учащегося. Как показывает опыт разработки интегрированных уроков, данная технология является эффективным инструментом гуманизации сознания и практики учащихся. Нет нужды еще раз убеждать в том, что знания – наука и технический прогресс – могут стать опасным инструментом, если они отчуждены от собственно-человеческих, гуманитарных смыслов, изъяты из духовного, ценностного поля культуры.

Результатом построения модели культуротворческой школы становится интегрированный учебный план школы, выстроенный как по горизонтали, так и по вертикали, осуществляющий преемственность психолого-возрастных моделей мира на каждом образовательном уровне и способствующий целостности развивающейся картины мира.

Одновременно с образовательным процессом школа выстраивает единое социокультурное пространство, интегрируясь с учреждениями дополнительного образования и, становясь полюсом культурного притяжения населенного пункта или его части.

Не менее существенную роль в формировании культуротворческой модели школы играет **принцип инкультурации** – «погружения в пространство культуры». В современных условиях образование невозможно без освоения ценностей и смыслов культуры, представляющих собой совокупный опыт человечества. Экспоненциально возрастающий объем информации создает прессинговые условия для существования и развития сознания человека. Если сегодня не помочь учащимся выработать систему ценностных критериев, не научить их фильтровать поступающую информацию, совершать осознанный, нравственно оправданный выбор – катастроф не миновать: ни личных, ни общественных, ни глобальных. Сегодня становление личности возможно при условии наличия единства

«трех «С», по определению М.В. Богуславского: Самоидентификации, Самосознания и Самореализации. Лишь при условии освоения личностью культурно-исторических ценностей человечества, их опредмечивания (т.е. определения «для меня значимости» и реализуемости в повседневной жизни), возможно формирование личности, способной к творческой, продуктивной и созидательной деятельности. Став сам носителем духовных, культурных ценностей, человек сможет воспринять их, репродуцировать в своих действиях и поступках, а затем уже возникнет стремление к созданию новых позитивных культурных реалий. Образованность означает, прежде всего, идентифицированность личности к мировой и отечественной культуре, осознание человеком своей собственной культурной принадлежности, собственных ценностных ориентиров и целей<sup>1</sup>.

Для выращивания такой творческой, культуросообразной личности также важна среда, формирующая соответствующие условия. Поэтому школа становится не просто местом географической локализации эксперимента, а подлинным институтом культуры, где культивируются свои традиции, этические и эстетические константы, создающие свою неповторимую ауру Поля Культуры. Субъектом же этого процесса является Учитель нового типа, способный к реализации собственной творческой позиции и организующий творческую деятельность учащихся, что позволяет им осознавать собственную культурную принадлежность.

Третий принцип культуротворческой модели школы – *диалог* – пронизывает все сферы ее деятельности: от эвристической ситуации на уроке, когда учитель и ученик выступают как равноправные партнеры совместной познавательной деятельности, имеющей своей целью

---

<sup>1</sup> Валицкая А.П. Новая школа России: культуротворческая модель. Монография / А.П. Валицкая; под ред. Проф. В.В. Макаева. – СПб.: Изд. РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. – 146 с.; Жерносенко И.А., Мамыев Д.И., Ушакова Е.В. Взаимосвязь традиций и современности в организации культуротворческих школ. // Философия образования, № 6 (51), 2013. – С. 223 – 231; Жерносенко И.А. Культуротворческий подход к формированию этнорегиональной модели образования. // Гражданско-нравственное воспитание молодежи: актуальные проблемы: сборник трудов III-й Всероссийской научно-практической конференции «Экономико-правовые проблемы современной России», посвященной 70-летию Победы в Великой Отечественной войне 1941-1945 г. (14-30 мая 2015). – Томск: Изд-во ООО «Термопринт плюс», 2015. – 258 с. – С. 142-157.

приращение обеих позиций новым совокупным знанием; через совместную проектную деятельность в групповых формах работы на уроках и во внеурочных мероприятиях; через выявление и реконструкцию синхронического и диахронического диалогов культур в содержании образования – до выстраивания продуктивного диалога с партнерами по экспериментальной деятельности.

Возможности реализации *принципа диалога* в выстраивании культурного пространства в культуротворческом образовательном процессе в значительной мере расширяются при использовании современных телекоммуникационных систем. В условиях динамичного, разнонаправленного развития общества меняется парадигма образования: от «Человека Разумного» к «Человеку Культурному». За этим определением стоят и соответствующие задачи:

1. Воспитание человека умелого и мобильного,
2. Воспитание человека духовного.

Но, по-видимому, одним из самых маркирующих качеств «Человека Культурного» является его способность к диалогу – той высшей форме общения, когда каждая сторона, участвующая в диалоге, не только самодостаточна и самоидентифицирована, чтобы транслировать собственные ценности, но и способна услышать противоположную сторону, понять и принять ее ценности, сделать их «для себя значимыми». Как было рассмотрено в Главе 1, М.С. Каган в своих трудах по культурологии разводит понятия «диалог» и «коммуникация»<sup>1</sup>. По его мнению, сущностным качеством диалога является его субъект-субъектная природа, симметричность, двунаправленность его процесса, нацеленность на обретение общности. В то время, как коммуникация имеет однонаправленное действие от субъекта к объекту, где последний занимает пассивную, воспринимающую, позицию. Таким образом, диалог может состояться

---

<sup>1</sup> Каган М.С. Системный подход и гуманитарное знание: [Избранные статьи]. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 384 с.



только между участниками, у которых уже сформировались качества субъектности.

Именно диалог оказывается той формой социокультурного строительства, которая способна вывести социум из затяжного политического и культурного кризиса и воспитать человека культурного, способного к диалогу, интегрированного в современное поликультурное общество, но при этом не утратившего собственной культурной идентичности. На системном уровне отсутствие «диалога» приводит к распаду системы, особенно, если она неустойчива, то есть субъекты диалога находятся не в равных условиях<sup>1</sup>.

Ключевой позицией в становлении содержания образования экспериментальных школ Каракольской долины стала концепция деятельности Парка «Уч Энмек», а одной из форм образовательного процесса предусматривалось участие школьников в научно-исследовательской и природоохранной деятельности Парка. При организационной поддержке администрацией Парка (Д.И. Мамыев) и научном сопровождении руководителя эксперимента (И.А. Жерносенко) учащиеся участвуют в научно-исследовательских экспедициях, проходящих на территории парка, осваивают основы традиционного природопользования, вместе с учителями и родителями реализуют социально-значимые проекты и т.п. (Прил. 1. Рис. 65 – 71).

Воспитательной доминантой в школах Каракольской долины является формирование у учащихся духовно-экологического мировоззрения, основанного на чувстве национального самосознания, уважения к природному и культурному наследию народов Алтая, России, мира. Ключевую роль в этом процессе играют духовные, этические и эстетические ценности традиционной алтайской культуры, которая экологична по своей сути, исповедующая простой Закон: «всему есть Мера, Время и Значение»,

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А. Культуротворческий подход к формированию этнорегиональной модели образования... С. 142-144.

позволивший аборигенам сохранить свою природу почти в первозданной чистоте.

Изучение основ этноэкологии, традиций, духовной доктрины алтайцев, памятников историко-культурного наследия территории Каракольской долины стало содержательной основой выстраивания модели культуротворческой школы, которая зиждется на принципах культуросообразности и природосообразности. Принципиальным убеждением руководителей эксперимента является положение о том, что сформировать ноосферное сознание возможно только тогда, когда будет сформирована система ценностей в сознании ребенка, становящаяся и материализующаяся в культуротворческой (преобразующей, социально-ориентированной, природоохранной и т.п.) деятельности учащихся.

Процесс инкультурации учащихся (погружения в пространство культуры) осуществляется в экспериментальных школах не только путем введения в содержание образования основ традиционной художественной культуры или фольклора, но, в первую очередь, путем освоения школьниками традиционных форм деятельности в их синкретичном единстве с традиционной производственной культурой, этикой, системой духовных ценностей; путем разработки и реализации социально-значимых проектов; путем включения школьников в поисковую и исследовательскую работу по названной проблематике, а также путем развития у подрастающего поколения традиционных способов познания, основанных на обостренном внимании и интуиции, деятельностном проживании значимых для той или иной культуры исторических, культурных, экологических и этических ценностей.

Логика разворачивания эксперимента была основана на системе мер по реорганизации учебного процесса внутри сети школ Каракольской долины, были определены необходимые условия для реализации Программы эксперимента:

- Разработка системы повышения квалификации педагогов-

экспериментаторов в культуротворческой парадигме.

- Создание комплексных учебно-методических пособий с культурологической составляющей, основанных на интегративном принципе, выстраивающих синергию предметов гуманитарно-эстетического и естественно-математического циклов.

- Социальное партнерство с природным Парком «Уч Энмек» и интеграция общеобразовательных школ с учреждениями дополнительного образования.

- На базе летних лагерей создание полигонов по отработке методик исследования по заданиям парка «Уч Энмек».

- Организация и проведение научно-методических форумов как внутри сети, так и за ее пределами: семинаров, конференций, круглых столов.

Одной из ключевых задач реализации эксперимента является становление учителя нового типа: творческого, способного подготовить своих учеников к самостоятельному выбору в различных жизненных и профессиональных ситуациях. Он задает алгоритмы общения и сам развивается в обучающем диалоге, несет личную ответственность за результат работы всей школы. Являясь носителем культурно-исторических ценностей, учитель в процессе своей деятельности репродуцирует эти ценности, передает своим ученикам. Умение учителя создать на уроке ситуацию эвристического диалога способствует развитию навыков творческого мышления у учащихся, вырабатывает в их сознании способность к выбору в условиях проблемной ситуации, причем выбору, нравственно оправданному, предполагающему наличие сформированной у учащихся доминирующей и культуросообразной позиции<sup>1</sup>.

Обучающие семинары с демонстрацией открытых уроков, внеклассных мероприятий, методических выставок, освоение культуротворческих

---

<sup>1</sup> Энеева Л.А., Жерносенко И.А. Инновационные школы регионов России: культуротворческая модель [Монография]. – Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2013. – С. 110-111.

методик, обмен опытом между учителями разных школ, развивающихся в культуротворческой парадигме, - все это постепенно переросло в новую форму повышения квалификации - «Школа эффективного учителя», основанную на системном подходе к повышению квалификации, сочетающую мировоззренческий, психофизиологический, методический, экспертно-аналитический, практико-ориентированный, творчески-преобразующий аспекты (Прил. 1. Рис. 72, 73).

«Школа эффективного учителя» не заменяет собой существующие модели профессионального образования и повышения квалификации, но существенно дополняет арсенал учителя практическими результативными методиками и педагогическими технологиями, навыками эффективной коммуникации; расширяет мировоззренческую базу личности учителя. Модель «Школы эффективного учителя» позволяет своим выпускникам добиваться реальных результатов в собственной профессиональной деятельности: эффективно действовать на уроке и во внеурочное время; получать удовольствие от работы; уметь восстанавливать свои физические, энергетические и эмоциональные ресурсы.

Летние школы для учащихся открыли ребятам привлекательные стороны научной, поисковой, проектной и просветительской деятельности (Прил. 1. Рис. 65-71). В описываемый период были проведены две этнографические экспедиции по сбору мифов и легенд Каракольской долины, которые затем вошли в сборник методических материалов «Культуротворческие школы Каракольской долины. Поиск. Эксперимент. Опыт»<sup>1</sup>.

При организационной поддержке администрации Парка «Уч Энмек» (Д.И. Мамыев) и научном сопровождении руководителя эксперимента (И.А. Жерносенко) руководитель творческого объединения «Скала» Туектинской основной общеобразовательной школы Т.В. Тобокова выиграла два гранта

---

<sup>1</sup> Культуротворческие школы Каракольской долины: Поиск. Эксперимент. Опыт. / Науч. ред. И.А. Жерносенко. – Барнаул: Мастер-Принт, 2006. – 154 с. с ил.

Фонда «Про Виктимис» (Швейцария) и реализовала проекты: «Сохраним родники села» (2006 г.) (Прил. 1. Рис. 70) и «Культуротворческие инициативы в условиях социокультурной среды отдалённых районов Алтайского Края и Республики Алтай, находящихся в зоне предполагаемого воздействия ракетно-космической деятельности» (2007 г.). Учащиеся вместе с Т.В. Тобоковой в течение двух летних сезонов привели в порядок и облагородили 7 родников Каракольской долины, собрали пробы воды из источников и отправили на анализ в Институт водных и экологических проблем СО РАН. В результате были выявлены особенности минерально-солевого состава воды источников, которые могут влиять на состояние здоровья населения. Были разработаны рекомендации по диетической коррекции, в частности, при организации школьного питания. Также названные проекты позволили привлечь к поисковой и преобразовательной деятельности родителей, что оказало мощный воспитательный и просветительский эффект на население Долины.

Также в течение нескольких летних сезонов учащиеся школ Каракольской долины принимали участие в научных экспедициях, осуществляемых Парком «Уч Энмек» совместно с кафедрой археологии и этнографии Горно-Алтайского гос. университета (руководитель зав. кафедрой Дворников Э.П., канд. ист.н., доцент), кафедрой археологии Кемеровского гос. университета (руководитель Мартынов А.И., докт. ист.н., проф.), кафедрой культуры и коммуникативных технологий Алтайского государственного технического университета им. И.И. Ползунова (руководитель зав. кафедрой И.А. Жерносенко, к. культ.н., доцент), а также с группой ученых (археологов, географов) из Гентского университета (Бельгия, руководитель проф. Жан Буржуа) (Прил. 1. Рис.67 – 69).

Большим результатом совместной культуротворческой деятельности учителей экспериментальных школ с творческой группой ученых Республики Алтай и Алтайского края, оказался проект по созданию комплекта учебных

пособий «Алтай заповедный»<sup>1</sup> (руководитель проекта И.А. Жерносенко). В реализации проекта приняли активное участие по сбору материала и методической апробации учебников учителя школ Каракольской долины (Онгудайский район) и шести школ Кош-Агачского района (Прил. 1. Рис. 74, 75).

Данный комплект учебных пособий был подготовлен в рамках Проекта Программы развития ООН и Глобального экологического фонда «Экспериментальная апробация непрерывного школьного экологического образования и просвещения путем разработки комплекта учебных пособий по региональному компоненту для общеобразовательных школ Республики Алтай». Впервые в Республике Алтай была осуществлена попытка создания целостного комплекта учебных пособий, которые последовательно раскрывали бы в сознании подрастающего поколения единый образ малой родины: богатой культурными традициями, сформированными неповторимыми и многообразными ландшафтами<sup>2</sup>.

Комплект учебных пособий «Алтай заповедный» был признан инновационным и получил гриф «Рекомендовано» Северо-Западного отделения РАО; на 19-м конкурсе Ассоциации книгоиздателей России «Лучшие книги года» был признан «Лучшей учебной книгой» в 2010 году. А руководитель проекта и директор Парка (в качестве консультанта проекта) были награждены медалями Экологического Фонда им. В.И. Вернадского «150 лет со дня рождения В.И. Вернадского» (Прил. 1. Рис. 75).

В концепции культуротворческого образования ключевым моментом является формирование нового типа сознания человека. Это многоаспектное понятие, включающее в себя сформированность ценностных критериев

---

<sup>1</sup> Алтай заповедный / Комплект учебных пособий:

• Мир заповедной культуры Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы // Ред. И.А. Жерносенко. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009. 214 с.

• Мир заповедной природы Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы // Ред. Р.В. Опарин. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009. – 156 с.

• Экология и культура / Учебное пособие для 10-11 классов старшего звена общеобразовательной школы / Ред. И.А. Жерносенко. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009. 156 с.

<sup>2</sup> Энеева Л.А., Жерносенко И.А. Инновационные школы регионов России: культуротворческая модель [Монография]. – Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2013. – С. 113.

личности, активную жизненную позицию, способность к творчеству, принятию креативных решений в ситуации выбора, осознание законов космической эволюции, ноосферный тип мышления и многое другое, что входит в современное определение «культурный человек». Закладываются все эти качества в повседневной жизни, в обыденных мыслях и поступках, в том ближайшем культурном пространстве, которое окружает каждого человека. Любому человеку свойственно бережное отношение к собственному дому и окружающей его конкретной территории. Поэтому идеи просвещения и устойчивого развития наиболее эффективно распространяются и реализуются непосредственно в регионах, в местах компактного проживания этносов, коренных народов, культура которых тесно связана с окружающей природной средой.



**Рис. 8. Модель развития личности ноосферного типа**

В результате реализации педагогического эксперимента в Каракольской долине сложилась модель развития личности ноосферного

типа (Рис. 8), которая может быть сформирована средствами культуротворческой образовательной парадигмы.

Семиотическая компонента представленной модели содержит в себе сакральный смысл алтайского экоса: Дом (шестигранный аил) = Модель Мира = Axis Mundi = Шестигранный Алтай. Динамическую устойчивость модели придает разнонаправленная культуротворческая деятельность, способствующая накоплению учащимися социокультурных компетенций, формирующих базис для становления личности ноосферного типа.

Через культуротворческую (преобразующую), природоохранную, образовательную, экопросветительскую, природопользовательскую и т.п. деятельность школьников на сакральной территории, предполагающую освоение ее ценностных и семиотических смыслов, учащиеся получают широкий спектр навыков и компетенций, позволяющих им выбрать любую профессию. Предполагается, что многократное воздействие «механизма сакрализации» на сознание учащихся в процессе реализации разных видов культуротворческой деятельности позволит сформировать у подрастающего поколения целостное ноосферное мировоззрение: исповедующее примат духовного над материальным и принцип коэволюции природного и социального, ориентирующееся в современной научной картине мира, обладающее современными когнитивными и информационными технологиями, идентичное к собственной культуре и принимающее ценности иных культур. Сформированная ценностная структура личности такого человека будет мотивировать ее действовать в логике устойчивого развития, независимо от места приложения его профессионального мастерства; а также позволит сформировать в нем качества лидера, способного к выверенным управленческим решениям, направляющим развитие социума в конусе аттрактора ноосферогенеза.

\* \* \*

Одним из эвристических направлений *просветительской деятельности* на территории Каракольской долины явилась разработка



*нового вида туризма – «ноосферного»* (идея и организация директора Парка Д.И. Мамыева, методическая проработка маршрута и научное руководство – автор данного исследования), позволяющего внести существенный вклад в укрепление глобальной экологической безопасности, путем трансляции отрабатываемых здесь ценностей духовно-экологического мировоззрения, ноосферных технологий, опыта управления экосистемами и просветительской деятельности (Прил. 1. Рис. 76). Ноосферный туризм преследует те же цели, что рекреационный и экологический виды туризма, основывается на наличии рекреационного ресурса – нетронутой природной среды, сохранившихся историко-культурных памятников, этнографических особенностей населения<sup>1</sup>.

Близкими ноосферному туризму являются также сакральный и эзотерический виды туризма. Сакральный туризм предполагает посещение сакральных объектов с погружением в социокультурную среду различных народов и регионов планеты с целями внутренней инициации и обретения утраченного духовного опыта. Эзотерический туризм направлен на познание себя, на открытие в себе скрытых возможностей, при помощи определенных практик в особых «энергоёмких» локусах, обычно называемых «местами силы».

Принципиальным отличием ноосферных туров является оптимальное и гармоничное сочетание этноэкологического, историко-культурного, геолого-геофизического, географического и философско-мифологического потенциала местности, осознаваемого местным населением как священные земли. Ноосферные туры проводятся не только в целях отдыха, восстановления физических, психологических и эмоциональных сил человека через приобщение к природному, культурно-историческому и энергетическому потенциалу местности. Прежде всего, ноосферный туризм

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Реализация концепции ноосферного туризма в условиях культурных ландшафтов Горного Алтая // Природа и культура : материалы международной научной конференции (Якутск, 13-15 июня 2012 г.): в 2 ч. / отв. ред. Н.С. Павлова. – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2012. – Ч. 2. – С. 61.

решает задачу активного *взаимодействия* человека с Природой, основанного на осознании взаимосвязи поступков и мыслей человека с природными процессами, на умении чутко реагировать на знаки природы и гармонично вписываться в окружающую среду. Принципы ноосферного туризма реализуются через культивирование ноосферного сознания, основанного на экологии «сферы разума», и включение туристов в активную преобразующую деятельность по сохранению и развитию экоса Священной долины.

Концептуальные основания ноосферного тура зиждятся на некотором родстве традиционного натурфилософского мировоззрения алтайцев и идей П. Тейяра де Шардена, который рассматривал ноосферу как некое идеальное образование, внебиосферную оболочку мысли, окружающую Землю. Ноосфера, по П. Тейяру, – это консолидированный Разум человечества, т.н. Дух Земли. Алтайцы же воспринимают Землю как изначально живой, мыслящий, организм, обладающий Духом. Священные земли являются «акупунктурными точками» Планеты – они подобны аналогичным образованиям человеческого организма. Активизируя их, человек воздействует на всю Систему в целом, как на планетарном уровне, так и на микрокосмическом.

Поэтому, посещение человеком Священных территорий требует от него «ответных усилий души» (А.М. Сагалаев) и предполагает осознанное взаимодействие со всеми структурами пространства: объектами ландшафта, артефактами традиционной культуры, стихиями, планетой, информационным пространством.

Ноосферные туры по Каракольской долине предполагают прохождение трех уровней «посвящения»: историко-культурного (освоение смыслов традиционной культуры через историко-культурное наследие территории); эзотерического (постижение самого себя); ноосферного (осознание своего

места и роли в космо-планетарных процессах)<sup>1</sup>. Причем, к участию в ноосферном туре второго и третьего уровней допускаются не все желающие.

Первоначальный отбор участников тура проводится средствами анкетирования на этапе формирования группы. Но в ходе реализации тура может происходить изменение состава участников. Механизм отбора участников на эти уровни ноосферного тура предусматривает прохождение ими ритуальных и инициационных ситуаций, организуемых в контексте традиционной культуры, что позволяет раскрыться внутреннему потенциалу участников, а также обрести опыт взаимодействия человека с природными силами, когда помимо пяти физических каналов восприятия человека (осязание, обоняние, вкус, слух, зрение), задействуются также «чувственно-эмоциональный канал, именуемый еще духовным или астральным, через который транслируется большой спектр чувственно-эмоциональных ощущений, а также канал мысленный или ментальный, по которому циркулируют наполненные тем или иным содержанием мыслеформы», как их определяет алтайский философ А.С.Суразаков, представитель алтайской национальной философской школы<sup>2</sup>.

Священные земли обладают достаточно мощным энерго-информационным потенциалом. Человек, вступающий в эти земли, ощущает их воздействие на себе. И это воздействие может быть не только благотворным, но и разрушающим (в зависимости от степени готовности самого человека, что проявляется в его способности сонастраиваться с территорией резонансно). В данном случае инициация играет роль техники безопасности.

Инициацию проводят хранители традиций коренного населения посредством выполнения комплекса несложных заданий и препятствий

---

<sup>1</sup> Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Реализация концепции ноосферного туризма в условиях культурных ландшафтов Горного Алтая // Природа и культура : материалы международной научной конференции (Якутск, 13-15 июня 2012 г.): в 2 ч. / отв. ред. Н.С. Павлова. – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2012. – Ч. 2. – С. 61.

<sup>2</sup> Суразаков, А.С. Философия Горного Алтая (к постановке проблемы) [Электронный ресурс] // Древности Алтая № 10/ Межвузовский сборник научных трудов. / Ответственный редактор В.И. Соёнов – Горно-Алтайск: Издательство Горно-Алтайского государственного университета, 2003. – 177 с.

участниками тура: прохождения ритуальных «коридоров», переправы через небольшие речки, встречи со стихиями и т.д. Сценарии инициации могут варьироваться в зависимости от фазы Луны, от времени сезона или суток, от состава группы и т.д. По результатам выполнения заданий хранитель делает вывод о возможности допуска каждого участника на 2-й и 3-й уровни тура, отличающиеся определенной сложностью маршрута и степенью информационно-энергетического воздействия территории на человека. Участникам, не прошедшим инициацию (в редких случаях), предлагается альтернативный тур познавательного и рекреационного характера<sup>1</sup>.

Участники ноосферных туров знакомятся с «Кодексом туриста», который является квинтэссенцией их концептуальных оснований:

«1. Помни, что Священные земли – это глаза, уши и сердце Планеты. Контролируй свои мысли, чувства, эмоции и действия.

2. Терпимо относись ко всем испытаниям тела и духа.

3. Относись с пониманием к индивидуальной духовной работе других участников тура. Помни, что у каждого свой Путь в жизни, и каждый его проходит в одиночку.

4. Прохождение ноосферного тура – это одна из ступеней Пути. Встав на этот Путь, Ты должен быть готов к изменениям в себе.

5. Сила духа проявляется не в жесткости и «упёртости», а в умении вписываться в пространство и его процессы.

6. Действие и слово Проводника не подвергаются сомнению.

7. Путь ноосферного туриста тяжел физически и духовно, и груз вчерашних обид и проблем отягощает ношу.

8. Полученные в ходе тура опыт и информация являются закрытыми и предназначены только для Тебя.

---

<sup>1</sup> Куликова О.В., Жерносенко И.А. Культуротворческий подход в образовании и туризме: два аспекта развития этно-природной территории // Культуротворческий подход в современном образовании как один из факторов устойчивого развития: Материалы Всероссийской научно-практической конференции / Под ред. И.А.Жерносенко. – Барнаул: АРТИКА, 2007. – С. 52.

## 9. Осознавай свою ответственность перед Планетой»<sup>1</sup>.

Посещение местностей, подобных Каракольской долине, помогает формированию у человека ноосферного типа мышления, в рамках которого человек воспринимает себя как саморазвивающуюся информационно-энерго-биологическую систему. Участники ноосферных туров погружаются в разные виды деятельности: знакомство с местной культурой, сохранившей духовно-экологические принципы, освоение ее традиционных ценностей через ритуально-обрядовую деятельность, элементы бытовых традиций, ознакомление с опытом научных исследований, проводимых на территории Каракольской долины, приобщение к духовным практикам, саморефлексия и т.п.

Таким образом, основы духовно-экологического мировоззрения определяющие многие тысячелетия принципы бытия коренных народов, вкладываются в сознание современного человека не просто на мировоззренческом уровне, но осваиваются им в практической деятельности, подтверждаются научными данными и самонаблюдением. Человек становится носителем интегративной функции, определяющей его космическое предназначение, т.к. ноосферный тип мышления интегративен по своей природе, он оперирует синергично методами науки, религии, философии, художественного творчества, а также методами самонаблюдения и саморазвития. Каждый участник тура привносит в ноосферный туризм свой особый, личностный смысл, свое понимание и чувство. Полученный во время тура опыт не заканчивается после его завершения и продолжает влиять на последующую жизнь человека. По большому счету, во время ноосферного тура осуществляется процесс *ресакрализации* пройденного пространства в сознании участников тура, приводящий к глубинным изменениям в их сознании, системы ценностей, о чем свидетельствуют многократные отзывы и эпизоды обратной связи, возникающие даже спустя несколько лет.

Становление ноосферного туризма наиболее целесообразно на

---

<sup>1</sup> Автор текста «Кодекса» Д.И. Мамыев [Электронный ресурс] – URL: <http://uchenmek.ru/o-noosfernih-turah/>.

сакральных территориях и основано на разумной, созидательной деятельности организаторов (сотрудников ООПТ, заповедников, ноосферно-ориентированных туристических баз), умело формирующих гармоничные социально-природные комплексы на основе природоохранной деятельности с учетом ценностей и этических принципов традиционной культуры, укоренившихся форм хозяйствования в конкретной местности, а также постижением сакральных символов и смыслов территории. Реализация нового типа туризма потребовала подготовки специалистов, способных не только обеспечивать безопасность на маршруте, но и включать туристов в процессы позитивного взаимодействия с природой, знакомить их с культурой и духовным миром коренного населения. Поставленная задача была осуществлена на основе проектов ПРООН/ГЭФ «Сохранение биологического разнообразия Горного Алтая путем организации подготовки профессиональных гидов-экскурсоводов для нужд ООПТ Республики Алтай» и «Разработка учебно-методического пособия по подготовке гидов-экскурсоводов» (научный руководитель проектов, а также соавтор и редактор пособия – автор данного исследования) (Прил. 1. Рис. 77, 78)<sup>1</sup>.

Наличие в таких территориях, как Каракольская долина, большого количества сакральных объектов, зон геомагнитных излучений, своеобразного менталитета коренного населения, проявляющегося в их особом духовно-родственном отношении к природе, удивительно гармоничное сочетание традиционных знаний коренных жителей и их самобытной культуры с философскими и естественнонаучными представлениями современного мира – все эти факторы выступают в качестве основных ресурсов ноосферного туризма. Посещение таких территорий помогает формированию у человека ноосферного типа мышления, в рамках которого человек и воспринимает себя как саморазвивающуюся информационно-энерго-биологическую систему,

---

<sup>1</sup> Священными тропами Алтая / Учебно-методическое пособие по подготовке гидов-экскурсоводов. / Ред. И.А.Жерносенко. – Горно-Алтайск, Барнаул, 2008. – 468 с.

вписанную в макросистему: Человек – Планета – Космос.

### **3.4. Актуализация биосферно-ноосферного потенциала Алтая как основы устойчивого регионального развития**

Как было подробно рассмотрено в начале нашего исследования, продуктивные направления русской философской мысли, такие, как русский космизм, русский религиозный ренессанс, евразийство, теория ноосферы, а также современные мыслители, как отечественные, так и зарубежные, активно разрабатывали положение о том, что Россия с ее геополитическим положением и духовным потенциалом, призвана сыграть ключевую роль в становлении современных цивилизационных процессов (см. Гл. 1., п.1.3). Некоторые регионы планеты и России, в частности, обладают потенциальными возможностями для перехода к цивилизации нового типа, где присваивающий и техногенно-преобразующий тип хозяйствования человека заменится сохраняющим и развивающим. Основными маркерами такого региона являются:

- выгодное географическое и геополитическое положение;
- наличие стратегических запасов гео- и биосферных ресурсов;
- сохраненное биоразнообразие (наличие реликтов, эндемиков, краснокнижных животных и растений);
- нерастраченный рекреационный потенциал;
- богатое историко-культурное наследие;
- традиции комплементарного сосуществования народов и культур;
- разработанные модели ноосферной стратегии развития региона<sup>1</sup>.

Горный Алтай, по мнению ряда ученых, является регионом с максимальной концентрацией ноосферного ресурса: «Здесь природа проявляет особо мощный потенциал самоорганизации и

---

<sup>1</sup> Алтай - ноосферный регион [Электронный ресурс] // Сайт Алтай XXI век. 2010. URL: <http://www.fondaltai21.ru/projects/bigAltay/noosfer> (Дата обращения: 03.03.2015).

самовосстановления»<sup>1</sup>. Алтай воспринимается этими учеными не только как регион с богатыми залежами руд и минералов, центрами биоразнообразия с высокой плотностью «живого вещества» и многочисленными геофизическими аномалиями; но это регион, где зримо проявляются высшие законы природы, взаимосвязи человека и Вселенной, регион высокой концентрации духовной энергии и ее трансляции во времени и пространстве.

В коллективной монографии «Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы» дан подробный анализ алтайского региона как ключевого ноосферного региона России. Основными параметрами, позволяющими авторам настаивать на данном определении, являются следующие:

- географический центр Евразии («центр между четырех океанов» - Н.К. Рерих), соединяющий границы четырех государств; место пересечения путей миграций народов Евразии – «средокрестие» алтайского топохрона;

- Алтайские горы – центр планетогенеза – место «интенсивного взаимодействия потоков глубинной (эндогенной) и космической энергии», богатейших залежей минералов и металлов, разнообразных природных ландшафтов, уникальный центр биоразнообразия;

- Горный Алтай играет существенную роль в поддержании геобиосферного баланса Центральной Азии и Сибири;

- алтайский регион также является мощным «центром этногенеза и интенсивного межкультурного взаимодействия»<sup>2</sup> – и другие.

Существенную роль в становлении ноосферного сознания жителей алтайского региона играют их изначальные корни, заложенные в глубинных пластах традиционной культуры коренного и старожильческого населения. С древнейших времен в традиционной культуре жителей Алтая и сложившихся формах хозяйствования, особых в каждой конкретной местности, осуществлялась разумная, созидательная деятельность, направленная на

---

<sup>1</sup> Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Монография – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. – С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 31-40.



создание гармоничных социально-природных комплексов. Люди замечали и фиксировали в традициях и различных формах сохранения традиционного знания, что природа чутко реагирует на действия человека, демонстрируя наличие тесной взаимосвязи и взаимозависимости состояния окружающей среды с поступками и строем мыслей человека. Аналогичное знание и система ценностей, ноосферные по своей природе, сохранились и в современном укладе коренных народов Алтая, и сегодня начинают осознанно культивироваться на особо охраняемых природных территориях. Названные факторы способствуют разумно управляемому соразвитию природы и человека, «при котором удовлетворение жизненных потребностей населения осуществляется без ущерба» для интересов будущих поколений<sup>1</sup>.

Вместе с тем, вызовы времени сегодня, в условиях Постмодернизма, ставят целый спектр проблем перед жителями региона:

- социокультурные и техногенные трансформации, приводящие к этноэкологическим проблемам Большого Алтая (трансграничного региона, объединяющего территории четырех государств: России, Казахстана, Монголии и Китая);

- угроза изменения систем жизнеобеспечения населения и разрушения вековых связей и рычагов взаимодействия этноса с природной и социальной средой обитания;

- разрушение традиционных систем расселения, природопользования и хозяйства, миграция сельского населения, изменение региональной социально-профессиональной структуры;

- изменение социально-экономических, этнополитических и культурно-языковых условий жизни в регионе, приводящее к обострению этнонациональных и этно-конфессиональных противоречий;

- обострение противоречий на региональном уровне управления между государственными экономическими программами и интересами коренного населения, не учитывающие эколого-экономические и этно-

---

<sup>1</sup> Наше общее будущее: Доклад МКОСР. – М.: Прогресс, 1989. – С. 59.

конфликтологические аспекты землепользования и т.д.

Сохранение традиционного уклада воспринимается самим алтайским этносом как способ самоидентификации и самосохранения. По сей день в культуре алтайцев сохраняются черты, определяемые теоретиками модернизации как присущие традиционному, «исторически первичному обществу»: коллективистский характер общества; преимущественная ориентация на метафизические, а не инструментальные ценности; «зависимость в организации социальной жизни от религиозных или мифологических представлений; авторитарный характер власти; отсутствие отложенного спроса, т.е. способности производить что-либо в материальной сфере не ради насущных потребностей, а ради будущего...; преобладание локального над универсальным» и другие. В условиях модернизации черты традиционализма испытывают сильное давление и подвергаются ряду существенных угроз, таких как: «конфликтогенное усиление социального неравенства в результате возникновения «анклавов современности», «копирование стереотипов, уже отброшенных западной цивилизацией», распад «традиционных механизмов поддержания социального порядка при невозможности быстрого внедрения новых»<sup>1</sup>.

Названные черты традиционных культур в процессах глобализации, сопровождающих переход человечества к Постмодернизму, воспринимаются как фактор торможения в процессе встраивания в общемировой тренд. При этом исследователи замечают, что проблематика этносов, этнической идентичности и роли этнического фактора выходит на новый уровень, т.к. утрачиваются традиционные меры этноса и этничности, тесно привязанные к пространству (территории) обитания этноса и к локально-типическим формам этнической культуры<sup>2</sup>. В постмодернистском пространстве этнос перестает быть статичным, территориально ограниченным феноменом. Его сущностные характеристики постоянно трансформируются, что сказывается

---

<sup>1</sup> Федотова В.Г. Глобальный мир и модернизация // Философские науки. 2000. № 1. – С. 4, 22-28.

<sup>2</sup> Барков Ф.А., Тхагапсоев Х.Г., Черноус В.В. Этнос в глобализирующемся мире / Отв. ред. Ю.Г. Волков, Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ЮФУ, 2009. – С. 63.

на все более ощутимом его воздействии на общецивилизационные процессы. «Этническое, ... утратив конкретно-территориальную (пространственную) локализацию и привязку, теперь обретает в социальной целостности мира совершенно новый характер – характер «диффузно-сквозного присутствия», превращая мир в «цивилизацию диаспор», поликультурности и полилингвизма, где этническое присутствует всюду»<sup>1</sup>. З.П. Морохоева говорит о проницаемости территориальных границ, что размывает культурные традиции: «Детерриторизация, внеисторичность, полицентризм, релятивизм характеризуют культурную глобализацию в аспекте темпоральности»<sup>2</sup>.

Подобное размывание границ этнического приводит к тому, что этнический фактор в цивилизационных процессах становится как бы «не видимым», либо воспринимается как исторический реликт или даже помеха на пути к универсализации мирового пространства. *Большинство социально-философских концепций, выстраивающих сценарии будущего в контексте информационной цивилизации постэкономической эпохи, также не уделяют внимания роли этнического фактора во всех этих процессах.* Однако, уже четверть века назад японские теоретики модернизации указывали, что наблюдается наступление нового (очередного) этапа социокультурного развития, когда одно из направлений цивилизационного развития, игравшее на более ранней стадии «периферийную» роль, теперь становится ведущим<sup>3</sup> (вспомним полемику по поводу классических и пограничных, «периферийных» цивилизаций – Глава 1, п. 1.3.). Доказательством сказанному служит начавшийся в 2015 году процесс неконтролируемых миграций беженцев из Ближнего Востока в Европу, грозящий перерасти в новый виток Великого переселения народов.

---

<sup>1</sup> Барков Ф.А., Тхагапсоев Х.Г., Черноус В.В. Этнос в глобализирующемся мире... С. 96.

<sup>2</sup> Морохоева З.П. Прошлое как опыт для будущего. // Встреча на Байкале: бремя прошлого, вызовы будущего / науч. ред. А.А. Базаров, Я. Кеневич. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2014. – 344 с. – С. 174.

<sup>3</sup> Мураками Я., Кумон С., Сато С. Общество Иэ как цивилизация // Проблемы философии истории. Традиция и новация в социокультурном процессе. – М.: ИНИОН, 1989. – С. 126-155.

Возникновение у традиционных культур множества различных социальных, культурных, этнических и идеологических проблем в условиях вхождения в постмодернистское пространство демонстрирует труднодостижимость формирования общих ценностей, и, следовательно, подвергает сомнению декларации западных политологов об универсальном характере модернизации как способа достижения единой модели современной цивилизации. Поэтому для выстраивания эффективного сценария развития этнической культуры в условиях Постмодернизма, необходимо учитывать ключевые позиции самоидентификации этноса, основанные на традиционной культуре, что значит: *на связи человека с землей и ее святынями, на глубоком почитании и одухотворении Природы.*

И если, на первый взгляд, вышеназванные черты традиционализма оказывают торможение на процессы встраивания в глобальный тренд научно-технического прогресса, то с другой стороны, встает вопрос: нет ли в традиционной культуре некоей системы ценностей, которая была бы актуальна и востребована цивилизацией Постмодернизма?

Передовые умы мирового сообщества, осознавая уникальность и исключительную ценность историко-культурного опыта коренных народов и этносов, проживающих в лоне традиционной культуры, приходят к иным выводам. Так, в документах Рабочей группы ООН по коренным народам подчеркивается: «Знаниями коренного населения о конкретной природной среде, в которой они живут, о рамках её использования в своей деятельности, не владеет более никто, в том числе и наука. В промышленно развитых странах принято проводить различие между искусством и наукой, или между творческим вдохновением и логическим анализом. Коренные народы же считают, что все плоды человеческого разума и духа взаимосвязаны и как бы происходят из одного источника: взаимосвязь между народом и его землей, его родство с другими живыми существами, живущими на одной с этим народом земле, и с духовным миром. Поскольку важнейшим источником знаний и творчества является сама Земля, все художественные и научные

достижения конкретного народа являются проявлением тех же самых глубинных взаимосвязей и могут рассматриваться как проявление деятельности народа в целом»<sup>1</sup>. И еще более пронзительно звучат слова Эрики-Ирэн Даес, представителя Управления Верховного комиссара по правам человека в ООН: «...Дальнейшее разрушение наследия коренных народов будет иметь пагубные последствия не только для их самоопределения и развития, но и подорвет будущее развитие стран, в которых они живут. Для многих развивающихся стран, знания коренных народов могут послужить «ключом» к достижению устойчивого национального развития без усиления зависимости от ввоза капитала, материалов и технологий»<sup>2</sup>.

На излете второго тысячелетия, задумываясь о научной парадигме будущего, выдающийся психолог и психиатр XX века, основоположник трансперсональной психологии, С. Гроф в своем фундаментальном труде указывал на необходимость схождения в едином информационном пространстве новейших естественнонаучных открытий с откровениями традиционной культуры: «Всеобъемлющая парадигма будущего, способная воспринять и синтезировать все разнообразие данных квантово-релятивистской физики, теории систем, исследований сознания, нейрофизиологии, а также древней восточной духовной практики, шаманизма, первобытных ритуалов и целительской практики, должна включать дополняющие дихотомии на трех различных уровнях: космоса, индивида и человеческого мозга»<sup>3</sup>.

Величайшим достижением традиционных культур является то, что они сохранили (вопреки цивилизационному прессингу) гармоничные

---

<sup>1</sup> Доклад Рабочей группы ООН по коренным народам. – Рио-де-Жанейро, 1992. Доклад Рабочей группы ООН по коренным народам (1992, г. Рио-де-Жанейро) [Электронный ресурс]. Цит. по: <http://www.listock.ru/17569> (дата обращения: 06.12.2015).

<sup>2</sup> Доклад г-жи Эрики-Ирэн Даес, Управление Верховного комиссара по правам человека, Женева, 1997 [Электронный ресурс]. Цит. по: [http://www.prirodasibiri.ru/?id\\_page=33&id\\_razd=108](http://www.prirodasibiri.ru/?id_page=33&id_razd=108) (дата обращения: 06.12.2015).

<sup>3</sup> Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. / Пер. с англ. – М.: Изд-во трансперсонального института, 1993. – С. 69.

взаимоотношения с природой. Это признает и ценит мировое сообщество. И может быть, именно этот факт и будет положен в основу универсальных форм взаимодействия разных культур современной цивилизации. Пока же, в условиях перехода в постмодернистское пространство культуры процессы обмена между Культурой и Природой, мягко говоря, не сбалансированы. И, несмотря на то, что востребованными оказываются учения и концепции экологической и космической проблематики от древних восточных философских учений до Учения «Живой Этики»; от Пифагора до А. Эйнштейна – экологический кризис все углубляется, а процессы культурного строительства нередко детерминированы экономически или идут по пути технологизации. И вновь приходится вспоминать человечеству, что Природа и Культура – это две подсистемы бытия, с одной стороны, независимые, но с другой – находящиеся в нерасторжимом синкретичном и синергийном единстве. Через познание законов Природы человек пришел к пониманию законов существования и развития Вселенной; осознав их универсальность, он сформировал константные ценности Культуры.

Таким образом, в условиях становления постмодернистского общества две сложные саморазвивающиеся системы – Природа и Культура совместно формируют единую сверхсложную систему. И здесь уместно вспомнить вывод последних изысканий Л.Н. Гумилева об общности законов развития биосферы и социосферы: «... на биосферном уровне развитие осуществляется не эволюционно, а дискретными переходами – от равновесия к неравновесию и обратно. Возникающая структура всегда ведет себя иначе, нежели прежняя, уже растратившая первоначальный импульс и близкая к равновесию со средой. Значит, импульс – начало процесса диссипации, ведущей систему к неизбежному распаду»<sup>1</sup>.

Законы, общие для всего мироздания, регулируют развитие самого человека, а также общества в целом. Тогда становится закономерен вывод о том, что несформированность духовных ценностей влечет за собой

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Эксмо, 2008. – С. 344.

экологический кризис. С другой стороны, выйти из него (экологического кризиса) невозможно, опираясь только на запреты или расчистки цивилизационных отходов: «Чисто не там, где убирают, а там, где не сорят». Для встраивания в конус аттрактора цивилизации будущего необходимо формировать «чистое» сознание, чистые души будущих хранителей Планеты.

Горный Алтай обладает ярко выраженной этничностью, нацеленной на сохранение традиционного уклада в быту и культуре, но при этом активно стремящейся к встраиванию в современное общество со всеми его научно-техническими достижениями и сопутствующими изъянами цивилизации. Возникший цивилизационный разрыв породил глубокие внутренние противоречия, требующие пристального внимания. При этом Алтайский регион наглядно демонстрирует один из признаков проявления нелинейности переходных историко-культурных процессов: изменение роли и места этнического фактора в современном социокультурном пространстве и в его институциональном контексте. Алтай сегодня становится точкой бифуркации – активного поиска выхода на качественно новый уровень развития, каковым определен ноосферный тип цивилизации.

Наличие ноосферного ресурса ставит перед жителями Алтая высокую планку ответственности за его сохранение и развитие, что является серьезным залогом возрождения России и сохранения планеты в целом. Ноосферная концепция цивилизационного развития предполагает качественно иной взгляд на научно-технический прогресс, который есть не цель, но средство достижения гармоничных отношений человека с природой, когда основные силы и энергию человек тратит не на выживание, а на раскрытие своего творческого и духовного потенциала.

Отработка этого глобального сценария возможна на отдельно взятых территориях, обладающих ноосферным ресурсом, каковых в России немало (Алтай, Байкал, Кавказ, Крым, Север, Урал и другие). Уже сейчас, пока в отдельных регионах России, начинает выстраиваться идеологическое поле ноосферной цивилизации. Так, в 2000 году на международной конференции,

проходившей в Горном Алтае и посвященной экологическим и социокультурным проблемам Алтае-Саянского региона, была принята «Духовно-экологическая Хартия Алтае-Саянского региона», задавшая мировоззренческие ориентиры и стратегические цели становления ноосферной модели цивилизации в XXI веке, определила эффективные критерии оценки любой деятельности в регионе, обосновав точку бифуркации нового процесса самоорганизации: «Алтае-Саянский регион по своему биосферному и культурному потенциалу может рассматриваться как подлинный бастион духовно-экологической линии цивилизационного развития, способный, с одной стороны, противостоять технократическому и потребительскому безумию, а с другой – обеспечить становление такой модели развития, которая являла бы образец гармоничного взаимодействия между обществом и природой, эталон сохранения и преумножения культурных ценностей»<sup>1</sup>. Эта инициатива оказалась весьма продуктивной, и в 2007 году в Санкт-Петербурге на Первом Международном Ноосферном Северном Форуме была принята «Ноосферная Хартия Севера». Почин Алтая оказался подхвачен, что свидетельствует о своевременности и актуальности разработки модели ноосферного развития России. Названный документ также подчеркивает, что Россия – это «страна, имеющая наиболее высокий уровень сохранности природы и соответственно биосферный потенциал самовосстановления, призвана стать инициатором перехода на ноосферную парадигму развития, образования и просвещения общества и выступить примером созидания ноосферных форм взаимодействия с Природой - именно на Севере, в Сибири и приполярных территориях»<sup>2</sup>.

За последние четверть века на Алтае ведется большая работа по

---

<sup>1</sup> Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Монография – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. – С. 235-237.

<sup>2</sup> Ноосферная Хартия Севера (принята Первым Международным Ноосферным Северным Форумом «Ноосферизм: арктический взгляд на устойчивое развитие России и человечества в XXI веке» 23 ноября 2007 года в Санкт-Петербурге, Россия) [Электронный ресурс] // А.И. Субетто, Первый Международный Ноосферный Северный Форум (21 – 24 ноября 2007 года, Санкт-Петербург) НООСФЕРИЗМ: Арктический взгляд на устойчивое развитие России и человечества в XXI веке // «Академия Тринитаризма», М., Эл № 77-6567, публ.14698, 24.01.2008. URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001c/00161439.htm>



различным направлениям, нацеленная на создание условий становления ноосферной модели развития региона:

- Концептуальная научная и философская база развития региона в тренде ноосферной модели и осмысление места Алтая в евразийских и общепланетарных цивилизационных процессах систематически прорабатываются на постоянно действующих научных форумах, таких, как ежегодные международные конференции «Алтай – Космос – Микрокосм», проходившие в 90-е годы, и на сменивших их и действующих поныне всероссийских конференциях с международным участием «Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения».

- На территории Русского Алтая активно развивается заповедное дело, возникают новые особо охраняемые территории. В 1998 году на территории Алтае-Саянской горной страны начался проект WWF «Обеспечение долгосрочного сохранения биоразнообразия Алтае-Саянского экорегиона», когда приоритетом фонда (впервые) стали не отдельные виды животных, находящиеся под угрозой исчезновения, таких как снежный барс (ирбис) и алтайский горный баран (аргали), а *огромная территория, признанная экорегионом глобального экологического значения, в результате чего часть особо значимых биосферных территорий Горного Алтая была внесена в Список всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО*. Этот долгосрочный проект, рассчитанный на 50 лет, нацелен на организацию научно обоснованной сети ООПТ с целью разработки структур для долгосрочного сохранения биоразнообразия. Созданные в рамках проекта ООПТ призваны стать моделями устойчивого развития региона в сфере лесного хозяйства, экологически безопасного туризма, использования природных ресурсов; развивать экологически ориентированный малый бизнес с привлечением коренного населения региона<sup>1</sup>.

В структуре и видах деятельности ООПТ «Каракольский

---

<sup>1</sup> Система особо охраняемых природных территорий Алтае-Саянского экорегиона. под ред. проф. А.Н. Куприянова - Кемерово: Азия, 2001. 176 с. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.nsu.ru/community/nature/books/alt-sajan-oopt/> (Дата обращения: 25.7.2015).

(этно)природный парк «Уч Энемек» наиболее полно реализована описанная модель. Главным отличием ее от других алтайских ООПТ является ярко выраженная этно-культурная и ноосферная составляющая, которая проявляется: в поддержке самобытной культуры коренного населения территории; содействии научным исследованиям ее историко-культурного наследия и природного комплекса и включении новых научных данных в образовательный процесс школьников, обучающихся на данной территории; вовлечении местного населения в дело охраны природы и туристический бизнес; поддержке и развитию традиционных форм природопользования; поддержке народных промыслов и встраивании их в рекреационную и туристическую деятельность ООПТ; проведении паспортизации сакральных объектов территории; восстановлении и частичном благоустройстве нарушенных сакральных природных и историко-культурных комплексов и отдельных объектов; развитии духовно-экологического, паломнического, ноосферного, научного и оздоровительного туризма, основанного на традициях алтайцев и старообрядцев и т.п.

- В конус аттрактора ноосферной цивилизации встраиваются усилия и деяния многих подвижников на Алтае: на той же конференции, где была принята Хартия Алтае-Саянского региона, было также принято решение о создании Алтае-Саянского Горного Форума, в состав которого должны войти ученые, представители региональных администраций, общественные организации, представители фондов, действующих в регионе. Активную работу в данном направлении ведут сотрудники Фонда «Алтай-21 век», издающие международный альманах «Алтайский вестник», который является «органом консолидации духовно-экологической евразийской элиты четырех стран и средством кристаллизации общественного мнения жителей региона»<sup>1</sup>.

- С целью устойчивого развития Алтая, при поддержке Федерального

---

<sup>1</sup> Алтайский вестник 2002, N 1: Международный научно-популярный эколого-культурологический альманах /Редкол.: А. Иванов и др.; Фото А. Клюева; Пер. А. Д. Ивановой

агентства охраны природы ФРГ, разрабатывается концепция трансграничной биосферной территории для устойчивого развития Алтая (ТБТ «Алтай»). В данном проекте задействованы ученые и представители властных структур четырех государств Большого Алтая, а также международные организации: ЮНЕСКО, Программа Развития ООН, Глобальный Экологический Фонд, Всемирный Фонд Дикой Природы. Финансовая и организационная поддержка названных организаций играет существенную роль в поддержке и устойчивом развитии Алтайского региона. Так, из 40 проектов ПРООН/ГЭФ, реализованных в Алтае-Саянском регионе с 2006 по 2012 гг., на Алтае было выполнено 33. Из них два проекта выиграла автор данного исследования и успешно реализовала в качестве руководителя проектов (на территории БУ РА «КПП «Уч Энмек» - директор Мамыев Д.И.; при содействии Фонда устойчивого Развития Алтая – директор Алмашев Ч.Д.): 1. Грант UNDP/GEF (ПРООН/ГЭФ); Проект «Сохранение биоразнообразия в российской части Алтае-Саянского экорегиона»: разработка и реализация программы переподготовки гидов-экскурсоводов; разработка учебного пособия для программы переподготовки (2008 г.) 2. Грант UNDP/GEF (ПРООН/ГЭФ); Проект «Тиражирование опыта по разработке программы и методических пособий для учителей школ по включению вопросов сохранения биоразнообразия в школьные программы Республики Алтай»: разработка комплекта учебных пособий для учащихся общеобразовательных школ Республики Алтай (2009 г.).

- На территории Каракольского (этно) природного парка «Уч Энмек» ведется планомерная работа по формированию ноосферного сознания жителей территории и ее гостей. Помимо природоохранной деятельности сотрудников парка, с 2006 года осуществляется педагогический эксперимент в пяти школах Каракольской долины по созданию культуротворческой модели образования, призванной стать фундаментом становления ноосферного мышления у подрастающего поколения. С целью просвещения посетителей территории проводятся паломнические и ноосферные туры.

Системная образовательная и просветительская работа, осуществляемая сотрудниками парка под научным руководством автора данного исследования, а также участие их в постоянной экспедиционной и научно-исследовательской деятельности, закономерно привели к формированию Этно-культурного научно-образовательного центра «АруСвати», который в свою очередь стал научно-образовательным ядром Института ноосферного развития Алтая, который сейчас формируется при активной поддержке Общественной Палаты РФ.

### **Выводы к Главе 3:**

В данном разделе концентрируются все этапы и результаты проведенного исследования, позволившие эксплицировать структуру авторской модели ноосферогенеза, основанную на:

- формировании ноосферного типа сознания – новой духовности, объединяющей «концентрированную мудрость мировых духовных традиций» (К. Уилбер) и новейшие научные достижения, через образовательные и просветительские программы;

- осуществлении «власти святынь» через: осознание примата духовного (аксиологических смыслов бытия) над материальным; признание безусловной значимости существующих социо-культурных святынь, введение в общегосударственное правовое поле особого статуса «священных земель»; природосообразные формы хозяйствования на новом технологическом и духовном уровне;

- реализации принципов коэволюции природного и социального через государственную поддержку развития «зеленой экономики», «природоподобных технологий», здоровьесбережения, инвестиций в человеческий капитал;

- развитию эколого-экономических регионов ноосферного типа, обладающих сохраненным биосферно-ноосферным потенциалом, наработанными механизмами устойчивого развития и реализованным

комплексом социокультурных инициатив, сетью актуально действующих сакральных центров;

- подготовке и государственной поддержке просвещенных лидеров, способных работать на высоких уровнях сложности, в соответствии устойчивыми нравственными императивами, способствующих реализации законотворческих инициатив, обеспечивающих прецедент легитимности сакральных территорий;

- действию механизма сакрализации социального пространственно-временного континуума, способствующего разработке эффективных моделей социокультурного регионального развития;

- становлении культуротворческой образовательной модели, как базиса формирования ноосферного типа сознания у подрастающего поколения.

Культуротворческий подход к образованию как подрастающего поколения, так и профессиональной подготовки лидеров названных территорий, основанный на творческом, преобразующем способе освоения действительности, позволит наполнить содержание образования духовно-экологическими смыслами через интеграцию логического и интуитивного способов познания, заполнить межпредметную пустоту и мозаичность современной образовательной парадигмы, гармонично увязав воедино целостное духовно-экологическое мировоззрение с рациональным познанием, а также сформировать начальные управленческие навыки на основе преобразующих когнитивных практик. На наш взгляд, такое образование увеличит число людей, обладающих ноосферным сознанием и способностью к целесообразной и одухотворенной деятельности. Таким образом, в ходе ноосферогенеза «коридор эволюции» (Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, А.А. Бурзалова<sup>1</sup>) будет закрываться триадой «природное-социальное-духовное» за счет увеличения числа духовно развитых людей и

---

<sup>1</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Вступ. Ст. Г.Г. Малинецкого. Изд. 2-е. – М.: КомКнига, 2011 – 272 с.; Бурзалова А.А. Коэволюционная модель «Человек, Общество и Природа» в контексте теории самоорганизации. // Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Улан-Удэ, 2011.

новых социальных структур.

Создание советов устойчивого развития территорий, обладающих биосферно-ноосферным потенциалом, объединяющих представителей местного самоуправления с государственными и коммерческими структурами, поддержка ими социально-значимых инициатив и творчества местных лидеров и пассионариев будет способствовать разработке новых форм и механизмов устойчивого развития, что вкуче и заложит фундамент для становления ноосферной цивилизации.

Исходя из вышеизложенного, становится очевидным, что сегодня всему человечеству необходим опыт традиционных культур, который позволит интегрировать способы повседневной жизнедеятельности человека в новый формат требований наступающей эпохи, когда выживание человечества напрямую связано с его духовной зрелостью, которая одна лишь способна обеспечить сохранение и устойчивое развитие всей планеты – экоса всего человечества.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

В основание нашего исследования была положена идея о том, что в условиях активного поиска продуктивных футурологических моделей развития российского общества, обладающего сложнейшей социальной структурой, многонационального и поликонфессионального, экономически нестабильного и географически необъятного, стоит обратиться к исконным, изначальным духовным истокам, разрабатывавшимся выдающимися представителями русской и российской философии и науки, сохранившимся в духовно-экологических и космологических представлениях коренных народов России, наполнив их современными смыслами.

Пространство и время как фундаментальные категории осмысления картины мира на всех этапах социокультурного развития играли ключевую роль в этнической и социокультурной самоидентификации народов. На основании гумилевской методики сравнительного анализа отношения этноса

к ландшафту и времени, используемой в рамках сравнительной этнографии, в ходе исследования удалось выявить, что генезис пространственно-временных представлений на разных исторических этапах развития социума эксплицирует хранящийся в них потенциал для построения продуктивных моделей социо-культурного развития человечества. Так, сохранившийся в традиционных культурах нашего времени, не утративших связей с природой, феномен сакрального центра, синкретично воплощающий в себе пространственно-временной континуум непреходящего вечного «Сотворения Мира», способен задать новый импульс для формирования нового витка цивилизационного развития, основанного на принципах ноосферогенеза и коэволюции природного и социального, нового синкретизма Разума и Духа.

Сформулированное В.И. Вернадским понятие «биологического времени-пространства» позволило стереть грани между психологическим относительным и абсолютным физическим временем, рассматривая жизнь живого вещества как дление и обосновывая всеобщность живого вещества во Вселенной, что позволило ему сформулировать прогностическую модель эволюции человечества в космологическом, геологическом и социально-историческом масштабах времени как становящуюся ноосферу – «растущую культурную биогеохимическую энергию человечества» как «стихийное геологическое явление», закономерное и неизбежное, как высшее проявление процессов самоорганизации. А утверждение А. Бергсона о способности одушевленной материи противостоять нарастающей энтропии через творчество, позволило закрепить за категориями «социальное пространство» и «социальное время» специфические характеристики, основанные на многообразии видов человеческой деятельности, творящих многомерные пространственно-временные миры, развивающиеся нелинейно, но откликающиеся на флуктуации осознанных действий человека (когнитивные процессы), чем обусловлена принципиальная возможность топологически точного выстраивания конуса аттрактора социокультурного развития в направлении к «динамически устойчивому целевому состоянию» (Л.И.

Иванкина).

Раскрытие природы социальных пространства и времени и их немалая зависимость от «вмещающих ландшафтов» (Л.Н. Гумилев) позволяют выявить общие основания социокультурных и природных процессов в жизнедеятельности человечества, что приводит к осознанию взаимообусловленности существования природы и социума и поиска способов их коэволюционного соразвития, как альтернативных современной модели развития техногенной цивилизации, приведшей человечество на грань глобальной катастрофы. Все больше мыслителей (В.Г. Буданов, Э.Ч. Дарибазарон, В.Е. Кемеров, Н.Н. Моисеев, Л.Г. Сандакова, К. Уилбер и др.) сегодня говорят о необходимости выстраивания новой целостности («холизма», интегральности, нового синкретизма), основанной на единстве естественно-научного и социо-гуманитарного знания, «до-современного», современного и «пост-современного», где социокультурное пространство и время – не столько являются характеристиками больших социальных систем, сколько проявлением «связи индивидов» как всеобщей целостности, «динамической сети взаимосвязанных событий», аналогично концепции бутстрэпа в квантовой физике, предполагающей к тому же, что, в конечном счете, «существование сознания, наряду с другими аспектами природы, необходимо в общей связи целого»<sup>1</sup>. Таким образом, становление информационной цивилизации органично уравнивает достижения науки и религии, философии и искусства, еще недавно обретавшиеся в непересекающихся «мирах». Именно объединение всех четырех названных способов познания создает синергийный эффект.

Пространственно-временные категории синергетической парадигмы описывают современную картину мира как множество «разветвляющихся» и имеющих «тонкие сцепления» темпомиров, развивающихся коэволюционно и встроенных в иерархию целостностей – холархию. Обоснование

---

<sup>1</sup> Капра Ф. Уроки мудрости. – Пер. с англ. В. И. Аршинова, М. П. Папуша, В. В. Самойлова и В. Н. Цапкина – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996. – С. 43-56.



темпорального синергизма – целостности пространства-времени при сохранении множественности времен, позволяет вложить современное содержание в открытия предыдущих эпох. В частности, выявить продуктивные возможности древнего концепта «хронотоп» в «овладении временем» через «ключевое действие в ключевой момент» (Е. Князева, С. Курдюмов). Такой ключевой момент сейчас переживает человечество, осуществляя «квантовый скачок» (В.Г. Буданов) из технократической цивилизации в информационную. И от того, насколько топологически точно будет выверено его ключевое действие, будет зависеть весь последующий ход истории человечества, или отсутствие такового. Осваивая конструктивные принципы коэволюции, человечество сегодня способно выработать эффективные механизмы социокультурного управления, осознанно конструируя благоприятный образ устойчивого развития современной цивилизации, основанный на ноосферных принципах.

Вторым гипотетическим предположением нашей работы была мысль о том, что сеть сакральных центров Алтая обладает высоким духовным и культурно-энергетическим потенциалом (так называемым, «ноосферным ресурсом»), способным обеспечить условия для становления духовно-экологической цивилизации в России (Евразии). Раскрытию ноосферного потенциала сакральных ландшафтов Алтая способствует метакультурный код, запускающий механизм сакрализации путем инверсии «топохрона пограничья» в «хронотоп преобразования», заложенный в самой структуре сакральных центров. В ходе комплексного исследования нами было доказано, что топохрон сакрального центра, в котором взаимосвязаны и взаимообусловлены между собой ландшафт, его геоморфологические структуры, историко-культурные процессы, семантические образы и духовные ценности, представляет собой осевую структуру, определяемую в сакральной географии как *Axis Mundi* – Ось, «лестницу между мирами» («пограничье»), позволяющую совершать Переход между ними.

Подтверждают вышесказанное данные естественнонаучных методов,

изучающие сакральные центры как феномены космологической архитектуры<sup>1</sup>; фиксирующие там геомагнитные аномалии, определяя их как энергоинформационные приемники, аккумуляторы, трансформаторы и трансляторы<sup>2</sup> или «астро-ментальные линзы», обеспечивающие «размен энергий по линии Земля – Космос»<sup>3</sup>.

Тысячелетние наблюдения коренных народов за сакральными территориями и новейшие естественнонаучные исследования позволяют констатировать наличие в них особых характеристик и фиксировать разные виды воздействия на человека, а через него и на социокультурные и планетарные процессы. Т.е. в названных локусах выявляется субъект-субъектный способ взаимодействия между человеком и природой, что позволяет утверждать, что сакральные центры, обладающие ноосферным потенциалом, могут стать действенным механизмом **преобразования** человека, идентифицирующего себя как фактор космической эволюции, новым этапом которой является становление ноосферной цивилизации. А ее эффективным механизмом может стать новая форма социального устройства, основанная на агиократических принципах «власти святынь» (П.И. Новгородцев).

Подводя итоги диссертационного исследования, отметим основные

---

<sup>1</sup> Вохменцев МП Зауральские памятники с круговой планировкой // Археoaстрономия: проблема становления! Тезисы докладов международной конференции. – М.,1996. – С. 29-30; Гвоздарев А.Ю. Об электромагнитных полях в космобиологии // Современные проблемы естествознания. - Новосибирск, 1997. - Вып.1. – С.34-35; Кириллов А.К., Зданович Г.Б. Археoaстрономические исследования на городище Аркаим (эпоха бронзы) // Археoaстрономия: проблема становления. Тезисы докладов международной конференции. - М.,1996. - С. 69-71; Потемкина Т.М., Юревич В.А. Древнейшая «астрономическая обсерватория» на территории России // Археoaстрономия: проблема становления. Тезисы докладов международной конференции. М.,1996. – С. 109-114; Марсадолов Л.С., Зайцева Г.И. Соотношение радиоуглеродных и археологических датировок для малых и средних курганов Саяно-Алтая I тыс. до н.э. [Электронный ресурс] // «Скифская эпоха Алтая» Сайт Исторического факультета АлтГУ, 2001. / URL: <http://new.hist.asu.ru/skif/pub/skep/marzai.html> (Дата обращения 08.02.2013; Маточкин Е.П., Гиенко Е.Г. Тархатинский мегалитический комплекс: петроглифы, наблюдаемые астрономические явления и тени от мегалитов. [Электронный ресурс] // Archaeoastronomy and Ancient Technologies 2014, 2(1), 90-106. URL: <http://aaatec.org/documents/article/ge1r.pdf> (Дата обращения: 14.10.2014) и др.

<sup>2</sup> Соёнов В.И., Шитов А.В., Черемисин Д.В., Эбель А.В. Тархатинский мегалитический комплекс // Древности Алтая № 5 / Межвузовский сборник научных трудов. – Горно-Алтайск, 2000. – С. 7-15; Дмитриев А.Н., Дятлов В.Л., Гвоздарев А.Ю., Шитов А.В. Обнаружение аномального микрогеофизического объекта на территории Горного Алтая. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pulse.webservis.ru/Science/Ether/MicroObject/index.html> (Дата обращения 06.02.2008).

<sup>3</sup> Шишин М.Ю. Астрально-ментальная линза как особая структура Мира Высшей реальности над территорией Алтая // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 2-й международной конференции. – Алтай, 1994. – с. 199 – 203.

выводы, позволившие достичь поставленной цели.

Социальное пространство и социальное время образуют многомерный пространственно-временной континуум, метасистему, состоящую из холархий, «иерархий темпомиров». Для выстраивания новой целостности («ноосферной цивилизации») необходимо учитывать все многообразие элементов и взаимодействий этой метасистемы, основываясь на системно-синергетическом принципе: чем более разнообразны элементы системы, тем она более устойчива.

Социокультурное пространственно-временное единство – хронотоп – обладает существенными характеристиками, проявляясь в многообразных формах связи индивидов, определяет их стереотипы поведения. От того, какой выбор сделает отдельный человек в точке бифуркации (в момент кризиса, пика неравновесности сложной системы) может зависеть направление развития всей системы (социума, экоса, природы, культуры, экономики и т.п.). В социальной реальности хронотоп становится «точкой бифуркации» - моментом кризиса, слома старой реальности, из хаоса которой, самоорганизуясь, выстраивается новая реальность.

В переходную эпоху, в условиях становления новой парадигмы цивилизационного развития, отчетливо проступают контуры геополитики России в XXI веке, основанные на необходимости перехода от техногенно-потребительской модели цивилизационного развития к духовно-экологической (ноосферной) цивилизации. Сформулировать ее онтологические основания позволяет интеграция концепции евразийства с идеями космизма, теории ноосферы и концепции устойчивого развития. Наиболее продуктивной прогностической функцией обладают идеи ноосферогенеза, представляющие собой отчетливо различимый аттрактор.

Подлинно ноосферные принципы бытия закодированы в лучших образцах традиционной культуры, неразрывно связанной с природными процессами, осознающей фундаментальные космологические законы; обладающей стройной иерархией ценностей, с четким преобладанием

духовных над материальными; пользующейся выверенными тысячелетиями способами шадящего природопользования.

Семиотически значимой единицей, структурирующей социокультурное пространство традиционной культуры, актуализирующей традиционные этнические ценности, верования, представления о создании мира и условиях его стабильности, является сакральный центр – определенный объект ландшафта, наделяемый сакральными смыслами, передающимися из прошлого в будущее через *пограничные* состояния, переживаемые человеком, переводящие эти смыслы из внешних во внутренние, становящиеся имманентно присущими ему. Механизм сакрализации осуществляет «культурное выравнивание» на границе осознанности между внутренним и внешним, становящейся *пограничьем*, где создается новая семиосфера «более высокого порядка».

Историко-культурная зона Алтая погранична как в синхроническом, так и в диахроническом аспектах, когда сменяющие друг друга во времени и в пространстве племена и народы, ткали четырехмерное полотно мультикультурного пространства. Культурный ландшафт Алтая, гармонично сочетающий природное и культурное наследие, созидательные явления традиционной и современной культур, при этом имеет системное отличие: его многообразные культурные и природные феномены объединены локусами сакральных центров, обладающих мощными семиотическими компонентами, образованными в результате сотворчества человека и природы.

Сакральные центры Алтая, возникающие в особо значимых локусах как некие семантические ядра, символически пронизывают по вертикали культурные слои и переносят из прошлого в будущее особо значимые инвариантные смыслы. Это, по сути, палимпсесты – многослойные культурные тексты, вырастающие из архаического семантического ядра, варьирующиеся в конкретном историко-культурном контексте, и, в свою очередь, трансформирующие окружающее социо-культурное пространство и

сознание человека в нем находящегося.

Становление и стабильное развитие социума в современных условиях возможно лишь на условиях сохранения всего многообразия существующих культур и ландшафтов, в том числе, традиционных культур. Но для реализации эффективного сценария развития этнических культур, необходимо: учитывать ключевые позиции самоидентификации этноса, основанные на связи человека с землей и ее святынями, на глубоком почитании и одухотворении Природы; развивать на современном технологическом уровне наработанные коренным населением методы щадящего природопользования.

Модельными территориями для отработки сценария ноосферного развития современной цивилизации могут стать территории с развитым биосферно-ноосферным потенциалом, заключающимся не только в наличии сохраненного биосферного и историко-культурного многообразия, но, прежде всего, в сформированной воле просвещенных лидеров-пассионариев, осуществляющих осознанные «флуктуации» в виде социально-значимых инициатив по созданию природоохранных объектов и институтов по их управлению, по реализации законотворческих инициатив, обеспечивающих прецедент легитимности сакральных территорий.

Важной составляющей возникновения «диссипативной структуры», способной ускорить процесс самоорганизации общества в конусе ноосферного аттрактора является становление культуротворческой образовательной модели для населения и будущих управленцев данных территорий, а также просветительских программ для посетителей, приезжающих из других регионов и из зарубежья, имеющих целью трансляцию названных инициатив.

Обоснованные евразийцами и философами-космистами XX и XXI столетий онтологические основания духовно-экологической (ноосферной) модели цивилизационного развития позволяют рассматривать Алтай как один из «биосферно-ноосферных регионов» России-Евразии, способных

обеспечить ее духовно-экологический прорыв, так как он обладает действенным механизмом ноосферогенеза: сетью актуально действующих сакральных центров, наработанными механизмами устойчивого развития и реализованным комплексом социальных инициатив.

В ходе проведенного исследования, помимо достигнутых вышеназванных методологических и парадигматических результатов, на основе реализации междисциплинарного подхода, удалось:

- сформулировать определение сакрального центра как социокультурного феномена, выявить структуру концепта «сакральный центр», способы его функционирования в социуме, описать механизм сакрализации, обеспечивающий устойчивость социума, почитающего свои сакральные объекты, а также описать семиозис сакральных центров Алтая;

- разработать категориальный аппарат социокультурного исследования сакральных центров, основанный на выявлении их осевой структуры, конгруэнтной осевой структуре Топоса Алтая (духовная вертикаль) и природе топохрона пограничья (горизонтальные коммуникации), которые порождают «механизмы перехода», нашедшие свое отражение в философии Пути (Жол), снимающей бинарные оппозиции ключевых мифологем алтайской традиционной культуры, зримо воплощенных как в природных локациях, так и в рукотворных сакральных объектах и комплексах;

- доказать на примере сакральных центров Каракольской долины, что сакральные центры Алтая представляют собой палимпсесты («многослойные» культурные тексты), актуализирующие разные аспекты хронотопа Преображения в зависимости от исторического периода;

- провести системный анализ современной мировоззренческой системы коренного населения Алтая, обладающей сложной структурой, полисемантизмом, испытывающей на себе влияние разных конфессий. В результате было эксплицировано семантическое ядро, основанное на ведических принципах тенгрианства как системы духовных ценностей и космологических концептов, а также определено место шаманизма как

имманентно присущей тенгрианству практики. Основываясь на проведенных исследованиях, автор приходит к выводу, что тенгрианство и шаманизм не могут рассматриваться как две разные (самостоятельные) религиозные системы, т.к. это две стороны синкретичного процесса: интуитивного постижения Бытия через мистический опыт взаимодействия с Высшей реальностью на духовном и на материальном уровнях. В ходе исследования автор приходит к выводу о продуктивности мировоззренческих основ тенгрианства в современной ситуации и созвучности их с идеями ноосферогенеза.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Абаев Н.В. Тэнгрианско-шаманистический период этноконфессиональной экологической культуры традиционного общества тюрко-монгольских народов. О некоторых аспектах «тувинского шаманизма». – [Электронный ресурс]. URL: <http://tengrifund.ru/tengriansko-shamanisticheskij-period-etnokonfessionalnoj-ekologicheskoy-kultury-tradicionnogo-obshhestva-tyurko-mongolskix-narodov.html> (Дата обращения: 23.07.2015).
2. Абасов А.С. Пространство и время, пространственно-временная организация//Вопросы философии. 1985. № 11. С. 71-81.
3. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. - М.: ВЛАДОС, 1994. - 336 с.: 58 ил.
4. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи / С.М. Абрамзон; авт. вступ. ст. С.Т. Табышалиев. Ф.: Кыргызстан, 1990. – 480 с.
5. Абульханова К. А. Социальное мышление личности // Современная психология: состояние и перспективы исследований. Часть 3. Социальные представления и мышление личности. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2002, с. 88-103.
6. Авксентьев В.А. Этническая конфликтология: в поисках научной парадигмы. – Ставрополь: Гос. Ун-т, 2001. – 267 с.
7. Августин Аврелий. Исповедь. – М.: «Ренессанс», СП ИВО — Сид, 1991. — 488 с.
8. Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху // (От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. - М., 1993. - С. 341-345).
9. Айрапетян В. Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски. \_ М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 672 с. (в двух частях).
10. Аксенов Г.П. В.И. Вернадский о природе времени и пространства. – М.: ИИЕТ им. С.И.Вавилова РАН. 2006. – 392 с.
11. Аксенов Г.П. К истории понятий дления и относительности [Электронный ресурс] // Институт исследований природы времени. 2001-2017 / URL 1: <http://www.chronos.msu.ru/ru/rnameindex/item/k-istorii-ponyatij-dleniya-i-otnositelnosti.htm> (Дата обращения: 27.09.2016).
12. Аксенов Г.П. От абсолютного времени и пространства И. Ньютона к биологическому времени-пространству В.И. Вернадского // Доклад в рамках семинара “Изучение феномена времени”. МГУ. 14 ноября 2000 г. [Электронный ресурс] // Институт исследований природы времени. 2001-2017 / URL 2: [http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/aksyonov\\_ot\\_absolyutnogo.htm](http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/aksyonov_ot_absolyutnogo.htm) (Дата обращения: 12.06.2016).
13. Акулов В.Л. Звенящая пустота евразийства [Электронный ресурс] // Сайт: Движение за возрождение отечественной науки. 2011 / URL: [http://www.za-nauku.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=7979&Itemid=39](http://www.za-nauku.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=7979&Itemid=39) (Дата обращения: 07.01.2015).



14. Алатырь-камень [Электронный ресурс] // Vereya.su - Информационный портал о г. Верея, Московская область, Наро-Фоминский район, 2014. URL: <http://vereya.su/gorod/legendy/alatyr-kamen/index.php> (Дата обращения 08.08.2015).
15. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. – 233 с.
16. Алексеев Н.А. Шаманизм тюрко-язычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). - Новосибирск: Наука, 1984. - 232 с.
17. Алмашев Ч.Д. Республика Алтай. Устойчивое развитие? Опыт, проблемы, перспективы [Электронный ресурс] // URL: <http://www.libed.ru/knigi-nauka/1134743-1-institut-ustoychivogo-razvitiya-obschestvennoy-palati-centr-ekologicheskoy-politiki-rossii-respublika-altay-ustoych.php> (Дата обращения: 17.02.2017).
18. Алтай заповедный / Комплект учебных пособий:
  - Мир заповедной культуры Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы // Ред. И.А. Жерносенко. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009. – 214 с.
  - Мир заповедной природы Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы // Ред. Р.В. Опарин. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009. – 156 с.
  - Экология и культура / Учебное пособие для 10-11 классов старшего звена общеобразовательной школы/ Ред. И.А. Жерносенко. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009. – 156 с.
19. Алтай - ноосферный регион [Электронный ресурс] // Сайт Алтай XXI век. 2010. URL: <http://www.fondaltai21.ru/projects/bigAltay/noosfer> (Дата обращения: 03.03.2015).
20. Алтайский вестник 2002, N 1: Международный научно-популярный эколого-культурологический альманах / Редкол.: А. Иванов и др.; Фото А. Ключева; Пер. А. Д. Ивановой. – Барнаул: Алтай 21 век, 2003. – 96 с.
21. Анохин А.В. Бурханизм в Западном Алтае // Сибирские огни. 1927. N 5. – С. 162-167.
22. Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов // Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. VIII. – Л., 1929. - С. 253-270.
23. Анохин, А.В. Материалы по шаманству у алтайцев [репринт] / А.В. Анохин. – Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1994. – 152 с.
24. Антология даосской философии / Составители В.В. Малявин и Б.Б. Виноградский. – М., 1994. - 446 с.
25. Арзютов Д.В. Бурханизм: североалтайская периферия. // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. – СПб.: МАЭ РАН, 2007. – С. 95 – 101.

26. Аронов Р.А. Физическая реальность и познание: Логико-гносеологические патологии познания. Теория относительности и квантовая механика. Наследие А. Эйнштейна, Н. Богданова, А. Пуанкаре. – М., КРАСАНД, 2011. – 528 с.
27. Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. – М.: Изд. «Наука», 1982. – 221 с.
28. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. [Монография]. - Алматы: КазНПУ им. Абая. - Издательство «КИЕ», 2012 - 256 с.
29. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
30. Балаганский сборник // Сказания бурят, записанные разными собирателями // Записки ВСОРГО по этнографии, т. 1, вып. 2. - Иркутск, 1890. – 159 с.
31. Балакина Е.И., Жерносенко И.А. Инновационный статус гуманитарной педагогики искусства в контексте актуальных проблем современного образования. // Мир науки, культуры, образования, № 3 (52), 2015. – С.121-125.
32. Баландин Р.К. Наследие и наследники Вернадского // В.И. Вернадский: pro et contra. - СПб.: РХП-И, 2000. – 872 с.
33. Балдаев С.П. Онгоны бурят Агинского нацокруга Читинской обл. - 1945 г. - ОППВ БИОН СО РАН, рук. № 3514.
34. Банзаров Д. Собрание сочинений. – М., 1955. – 372 с.
35. Бардамова Е.А. Пространство и время в языковой картине мира бурят. // Дисс. доктора филологии – Улан-Удэ, 2012. – 403 с.
36. Барков Ф.А., Тхагапсоев Х.Г., Черноус В.В. Этносы в глобализирующемся мире / Отв. ред. Ю.Г. Волков, Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ЮФУ, 2009. – 204 с.
37. Баркова Л.Л. Изображения рогатых и крылатых тигров в искусстве древнего Алтая / Л.Л. Баркова // АСГЭ, 1985. Вып. 26. – С. 30-44.
38. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. - Т. 1. - М., 1963 - С. 1-759.
39. Баскаков Н.А., Тоцакова Т.М. Ойротско-русский словарь, изд. 2-е. – Горно-Алтайск: Изд-во «Ак Чечек», 2005. – 316 с.
40. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Художественная литература, 1975. — 504 с.
41. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – / Сост. С. Г. Бочаров, примеч. С.С. Аверинцев и С.Г. Бочаров. – М.: Искусство, 1979. – 423 с.
42. Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос. / Сост. М.М. Сагитов. Коммент. Н.Т. Зарипова, М.М. Сагитова и А.М. Сулейманова. Уфа, 1987. – 541 с.
43. Беликов П.Ф., Князева В.П. Рерих Н.К. – Самара: «АГНИ», 1996. – 200 с.

44. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В Флеровой; Вступ. Ст. И. Блауберг. – М.: Terra-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с. – (Канон философии).
45. Бердяев Н.А. Кризис искусства. – М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова. – 1918. – 28 с.
46. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990 а. – 177 с.
47. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Философское общество СССР, 1990. – 240 с.
48. Бердяев Н.А. Философия творчества культуры и искусства. Авторский сб. В 2-х т.т.: Т. 1. - М.: Искусство, ЛИГА, 1994. – 1052 с.
49. Бердяев, Н.А. Евразийцы [Электронный ресурс] // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЪХИ». 2001. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/evrazis.html> (Дата обращения: 06.08.2008).
50. Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. [Электронный ресурс] // Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (Дата обращения: 09.11.2012).
51. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. // Т. I. М.-Л.: 1950. – 382 с.
52. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Пер. с фр. – Таллин: Ээсти раамат, 1983. – 184 с.
53. Бобылев С.Н. Основные понятия экономики биоразнообразия. Экономическая оценка биоразнообразия. / Сб. Экономика сохранения биоразнообразия. – М.: Мин. охраны окружающей среды и природных ресурсов РФ. 1995. – С. 26-30.
54. Богораз (Тан) В.Г. Эйнштейн и религия: Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений / В.Г. Богораз-Тан. М. — Пг.: Изд-во Л. Д. Френкель, 1923. – 121 с.
55. Бонград-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история / Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский. М.: Мысль, 1983. – 208 с.
56. Боргояков М.И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Скифосибирское культурно-историческое единство. Материалы I Всесоюзной археологической конференции. Кемерово, 1980. – С. 272-276.
57. Бороздин Э.К. Влияние ноосферы на эволюцию человека // Алтай – Космос – Микрокосм: Пути духовного и экологического преобразования планеты / Тезисы 2-й междунард. конф. Алтай, 1994. – С. 87 – 89.
58. Бороноев А. Ментальные процессы в условиях пограничья // Цивилизационный выбор и пограничье. Debaty IBI AL, Том IV / Ред. Ян Киневич. – Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego. Zam.1347/11, 2011. – С. 69-78.

59. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. В 2 т. / Ф. Бродель / Пер. с фр. Л.Е. Куббеля; под ред. Ю.Н. Афанасьева – М.: Прогресс, 1986. – Т.1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. – 346 с.
60. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. В 2 т. / Ф. Бродель / Пер. с фр. Л.Е. Куббеля; под ред. Ю.Н. Афанасьева – М.: Прогресс, 1988. – Т. 2: Игры обмена – 632 с.
61. Буданов В.Г. Синергетическое моделирование сложных систем// *Философские науки*, 2007, № 4, С. 114-131.
62. Буданов В.Г. Ритмокаскады истории и прогноз развития социально-психологических архетипов России до 2050 года // *Синергетическая парадигма. Социальная синергетика* / М.: Прогресс-Традиция, 2009 а. с. 234-264.
63. Буданов В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. (3-е изд., дополненное). – М., УРСС, 2009 б. – 240 с.
64. Буданов В.Г. Квантово-синергетический подход в антропосфере [Электронный ресурс] // *Журнальный клуб Интелрос «Credo New»*, 2014, №4. URL 1: [http://www.intelros.ru/readroom/credo\\_new/kr4-2014/25718-kvantovo-sinergeticheskiy-podhod-v-antroposfere.html](http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/kr4-2014/25718-kvantovo-sinergeticheskiy-podhod-v-antroposfere.html) (Дата обращения: 26.08.2015).
65. Булгаков С.Н. *Философия хозяйства* // Соч. В 2-т, т. 1. – М.: «Наука», 1993. – С. 49-297.
66. Бурдьё П. *Начала. Choses dites*: Пер. с фр./Pierre Bourdieu. *Choses dites*. Paris, Minuit, 1987. Перевод Шматко Н.А./–М.: Socio-Logos, 1994.– 288 с.
67. Буржуа И., Буржуа Ж. *Неизведанные долины, потенциал замороженных курганов и управление наследием. Бельгийское археологическое исследование в Республике Алтай (Российская Федерация): обзор и инвентаризация 1996-2000 гг.: Документы XIV конгресса по археологии, британский археологический доклад, международные серии, 1523, 2006. – С. 17-24.*
68. Буржуа И. *Обзор и инвентаризация археологических памятников в Каракольской долине (Парк «Уч Енмек»).* Доклад о бельгийско-русской экспедиции в горах российского Алтая 2007-2008. / На правах рукописи. – Горно-Алтайск, 2008.
69. Бурзалова А.А. *Козволюционная модель «Человек, Общество и Природа» в контексте теории самоорганизации.* // Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Улан-Удэ, 2011.
70. *Бурханизм. Документы и материалы [Текст] : научное издание: в 2-х частях / сост. Н. А. Майдунова, сост. Н. А. Тадина, ред. Н. А. Тадина. - Горно-Алтайск : РИО ГАГУ. - 20 см. Ч. 1. – 1994. – 330 с.*
71. *Бурханизм – Ак-Янг: документы и материалы. К столетию событий в долине Теренг. – Горно-Алтайск: ГУ книжное издательство «Юч-Сюмер - Белуха» Республики Алтай, 2004. – 144 с.*

72. Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. – С. 93-105.
73. Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. - Абакан: Изд-во ХГУ, 1999. – 240 с.
74. Быструшкин К.К. Феномент Аркаима. Космологическая архитектура и историческая геодезия. – М.: Белые альвы, 2003. – 272 с.
75. Валицкая, А. П. Культуротворческая школа: концепция и модель образовательного процесса [Текст] / А. П. Валицкая // Педагогика. - 1998. - № 4. - С. 12-18.
76. Валицкая А.П. Новая школа России: культуротворческая модель. Монография / А.П. Валицкая; под ред. Проф. В.В. Макаева. – Спб.: Изд. РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. – 146 с.
77. Валицкая А. П., Российское образование: модернизация и свободное развитие [Электронный ресурс]: электрон. данные. - Москва: Научная цифровая библиотека PORTALUS.RU, 17 октября 2007. URL: [http://www.portalus.ru/modules/shkola/rus\\_readme.php?subaction=showfull&id=1192626383&archive=1196815384&start\\_from=&ucat=&](http://www.portalus.ru/modules/shkola/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1192626383&archive=1196815384&start_from=&ucat=&). (Дата обращения: 06.09.2015).
78. Варику К. Призыв к возрождению цивилизационных связей между Индией и Евразией // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения: материалы Седьмой Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции. Барнаул, 27–28 июня 2014 г. / под ред. В.Я. Баркалова, А.В. Иванова. — Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2014. — 544 с. – С. 76-83.
79. Васильев В.Я. Периодическая система физики и биологическая картина мира. – Десногорск: Изд. ООО «Газета Авошь-ка», 2004. – 140 с.
80. Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной организации / В.В. Василькова // Сер. Мир культуры, истории и философии; оформ. обл. С. Шапиро, А. Олексенко. – Спб: Лань , 1999. – 480 с.
81. Василькова В. В. Синергетика и архетипические коды социальной самоорганизации // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 247-262.
82. Василькова, В.В: Социология коммуникации и постнеклассическое знание: структурные сопряжения / В.В. Василькова // Синергетическая парадигма. — М.: Прогресс-Традиция, 2009: С. 544-560.
83. Веденин Ю.А. Очерки по географии искусства. – М.: Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия, 1997. – 224 с.
84. Величко А.А. Коэволюция человека и окружающей среды [Электронный ресурс] // URL 1: <http://bio-space.nw.ru/evoeco/lit/velichko.htm>.
85. Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка.- Горно-Алтайск, «Ак-Чечек», 2005 – 504 с.
86. Верещагин В.И. Очерки Алтая // ж. Сибирский рассвет. 1919, N 3-4.

87. Вернадский, В. И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения / В.И. Вернадский; Отв. ред. В.И. Баранов. - М.: Наука, 1965. - 374 с.
88. Вернадский В.И. Размышления натуралиста: В 2 кн. / АН СССР. Ин-т истории естествознания и техники. Архив. М.: Наука, 1977. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление / Сост.: Бастракова М.С., Неаполитанская В.С., Филиппова Н.В.; Редкол.: Кедров Б.М. (пред.) и др. – 191 с.
89. Вернадский В.И. Проблема времени в современной науке. // Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. – с. 228 – 254.
90. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / Отв. ред. А.Л. Яншин. — М.: Наука, 1991. – 270 с.
91. Вернадский, В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – 368с. – с. 282-287.
92. Вернадский В.И. Труды по философии естествознания. / Сост. и отв. ред. К.В. Симаков и др. М.: Наука, 2000. – 503 с.
93. Верхошанская Р.Н. Социальное время-пространство (философско-методологический анализ) // Диссертация на соискание уч. степени кандидата философских наук. – Казань, 2004 – 154 с.
94. В.И. Вернадский и ноосферная парадигма развития общества, науки, культуры, образования и экономики в XXI веке : коллективная монография / Под науч. ред. А.И. Субетто и В.А. Шамахова. В 3-х томах. Т. 1. – СПб: Астерион, 2013. – С. 66-73.
95. Винокурова У.А. Пограничье как пространство интеграции и защиты этнических идентичностей // Цивилизационный выбор и пограничье. Debaty IBI AL, Том IV / Ред. Ян Киневич. – Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego. Zam.1347/11, 2011. – С. 53-68.
96. Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. – М.: Восточная литература, 2002. – 557 с.
97. Войтов В. Е. Культурно-поминальные сооружения VI-VIII вв. на территории Монголии: Автореф. дис. канд. ист. наук. – М., 1989. – 24 с.
98. Вохменцев МП Зауральские памятники с круговой планировкой // Археoaстрономия: проблема становления! Тезисы докладов международной конференции. – М., 1996. – С. 29-30.
99. Выготский Л.С. Мышление и речь. – М.: Лабиринт, 1976. – 414 с. – (Философия риторики – риторика философии).
100. Габуев З.К. Этногонические предания древних кочевников Евразии: восточные иранцы и прототюрки. // Автореф. дисс. канд. историч. н. – Владикавказ, 2000. – 23 с.
101. Галданова Г.Р. Доламаистические верования бурят / Г.Р. Галданова. — Новосибирск: Наука. Сибир. отделение, 1987. – 116 с.
102. Галданова Г.Р. Культ тэнгэри // Центральнo-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: материалы

- Международ. науч. симпози., 20-26 июня, г/ Улан-Удэ, оз. Байкал. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1996. - 156 с. – С.102-104.
103. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. — М.: Институт ДИ-ДИК, 1999. – 368 с.
  104. Гегель Г.В. Феноменология духа/ пер. с нем. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
  105. Гекман Л.П. Персоносфера этнической вселенной в мифопоэтике народов Сибири // Автореферат дисс. докт. культурологии. – Барнаул, 2006. – 46 с.
  106. Гвоздарев А.Ю. Об электромагнитных полях в космобиологии // Современные проблемы естествознания. – Новосибирск, 1997. – Вып.1. – С. 34-35.
  107. Гиенко Е.Г., Маточкин Е.П. Солнце, луна и тени от мегалитов на Тархатинском мегалитическом комплексе // Гуманитарные науки в Сибири. 2011. №3. – С. 15-18.
  108. Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1994. – 376 с.
  109. Головаха Е.И., Кроник А.А. Психологическое время личности. Киев: Наукова думка, 1984. – 209 с.
  110. Головнев, А.В. Числовые символы хантов (от 1 до 7) // Сб.: Народы Сибири: история и культура. К 75-летию выдающегося этнографа профессора Г.И. Пелих. // Новосибирск: ИАЭт СО РАН. 1997. – 160 с.
  111. Горшков В. Г. Физические и биологические основы устойчивости жизни. – М. 1995. – 470 с.
  112. Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии / Э.А. Грантовский. М., 1970. – 396 с.
  113. Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос: опыт историко-этнографического анализа. – М.: Изд-во вост. литературы, 1960. – 145 с.
  114. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1979. – 368 с.
  115. Григорьева Т.П. Синергетика и Восток [Электронный ресурс] // Сайт С.П. Курдюмова. 2003-2013 / URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/TRGRIGORYEVA.htm> (Дата обращения: 05.01.2013).
  116. Григорьева Т.П. Иньская фаза эволюции // Алтай-Космос Микрокосм. Тезисы 3-й международной конференции. Алтай, 1995. – С. 18-26.
  117. Грифон / Энциклопедия знаков и символов [Электронный ресурс] –URL 1: <http://sigils.ru/symbols/grifon.html> (Дата обращения: 18.03.2011).
  118. Грифон / Энциклопедия «Символы, знаки, эмблемы» [Электронный ресурс]. – URL 2: <http://slovari.yandex.ru/dict/encsym/article/SYM/sym-0176.htm> (Дата обращения: 21.03.2011).
  119. Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. / Пер. с англ. – М.: Изд-во трансперсонального института, 1993. – 504 с.
  120. Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. – М.: Прогресс, 1969. – 591 с.

121. Грязнов М.П. Пазырык. Погребение племенного вождя на Алтае // Дисс. д-ра ист. наук. Л., 1941. – 593 с. [Рукопись].
122. Гумилев Л.Н. Этнос и ландшафт // Доклады Географического общества СССР. 1968, вып. 3 – С. 193-202.
123. Гумилев Л.Н. Этнос и категория времени / Л.Н. Гумилев // В кн.: Докл. Геогр. О-ва СССР. - Л., 1970. - Вып. 15. – С. 152-169.
124. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л.: Наука, Изд-во ЛГУ, 1990. – 279 с.
125. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М., 1993 а. – 526 с.
126. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993 б. – 576 с.
127. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М., 1993 в. – 336 с.
128. Гумилев Л.Н. Этносфера. История людей и история природы. – М.: Экопрос, 1993 г. – 544 с.
129. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Эксмо, 2008. – 736 с.
130. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Феноменология внутреннего сознания времени. Т.1. М.: Логос; Гносис, 1994. – 177 с.
131. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 752 с.
132. Даль В.И. Толковый словарь живаго Великорусскаго языка [Электронный ресурс] 2008 – 2009 // URL: <http://slovardalya.ru/description/zarovedyvat/9522> (Дата обращения: 03.03.2015)
133. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб.: Изд-во "Глаголь", СПбГУ, 1995. – 514 с.
134. Данилин А.Г. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). – Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. – 208 с.
135. Данилов-Данильян, В.И., Лосев К.С. Экологический вызов и устойчивое развитие: Учебное пособие / В.И. Данилов-Данильян, К.С. Лосев – М.: Прогресс-традиция, 2000. – 416 с.
136. Дарибазарон Э.Ч. Интегральная медицина: социально-философский анализ сущности, концептуальных оснований и перспектив // Автореф. дисс. докт. филос. наук. – Улан-Удэ, 2012. – 48 с.
137. Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). - М.-Улан-Удэ: Издат-полигр.комплекс ВСГАКИ. - 2001. – 299 с.
138. Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. И франц. Т.1. / Сост., ред., вступ. Ст. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
139. Дзюба С. В. Эпистемологическая концепция времени Аристотеля // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Сб. научных трудов кафедры философии МПГУ, выпуск XXIII. - М.: "Прометей", 2003. – С. 30-39.



140. ди Бартини Р. О. Некоторые соотношения между физическими константами./ Доклады Академии наук СССР. 1965. Том 163, № 4. – С. 861-864. ФИЗИКА (Представлено академиком Б.М. Понтекорво 23 IV 1965)
141. ди Бартини Р. О., Кузнецов П. Г. Множественность геометрий и множественность физик. // Моделирование динамических систем. Теоретические вопросы моделирования. вып. 2. Труды семинара «Кибернетика электроэнергетических систем», Брянск, 1974 [Электронный ресурс] // Сайт О ситуации в России. Аналитическая группа "Восток" , 2001-2005 г. URL: [http://www.situation.ru/app/rs/lib/pobisk/ur\\_model\\_sys/ur\\_model\\_sys.htm](http://www.situation.ru/app/rs/lib/pobisk/ur_model_sys/ur_model_sys.htm) (Дата обращения: 27.07.2015)
142. ди Бартини Р. О., Кузнецов П. Г., О множественности геометрий и множественности физик // Сб. Проблемы и особенности современной научной методологии – Свердловск, Уральский научный центр АН СССР, 1978. – С. 55-65.
143. Дмитриев А.Н. Жизнь и сознание на этапе планетофизических перемен Земли / Вестник МНИИКА, 2003, №.10. – С.28-41.
144. Дмитриев А.Н. Огненное пересоздание климата Земли. — Новосибирск — Томск: изд-во ООО "Твердыня", 2002. — 148 с. [Электронная публикация] // URL: [http://lib100.com/book/universe/fire\\_recreating/](http://lib100.com/book/universe/fire_recreating/) (Дата обращения: 27.07.2009).
145. Дмитриев А.Н. Необратимость и жизнь. – М.: «Перспектива», 2014 – 272 с.
146. Дмитриев А.Н., Дятлов В.Л., Гвоздарев А.Ю., Шитов А.В. Обнаружение аномального микрогеофизического объекта на территории Горного Алтая. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pulse.webservis.ru/Science/Ether/MicroObject/index.html> (Дата обращения 06.02.2008).
147. Дмитриев А.Н., Шитов А.В. О психофизической роли системы курганов Республики Алтай / Горный Алтай и Россия — 240 лет. Горно-Алтайск, 1996. – С.159-163.
148. Дмитриев А.Н., Шитов А.В., Говердовский В.А. Экогеологический аспект этногенетических исследований // Горы и горцы Алтая и других стран Алтае-Саянского региона. Горно-Алтайск, 1999. с.48-50.
149. Дмитриев А.Н., Шитов А.В. О геофизических характеристиках курганных комплексов Горного Алтая. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pulse.webservis.ru/Science/Tumuli/BGeo/index.html> (Дата обращения: 02.08.2008).
150. Доклад г-жи Эрики-Ирэн Даес, Управление Верховного комиссара по правам человека, Женева, 1997 [Электронный ресурс]. Цит. по: [http://www.priodasibiri.ru/?id\\_page=33&id\\_razd=108](http://www.priodasibiri.ru/?id_page=33&id_razd=108) (дата обращения: 06.12.2015).
151. Доклад Рабочей группы ООН по коренным народам. – Рио-де-Жанейро, 1992. Доклад Рабочей группы ООН по коренным народам (1992, г. Рио-

- де-Жанейро) [Электронный ресурс]. Цит. по: <http://www.listock.ru/17569> (дата обращения: 06.12.2015).
152. Доронин Д., Умай / Д. Доронин [Электронный ресурс] // Международный социально-экологический союз / Этноэкология — URL: <http://www.seu.ru/members/bereginya/2006/09/23-1.htm> (Дата обращения 27.05.2007).
  153. Древние культуры Бертекской долины (Горный Алтай, плоскогорье Укок) / А. П. Деревянко, В. И. Молодин, Д. Г. Савинов – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1994. – 224 с.
  154. Дыренкова Н.П. Шорский фольклор / Записи, перевод, вступ. статья и прим. Н. П. Дыренковой; Ин-т этнографии Акад. наук СССР, Фольклор. комиссия; [отв. ред. акад. И.И. Мещанинов]. – Москва – Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР, 1940. – XL с. – 448 с.
  155. Дюличев В.П. Рассказы по истории Крыма. – Симферополь: ИД «Квадранал», 2005. – 76 с.
  156. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 175-231.
  157. Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА № 24. Материалы и исследования по археологии Сибири. Т. 1. М.: 1952. – С. 72-120.
  158. Егорова, Л.И. Культ Неба: истоки и традиции (на материале текстов олонхо и лексики саха): монография / Л.И. Егорова; отв. Редактор А.И. Гоголев. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2012. - 125 с.
  159. Ермоленко Л.Н. Средневековые каменные антропоморфные изваяния Казахских степей: Автореф. дис. канд. ист. наук. Кемерово, 1991. – 37 с.
  160. Ермоленко Л. Н. К вопросу о картине мира древних тюрков (на материале изваяний и оградок) [Электронный ресурс] – URL: [www.nsu.ru/aw/bookloader?id=550](http://www.nsu.ru/aw/bookloader?id=550) (Дата обращения: 10.05.2015).
  161. Ерохин В. В., Абсолютная система физических единиц. 1995. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.sciteclibrary.ru/texts/rus/stat/st2439.pdf> (Дата обращения: 27.09.2016).
  162. Ерошкин Д.В. Шаманизм Южной Сибири / Д. В. Ерошкин // Бийский вестник. - Бийск, 2005. - № 3. - С. 179-187.
  163. Ерошкин Д.В. Небесный охотник и солнечный олень: (к вопр. об астрал. семантике петроглифов Горн. Алтая) / Д. В. Ерошкин // Степи Евразии в древности и средневековье. - СПб., 2003. - Кн. 2. - С. 44-46.
  164. Ерошкин Д.В. Созвездие Ориона в традиционной культуре народов Южной Сибири (опыт сравнительного анализа) [Электронный ресурс] // Сайт Информационные научно-образовательные ресурсы ГАГУ. / Журнал Древности Алтая. 2002, № 09 — URL: <http://e-lib.gasu.ru/archive/2002/09/07.html> (Дата обращения: 06.02.2006).

165. Жерносенко И.А. Региональные особенности реализации культурологической парадигмы образования // Культуротворческий подход в современном образовании как один из факторов устойчивого развития: Материалы Всероссийской научно-практической конференции / Под ред. И.А. Жерносенко. – Барнаул: АРТИКА, 2007. – С. 26-33.
166. Жерносенко И.А. «Стерегищие золото грифы». Скифы на Алтае. // Священными тропами Алтая / Учебно-методическое пособие по подготовке гидов-экскурсоводов. / Ред. И.А. Жерносенко. – Горно-Алтайск, Барнаул, 2008 а. – 468 с. – С. 103-122.
167. Жерносенко И.А. Модель культуротворческой школы: этно-региональный аспект / Непрерывное экологическое образование: проблемы, опыт, перспективы // Материалы II межрегиональной научно-практической конференции Томск 6-7 ноября 2008 б. – Томск: ОГУ РЦРО, 2008 б. – С. 18-19.
168. Жерносенко И.А. Культурные стратегии и роль образования в современном обществе // Культурологический подход в обучении школьников: интегрированные уроки. Сборник методических разработок учителей-экспериментаторов МОУ СОШ ЗАТО «Сибирский» / Ред. И.А. Жерносенко - Барнаул: РПК «АРТИКА», 2008 в. – С. 5-11.
169. Жерносенко, И. А. Сакральные [археологические] центры Алтая: естественно-научные и культурологические аспекты исследования / И. А. Жерносенко // Роль естественнонаучных методов в археологических исследованиях. – Барнаул, 2009 а. – С. 284-287.
170. Жерносенко И.А. Белуха – священная вершина Алтая // Мир заповедной культуры Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы // Ред. И.А. Жерносенко. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009 б. – С. 175-179.
171. Жерносенко И.А. Н.К. Рерих на Алтае // Мир заповедной культуры Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы // Ред. И.А. Жерносенко. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009 б. – С. 194-201.
172. Жерносенко И.А. Легенды о чуде подземной // Мир заповедной природы Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы // Ред. Р.В. Опарин. Горно-Алтайск, Барнаул: АРТИКА, 2009 в. – С. 58.
173. Жерносенко И.А. К вопросу о феномене сакрального центра // Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святилищ: сборник статей/ отв. Ред. А.А. Тишкин, И.А. Жерносенко. Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2010. 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 1) – С. 5-21.
174. Жерносенко И.А. 2011 а. Тропой Света. Алтай в космологическом учении Н.К. Рериха [Монография] // И.А. Жерносенко. – Saarbrücken,

- Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing HmbH & Co. KG, 2011 a. – 235 с.
175. Жерносенко И.А. Культурные стратегии модернизации образования: принципы саморазвития // *Философия образования* № 3 (36) 2011 б. – с. 19-25.
176. Жерносенко И.А. Сибирская культура в Новое время // И.А. Жерносенко, Е.И. Балакина. *Культура Сибири и Алтай [Монография]*. – Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2011 в – С. 86-128.
177. Жерносенко И.А. Межконфессиональный диалог как культурообразующий феномен в постиндустриальном обществе на примере Алтайского региона. // *Мир науки, культуры, образования*, № 5 (36), 2012 а. – С. 214-216.
178. Жерносенко И.А. Семантическое поле мифологемы грифона в пазырыкской культуре. // *Философия и культура*, 6(54), 2012 б / Нота Бене. – С. 51-59.
179. Жерносенко И.А. Образование в Сибири на переломе эпох: культурфилософские проблемы регионального образования / Современное гуманитарное научное знание: мультидисциплинарный подход: материалы Международной научно-практической конференции / под общ. ред. И.В. Рогозиной. – Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2012 в – С. 132 – 139.
180. Жерносенко И.А. Этнические культуры Средневековой Сибири [Раздел 3.2.] / Поликультурное пространство Российской Федерации в семи книгах. / Научный руководитель и главный редактор Л.М. Мосолова // *Культура Сибири. Книга IV* / Отв. ред. Дмитриева Л.В. – Санкт-Петербург: ИД «Петрополис», 2013 а. – С. 123-138.
181. Жерносенко И.А. Памятники тюркской письменности [Раздел 3.4.4.] / Поликультурное пространство Российской Федерации в семи книгах. / Научный руководитель и главный редактор Л.М. Мосолова // *Культура Сибири. Книга IV* / Отв. ред. Дмитриева Л.В. – Санкт-Петербург: ИД «Петрополис», 2013 б. – С. 182-184.
182. Жерносенко И.А. Архитектура и монументальная скульптура тюркского средневековья [Раздел 3.4.5.] / Поликультурное пространство Российской Федерации в семи книгах. / Научный руководитель и главный редактор Л.М. Мосолова // *Культура Сибири. Книга IV* / Отв. ред. Дмитриева Л.В. – Санкт-Петербург: ИД «Петрополис», 2013 в. – С. 184-186.
183. Жерносенко И.А. Интегративные процессы в современной научной картине мира. // *Мир науки, культуры, образования*, № 3 (40), 2013 г. – С. 356-360.
184. Жерносенко И.А. Проблемы становления регионального образования в переходную эпоху // Л.А. Энеева, И.А. Жерносенко. *Инновационные школы регионов России: культуротворческая модель [Монография]* – Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2013 д. – С. 9-20.

185. Жерносенко И.А. Ведические константы Тенгрианства // IV Международная научно-практическая конференция «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность». 09 - 10 октября 2013 г. Улан-Батор, Монголия. – С.140 - 151.
186. Жерносенко И.А. Климат Сибири и человек: климат как культуuroобразующий фактор // Р.В. Опарин, И.А. Жерносенко, И.А. Кольцов. Проблема изменения климата и жизнь: Технология формирования экологически ориентированного мировоззрения. [Коллективная монография] – Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing HmbH & Co. KG, 2014 а. – С. 125-154.
187. Жерносенко И.А. Культурфилософские проблемы современного образования в Сибири // Философия образования, № 4 (55), 2014 б. – С. 153-164.
188. Жерносенко И.А. Тенгрианство как универсальный мировоззренческий концепт народов Евразии. // История и культура народов юго-западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай): материалы Международной научной конференции 20-23 апреля 2014 года / Отв. ред. Ф.И. Куликов. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2014 в. – С. 102-110.
189. Жерносенко И.А. Роль этнического фактора в моделировании стратегии развития России // Культура в жизни человека и общества (Современные стратегии развития культуры и сохранения культурно-исторического наследия): материалы региональной научно-практической конференции, Барнаул, 26–27 сентября 2014 г. / редкол.: Е. И. Балакина, Т.И. Заковряшина, И. А. Балацкая. – Барнаул : РИО АКУНБ, 2014. – С. 51-55.
190. Жерносенко И.А. Культуротворческий подход к формированию этнорегиональной модели образования. // Гражданско-нравственное воспитание молодежи: актуальные проблемы: сборник трудов III-й Всероссийской научно-практической конференции «Экономико-правовые проблемы современной России», посвященной 70-летию Победы в Великой Отечественной войне 1941-1945 г. (14-30 мая 2015). – Томск: Изд-во ООО «Термопринт плюс», 2015 а – С. 142-157.
191. Жерносенко И.А. Константы тенгрианского мировоззрения в культуре Алтая // Сборник статей V-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (20-24 сентября 2015 г., Болгария, СОК «Камчия»). – София: БЪДНИК, 2015 б. – С. 71-78.
192. Жерносенко И.А. Культурологические основания современного образования и просвещения на примере Алтайской модели: опыт и перспективы // Альманах Научно-образовательного культурологического общества России «Мир культуры и культурология». Вып. IV, СПб: НОКО, 2015 в. – С. 370-376.
193. Жерносенко И.А. Алтай как зона пограничья в процессе евразийского культуuroгенеза // Известия Уральского федерального Университета.

- Серия 1 Проблемы образования, науки и культуры. 2016 а, № 1 (147). – С. 137-144.
194. Жерносенко И.А. Культурный ландшафт Алтая как ноосферный ресурс // *Философская мысль*. — 2016 б. № 1. – С.1-24.
195. Жерносенко И.А. Особенности иконографии богини Умай в сакральных центрах Алтая // *Ярославский педагогический вестник = Yaroslavl pedagogical bulletin : научный журнал*. – Ярославль: РИО ЯГПУ, 2016 в. – № 1. – С. 312 – 317.
196. Жерносенко И.А. Сакральные центры Алтая: На перекрестке времен и смыслов [Монография] // И.А. Жерносенко. – Барнаул: ШЭД «Тенгри», 2016 г. – 445 с.: илл.
197. Жерносенко И.А. Сакральные центры Алтая: некоторые подходы к изучению феномена // XII Гумбольдтские чтения: сборник материалов Международной научно-практической конференции / Алт. гос. техн. ун-т им. И.И. Ползунова / сост. О.А. Высоцкая, А.С. Илинская, Е.Ю. Пашкова, М.Ю. Филинова. – Барнаул: ИП Колмогоров И.А., 2016. – С. 117 – 127.
198. Жерносенко И.А. Культ кузнецов – ядро палимпсеста сакральных центров Алтая (на примере Каракольской долины) // *Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: сборник статей VI-й Международной научно-практической конференции (14-16 июня 2017 г., Астана, Казахстан) 1-е изд., стер./ Ред. Л.В. Федорова, М.С. Курмангалиева, Е.В. Яковлева, Н.П. Уарова, В.А. Яковлева - Астана: ТОО Мастер По, 2017. – С. 169-176.*
199. Жерносенко И.А. Категория Огня как системообразующий фактор становления Культуры в русской философии рубежа XIX – XX вв. [Электронный ресурс] // *Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал]* / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 20.06.2011. URL 1: <http://eurazistvo.ru/vipusk1/kategoriya-ognya-kak-sistemoobrazuyushhiy-faktor-stanovleniya-kulturyi-v-russkoy-filosofii-rubezha-xix-xx-vv/> (Дата обращения: 17.01.2016)
200. Жерносенко И.А. Проблема взаимодействия естественнонаучного и гуманитарного способов познания в современной картине мира [Электронный ресурс] // *Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал]* / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 02.04.2012. URL 2: <http://evrazistvo.ru/vipusk4/problema-vzaimodeystviya-estestvennonauchnogo-i-gumanitarnogo-sposobov-poznaniya-v-sovremennoy-kartine-mira/> (Дата обращения: 12.11. 2012)
201. Жерносенко И.А. Учение о ноосфере – фундаментальное основание становления экологического сознания [Электронный ресурс] // *Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал]* / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 02.04.2012. URL 3: <http://evrazistvo.ru/vipusk4/uchenie-o-noosfere-fundamentalnoe-osnovanie-stanovleniya-ekologicheskogo-soznaniya/> (Дата обращения: 27.09.2015)

202. Жерносенко И.А. Евразийский фундамент становления российского культурно-цивилизационного процесса [Электронный ресурс] // Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал] / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 16.12.2012. URL 4: <http://evrazistvo.ru/vipusk4/evraziyskiy-fundament-stanovleniya-rossiyskogo-kulturno-tsvilizatsionnogo-protsesta/> (Дата обращения 24.11.2014)
203. Жерносенко И.А. Мифологема Мировой Горы как культурообразующий концепт сакральных ландшафтов Алтая [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2; URL 5: <http://www.science-education.ru/131-23847> (Дата обращения: 30.11.2015).
204. Жерносенко И.А. «Быть или не быть...» Проблема межконфессионального диалога в Республике Алтай на рубеже тысячелетий [Электронный ресурс] // Международный Фонд Исследования Тенгри. 2012. URL: <http://tengrifund.ru/problema-mezhkonfessionalnogo-dialoga-v-respublike-altaj.html> (Дата обращения: 12.06.2016).
205. Жерносенко И.А., Балакина Е.И. История изучения культуры Сибири [Раздел 1.2.] / Поликультурное пространство Российской Федерации в семи книгах. / Научный руководитель и главный редактор Л.М. Мосолова // Культура Сибири. Книга IV / Отв. ред. Дмитриева Л.В. – Санкт-Петербург: ИД «Петрополис», 2013. – С. 26 – 60.
206. Жерносенко И.А., Батурина М.М., Мамыев Д.И., Батурина А.Д. Исследование методом газоразрядной визуализации воздействия священных объектов Каракольской долины на человека. // Мир науки, культуры, образования, № 5 (36), 2012. – С. 304-306.
207. Жерносенко И.А., Батурина М.М. Комплексные исследования священных объектов Каракольской долины [Электронный ресурс] // Ежеквартальный международный журнал общественных наук «Karadeniz (Black Sea – Черное море)» (Турция) - 2013, № 20. – 280 с. – С. 128 – 148. URL: <http://www.ardahan.edu.tr/karadenizdergi/web/upload/icerik/20/9.pdf>
208. Жерносенко И.А., Балакина Е.И. Культура Сибири и Алтая [Монография]. – Барнаул: АРТИКА, 2011. – 208 с.
209. Жерносенко И.А., Валицкая А.П., Опарин Р.В. Культуротворческая парадигма экологического образования – теория и практика. // Мир науки, культуры, образования, № 6 (25), 2010. – С. 131-135.
210. Жерносенко И.А., Дмитриева Л.В. Мифология и эпос алтайцев [Раздел 3.4.3.] / Поликультурное пространство Российской Федерации в семи книгах. / Научный руководитель и главный редактор Л.М. Мосолова // Культура Сибири. Книга IV / Отв. ред. Дмитриева Л.В. – Санкт-Петербург: ИД «Петрополис», 2013 а. – С. 171-181.
211. Жерносенко И.А., Дмитриева Л.В. Становление нового культурного пространства Сибирского региона: многообразие и единство [Раздел 4.1.] / Поликультурное пространство Российской Федерации в семи

- книгах. / Научный руководитель и главный редактор Л.М. Мосолова // Культура Сибири. Книга IV / Отв. ред. Дмитриева Л.В. – Санкт-Петербург: ИД «Петрополис», 2013 б. – С. 189-205.
212. Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Современные подходы к изучению сакральных центров Алтая как основа для формирования ноосферного типа мышления // Алтайский текст в русской культуре. Вып.3 / Материалы третьей региональной научно-практической конференции «Алтайский текст в русской культуре» 4 – 6 мая 2006 г. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2006. – Вып. 3. – С. 101-111.
213. Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Сакральные центры Алтая как историко-культурный и геофизический ресурс формирования ноосферного типа сознания // Природные условия, история и культура западной Монголии и сопредельных регионов: материалы VIII международной конференции (Горно-Алтайск, 19-23 сентября 2007 г.) – Т.1. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2007 – С. 46-51.
214. Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Гл. 4.4.1. Исконные верования жителей Центрального Алтая. – Мир заповедной культуры Алтая / Учебное пособие для 8-9 классов основной ступени общеобразовательной школы / под ред. И.А. Жерносенко. – Горно-Алтайск – Барнаул, Фонд устойчивого развития Алтая, издательство РПИК АРТИКА, 2009. – 213 с.
215. Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Реализация концепции ноосферного туризма в условиях культурных ландшафтов Горного Алтая // Природа и культура : материалы международной научной конференции (Якутск, 13-15 июня 2012 г.): в 2 ч. / отв. ред. Н.С. Павлова. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. – Ч. 2. – С. 60-66.
216. Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Феномен «экологии души» через призму религии, философии и культуры. // Мир науки, культуры, образования, № 3 (40), 2013 а. – С. 354 – 356 .
217. Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Ведические константы Тенгрианства // IV Международная научно-практическая конференция. 09 - 10 октября 2013 г. Улан-Батор, Монголия. 2013 б. – С.140 - 151.
218. Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Культуротворческая модель школы как основа эколого-образовательной системы нового поколения [Электронный ресурс] // Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал] / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 16.12.2012. URL: <http://eurazistvo.ru/vipusk4/ekologiya-dushi-kak-kulturoobrazuyushhiy-i-prirodoohrannyiy-fenomen/> (Дата обращения: 06.08.2014).
219. Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. «Экология души» как культуuroобразующий и природоохранный феномен [Электронный ресурс] // Евразийство: Философия. Культура. Экология [Электронный научный журнал] / Ред. И.А. Жерносенко. Опубликовано 02.04.2012.



- URL: <http://eurazistvo.ru/vipusk4/ekologiya-dushi-kak-kulturoobrazuyushhiy-i-prirodoohrannyiy-fenomen/> (Дата обращения: 09.07.2015).
220. Жерносенко И.А., Мамыев Д.И., Ушакова Е.В. Взаимосвязь традиций и современности в организации культуротворческих школ. // *Философия образования*, № 6 (51), 2013. – С. 223-231.
221. Жерносенко И.А., Сапелкин В.С. Устойчивое развитие и особо охраняемые природные территории в контексте комплексных проблем профессионального образования // *Профобразование в современном мире* № 3 (14) 2014. – С. 167-175.
222. Жуйсюе, Су. Экономическое содержание евразийской идеи Савицкого // *Вестник Института аспирантуры при Китайской академии общественных наук*. 2009. № 4.
223. Жуков С.А. Духовная сеть планеты // *Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 2-й международной конференции*. Алтай, 1994. – С. 175-179.
224. Замятин Д.Н. Моделирование географических образов: Пространство гуманитарной географии. – Смоленск: Ойкумена, 1999. – 256 с.
225. Замятин Д.Н. Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук // *Социологическое обозрение*. Т. 9. 2010 а. № 3. С. 26 – 51.
226. Замятин Д.Н. Гуманитарная география: предмет изучения и основные направления развития // *Общественные науки и современность*. №4. 2010 б. – С. 126-138.
227. Замятин Д.Н. Гуманитарная география: основные направления, категории, методы и модели // *Культурная и гуманитарная география*. Т.1. 2012, №.1. – С. 13-17.
228. Заповедники и рекреационные ресурсы республики [Электронный ресурс] // Республика Алтай: Официальный интернет-портал, 2001 – 2015. URL: <http://www.altai-republic.ru/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=39>. (Дата обращения: 27.09.2015).
229. Зданович Д.Г., Кириллов А.К. Данные археоастрономии к реконструкции пространственновременной модели, обряда и абсолютных дат кургана Большекараганского могильника // *Аркаим: Исследования. Поиски. Открытия*. Челябинск, 2002 а. Кн. 1. – С. 106-110.
230. Зданович Д.Г., Кириллов А.К. Курганные памятники Южного Зауралья: археоастрономические аспекты исследования. Челябинск, 2002 б. – 76 с.
231. Земсков В.Б. Латинская Америка и Россия (проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях) // *Общественные науки и современность*. 2000, № 5. – с. 96-103.
232. Зеньковский, В.В. История русской философии. Т. 2. – Л.; Эго, 1991. – 270 с.
233. Зинченко В. П. Посох Осипа Мандельштама и Трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. – М.: Новая школа, 1997. – 336 с.

234. Зинченко В.П. Вклад А.А. Ухтомского в психологическую физиологию. К 125-летию со дня рождения А.А. Ухтомского [Электронный ресурс] // Вопросы психологии. URL: [http://www.voppsy.ru/journals\\_all/issues/1995/955/955079.html](http://www.voppsy.ru/journals_all/issues/1995/955/955079.html) (Дата обращения: 15.01.2015).
235. Зубкова Е.Ю., Куприянов А.И. Возвращение к «русской идее»: кризис идентичности и национальная история // Отечественная история. – 1999. № 5. – С. 4-28.
236. Ибраев Б.А. Преемственность в этногенезе народов Центральной Азии и понятие религии. // Сборник статей V-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (20-24 сентября 2015 г., Болгария, СОК «Камчия»). – София: БЪДНИК, 2015. – С. 207-211.
237. Иванкина Л.И. Модель устойчивого развития как модель управляемой социальной устойчивости // Теория и практика общественного развития, 2012, № 7. – С. 18-23.
238. Иванов А.В. Запад – Россия – Восток. Сравнительно-типологический анализ познавательных стратегий и ценностных ориентаций. М., 1993. – 72 с.
239. Иванов А.В. Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты: монография / А.В. Иванов, Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев, М.Ю. Шишин. Барнаул: Изд-во АГАУ, 2007. – 243 с.
240. Иванов А.В., Фотиева И.В. Евразийская идея и ее современные критики // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения: материалы Седьмой Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции. Барнаул, 27–28 июня 2014 г. / под ред. В.Я. Баркалова, А.В. Иванова. — Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2014. – С. 16 – 25.
241. Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Монография – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. – 240 с.
242. Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. — Барнаул: Изд-во АлтГТУ им. И.И. Ползунова; Изд-во Фонда «Алтай – 21 век», 2006. – 640 с.
243. Иванов В.В. Кузнец // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. Изд-е 2. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1988. (Т.1 – 654 с.); Т.2 – С. 21-22.
244. Иванов Вяч. Вс. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М.: Искусство, 1995. – 670 с.
245. Иванов Вяч. Вс. Значение идей М.М.Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Диалог. Карнавал. Хронотоп, 1996, № 3. – С. 5-67.
246. Иванова О.В. Синергетический подход к исследованию культуры Постмодернизма: дисс. канд. культурологии. – СПб, 2009. – 154 с.

247. Идлис Г.М. От антропного космологического принципа к единому всеобщему разумному первоначалу на высшем уровне естественной самоорганизации материи // Материалы международной конференции «Алтай – Космос – Микрокосм». – Барнаул: Ак-Кем, 1993. – С. 45-49.
248. Искаков Н.А. Устойчивое развитие: наука и практика. – М.:РАЕН, 2008. – 464 с.
249. Каган М.С. Системный подход и гуманитарное знание: [Избранные статьи]. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 384 с.
250. Каган. М.С. Синергетика и культурология [Электронный ресурс] // Сайт С.П. Курдюмова, 2003 – 2013. URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/kagani.htm> (Дата обращения: 26.08.2006).
251. Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство [Сборник статей]. М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 576 с.
252. Каганский В.Л. Культурный ландшафт: основные концепции в российской географии // Обсерватория культуры: журнал-обозрение. - 2009. - № 1. – С. 62-70.
253. Каганский В.Л. Ландшафт и культура [Электронный ресурс] // Сайт Федеральный образовательный портал. / Журнал: Общественные науки и современность. 1997. № 1. С. 134-145. Опубликовано 10.07.2004. URL 1: <http://ecsocman.hse.ru/data/064/073/1218/014Kaganskij.pdf> (Дата обращения 01.03.2015).
254. Каганский В.Л. Ландшафт и культура [Электронный ресурс] // Сайт Федеральный образовательный портал. / Журнал: Журнал: Общественные науки и современность. 1997. № 2. С. 160-169. Опубликовано 03.07.2004. URL 2: <http://ecsocman.hse.ru/data/911/927/1217/014Kaganskij.pdf> (Дата обращения 01.03.2015).
255. Каганский В.Л. Культурный ландшафт: основные концепции в российской географии [Электронный ресурс] // Сайт Интеллектуальная Россия. / Опубликовано: Обсерватория культуры: журнал-обозрение. - 2009. - № 1. - С. 62-70. URL 3: [http://www.intelros.ru/intelros/reiting/reiting\\_09/material\\_sofiy/7853-kulturnyj-landshaft-osnovnye-koncepcii-v-grossijskoj-geografii.html](http://www.intelros.ru/intelros/reiting/reiting_09/material_sofiy/7853-kulturnyj-landshaft-osnovnye-koncepcii-v-grossijskoj-geografii.html) (Дата обращения 04.03.2015).
256. Казначеев В.П. Учение В.В. Вернадского о биосфере и ноосфере. Новосибирск, Наука, Сиб. отд., 1989. – 248 с.
257. Казначеев В.П. Феномен человека: Космические и земные истоки. Новосибирск, 1991. – 128 с.
258. Казначеев В.П. Проблемы Горного Алтая в свете русского космизма // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 2-й международной конференции. Алтай, 1994 – с. 182-184.
259. Казначеев В.П. Алтай-Гималаи: геокосмический аспект (Проблемы Геи) // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 3-й международной конференции. Алтай, 1995. – С. 99-107.

260. Казначеев В. П. Здоровье нации, просвещение, образование. Москва-Кострома: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, Костромской государственной педагогической университет, 1996. – 248 с.
261. Калуцков В.Н. Ландшафт в культурной географии. – М.: Новый хронограф, 2008. – 320 с.
262. Калуцков В.Н. Этнокультурное ландшафтоведение. - М.: Геогр. фак-т МГУ, 2011. – 112 с.
263. Кандрашкина О.О. Категории пространства, времени и хронотопа в художественном произведении и языковые средства их выражения // Известия Самарского научного центра Российской академии наук, т. 13, №2(5), 2011. – С. 1217-1221.
264. Капра Ф. Уроки мудрости. – Пер. с англ. В. И. Аршинова, М. П. Папуша, В. В. Самойлова и В. Н. Цапкина – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996. – 318 с.
265. Карсавин Л. П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. – М.: Наука, 1993. – 174-216 с.
266. Кардинер А. Психологические границы общества. М.: Аграф, 1997. – 351 с.
267. Карпат, Кемаль. Евразия с точки зрения Турции // DA. Diaylog Avgasya. Ежеквартальный журнал культуры и общественно-политической мысли. 2000. № 1.
268. Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор / Н.Ф. Катанов. — Абакан: Хакасское книжное издательство, 1963. – 162 с.
269. Кемеров В. Социальное время и социальное пространство [Электронный ресурс] // Философия. Мир живой мысли / URL 1: <http://philosophica.ru/kemerov/26.htm> (Дата обращения: 24.11.2016).
270. Кемеров В.Е. Социальный хронотоп как проблема интеграции современного обществознания [Электронный ресурс] // Портал «Российская Академия Наук, Уральское отделение. Институт философии и права. 2006 - 2017 / URL 2: <http://ifp.uran.ru/files/publ/eshegodnik/2007/7.pdf> (Дата обращения: 07.12.2016).
271. Кеплер И. О шестиугольных снежинках [авторский сборник] / сост. Ю.А. Данилов, М., Наука, 1983. – 192 с. – С. 5-32.
272. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М.: Мысль, 1972. — 301 с.
273. Килуновская М.Е. Интерпретация образа оленя в скифо-сибирском искусстве //Скифо-сибирский мир, искусство и идеология – Н., Наука, 1987 – С.103-107.
274. Киневич Я. Человек и судьба. Попытка гуманистической теории цивилизации // Среда. Общество. Развитие. 2001. № 3. С. 47 – 51.
275. Киневич Я. Обстоятельства диалога на пограничье. Некоторые размышления. // Цивилизационный выбор и пограничье. Debaty IBI AL, Том IV / Ред. Ян Киневич. – Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego. Zam.1347/11, 2011. – С. 91-108.

276. Кириллов А.К., Зданович Г.Б. Археoaстрономические исследования на городище Аркаим (эпоха бронзы) // Археoaстрономия: проблема становления. Тезисы докладов международной конференции. – М.,1996. – С. 69-71.
277. Киселёв С.В. Древняя история Южной Сибири.-М-Л.,1951. – 638 с.
278. Ключевский В.О. Курс русской истории, часть1, лекция 2. // Сочинения в 8 тт., т. 1. - М.: Гос. изд. политической литературы, 1956. – С. 30-44.
279. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. // Тюркологический сборник. 1977. - М.: Наука, 1981. С. 117-138.
280. Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии // СПб: Филологический факультет СПбГУ. 2005. – 346 с.
281. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. – СПб: Алетейя, 2002 а. – 414 с.
282. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как методологическая основа футурологии. // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002 б. – 496 с.
283. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Вступ. Ст. Г.Г. Малинецкого. Изд. 2-е. – М.: КомКнига, 2011 – 272 с.
284. Коган И.Ш. Система физических величин Р.О. ди Бартини [Электронный ресурс] // Сайт Энергодинамическая система физических величин и понятий. 12.02.2008. URL 1: <http://www.physicalsystems.org/index02.10.html> (Дата обращения 02.06.2015).
285. Коган И.Ш. Размерность определять по физической величине или физическую величину по размерности? [Электронный ресурс] // URL 2: [www.bmstu.ru/ps/~chuev/fileman/download/ШКОЛА.../ЛТ-системы%20\(текст\).pdf](http://www.bmstu.ru/ps/~chuev/fileman/download/ШКОЛА.../ЛТ-системы%20(текст).pdf) (Дата обращения 24.06.2016).
286. Коре Сарыг на буланом коне / составитель и переводчик П. Трояков; худ. Э. Гороховский // Хакасские народные сказки, предания и легенды. Новосибирск: Западно-Сибирское книжное изд-во, 1974. – 192 с.
287. Коршунов А.М., Мантатов В.В. Диалектика социального познания. – М.: Просвещение, 1988. – 297 с.
288. Косолапов Р. Истина из России – Тверь: Науч. – изд. Компания «Северная Корона», 2004. – 66 с.
289. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь: Около 30 000 слов / Под ред. В.И. Кальянова. С приложением «Грамматического очерка санскрита» А.А. Зализняка. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Рус. Яз., 1987. – 944 с.
290. Кочергина В.А. Учебник санскрита / Учебник для высших учебных заведений – М.: Филология, 1994. – 336 с.

291. Кочуров Б.И. Ноосферный и балансовый принцип организации территории // Пути духовного и экологического преобразования планеты. – Барнаул: Ак-Кем, 1994. – С. 213-215.
292. Красных В.В. Язык и общество. Когнитивная подсистема лингвокультуры: возможные пути исследования. // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей / Отв. ред. В.В. Красных, А.И. Изотов. – М.: МАКС Пресс, 2012. – Вып. 45. – С. 4 – 38.
293. Кривых, С.В. Воспитание этнического самосознания личности. – Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing HmbH & Co. KG, 2011. – 132 с.
294. Крылова, Н.Б. Культурология образования / Н.Б. Крылова. М.: Народное образование, 2000. – 272 с.
295. Кубарев В.Д. Н.К. Рерих и современная археология Горного Алтая // Рериховский вестник. Новосибирск, 1976. – С. 36-38.
296. Кубарев В.Д. Древние изваяния Алтая. Оленные камни. – Новосибирск, 1979. – 120 с.
297. Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск: Издательство "Наука" Сибирское отделение, 1984. – 188 с.
298. Кубарев В.Д. Курганы Уландрыка. Новосибирск: Наука, 1987. – 150 с.
299. Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск: Наука, 1991. – 190 с.
300. Кубарев В. Д. Каменные изваяния: Краткий каталог. – Новосибирск – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1997. – 184 с.
301. Кубарев В.Д. Шаманистские сюжеты в петроглифах и погребальных росписях Алтая [Электронный ресурс] // «Скифская эпоха Алтая» Сайт Исторического факультета АлтГУ, 2001. / URL 1: <http://e-lib.gasu.ru/da/archive/2001/N6/st9.pdf> (Дата обращения: 06.02.2014)
302. Кубарев В.Д. Древние росписи Бешозека [Электронный ресурс] // Сайт Окуневская культура / Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 3. С. 51 – 56. / URL 2: <http://www.sepro.com.ua/5.html> (26.09.2009).
303. Кубарев В.Д., Маточкин Е.П. Петроглифы Алтая [Электронный ресурс] Новосибирск, 1992. // <http://www.altaiinter.info/project/culture/Cronology/Petroglyphs/Kubarev%20Monograph/kub01.htm>
304. Кубарев В.Д., Черемисин Д.В. Образ птицы в искусстве ранних кочевников Алтая / В.Д. Кубарев, Д.В. Черемисин // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1984. – С. 86 – 100.
305. Кузнецов Н.Н., Марсаолов Л.С., Сигедина Н.Г. Каменные «ворота» из Салбыка // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. – СПб, 1996. – С. 181-197.
306. Кузнецов П.Г., Кузнецов О.Л., Большаков Б.Е. Устойчивое развитие: синтез естественных и гуманитарных наук. – Дубна: Международный университет природы, общества и человека «Дубна», 2001. – 228 с.
307. Куликова О.В., Жерносенко И.А. Культуротворческий подход в образовании и туризме: два аспекта развития этно-природной территории // Культуротворческий подход в современном образовании

- как один из факторов устойчивого развития: Материалы Всероссийской научно-практической конференции / Под ред. И.А.Жерносенко. – Барнаул: АРТИКА, 2007. – С. 49-53.
308. Культурный ландшафт [Электронный ресурс] // Сайт Биофайл. / Научно-информационный журнал. URL: <http://biofile.ru/geo/2118.html> (Дата обращения 04.03.2015).
309. Культуротворческие школы Каракольской долины: Поиск. Эксперимент. Опыт. / Науч. ред. И.А. Жерносенко. – Барнаул: Мастер-Принт, 2006. – 154 с. с ил.
310. Культура Сибири. Книга IV / Отв. ред. Дмитриева Л.В. // Поликультурное пространство Российской Федерации в семи книгах. / Научный руководитель и главный редактор Л.М. Мосолова. – Санкт-Петербург: ИД «Петрополис», 2013. – 452 с.
311. Культуротворческие школы Каракольской долины: Поиск. Эксперимент. Опыт. / Науч. ред. И.А. Жерносенко. – Барнаул: Мастер-Принт, 2006. – 154 с. с ил.
312. Кызласов Л.Р. О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей // Советская археология. – 1964, № 2. – С. 27-39.
313. Кызласов Л.Р. О значении термина «балбал» древнетюркских надписей. // Тюркологический сборник. К шестидесятилетию А.Н. Кононова. М.: 1966. – С. 206-208.
314. Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография, 1982, № 2. – С. 83-92.
315. Кызласов Л.Р. Тагарская ручная мельница и ее значение // Советская археология. – 1985. № 3. – С. 65 – 71.
316. Лабецкий П.П. Опыт исследования культуры Алтая в свете творчества Н.К.Рериха (на примере астромифологического фрагмента памятника наскального искусства Горного Алтая) // Рериховские чтения. Материалы конференции 3-6 ноября 1997 г. – Новосибирск: Сиб. рерих. общ-во, 2000. – С. 427-441.
317. Ларичев В.Е., Гиенко Е.Г., Паршиков С.А., Прокопьева С.А., Серкин Г.Ф. «Сундуки» – великий сакральный центр Северной Хакасии (мифологическое, эпосное и естественно-научное в культовых памятниках древних культур юга Сибири, совмещенных с творениями природы) // Астроархеология – естественно-научный инструмент познания протонаук и астральных религий жречества древних культур Хакасии. Красноярск, 2009. – С. 73-91.
318. Ларичев В.Е., Гиенко Е.Г., Серкин Г.Ф., Комиссаров В.Н. Луна на небесном меридиане (к проблеме отслеживания сезонов многолетних лунно-солнечных циклов, предсказания затмений и представлений о мироздании в культурах палеометалла Северной Хакасии) // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2004. Т.Х, ч. VI. – С. 401-408.

319. Лебедев Г.С. Археологический тип как система признаков // Типы в культуре. Методологические проблемы классификации, систематики и типологии в социально-исторических и антропологических науках / Отв. ред. Л.С. Клейн. Л., 1979 – С. 74-88.
320. Лебедев Г.С. Рим и Петербург. Археология урбанизма и субстанция Вечного Города // Метафизика Петербурга: Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 1. / Отв. ред. Л. Морева. - СПб: ФКИЦ «ЭЙДОС», 1993. – С. 47-62.
321. Лебедев Г.С. Топохрон в культурном пространстве [Электронный ресурс] // Учебники онлайн, 2012. URL 1: <http://azbook.net/book/388-kulturologiya-kak-ona-est-i-kak-ej-byt/28-topoxron-v-kulturnom-prostranstve-gleb-lebedev.html> (Дата обращения: 22.10.2012).
322. Лебедев Г.С. Топохрон и лохотрон [Электронный ресурс] // Сентенция. Историко-философский альманах. URL 2: <http://www.mnemosyne.ru/context/lebedev-1.html> (Дата обращения 14.01.2015)
323. Левич А.П. "Материя" времени // Новый Акрополь, 2003, № 1. – С. 12-15.
324. Левич А.П. Парадигмы естествознания и субстанциональная темпорология [Электронный ресурс] // Институт исследований природы времени. 2001-2017 / URL: [http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/levich\\_paradigmu.htm](http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/levich_paradigmu.htm) (Дата обращения: 09.11.2016).
325. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
326. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
327. Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
328. Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. – М.: Астрель АСТ, 2000. – 528 с.
329. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. – М.: «Индрик», 2002. – 336 с.
330. Лесков Л.В., На пути к новой картине мира. // Сознание и физическая реальность. – 1996 а. №№ 1-2. – Т.1.
331. Лесков Л.В. Космическое будущее человечества. – М.: ИТАР-ТАСС – Ассоциация «Экологии непознанного», 1996 б. – 160 с.
332. Листы сада М. Книга вторая. // Учение Живой Этики в 3-х томах. Т. 1./ Сост. Г.Е. Чирко. – СПб.: отд. изд-ва «Просвещение», 1993. – 586 с.
333. Литвинский Б.А. Древние кочевники крыши мира / Б.А. Литвинский. М.: Наука, 1972. – 274 с.
334. Лихачев Д.С. Будущее литературы как предмет изучения (Заметки и размышления) / Д.С. Лихачев // Новый мир, 1969. - № 9. – С. 167-184.
335. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. – 558 с.



336. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров – М.: «Языки русской культуры», 1996. – 464 с.
337. Лотман Ю. М. Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.
338. Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю.М. Об искусстве. - СПб.: Искусство-СПб, 1998. – 704 с.
339. Лузгин Б.Н., Барышников Г.Я. Проблемы заповедных территорий в условиях усиливающихся загрязнений II Вестник АНЦ АНВШ. - Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2000, №3. С. 9-16.
340. Любичанковский А.В. Динамика цивилизационных процессов и воздействие на вмещающий ландшафт [Электронный ресурс] // URL: <http://vikidalka.ru/1-79893.html> (Дата обращения: 06.03.2016).
341. Маковский М.М. Удивительный мир слов и значений: Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. – Учеб. пособие. - М.: Высш. шк., 1989. – 200 с.
342. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996 – 416 с.
343. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. - М.-Л.: 1951. – 451 с.
344. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959. – 112 с.
345. Мамардашвили М.К. Превращенные формы. (О необходимости иррациональных выражений) / Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – Москва: Прогресс, 1990. – С. 368.
346. Мамыев Д.И. Духовная экология. Проблемы и перспективы развития в XXI веке // Священными тропами Алтая / Учебно-методическое пособие по подготовке гидов-экскурсоводов. / Ред. И.А.Жерносенко. – Горно-Алтайск, Барнаул, 2008 а. – С. 227-235.
347. Мамыев Д.И. Разработка тематической духовно-экологической экскурсии «Алмазные грани Каракольской долины» [Рукопись]. – Онгудай, 2008 б.
348. Мамыев Д.И. Порядок и условия пребывания на ООПТ и священных территориях // Священными тропами Алтая / Учебно-методическое пособие по подготовке гидов-экскурсоводов. / Ред. И.А.Жерносенко. – Горно-Алтайск, Барнаул, 2008. – 468 с. – С. 235-239.
349. Мамыев Д.И. Сохранность священных земель – важное условие устойчивого развития [Электронный ресурс] // Листок: информационно-аналитический еженедельник: 2 (11); 15.06.2011. URL: [http://www.listock.ru/index.php?option=com\\_oldsite\\_handler&id=3&page\\_id=17569](http://www.listock.ru/index.php?option=com_oldsite_handler&id=3&page_id=17569) (Дата обращения: 08.05.2015)
350. Мамыев Д.И. Традиционные основания становления современного этнокультурного пространства Евразии [Электронный ресурс] // Евразийство: Философия. Культура. Экология. Электронный научный

- журнал. Опубликовано 16.12.2012. Вып. 4. URL 2: <http://evrazistvo.ru/vipusk4/traditsionnyie-osnovaniya- stanovleniya-sovremennogo-etnokulturnogo-prostranstva-evrazii/> (Дата обращения: 04.03.2014).
351. Мамыев Д.И., Жерносенко И.А. Метафизика священных земель через призму тенгрианства // Сборник статей V-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (20-24 сентября 2015 г., Болгария, СОК «Камчия»). – София: БЪДНИК, 2015. – 239 с. – С. 150-156.
352. Манеев А.К. К критике обоснования теории относительности. Минск, изд. АН БССР, 1960. – 83 с.
353. Мантатов В. В. Стратегия Разума: экологическая этика и устойчивое развитие: в 2 т. Т. 1. – Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1998.– 204 с.; Т. 2. – Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 2000.– 219 с.
354. Мантатов В. В. Теория устойчивого развития: онтология и методология. Улан-Удэ: Восточно-Сибирский ун-т технологий и управления, 2009. – 146 с.
355. Мантатов В.В. Ключи от глобального кризиса: устойчивое развитие и ноосферный социализм [Электронный ресурс] // URL 2: <http://www.intelros.ru/readroom/vestnik-rossijskogo-filosofskogo-obshhestva/vestnik-1-57-2011/11632-klyuchi-ot-globalnogo-krizisa-ustojchivoe-razvitie-i-noosfernyj-socializm.html> (Дата обращения: 06.02.2016).
356. Мантатов В. В., Мантатова Л. В. Революция в ценностях: философские перспективы цивилизационного развития. Улан-Удэ: Восточно-Сибирский ун-т технологий и управления, 2007. – 263 с.
357. Мантатов В.В., Мантатова Л.В. Ценностные основания грядущей цивилизации: устойчивое развитие и экологическая этика [Электронный ресурс] // URL 1: <http://do.gendocs.ru/docs/index-245190.html> (Дата обращения: 04.02.2016).
358. Маркарян Э.С. Культура как способ социальной самоорганизации. Общая постановка проблемы и ее анализ применительно к НТР. - Пушино, 1982. – С. 8-10.
359. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука: (логико-методологический анализ). – М.: Мысль, 1983. – 284 с.
360. Марсадолов Л.С. Зеркало из алтайской коллекции П.К. Фролова. // Сообщения Государственного Эрмитажа (СГЭ). [Вып.] XLVII. Л.: 1982. – С. 30-33.
361. Марсадолов Л.С. Исследования Саяно-Алтайской экспедиции в Горном Алтае // Отчётная археологическая сессия Государственного Эрмитажа. Май 1996 года. Тез. докл. СПб.: Эрмитаж, 1996, – С. 5-7.

362. Марсадолов Л.С. Исследования в Центральном Алтае (Башадар, Талда). Саяно-Алтайская экспедиция Государственного Эрмитажа. Выпуск 1. – Санкт-Петербург, 1997. – 56 с.
363. Марсадолов Л.С. Пазырыкский феномен и попытки его объяснения // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1999. – С.104-107.
364. Марсадолов Л.С. Археологические памятники IX-III вв. до н.э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазырыкской культуры). Автореф. дис. докт. культурологии. СПб, 2000. – 56 с.
365. Марсадолов Л.С. Астрономический аспект грота Акбаур на Западном Алтае // Астрономия древних обществ. М., 2002. – С. 228–234.
366. Марсадолов Л.С. Отчет об исследовании древних святилищ Алтая в 2003 – 2005 годах. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции. Вып. 5. – СПб, 2007. – 278 с.
367. Марсадолов Л.С, Большой Салбыкский курган в Хакасии. – Абакан, 2010. – 128 с.
368. Марсадолов Л.С. Комплексный подход при изучении древних святилищ и больших курганов-храмов. // Методика исследования культовых комплексов: [сб. ст.] / отв. ред. А.А. Тишкин. – Барнаул: ООО «Пять плюс», 2012. – 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 3). – С. 42 – 49.
369. Марсадолов Л.С. Киммерийская Традиция Гордионовских Курганов (Фригия) найденая в Алтайских Курганах (Башадар, Пазырык) [Электронный ресурс] // Kurgans, Ritual Sites, and Settlements: Eurasian Bronze and Iron Age, BAR International Series, www.csen.org, 2006. URL 1: [http://s155239215.onlinehome.us/turkic/btn\\_Archeology/MarsadolovGordionAltaiKurgansRu.htm](http://s155239215.onlinehome.us/turkic/btn_Archeology/MarsadolovGordionAltaiKurgansRu.htm) (Дата обращения: 08.02.2015)
370. Марсадолов Л.С. Грифон – хранитель золота Капитал-бога и их антиноосферная сущность / Л.С. Марсадолов [Электронный ресурс]. – URL 2: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0203/001a/02030029.htm> (Дата обращения: 24.11.2011).
371. Марсадолов Л.С., Горшков В.Л. Астрономические расчеты для святилища на горе Очаровательной // Археoaстрономия: проблемы становления. М., 1996. – С. 96–98.
372. Марсадолов Л.С., Зайцева Г.И. Соотношение радиоуглеродных и археологических датировок для малых и средних курганов Саяно-Алтая I тыс. до н.э. [Электронный ресурс] // «Скифская эпоха Алтая» Сайт Исторического факультета АлтГУ, 2001. / URL: <http://new.hist.asu.ru/skif/pub/skep/marzai.html> (Дата обращения 08.02.2013).
373. Мартынов В.В. Славянские этимологические версии // Русское и славянское языкознание. 1972. – 332 с.

374. Маслин М.А. Евразийство как энциклопедия россиеведения // Вестник Сучжоуского университета. — 2011. — № 4.
375. Маслин М.А. Евразийство как идейное течение: Истоки и границы // Лев Николаевич Гумилев и современное евразийство (Lev Nikolayevich Gumilev and Contemporary Eurasianism) [Текст] : сборник статей, посвященных 100-летию ученого / под ред. А. Г. Коваленко, В. А. Цвыка. – М. : РУДН, 2013. – С. 11-25.
376. Маточкин Е.П. Святилище Комдош-Бома // Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святилищ [сборник статей] / отв. Ред. А.А. Тишкин, И.А. Жерносенко. Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2010 а – 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 1) – С. 61 – 72.
377. Маточкин Е.П. Петроглифы Тархатинского мегалитического комплекса // Древности Сибири и Центральной Азии, Сборник научных трудов / под ред. В.И. Соёнова. – Горно-Алтайск: ГАГУ, 2010 б. – №3(15) – 176 с. – С. 35-43.
378. Маточкин Е.П. Естественно-научные аспекты изучения культовых комплексов Алтая // Методика исследования культовых комплексов: сб. ст. / отв. Ред. А.А. Тишкин. – Барнаул: ООО «Пять плюс», 2012. – с. 50 – 54.
379. Маточкин Е.П., Гиенко Е.Г. Космос и миф в Тархатинском мегалитическом комплексе // Наскальное искусство в современном обществе. Мат. межд.науч. конф. Т.2-Кемерово: Кузбассвуиздат, 2011 а. – С. 72-77.
380. Маточкин Е.П., Гиенко Е.Г. Тархатинский мегалитический комплекс: реконструкция строительства и особенности функционирования// Древние и современные культовые места Алтая: сб. статей. – Барнаул: ООО «Печатная компания АРТИКА», 2011 б. – С.19-24.
381. Маточкин Е.П., Гиенко Е.Г. Тархатинский мегалитический комплекс: петроглифы, наблюдаемые астрономические явления и тени от мегалитов. [Электронный ресурс] // Archaeoastronomy and Ancient Technologies 2014, 2(1), 90-106. URL: <http://aaatec.org/documents/article/ge1r.pdf> (Дата обращения: 14.10.2014).
382. Мачинский Д.А. Минусинские "трехглазые" изображения и их место в эзотерической традиции // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб., 1995. – С. 57-60.
383. Мачинский Д.А. Земля аримаспов в античной традиции и «Простор ариев» в Авесте // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху / Материалы международной конференции. / Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда проект «Скифо-сибирика» № 94-06-19341-А – СПб, 1996. – 202 с.
384. Мачинский Д.А. Уникальный сакральный центр III - сер. I тыс. до н.э. в Хакасско-Минусинской котловине // Окуневский сборник. Культура, искусство, антропология. СПб.: Петро-РИФ, 1997 – С. 265-287.

385. Медоуз Д.Х., Медоуз Д.Л., Рандерс Й. За пределами допустимого: глобальная катастрофа или стабильное будущее? [Электронный ресурс] // Новая постиндустриальная волна на Западе. URL: [http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page\\_1572.html](http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1572.html) (Дата обращения: 25.02.2016).
386. Медоуз Д.Х., Медоуз Д.Л., Рандерс Й. Пределы роста. 30 лет спустя/ Пер. м англ. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2007. – 342 с.
387. Мелиоранский П.М. Памятник в честь Кюль-Тегина. ЗВОРАО, т. XII. вып. II и III, СПб., 1899, стр. 71, и прим. 51.
388. Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. / Т.1: Истоки религии. – М.: СП «Слово», 1989. – 287 с.; Т.2: Магизм и Единобожие: Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. – М.: СП «Слово», 1991. – 462 с.
389. Меринов В.Ю. Культурологическая реконструкция тоталитарного хронотопа в контексте русской литературной традиции // Дисс. канд. филос. наук. – Белгород, 2004. –156 с.
390. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти / пер. с французского / под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: «Ювента», «Наука», «Gallimard», 1999. – 608 с.
391. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с.
392. Митько О. А. Образ Сенмурва в средневековой тюркитике // Проблемы изучения Сибири в научно-исследовательской работе музеев. Красноярск: Красноярское издательство, 1989. – С. 151-152.
393. Митько О.А. Образ грифона в искусстве народов Евразии в древнетюркскую эпоху // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 2. Горизонты Евразии: Сб. науч. ст. / ред. и сост. О.А. Митько. Новосибирск, Изд-во НГУ, 1999. – С. 7-10.
394. Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / Сост. О.Б. Христофорова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Рос. Гос. гуманит. Ун-т, 2008. 354 с. (Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика).
395. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник 1977. Ред. колл.: А.Н. Кононов (отв. ред.), С.Г. Кляшторный, Ю.А. Петросян, С.С. Цельникер. М.: Наука, 1981, с. 183-202.
396. Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2. – 719 с.
397. Михайлов В.А. Религиозная мифология. – Архив АН СССР (ЛО), ф.282, оп. 1, ед. хр. 61, 1912.
398. Михайлов В.А. Религиозная мифология. – Улан-Удэ: Соел, 1996 - 110 с.
399. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 351 с.
400. Моисеев Н.Н. Современный антропогенез, цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. 1995, №1. – С. 3-30.
401. Моисеев Н.Н. Расставание с простотой. – М.: Аграф, 1998. – 480 с.

402. Моисеев Н.Н. Коэволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза [Электронный ресурс]. – Сайт АНО "Журнал "Экология и жизнь" / Экология и жизнь. Дискуссионный клуб. 1997, № 2-3. URL 1: <http://www.ecolife.ru/jornal/echo/1997-2-1.shtml> (Дата обращения: 27.09.2016).
403. Моисеев Н.Н. Еще раз о проблеме коэволюции [Электронный ресурс]. – Сайт АНО "Журнал "Экология и жизнь" / Экология и жизнь. Дискуссионный клуб. 1999. № 2. URL 2: <http://www.ecolife.ru/jornal/ecap/1998-2-2.shtml> (Дата обращения: 27.09.2016).
404. Моисеев Н.Н., Александров В.В., Тарко А.М. Человек и биосфера. Опыт системного анализа и эксперименты с моделями. – М.: Наука, 1985. – 272 с.
405. Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. / под ред. А.Т. Тыбыковой – Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1979. – 397 с.
406. Морохоева З.П. Пограничье в перспективе Евро-Азии // Цивилизационный выбор и пограничье. Debaty IBI AL, Том IV / Ред. Ян Киневич. – Warszawa: Zakład Graficzny Uniwersitetu Warszawskiego. Zam.1347/11, 2011. – С. 11-37.
407. Морохоева, З. Диалог культур Востока и Запада в эпоху глобализации. Перспектива Евро-Азии. / Зоя Морохоева: – Варшава – Киев: Таксон, 2013. – 332 с.
408. Морохоева З.П. Прошлое как опыт для будущего. // Встреча на Байкале: бремя прошлого, вызовы будущего / науч. ред. А.А. Базаров, Я. Кеневич. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2014. – С. 173-192.
409. Мосолова Л.М. Итоги и проблемы культурологического образования в России. – с. 5-14 // Культура и образование в условиях информационного общества. Материалы Всероссийского совещания-семинара «Культурологическое образование в контексте модернизации образования», Санкт-Петербург, 16-17 мая 2005 г. – СПб.: ФКМЦ «ЭЙДОС», 2005. – 96 с.
410. Моуравов А.Л. Концепция «реального времени» В.И. Вернадского и ее значение для современной науки// Дисс. канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2016 – 206 с.
411. Музыка О.А., Попов В.В. Время и социальная синергетика/ Монография. Ростов н/Д. ЮФУ. 2007. – 256 с.
412. Мукаева Л.Н. Хозяйственная культура и менталитет старообрядцев Южного Алтая в XVIII-XX вв. // Культурное наследие народов Сибири и Севера / Материалы Четвертых Сибирских чтений 12-14 октября 1998 г. – СПб: МАЭ РАН, 2000. – С. 106 -112.

413. Мураками Я., Кумон С., Сато С. Общество Иэ как цивилизация // Проблемы философии истории. Традиция и новация в социокультурном процессе. – М.: ИНИОН, 1989. – С. 126 -155.
414. Мурзина И.Я. Методологические аспекты изучения региональной культуры (к постановке проблемы) [Электронный ресурс]. URL: <http://socioline.ru/files/murzina.pdf> (Дата обращения: 14.01.2015).
415. Назаров А.Г. Ноосферная концепция В.И. Вернадского как основа научного управления. // В.И. Вернадский и современность. – М.: Наука, 1986. – С. 46-66.
416. Наше общее будущее: Доклад МКОСР. – М.: Прогресс, 1989. – 376 с.
417. Неклюдов С. Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество / Под ред. Ю. Я. Барабаша, Е. М. Мелетинского, Л. Нире, М. Саболочи. М., 1977. – 193-228.
418. Николаева Д.А. Культ Умай в традиционной культуре бурят [Электронный ресурс] // Сайт «Психология человека». 2008. URL: <http://psibook.com/religion/kult-umay-v-traditsionnoy-kulture-buryat.html> (Дата обращения 27.09.2014).
419. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Изд-во «Пресса», «Вопросы Философии», 1991. – 640 с.
420. Новицкий В. «Камень преткновения» в физике, 1999. [Электронный ресурс] // URL: <http://n-t.ru/tp/iz/kp.htm> (Дата обращения: 27.09.2016).
421. Ноосфера – «мыслящий пласт» планеты. [Электронный ресурс]. Сайт: Методичкус. 2015. URL: <http://3ys.ru/teologicheskie-kontseptsii-istorii/noosfera-myslyashchij-plast-planety.html> (Дата обращения: 03.05.2015).
422. Ноосферная Хартия Севера (принята Первым Международным Ноосферным Северным Форумом «Ноосферизм: арктический взгляд на устойчивое развитие России и человечества в XXI веке» 23 ноября 2007 года в Санкт-Петербурге, Россия) [Электронный ресурс] // А.И. Субетто, Первый Международный Ноосферный Северный Форум (21 – 24 ноября 2007 года, Санкт-Петербург) НООСФЕРИЗМ: Арктический взгляд на устойчивое развитие России и человечества в XXI веке // «Академия Тринитаризма», М., Эл № 77-6567, публ.14698, 24.01.2008. URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001c/00161439.htm>
423. Ньютон Исаак. Математические начала натуральной философии./ Перевод А.Н. Крылова. Серия “Классики науки”. М.: Наука, 1989. – 688 с.
424. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.Радловым. Часть IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. Перевод. Спб., 1907. – 658 с.

425. Ойношев В.П. Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе / В.П. Ойношев. Горно-Алтайск: АКИН, 2006. – 140 с.
426. Ойротско-русский словарь, издание 2-е. / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тошачова. – Горно-Алтайск: издательство «Ак Чечек», 2005. – 316 с.
427. Окладников А.П. Лики древнего Амура. Новосибирск: Западно-Сибирское книжное издательство, 1968. – 242 с.
428. Океанский В.П. Локус Идиота: введение в культуруфониию равнины // Роман Достоевского «Идиот»: раздумья, проблемы. – Иваново, 1999. – С. 179-200.
429. Основания регионалистики. Формирование и эволюция историко-культурных зон / [В. А. Булкин, А. С. Герд, Г. С. Лебедев, В. Н. Седых]; Под ред. А. С. Герда, Г. С. Лебедева; С.-Петербур. гос. ун-т, Центр "Петроскандика". - СПб., 1999. – 389 с.: ил.
430. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. / Пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С-Петербур. Ун-та», 2008 – 272 с.
431. Падмашри В.Р. Риши. Индия и Россия // Алтай - Гималаи. Материалы конференции. Новосибирск, 1992. – 225 с.
432. Пегов, С.А. Мифы устойчивого развития. Успеет ли человечество реализовать его принципы // Географические проблемы стратегии устойчивого развития природной среды и общества. - М.: ИГ РАН, 1996. – С. 4-15.
433. Пивень П.В. Концепция устойчивого развития как современная модель взаимоотношений общества и природы. Дис. на соиск. ... канд. филос. наук. - Барнаул: АлтГУ, 2007. – 179 с.
434. Письмо Флоренского П.А. Вернадскому В.И. // Историко-астрономические исследования. Минувшее. Современность. Прогнозы. / Публикация, предисловие и комментарии Т.И.Шутовой; - М.: Наука, 1988. – С. 351-354.
435. Пичеев П.А. Сутра "Белого Старца" (К проблеме адаптации культового персонажа "черной веры") // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. - Горно-Алтайск, 1999. – 288 с.
436. Плотин. Эннеады. Три ипостаси и учение об эманации: V 2,1. [Электронный ресурс] Plotini Enneades, ed. Volkman, I—II. Lipsia, 1883—1884./ перевод А.Ф. Лосева // Сайт: Библиотека Гумер – философия / Философия древности и средневековья. Античная философия. Плотин. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/antol/13.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/antol/13.php) (Дата обращения: 10.10.2015).
437. Плыкин В.Д. «В начале было Слово...» или След на воде. – Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1995. – 43 с.
438. Погребова Н.Н. Грифон в искусстве Северного Причерноморья в эпоху архаики. // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях



- Института истории материальной культуры (КСИИМК). Вып. XXII, 1948. – С. 62-65.
439. Поликультурное пространство Российской Федерации в семи книгах. / Научный руководитель и главный редактор Л.М. Мосолова. – Санкт-Петербург: ИД «Петрополис», 2013 – 2014.
440. Полосьмак Н.В. Погребение знатной пазырыкской женщины на плато Укок // Алтаика. – Новосибирск, 1994 а. № 4. – С. 3-10.
441. Полосьмак Н.В. Стерегищие золото грифы. Новосибирск: ВО Наука, Сибирская издательская фирма, 1994 б. — 125 с.
442. Полосьмак Н.В. Пазырыкская культура // Древние культуры Бертекской долины (Горный Алтай, плоскогорье Укок) / А.П. Деревянко, В.И. Молодин, Д.Г. Савинов и др. Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1994 в. – С. 137-143.
443. Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск: «ИНФОЛИО», 2001. – 336 с.
444. Полосьмак Н.В., Баркова Л.Л. Костюм и текстиль пазырыкцев Алтая (IV – III вв. до н.э.). – Новосибирск: «ИНФОЛИО», 2005. – 227 с.
445. Потанин Г.Н. Сага о Соломоне. Восточные материалы к вопросу о происхождении саги. - Томск, 1912. – 186 с.
446. Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына неба в северной Азии. Материалы к турко-монгольской мифологии” - Томск, 1916. – 129 с.
447. Потанин Г.Н. Памятники древности в Северо-Западной Монголии, замеченные во время поездки 1879 г. – «Труды МАР» – 1885-1886 гг., т. 10,11.
448. Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока.- Баку, 1929. – Кн. 5. С. 123-149.
449. Потапов Л.П. Лук и стрела в шаманстве алтайцев. / Советская этнография, 1934, №3. – с. 64-76.
450. Потапов Л.П. Следы тотемических представлений у алтайцев. / Советская этнография, 1935, № 4-5 – с. 134-152.
451. Потапов Л.П. Бубен Телеутской шаманки и его рисунки - Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР, т. 10, Л., 1949. – С. 191-200.
452. Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. – М.; Л., 1953. – 447 с.
453. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.- М., 1969. – 400 с.
454. Потапов Л.П. Умай - божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник 1972. М., 1973. – С. 265-286.
455. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – 321 с.
456. Потемкина Т.М. Пространственно-временная организация погребального поля могильников эпохи бронзы по материалам археологических раскопок // Астрономия древних обществ. М., 2002. – С. 134–144.
457. Потемкина Т.М., Юревич В.А. Древнейшая «астрономическая обсерватория» на территории России // Археоастрономия: проблема

- становления. Тезисы докладов международной конференции. М., 1996. – С. 109-114.
458. Пресс-служба Общественной палаты РФ. В ОП РФ обсудили модель «Горный Алтай — территория ноосферного развития» [Электронный ресурс]. – URL:[https://oprfr.ru/ru/print\\_datas/37464](https://oprfr.ru/ru/print_datas/37464) (Дата обращения: 14.12.2016).
459. Пригожин И. От существующего к возникающему. М.: Наука, 1985. – 328 с.
460. Пригожин И. Переоткрытие времени // Источник: Вопросы философии. 1989. № 8. – С. 3-19.
461. Пригожин И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000. – 208 с.
462. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
463. Проект Федерального закона N 930186-6 "О развитии эколого-экономического региона в Республике Алтай" (ред., внесенная в ГД ФС РФ, текст по состоянию на 16.11.2015) [Электронный ресурс] URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=PRJ&n=138534&dst=100017/#07775796776795016>
464. Прокофьева В.Ю. Категория пространство в художественном преломлении: локусы и топосы. [Электронный ресурс] // Вестник оренбургского университета. 2005, № 11. URL: [http://vestnik.osu.ru/2005\\_11/12.pdf](http://vestnik.osu.ru/2005_11/12.pdf) (Дата обращения: 21.01.2015).
465. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1986. – 368 с.
466. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – М.: Лабиринт Пресс, 2011. – 128 с.
467. Радлов В.В. Атлас древностей Монголии. III, СПб, 1896, LXXXIII, 5.
468. Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. – М.: Наука, 1989. – 750 с.
469. Радлов В.В., П.М. Мелиоранский. Древнетюркские памятники в Кошо-Цайдаме. СТОЭ, IV, 1897.
470. Рак И.В. Именной и предметный справочник-указатель / И.В. Рак // Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб: Изд-во: Журнал Нева-Летний сад, 1998. – 480 с.
471. Рерих Н.К. Алтай - Гималаи. Рига: Виета, 1992 а. – 336 с.
472. Рерих Н.К. Нерушимое. Новосибирск: Вико, 1992 б. – 232 с.
473. Рерих Н.К. Россия. М.: МЦР, 1992 в – 71 с.
474. Рерих Н.К. Сердце Азии. Рига: Виета, 1992 г. – 261 с.
475. Рерих Н.К. Древние источники. М.: Изд-во «Международный Центр Рерихов», 1993. – 85 с.
476. Рерих, Н.К. Восток - Запад. – М.: Изд-во МЦР, 1994 а. – 104 с.
477. Рерих Н.К. Культура и цивилизация. М.: МЦР, 1994 б. – 200 с.
478. Рерих Н.К. Об искусстве. М.: МЦР, 1994 в. – 127 с.

479. Рерих Н.К. Шамбала. М., 1994 г. – 206 с.
480. Рерих, Н.К. Листы дневника. Том 2. – М.: Изд-во МЦР, 1995. – 512 с.
481. Рериховские чтения. 1976 г. (К 50-летию исследований Н.К. Рериха на Алтае) // Тезисы конференции. Новосибирск, 1976.
482. Розенберг Г.С., Краснощеков Г.П., Крылов Ю.М. и др. Устойчивое развитие: мифы и реальность. Тольятти: ИЭВБ РАН, 1998, 191 стр. Русский космизм. Антология философской мысли. - М.: Педагогика-Пресс, 1993. – 368с.: ил.
483. Руденко С.И. Горноалтайские находки и скифы. – М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1952. – 266 с.
484. Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960. – 359 с.
485. Руденко С.И. Сибирская коллекция Петра I / С.И. Руденко // САИ ДЗ-9. М.-Л.: 1962. 52 с.+27 табл. – табл. XI- 1,2, XVII.
486. Руденко С.И., Глухов А.Н. Могильник Кудыргэ на Алтае. // Материалы по этнографии. Т. III. Вып. 2. 1927. С. 37-52.
487. Рудой А.Н., Лысенкова З.В., Рудский В.В., Шишин М.Ю. Укок (прошлое, настоящее, будущее) [монография]. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2000. – 172 с.
488. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1994 – 608 с.
489. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного / И.М. Савельева, А.В. Полетаев. - М.: Языки русской культуры, 1997. - 800 с.
490. Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 174 с.
491. Савинов Д.Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии. – СПб.: СПбГУ, 1994. – 208 с.
492. Савицкий П.Н. Географические и геополитические основы евразийства. [Электронный ресурс] // Портал Gumilevica. Гипотезы. Теория. Мировоззрение. Опубликовано 30.10.2000. URL 1: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn05.htm>; (Дата обращения: 24.01.2015).
493. Савицкий П.Н. Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России — Евразия. Антология. / Ред. Л.Н. Новикова, И.Н. Сиземская, Г.В. Флоровский. М.: Высшая школа, 1995. – 396 с.
494. Савицкий П.Н. В борьбе за евразийство. Полемика вокруг евразийства в 1920-х годах [Электронный ресурс] // Портал Gumilevica. Гипотезы. Теория. Мировоззрение. Опубликовано 18.03.2001. URL 3: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn10.htm> (Дата обращения: 27.01.2015).
495. Савицкий П.Н. О задачах кочевниковедения (Почему скифы и гунны должны быть интересны для русского?) [Электронный ресурс] // Портал Gumilevica. Гипотезы. Теория. Мировоззрение. Опубликовано в Праге в Евразийском книгоиздательстве в 1928 г. URL 4: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn01.htm> (Дата обращения: 24.11.2011).

496. Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центральноазиатские влияния. Новосибирск, 1984. – 121 с.
497. Сагалаев А.М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. – М., 1990. – С. 21-34.
498. Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука, 1992. – 177 с.
499. Сандакова Л.Г. Информационно-технологическая парадигма образования: гуманистическая сущность и концептуальные основы. // Диссертация на соискание уч. степени доктора философских наук. – Улан-Удэ, 2000. – 325 с.
500. Сандакова Л.Г. Философия образования: гуманитарная информационно-технологическая модель. Издание 2-е. - Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госуниверситета, 2003. – 144 с.
501. Сапожников В.В. По Алтаю: по русскому и монгольскому Алтаю / В. В. Сапожников. — М.: Географгиз, 1949. — 579 с.+ 7 л. карт.
502. Сафонова А.С. Сакральное как социокультурный феномен. // Дисс. канд. филос. наук. – С-Пб, 2007 – 193 с.
503. Священными тропами Алтая / Учебно-методическое пособие по подготовке гидов-экскурсоводов. / Ред. И.А.Жерносенко. – Горно-Алтайск, Барнаул, 2008. – 468 с.
504. Селиверстов С.В. Казахстан, Россия, Турция: по страницам евразийских идей XIX–XXI веков. — Алматы, 2009.
505. Семёнов А.В. Этимологический словарь русского языка. Серия "Русский язык от А до Я". Издательство «ЮНВЕС». Москва, 2003. – 704 стр. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.liveinternet.ru/users/de\\_bagira/post104510685/](http://www.liveinternet.ru/users/de_bagira/post104510685/) (Дата обращения: 18.01.2017)
506. Серяков М.Л. Духовная прародина славян. М.: «Вече», 2013. – 448 с.
507. Сеть культуротворческих школ Каракольской долины [Электронный ресурс] // URL: <http://www.cultural-school.ru/index.htm> (Дата обращения: 05.12.2015).
508. Система особо охраняемых природных территорий Алтае-Саянского экорегиона. под ред. проф. А.Н. Куприянова - Кемерово: Азия, 2001. 176 с. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.nsu.ru/community/nature/books/alt-sajan-oort/> (Дата обращения: 25.7.2015).
509. Скрынникова Т. Д. Сурхарбан // Цыбиковские чтения: проблемы истории и культуры монгольских народов : тез. докл. и со-общ. - Улан-Удэ, 1993. - С. 39-41.
510. Скрынникова Т. Д. Семантика керексура // История и археология Дальнего Востока. К 70-летию Э. В. Шавкунова. - Владивосток, 2000. - С. 71-79.
511. Скрынникова Т.Д. Символы солнца в традиционной культуре тюрко-монгольских народов Сибири [Электронный ресурс] // Проект "Рубур.ру", 2010-2011: <http://rubur.ru/article/td-skrynnikova-simvoly->

solnca-v-tradicionnoi-kulture-tjurko-mongolskih-narodov-sibiri (Дата обращения: 15.05.2015).

512. Слово «Собака» и названия народов [Электронный ресурс] // Авторский проект BERL.RU / URL: // [http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/clovo\\_cobaka\\_i\\_nazvania\\_narodov.htm](http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/clovo_cobaka_i_nazvania_narodov.htm) (Дата обращения: 17.11.2011).
513. Смирнов Г.С. Философские и культурологические проблемы становления ноосферного сознания. // Диссертация на соискание уч. степени доктора философских наук. – М., 2000. – 349 с.
514. Смирнов Г. Числа, которые преобразили мир, 1999. [Электронный ресурс] // URL: <http://n-t.ru/tp/iz/chm.htm> (Дата обращения: 27.09.2016).
515. Соёнов В.И., Шитов А.В., Черемисин Д.В., Эбель А.В. Тархатинский мегалитический комплекс // Древности Алтая № 5 / Межвузовский сборник научных трудов. – Горно-Алтайск, 2000. – С. 7-15.
516. Соловьев. В.С. Три речи в память Достоевского // В.С. Соловьев. Сочинения в двух томах, т.2. – М.: Мысль, 1988. – С. 290-323.
517. Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. Proto Indica: 1972. М., 1972, т. 2, с. 198, 282-286, 347.
518. Сорокин П.А. Социальная стратификация и мобильность. // Питирим Сорокин. «Человек. Цивилизация. Общество». (Серия «Мыслители XX века»). М., 1992. С. 302-373.
519. Сорокин, П.А. Система социологии. Т. 2. Социальная аналитика. Ч. 2. Учение о строении сложных социальных агрегатов / Питирим Сорокин. - Пг.: Колос, 1920. – 463 с.
520. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Союмонов: Пер. с англ. С. А. Сидоренко. – М.: Политиздат, 1992. — 543 с.
521. Сорокин П.А., Мертон Р.К. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа [Электронный ресурс] // Социологическое наследие. 2004 / URL: <http://ecsocman.hse.ru /data/799/897/1216/014.SOROKIN.pdf> (Дата обращения: 06.12.2016).
522. Статья Палладия о рахманах [Электронный ресурс] // Ефросиновский сборник. 60-е, 80-е, 90-е гг. XV в. Ф.351. Библиотека Кирилло-Белозерского монастыря. Сборник. Кир.-Бел. 11/1088 - л. 462 – 483; URL: [http://expositions.nlr.ru/EfrosinManuscripts/\\_Project/page\\_Manuscripts.php?block=AAD5AD72-7422-4E40-A683-FD8A17A4AE91](http://expositions.nlr.ru/EfrosinManuscripts/_Project/page_Manuscripts.php?block=AAD5AD72-7422-4E40-A683-FD8A17A4AE91) (Дата обращения: 10.05.2015).
523. Стенон Н. О твёрдом, естественно содержащемся в твёрдом. — М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 151 с.
524. Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры: Изд. 2-е, испр. и доп. / Ю.С. Степанов. М.: Академический проект, 2001. – 990 с.
525. Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. – М.: Искусство, 1985. – 295 с.
526. Субетто А.И. Ноосферный социализм как форма бытия ноосферного человека — СПб.: «Астерион», КГУ им. Н.А.Некрасова, 2006. – 56 с.

527. Сулейменов О.О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. – М.: Грифон, 2005. – 270 с.
528. Сумцов Н. Рахманы // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890 – 1907. / т. XXVI (1899): Рабочая книжка — Резолюция, с. 382—383.
529. Сунгуров А. Понятие Хронотопа и его возможности для анализа политических структур и процессов [Электронный ресурс] // Тематические ресурсы Центра «Стратегия» / СПб-стратегии. Опубликовано 17.11.2003. URL: <http://www.strategy-spb.ru/index.php?do=news&doc=458> (Дата обращения: 12.01.2015).
530. Суразаков С.С. Героическое сказание, о богатыре Алтай-Буучае.- Горно-Алтайск: Книж. изд-во, 1961. – 179 с.
531. Суразаков А.С. Курганы эпохи раннего железа в могильнике Кызык-Телань-I // Археологические исследования в Горном Алтае. – Горно-Алтайск, 1983. – С.42-52.
532. Суразаков А.С. Предания старины глубокой. – Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1985. – 80 с.
533. Суразаков А.С. Об этногенезе населения Горного Алтая рубежа эпохи бронзы и скифского времени // Хронология и культурная принадлежность памятников каменного и бронзового веков Южной Сибири. – Барнаул, 1988 а. – С.168-171.
534. Суразаков А.С. Горный Алтай и его северные предгорья в эпоху раннего железа. Проблемы хронологии и культурного разграничения. – Горно-Алтайск, 1988б. – 215 с.
535. Суразаков А.С. Алтай в центре евразийского этнокультурного синтеза // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 2-й международной конференции. Алтай, 1994 а. – С. 194 – 196.
536. Суразаков А.С. К семантике изображений на Кудыргинском валуне // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I-II тысячелетии н.э. – Кемерово, 1994 б. – 252 с.
537. Суразаков, А.С. Философия Горного Алтая (к постановке проблемы) [Электронный ресурс] // Древности Алтая № 10/ Межвузовский сборник научных трудов. / Ответственный редактор В.И. Соёнов – Горно-Алтайск: Издательство Горно-Алтайского государственного университета, 2003. – 177 с. – Режим доступа: <http://e-lib.gasu.ru/da/archive/2003/10/18.html>
538. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. - М.: Изд-во полит, лит-ры, 1989. – 508 с.
539. Таланов В.М. Ноосферное будущее человечества. – LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. – 108 с.
540. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / предисл. и комм. Б. А. Старостина; пер. с фр. Н. А. Садовского. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
541. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. М., 1982. – 270 с.

542. Терехин Н.М. Метафизика Севера: Монография. – Архангельск: Поморский университет, 2004. – 272 с.
543. Терентьев М.В. История эфира. – М.: ФАЗИС, 1999. – 176 с.
544. Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы: приложение к сочинению "Отреченныя книги древней Россіи" в 2-х томах – СПб: типография Товарищества «Общественная польза», 1863. – Т.2 – 493 с.
545. Тишкин А.А., Дашковский П.К. Классификация погребальных сооружений скифской эпохи Горного Алтая // Известия лаборатории археологии. (Вып.2). – Горно-Алтайск, 1997. – С.19-24.
546. Тишкин А.А., Гиенко Е.Г., Дружинина Е.В. Астроархеологические исследования на древнем комплексе Кур-Кечу-II [сб. ст.] // Древние и современные культовые места Алтая. Барнаул, 2011. – С. 81–90 (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 2).
547. Тишкин А.А., Гиенко Е.Г., Дружинина Е.В. Астроархеологические исследования на древних памятниках в урочище Уркош (Центральный Алтай) // Методика исследования культовых комплексов: [сб. ст.] / отв. ред. А.А. Тишкин. – Барнаул: ООО «Пять плюс», 2012. – 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 3). – С. 100 – 103.
548. Томилин К.А. Фундаментальные физические постоянные в историческом и методологическом аспектах, – М.: Физматлит, 2006, – 368 с.
549. Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева»// Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам V. Тарту, 1971. – С. 9-62.
550. Топоров В. Н. Пространство и текст / Текст: семантика и структура. – М.: Наука, 1983. – С. 227-284.
551. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. [Коллективная монография] // Отв.ред: И.Н. Гемуев. Авторы: Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сиб. Отд-ние, 1989. – 243 с.
552. Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. – М.: Наука, 1987. – 255 с.
553. Тувинские пословицы и поговорки. – Кызыл, 1966. – 176 с.
554. Туровский М.Б. Культурные ландшафты России. – М.: Изд-во ин-та Наследия, 1998. – 210 с.
555. Тхагапсоев Х.Г. Философия образования: проективно-эстетическая парадигма. – Нальчик, 1996. – 50 с.
556. Тхагапсоев Х.Г. Образование: Канун новой парадигмы. – М.: Просвещение, 1997. – 99 с.
557. Тхагапсоев Х.Г. Этнос в современном мире: исторический реликт или фактор цивилизационного развития? // Научная мысль Кавказа. – 2005. - № 2. – С. 22-31.
558. Тырысова З.Т. Алтай Жан – Генофонд Алтая, 2009. – 455 с.

559. Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем. – М.: Мысль, 1978. – 272 с.
560. Уитроу Дж. Дж. Естественная философия времени / Дж. Дж. Уитроу. - М.: Едиториал УРСС, 2003. – 400 с.
561. Уилбер К. Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия / К. Уилбер; Пер. с англ. под ред. А. Киселева. — М: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. — 412 с.
562. Урбанаева И.С. Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты. / Материалы международного научного симпозиума, 20-26 июня 1996 г., Улан-Удэ - оз. Байкал). - Улан-Удэ, 1996 а. – 156 с.
563. Урбанаева И.С. Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. – Улан-Удэ, 1996 б. – С. 48-66.
564. Урбанаева, И.С. Бурятский миф о первом шамане как часть Центрально-азиатского учения о тэнгэри. [Текст] / Урбанаева И.С. // Тезисы и доклады Межд. науч.-теорет.конф."Банзаровские чтения-2",посв.175-летию со дня рождения Доржи Банзарова. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 1997 а. – С. 133 – 142.
565. Урбанаева И.С. Эзотерические смыслы учения о Тэнгэри и боо-мургэл // Современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. - Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997 б. – С. 3-47.
566. Урбанаева И.С. Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете духовных учений: В 2 ч.; Ч.1 - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 265 с.; Ч. 2. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 203 с.
567. Урсул, А.Д. Социально-экологические аспекты устойчивого развития цивилизации в России / А.Д. Урсул // Проблема устойчивого развития России в свете научного наследия В.И. Вернадского. – М.: Неправительственный экол. фонд им. В.И. Вернадского, 1997. 155 с. – С. 86-104.
568. Урсул, А. Д. Стратегия устойчивого развития цивилизации III тысячелетия // Глобальные проблемы биосферы: Сб. ст. Вып. 1. – М.: Наука, 2001. – С. 175-194.
569. Урсул А.Д., Урсул Т.А. Глобальный эволюционизм и эволюционная глобалистика. - М.: МГУ, 2013. – 79 с.
570. Урсул А.Д. Философия науки и концепция устойчивого развития [Электронный ресурс] // Сайт электронного научного журнала «Ноосфера. Общество. Человек». URL: [noocivil.esrae.ru/pdf/2012/4/961.doc](http://noocivil.esrae.ru/pdf/2012/4/961.doc)
571. Урсул А.Д., Романович А.Л. Сб. тр. / Глобализация: синергетический подход. М.: РАГС, 2002. - 472 с. - С. 112-127.



572. Урсул А.Д., Урсул Т.А. Эволюция. Космос. Человек. Общие законы развития и концепция антропокосмизма. - Кишинев: Штиинца, 1986. – 270 с.
573. Устойчивое развитие сибирских регионов. Сб. науч. тр. / Под. ред. Винокурова Ю.И. - Новосибирск: Наука, 2003 – 240 с.
574. Ухтомский А.А. О хронотопе //Ухтомский А.А. Доминанта. – СПб.: Питер, 2002. – 448 с.
575. Ушакова Е.В. Развитие ноосферы как закономерный этап самодвижения материи.– Новосибирск: ИППК НГУ, 1992. – 46 с.
576. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка в 4 томах. / Перевод с немецкого О.Н. Трубачева; Редактор и автор предисловия Б.А. Ларин. М.: «Прогресс», 1986-1987.
577. Федорова Л.В. Сакральное в идеологии евразийства. – София: ТАНГРА ТанНакРа ОБФ, 2015. – 127 с.
578. Федотова В.Г. Глобальный мир и модернизация // Философские науки. 2000. № 1. С. 4-28.
579. Федотова В.Г. Неклассическая модернизация и альтернативы модернизационной теории. // Вопросы философии. – 2002, № 12. – С. 3-21.
580. Феноменология. [Электронный ресурс]: Википедия // URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Феноменология\\_\(наука\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Феноменология_(наука)) (Дата обращения: 12.12.2014).
581. Февр Л. Бои за историю. –М.: «Наука». – 1991. – 529 с.
582. Физика атомного ядра [Электронный ресурс]: Сайт «Ядерная физика в Интернете». Последнее обновление 07.10.15// URL: <http://nuclphys.sinp.msu.ru/nucmodl/nml01.htm> (Дата обращения: 17.11.2015).
583. Флоренский, П.А. Мнимости в геометрии: Расширение области двумерных образов геометрии: (Опыт нового истолкования мнимостей) / Павел Флоренский; обл. работы проф. В.А. Фаворского; марка худож. Н.Н. Вышеславцева. - М.: Поморье, 1922. – 69 с.
584. Флоренский П.А. Автореферат// П.А. Флоренский. Сочинения в 4 т. – М.: изд-во "Мысль", 1994. – Т.1, с. 37-43.
585. Флоренский П.А. Предварительные планы и заметки к лекциям // П.А. Флоренский Сочинения. В 4 тт. – М.: изд-во "Мысль", 1998. – Т. 3, часть 2. – С. 362-488.
586. Флоренский П.А. 1936. IV.3. Соловки. № 55.[Электронный ресурс]: Предание.Ру. Медиатека // Письма с Дальнего Востока и Соловков. URL: <http://predanie.ru/lib/book/99901/> (Дата обращения: 27.12.2014).
587. Фок В.А. Современная теория пространства и времени // Природа, 1953, № 12. – С. 13-26.
588. Фок В.А. Физические принципы теории относительности Эйнштейна / В.А. Фок // Пространство и время в современной физике. (К 50-летию

- создания общей теории относительности Альбертом Эйнштейном). - Киев: Наукова думка, 1968. – 204 с.
589. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. – 832 с.
590. Фреско Ж. Все лучшее, что не купишь за деньги. Мир без политики, нищеты и войн [Электронный ресурс] // URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1024775>
591. Фролов Я.В., Чекрыжова О.И. Изображение головы фантастического хищника из кургана 1 могильника Михайловский VI и его параллели в искусстве народов Азии / Я.В. Фролов, О.И. Чекрыжова [Электронный ресурс] – URL: [http://dragons-nest.ru/def/skif\\_altai.php?PHPSESSID](http://dragons-nest.ru/def/skif_altai.php?PHPSESSID) (Дата обращения: 05.06.2011).
592. Фурсов А.И. Интересы, а не ценности: русская Европа, а не Евразия // Россия и Запад: что разделяет?: Материалы науч. семинара. — Вып. № 7 (16). – М.: , 2009. – С. 98-106.
593. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. - М.: Республика. 1993. - 445 с.
594. Хайнади З. Архетипический топос // Литература. – 2004, №29. – С. 7-13.
595. Хангалов, рук. № 733 // Хангалов М.Н. Материалы по шаманству [Рукопись] [8 тетрадей]. - ВСОРГО. - Иркутский государственный архив: ф.292, ед.хр. 729, л.8; ф. 293; опись 1, дело № 733.
596. Хасанов Б.И. Еще раз про Карачай [Электронный ресурс]: Фонд содействия развитию карачаево-балкарской молодежи «Эльбрусид». / Библиотека / Языкознание 15.03.2014. URL: <http://www.elbrusoid.org/upload/iblock/512/5128454f94e50f302a7177bfb3963ebf.pdf> (Дата обращения: 08.09.2015).
597. Хмелева Л.Г. Гений и искусство познания инобытия [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Международного Центра Рерихов. 2008 – 2011. URL: <http://lib.icr.su/node/1767> (Дата обращения: 26.08.2014).
598. Хокинг С. Краткая история времени: от Большого взрыва до чёрных дыр. — СПб.: «Амфора», 2001. — 268 с.
599. Хронотоп. Время [Электронный ресурс] // Учебное пособие «Мифы в культуре». URL: <http://worlds-culture.ru/index.php?action=full&id=376> (Дата обращения: 16.03.2015).
600. Хронотоп. Пространство [Электронный ресурс] // Учебное пособие «Мифы в культуре». URL: <http://worlds-culture.ru/index.php?action=full&id=377> (Дата обращения: 18.03.2015).
601. Худяков Ю.С. Херексуры и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии. – Новосибирск: Наука, 1987 а. – 262 с.
602. Цзюньюань, Лу. Евразийская философия России и ее концепция безопасности в отношении Китая — геополитические взгляды // Вестник Цзяннаньского общественного института. — 2008.

603. Цыб С.В. Афанасьевская культура Алтая. // Дисс. канд. истор. н. – Новосибирск, 1983. – 229 с.
604. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в двух томах. – 2-е изд., перераб. – Т. 2: О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии. – Новосибирск: «Наука». Сиб. отделение, 1991. – 240 с.
605. Цырендоржиева Д.Ш. Системный метод исследования общества/ Д.Ш. Цырендоржиева. М.: Компания Спутник+, 2002 – 124 с.
606. Цырендоржиева Д.Ш. Системный метод и синергетика в социальном познании / Д.Ш. Цырендоржиева. Улан-Удэ: Издательство Бурят, гос. ун-та, 2005. – 210 с.
607. Цырендоржиева Д.Ш. Развитие общества с позиций синергетики // Вестник Бурятского государственного университета, 2009. – С. 26-29.
608. Цырендоржиева Д.Ш., Багаева К.А. Государство и религия в постсоветском обществе // Вестник ВСГУТУ, 2014, № 4. – С. 156-160.
609. Цэдэв Н.Х. Евразийская идея глазами монгола // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения : материалы Шестой Всеросс. науч.-практ. конф. (с междунар. участием). Барнаул, 25–26 июня 2012 : в 2 т. — Барнаул, 2012. — Т. 1. – С. 13-22.
610. Чаадаев П.Я. «Философические письма» [Электронный ресурс] Сайт «Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы». URL: [http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html#\\_ftnref22](http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html#_ftnref22) (Дата обращения: 27.09.2007).
611. Чесноков В.С., Прокопенко Е.Е. Пьер Тейяр де Шарден о человеке, ноосфере и космосе [Электронный ресурс] Сайт «Журнал «Культура и время». URL: <http://kult-ura.narod.ru/03-05/diskussii.htm> (Дата обращения: 27.09.2014).
612. Чуев А.С., О существующих и теоретически возможных силовых законах, обнаруживаемых в системе физических величин. 2003. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.sciteclibrary.ru/rus/catalog/pages/5811.html> (Дата обращения: 27.09.2016).
613. Чуев А.С. Система физических величин и закономерных размерностных взаимосвязей между ними // Законодательная и прикладная метрология, 2007, № 3 – С.30-33.
614. Чумаков А.Н. Глобалистика в системе современного научного знания // Вопросы философии. №.7. – 2012. – С. 2-17.
615. Шанский Н.М., Боброва Т.А. Школьный этимологический словарь русского языка. Происхождение слов [Электронный ресурс] / Н.М. Шанский, Т.А. Боброва. — 7-е изд., стереотип. — М.: Дрофа, 2004. — 398, [2] с.// Реализация интернет-версии - компания "Яндекс". URL: <http://slovari.yandex.ru/dict/shansky/> (Дата обращения: 03.02.2015).
616. Шванёва И.Н. Ноосферная психология и ее методы [Электронный ресурс] // Дата конвертации 13.10.2011. URL: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-226875.html>

617. Шемякин Я.Г. Отличительные особенности «пограничных цивилизаций» (Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении) // *Общественные науки и современность*. 2000, № 3, с. 96-114.
618. Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Россия-Евразия: специфика формообразования в условиях цивилизационного пограничья. Статья 2 // *Общественные науки и современность*. 2004, № 5, с. 83-94.
619. Шерстова Л.И. Тайны долины Теренг. – Горно-Алтайск, 1997. – 192 с.
620. Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII – XIX вв. – Томск, 1999. – 432 с.
621. Шерстова Л.И. Бурханизм в Горном Алтае. // *Движение Ак Жанг (Белая вера) – бурханизм на Алтае: взгляд через столетие*. Материалы научной конференции, посвященной 100-летию событий в долине Теренг. – Горно-Алтайск, 2004. – С.25-49.
622. Шишин М.Ю. Астрально-ментальная линза как особая структура Мира Высшей реальности над территорией Алтая // *Алтай-Космос-Микрокосм*. Тезисы докладов 2-й международной конференции. – Алтай, 1994. – с. 199-203.
623. Шишин М.Ю. Онтологические и методологические основания концепции ноосферогенеза. Автореферат диссертации на соискание уч. степени кандидата философских наук. М.: МГУ, 1997. – 24 с.
624. Шишин М.Ю. Ноосфера, культура, культурный ландшафт. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. – 234 с.
625. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. - М.: Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
626. Шульга П.И. К вопросу о культуре скотоводов Горного Алтая в VI-II вв. до н.э. // *Скифская эпоха Алтая*. Барнаул, 1986. С.20-23
627. Шульга П.И. Изучение курганных погребений раннего железного века в Рудном Алтае// III Итоговая сессия ИАиЭт СО РАН, ноябрь 1995 г. – Новосибирск, 1995. – С. 107-109.
628. Шульга П.И. Поселение Куротинский Лог-1 // *Известия лаборатории археологии*. Вып. № 2. Горно-Алтайск, 1997. – С. 73-84.
629. Шульга П.И. Погребально-поминальный комплекс скифского времени на реке Сентелек // *Святыни: археология ритуала и вопросы семантики* / Материалы тематической научной конференции. Сакт-Петербург, 14-17 ноября 2000 г. – СПб, 2000 а. С. 215-218.
630. Шульга П.И. Краткий отчет о первом этапе работ в июне-августе 2000 г., проведенных по постановлению администрации Алтайского края «О создании в Чарышском районе музеефицированного объекта «Царский курган» от 23.05.2000 г. № 413» [Рукопись].
631. Шульга П.И. Этнокультурная ситуация в Горном Алтае и северо-западных предгорьях в VII-III вв. до н.э. [Электронный ресурс] // «Скифская эпоха Алтая» Сайт Исторического факультета АлтГУ, 2001.

- URL 1: <http://new.hist.asu.ru/skif/pub/skep/shylg.html> (Дата обращения: 27.07.2014)
632. Шульга П.И. Орлы и грифоны скифского времени в Южной Сибири (разграничение и датировка образов) [Электронный ресурс] // Сайт факультета АлтГУ / Исторический опыт хозяйственного и культурного освоения западной Сибири. [Сборник материалов Четвертых научных чтений памяти профессора А.П. Бородавкина (1919-1996)]. 2003. URL 2: <http://new.hist.asu.ru/biblio/borod4/part1-p250-258.pdf>
633. Шульга П.И. "Царский" курган в Сентелеке [Электронный ресурс] // Сайт: Неизвестный Алтай: путешествия и открытия. URL 3: <http://www.altay-secrets.ru/arhiv/p-i-sulga>
634. Экономика сохранения биоразнообразия / Под ред. А.А. Тишкова. Научные редакторы-составители: д.э.н. С.Н. Бобылев, д.э.н. О.Е. Медведева, к.э.н. С.В. Соловьева. М.: Проект ГЭФ "Сохранение биоразнообразия Российской Федерации", Институт экономики природопользования, 2002. – 604 с.
635. Элден С. Топохрон. Утраченная точка: глобализация, детерриториализация и пространство мира. [Электронный ресурс] // Журнал современной зарубежной философии "Хора", 2008, № 2; Department of Geography, University of Durham, Durham DH1 3LE. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/08/23/1215102727/2008-2-04.pdf> (Дата обращения 15.01.2015)
636. Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
637. Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
638. Элиаде М. Трактат по истории религий (серия «Миф, религия, культура»). Перевод с французского языка А.А. Васильева. – СПб.: Алетейя, 1999. Т. 1. – 394 с.
639. Энеева Л.А., Жерносенко И.А. Инновационные школы регионов России: культуротворческая модель [Монография]. – Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2013. – 134 с.
640. Эпштейн М. О топохроне. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.emory.edu/INTELNET/es\\_topochron.html](http://www.emory.edu/INTELNET/es_topochron.html) (Дата обращения: 27.12.2014)
641. Юйсин, У. Исследование евразийской философии истории. – Пекин, 2011.
642. Юнг К.Г. Архетип и символ. - М.: Ренессанс, 1991. – 209 с.
643. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. – Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.
644. Юшманов В.В. Концепция устойчивого развития: реальные и мифологические составляющие, проблемы и перспективы совершенствования // Проблемы устойчивого развития регионов в XXI веке: Материалы 6 Международного симпозиума, Биробиджан, 30 сент.- 2 окт., 2002. Биробиджан: Изд-во Ин-та комплекс. анал. регион. пробл.

- ДВО РАН; Биробиджан: Изд-во Биробидж. гос. пед. ин-та. 2002. – С. 33-35.
645. Яншина Ф.Т. Ноосфера В. Вернадского: утопия или реальная перспектива?// В.И. Вернадский. Pro et contra. Антология литературы о В.И. Вернадском за сто лет (1898-1998). – СПб, изд. РХГИ, 2000. – С. 163-173.
646. Ярская В.Н. Время в эволюции культуры. Философские очерки / В.Н. Ярская. - Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1989. – 149 с.
647. Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
648. Ясюченя Е.Л. Проблемы этнического образования в России // Мир науки, культуры, образования, 2013, № 2 (39). – с. 137-139.
649. Appadurai A. Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji. – Kraków, 2005.
650. Bassin M. Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space // Slavic Review. № 50.1991.
651. Bourgeois, J. Survey and inventory of the archaeological sites In the valley of the Karakol (Uch Enmek park), Part 2: year 2008 // Report on the belgian-russian expedition in the Russian Altay mountains 2008.
652. Bourgeois, J., Cammaert, L., Massart, C., Mikkelsen, J.H. & Van Heule, W. Ancient Nomads of the Altai Mountains. Belgian-Russian Multidisciplinary Archaeological Research on the Scytho-Siberian Culture. – Brussels: Royal Museums of Art and History., 2000. – 213 p.
653. Bourgeois, J., Gheyle, W., Goossens, R., De Wulf, A., Dvornikov, E., Van Hoof, L., Loute, S., De Langhe, K. & Cappelle, R., Survey and inventory of the archaeological sites in the Valley of the Karakol (Uch Enmek Park), internal report, Ghent University, Department of Archaeology. – 2007.
654. Bourgeois, J., De Wulf, A., Goossens, R. & Gheyle, W. Saving the frozen Scythian tombs of the Altai Mountains (Central Asia). In: Cooney, G. (ed.) The Archaeology of World Heritage, World Archaeology, Vol. 39. No. 3: 458-474. – 2007.
655. Chuang Tzu – the butterfly philosopher [Электронный ресурс]. – Pantheism.net / 1997-2016 World Pantheist Movement. URL: <http://www.pantheism.net/paul/history/chuang-tzu>
656. Debaty IBI AL. Wydawnictwo ciągle nieperiodyczne Instytutu Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales» Uniwersytetu Warszawskiego. Tom IV 2011 «Цивилизационный выбор и пограничье» / Ред. Я. Киневич. – Warszawa: Druk Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego, 2011;
657. Debaty IBI AL. Wydawnictwo ciągle nieperiodyczne Instytutu Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales» Uniwersytetu Warszawskiego. Tom V 2012 «Пограничье культур – культуры пограничья» / Ред. З. Морохоева. – Warszawa: Druk Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego, 2012;

658. Debaty IBI AL. Wydawnictwo ciągle nieperiodyczne Instytutu Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales» Uniwersytetu Warszawskiego. Tom VI I 2013 «Пограничья Евро-Азии» / Ред. З. Морохоева. – Warszawa: Druk Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.
659. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. 4-ème éd. Paris, 1960.
660. Environmentally Sustainable Economic Development: Building on Bruntland. / Edited by R. Goodland, H. Daly, S. El Serafy, B von Droste. – Paris: UNESCO, 1991. – 100 p.
661. Gabain A. von. Alttürkische Grammatik. Leipzig, 1950.
662. Gheyle W., Trommelmans R., Bourgeois J., Goossens R., Bourgeois I., De Wulf A. & Willems T., Evaluating CORONA: A case study in the Altai Republic (South Siberia). *Antiquity*, 78/300: 391-403. – 2004.
663. Gheyle W., Bourgeois J., Goossens R., De Wulf A. & Willems T., Localization of Scytho-Siberian burial mounds by means of CORONA satellite imagery, Kosh-Agatsh region, Altai Republic, Russia. In: OLUIC M. (ed.) *New Strategies for European Remote Sensing. Proceedings of the 24th symposium of EARSeL, Dubrovnik, Croatia, 25-27th May 2004*. Millpress, Rotterdam: 3-10. – 2005.
664. Gheyle, W., Bourgeois, J., De Wulf, A., Goossens, R. & Willems, T., L'utilisation de l'image satellite CORONA dans la prospection archéologique: l'exemple de l'Altai. In: Bourgeois, J. & Meganck, M. (ed.) 2005, *Aerial Photography and Archaeology 2003. A Century of Information. Papers presented during the Conference held at the Ghent University, December 10th-12th 2003 (Archaeological Reports Ghent University, 4)*, Gent, Academia Press, 2005. – pp. 175-188.
665. Inscriptions de l'Orkhon recueillies par l'expédition finnoise. 1890. Helsingfors, 1892, таб. 40.
666. Jacobson E., Kubarev B. Turu-Alty (Analysis of Siberian "Sanctuary") // *Altaica*, 1994, № 4. Новосибирск. 1994, с. 18-29.
667. Jacobson E., Kubarev V.D., Tseevendorj D. *Mongolie du Nord-Ouest: Tsagaan Salaa/Baga Oigor*. 2 vols. Répertoire des Pétroglyphes d'Asie Centrale, fasc. no. 6. Paris: De Boccard, 2001. 481 pp., 15 map., 399 pl.
668. Kieniewicz J. *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*. – Warszawa, 1986.
669. Otto R. *The Idea of the Holy*. L., 1956.
670. Radloff W. *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*. III, L.-SPb., 1895.
671. Roy E.1e. *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence. // La noosphere et l'homínisation*. Paris, 1928. – 376 p.
672. Usener, H. *Gotternamen* (2e ed. ), - Bonn, 1920. sq.
673. Skrynnikova T. D. Shamanism in Inner Asia: two archetypes // *Sibirica. Journal of Siberian Studies*. 2002. - Volume 2, Number 1, April. Routledge. - P. 69-87.

674. Survey and inventory of the archaeological sites in the valley of the Karakol (Uch Enmek Park). Part 2: year 2008. / Report on the Belgian-Russian expedition in the Russian Altay Mountains 2008 // Jean Bourgeois, Wouter Gheyle, Rudi Goossens, Ruben Van de Kerchove, Eduard P. Dvornikov, Alexander V. Ebel, Leon Van Hoof, Kaatje De Langhe, Anne Malmendier, Dorien te Kiefte/ - Mission Report – Altay expedition, 2008: UGent / GASU.
675. Yuri M. Lotman. Universe of the mind: a semiotic theory of culture. Translated by Ann Shukman. Introduction by Umberto Eco. London & New York, 1990. 306 p.
676. Zhernosenko I.A., Ushakova E.V., Mamyev D. I. Interrelation of the traditions and modernity in the organization of culture-creativity schools // PHILOSOPHY OF EDUCATION, Scientific journal (Special issue), 2013, № 6. Praga. – p. 121 – 130.
677. Zhernosenko I.A., Huong Ha Educational experiment on ecology and culture in the conditions of the sustainable development of the indigenous peoples of Altai // Materials of the NAPSIPAG's Tenth International Conference, hosted by the Jawaharlal Nehru University, New Delhi 7th to 9th December 2013 on “Locked in Growth Patterns: Rethinking land, water and disasters for the post-2015 Development Agenda for the Asia Pacific” - Springer New Delhi Heidelberg New York Dordrecht London, 2014, - 259 p. – P. 209-215.
678. Zhernosenko I.A. Editor's Page. // Himalayan and Central Asian Studies. Altai Special issue / Editor K. Warikoo, Guest associate editor I.A. Zhernosenko. – New Delhi: Himalayan Research and Cultural Foundation, 2014. – 273 p. – P. 1-7.
679. Zhernosenko I.A. Altai as One of the Poles of Energy of the Geo-Cultural Phenomenon «Altai-Himalayas». // Himalayan and Central Asian Studies. Altai Special issue / Editor K. Warikoo, Guest associate editor I.A. Zhernosenko. – New Delhi: Himalayan Research and Cultural Foundation, 2014. – 273 p. – P. 86-97.
680. Zhernosenko I.A. The Vedic Constants of Historical and Cultural Kinship of the Peoples of Siberia and India // Eurasia and India: Regional Perspectives/Edited by K. Warikoo © 2018 – Routledge 192 pages | 21 B/W Illus. URL: <https://www.routledge.com/Eurasia-and-India-Regional-Perspectives/Warikoo/p/book/9781138048003>
681. Zhernosenko I.A., Stolyarova N.N. Hexagonal Altai. // Himalayan and Central Asian Studies. Altai Special issue / Editor K. Warikoo, Guest associate editor I.A. Zhernosenko. – New Delhi: Himalayan Research and Cultural Foundation, 2014. – 273 p. – P. 64-70.
682. Zhernosenko I.A., Rogozina I.V. Worldview and mentality of Altai's indigenous inhabitants. // Himalayan and Central Asian Studies. Altai Special issue / Editor K. Warikoo, Guest associate editor I.A. Zhernosenko. – New Delhi: Himalayan Research and Cultural Foundation, 2014. – 273 p. – P. 108-116.



ИЛЛЮСТРАЦИИ

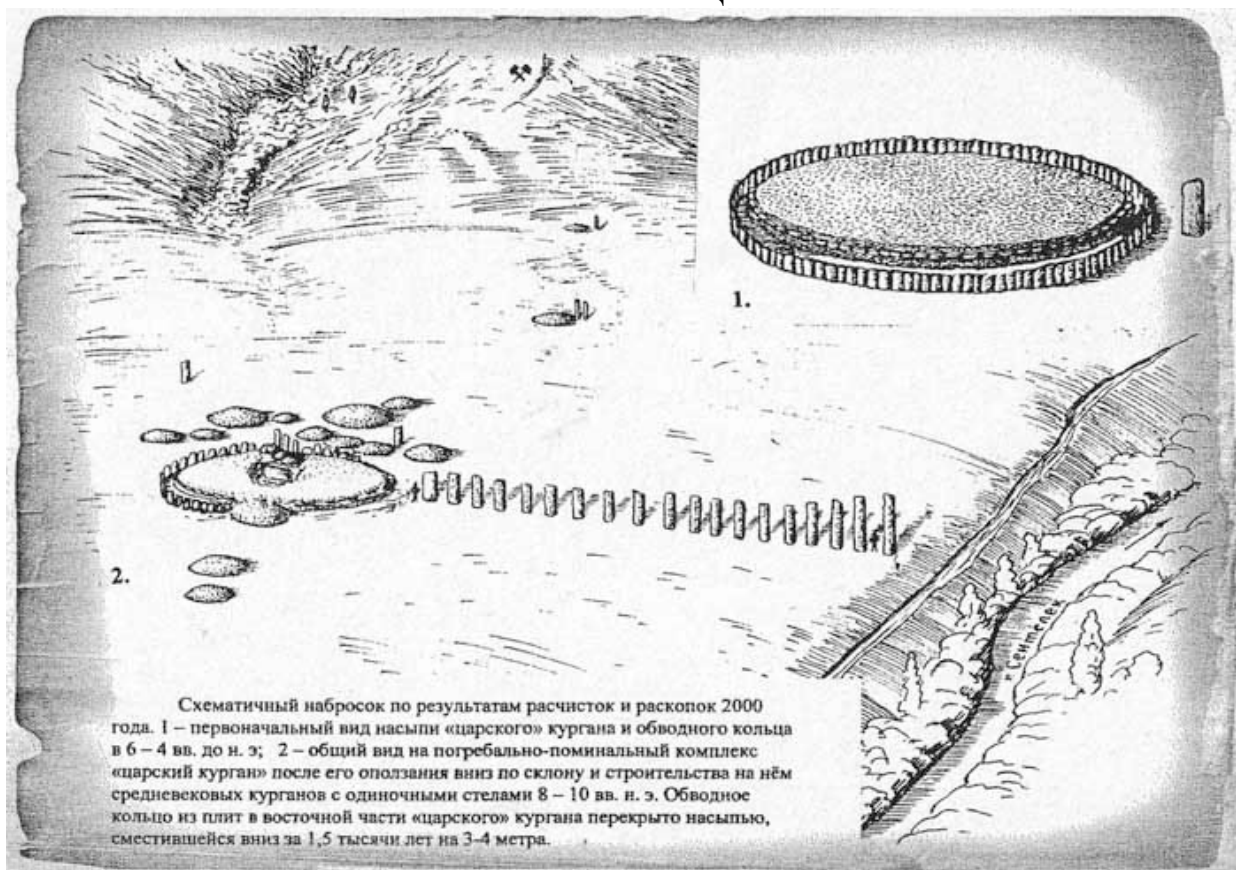


Рис. 1. Сакральный комплекс в Сентелеке. Прорисовка из статьи [Шульга; URL 3]



Рис. 2. Сентелек. Фото П.И. Шульги. а) Стелы «Царского» кургана, восстановленные в ходе экспедиции П.И.Шульги, сломанная стела № 17; б) Эпизод восстановления комплекса. П.И. Шульга 2-й слева



**Рис. 3.** Стелы эпохи бронзы. а) Плато Укок; б) Долина р. Юстыд. Фото автора



**Рис. 4.** Единственная лиственница Юстыда. Фото автора



**а**



**б**



**в**

**Рис. 5.** Знаки Неба: а) Тюркский крест аджи; б) тюндук, световое отверстие в куполе юрты; в) флаг Киргизии



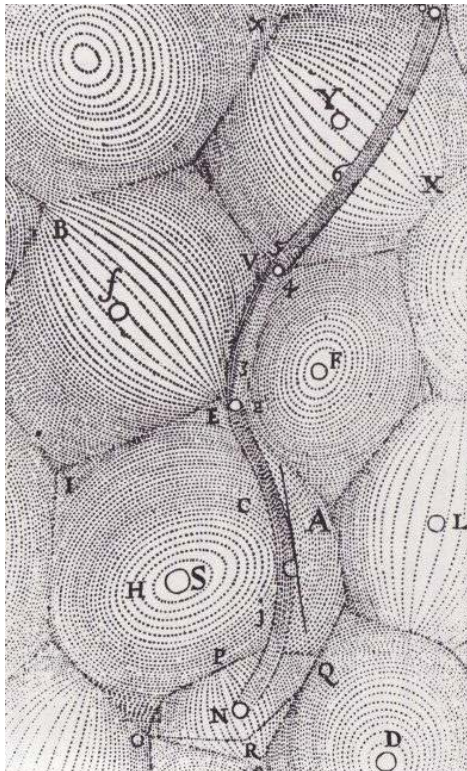
**Рис. 6.** Алтайское Беловодье: река Ак-Кем впадает в Катунь. Фото автора



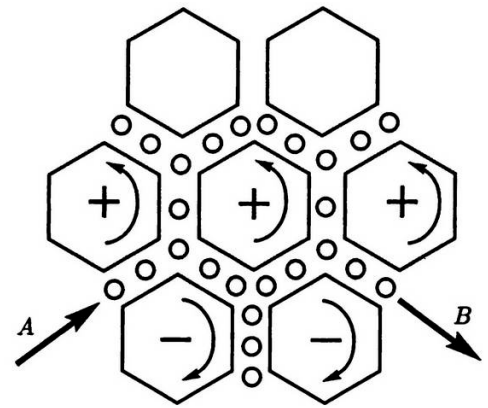
**Рис. 7.** Гора Белуха. а) Вид с перевала Кара-Тюрек. Фото автора;  
б) «Мать Мира» на Ак-Кемской стене. Фото автора



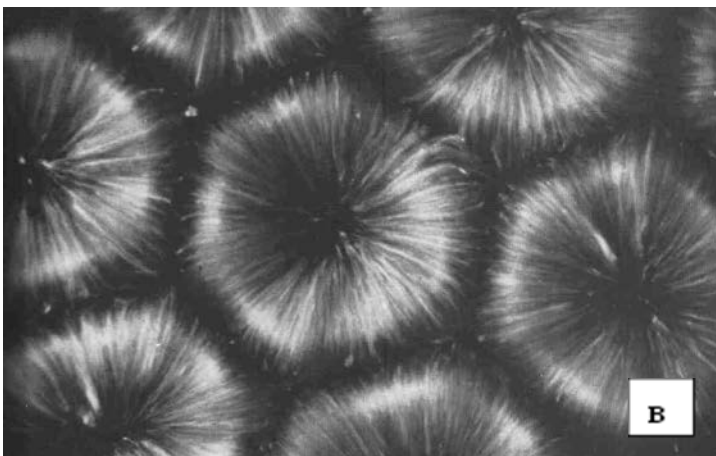
**Рис. 8.** Тюркский обряд разрезания пут



**а**

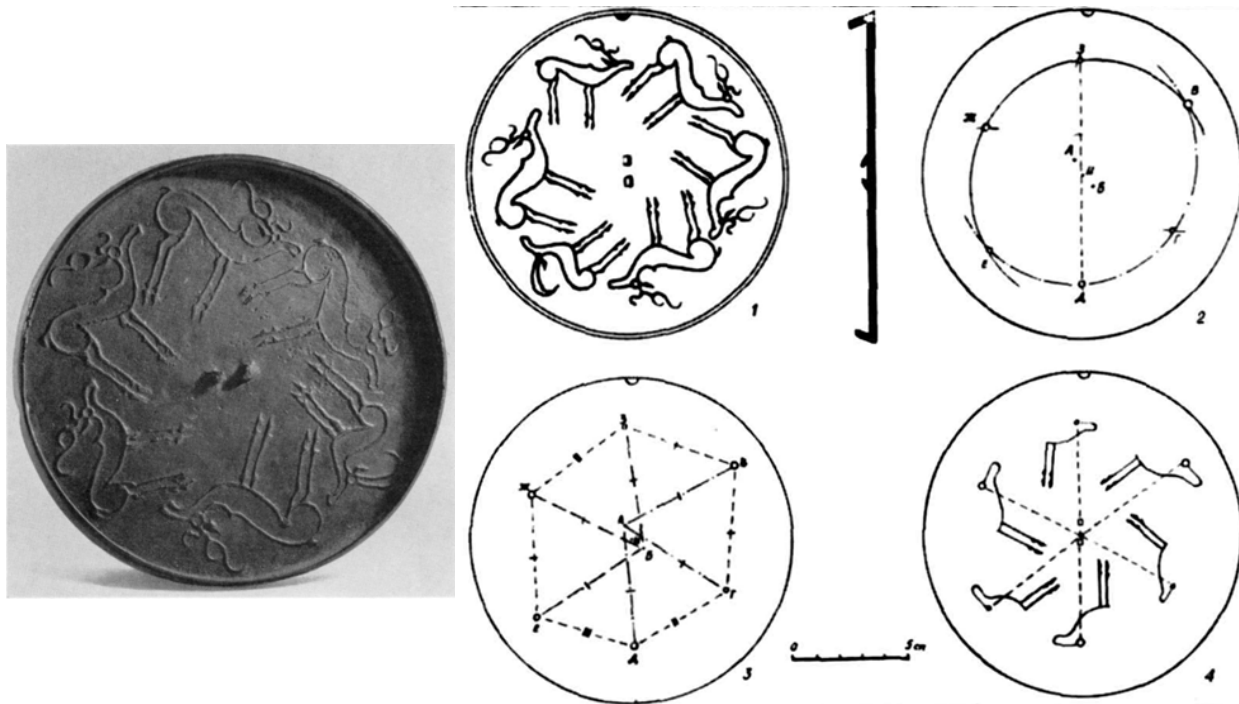


**б**



**в**

**Рис. 9.** Шестигранники в природе:  
 а) Р. Декарт «Вихри материи небес»;  
 б) Модель движения электрических токов Дж. Максвелла;  
 в) «Ячейки Бенара» - структуры, образующиеся при тепловой конвекции.



**Рис. 9 г.** Шестигранник: Бухтарминское зеркало. Прорисовка, разрез и предполагаемая разметка Л.С. Марсадолова [Марсадолов, 1982; с. 32].



**Рис. 10.** Рахмановское озеро. Казахский Алтай. Фото с сайта «Экологический туризм на зеленой планете». URL: <http://eco-turizm.net/uploads/2013/02/Rahmanovskoe-ozero-Kazahstan.jpg>



**Рис. 11.** Н.К. Рерих. «Победа» (или «Змей Горыныч») (1942) Х., темп., 76,2 \* 122; Новосибирск, Дом Ученых.



**Рис. 12.** Н.К. Рерих Белуха (1926) Этюд. Париж. Общество Музея им. Н.К. Рериха



**Рис. 13.** Тюркская прическа кедьеге (кежеге). Архивное фото Тувинцы из окрестностей р. Хемчик. Ф. Кон. 1902 г.



**Рис. 14.** Алтайская шапка бөрүк



**Рис. 15.** «Богиня мать с двумя животными» [Голан, 1994; рис. 374/1; 346/1]



**Рис. 16.** Тюркский семейный сундук – аптара.



**Рис. 17.** Поясное украшение жительницы села Кара-КујурУлаганского района, 1911 г.р., сёок кыпчак ЮлуковойУльяныЖимисаловны с киннинкалтазы («кисетами для пуповины») всех ее детей



**Рис. 18.** «Охота - похоть»: а) Елангаш; б) Калбак-Таш. Фото автора

**19.** Петроглифы с изображением Рожаницы: а) Елангаш; б) Бертек. Фото автора





Рис. 20. Граффити на скалах Бичикту-Бома [Мартынов и др., 2013; с. 48]

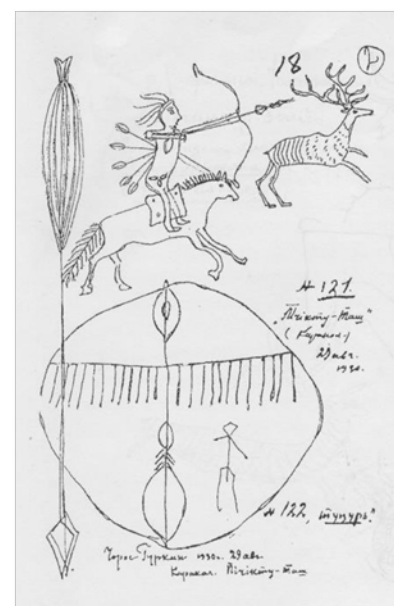
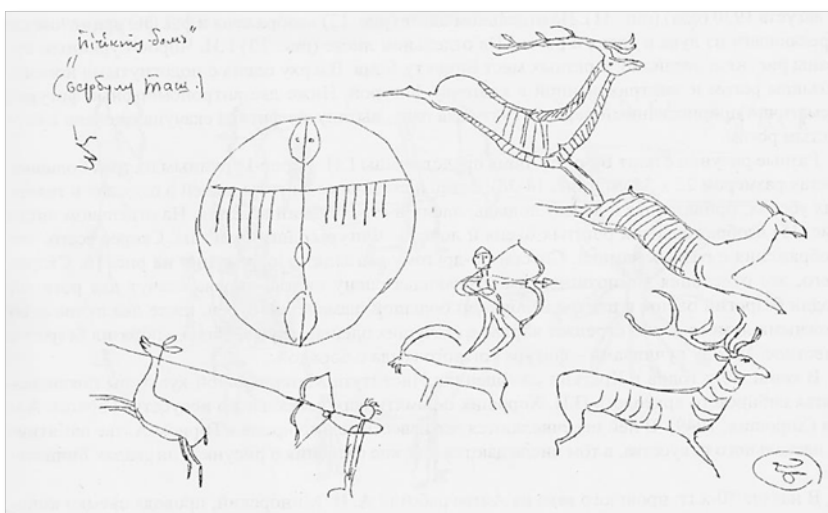


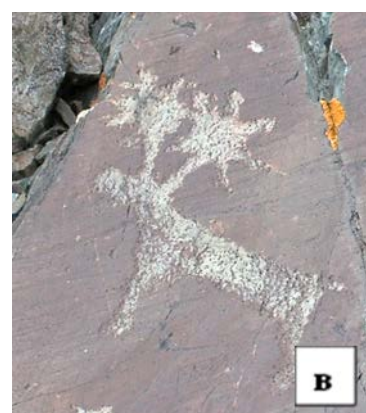
Рис. 21. Граффити на скалах Бичикту-Бома, рисунки Г.И. Чорос-Гуркина [Мартынов и др., 2006; с. 13, 11]

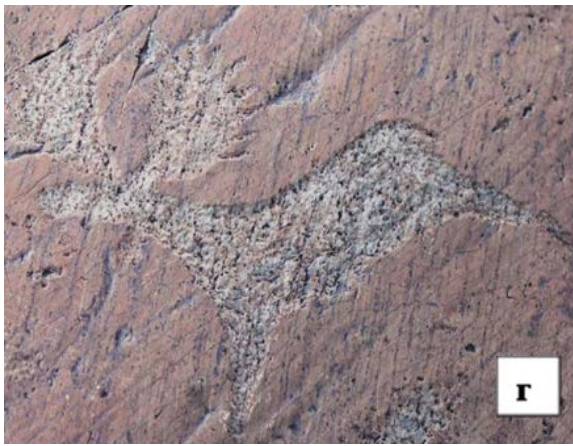


Рис. 22. Петроглифы Калбакташа



Рис. 23. Петроглифы Елангаша. Фото автора



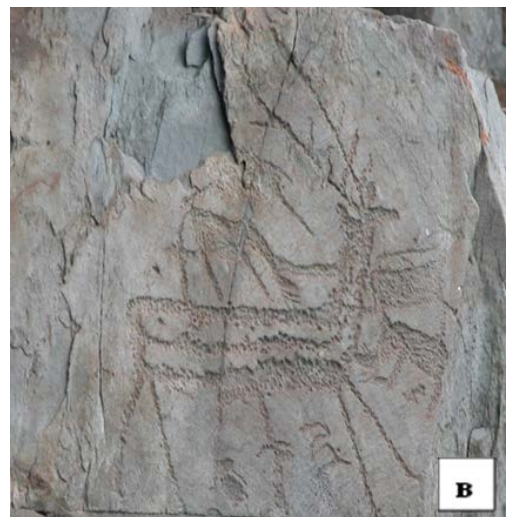


**Рис. 24.** Солнечные олени Алтая: а), б), в) Елангаш; г), д) Ирбисту. Фото автора

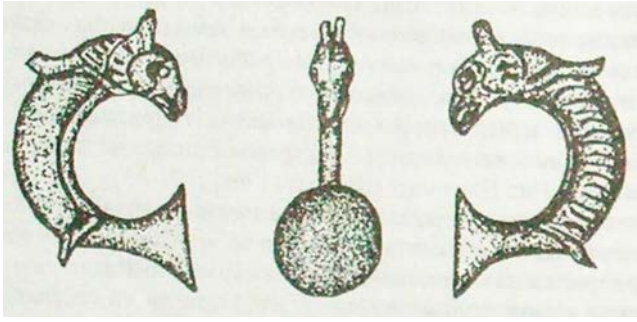


**Рис. 25.** Конская маска из пазырыкского кургана. Хранится в Эрмитаже

**Рис. 26.** Олени с древовидными рогами: а) Елангаш. Фото автора



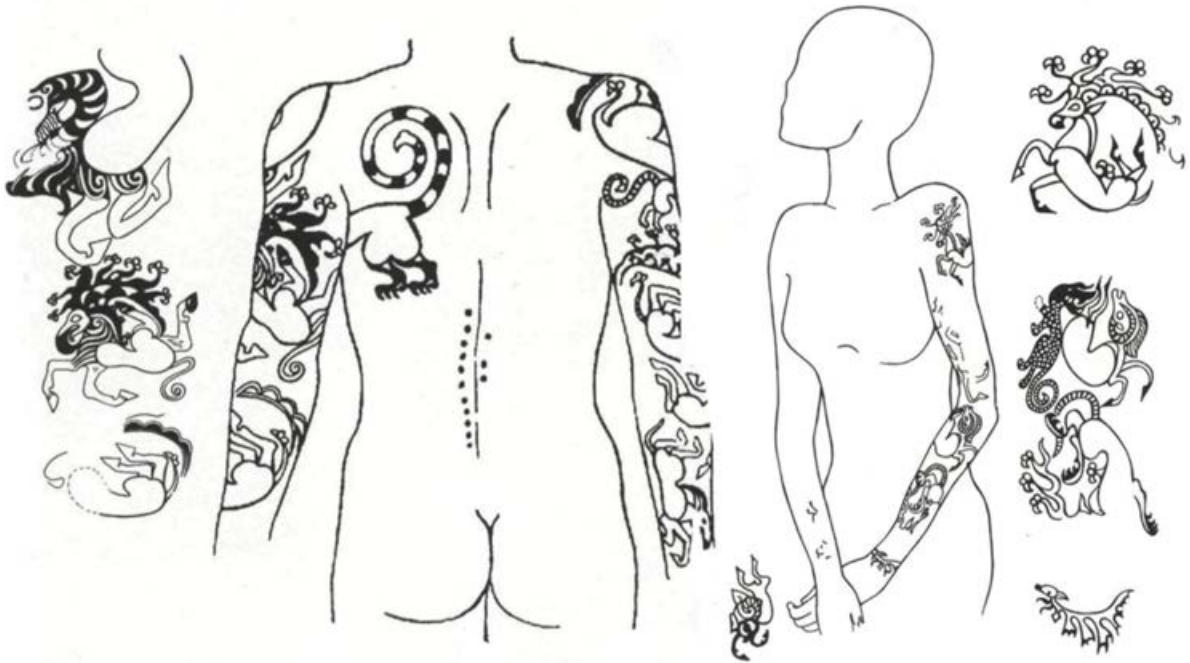
**Рис. 26.** Олени с древовидными рогами: а) Елангаш, б) Ирбисту, в) Калбак-Таш. Фото автора



**Рис. 27.** ручки от серебряного сосуда из кургана № 34 могильника Маркелов Мыс II [Митько, 1999; с. 8]



**Рис. 28.** Деталь конской упряжи из 2-го Башадарского кургана



**Рис. 29.** Татуировки пазырыкского вождя и укокской жрицы





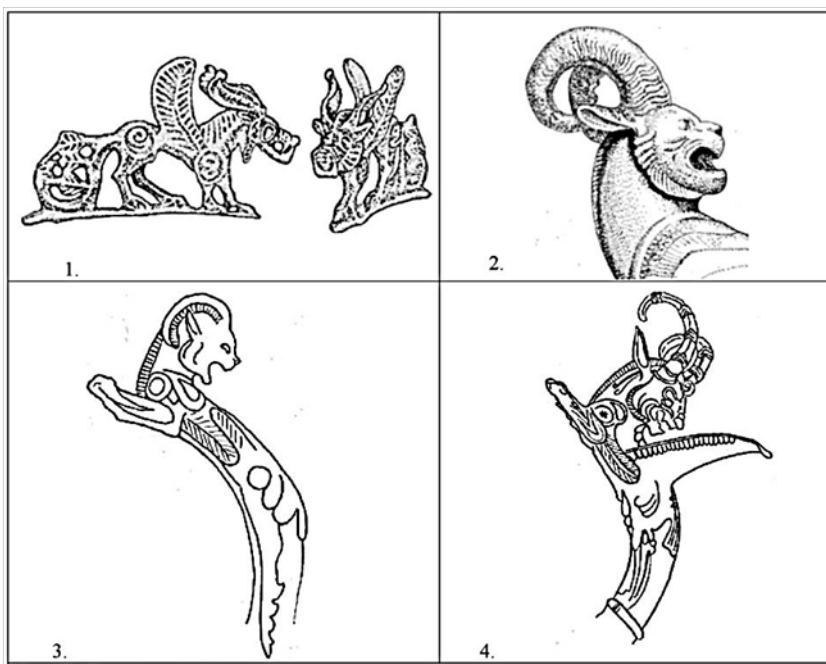
**Рис. 30.** Олени «Золотые рога»: а) Белый Бом; б) Елангаш; в) Туру-Алты, «Камень Кубарева». Фото автора



**Рис. 31.** Рогатый тигр. Кожаная аппликация из Туэктинского кургана



**Рис. 32.** Герб Республики Алтай



**Рис. 33.** Рогатые грифоны:

1 - Сибирская коллекция Петра I [Руденко, 1962; с. 52, илл. 27];

2 - J. Paul Getty Museum;

3 - Маниса, муз. г. Измир;

4 - Кукова Могила, муз.г. София [Фролов,

Чекрыжова; URL]



**Рис. 34.** Сенмурв. Калбак-Таш. Фото автора



**Рис. 35.** Деревянная диадема. Уландрык.



**а**



**б**



**Рис. 36.** Вихревые композиции в культуре пазырыкцев [Руденко, 1952; с. 143, 163]

**Рис. 37.** Деталь налобного украшения коня. Пазырык



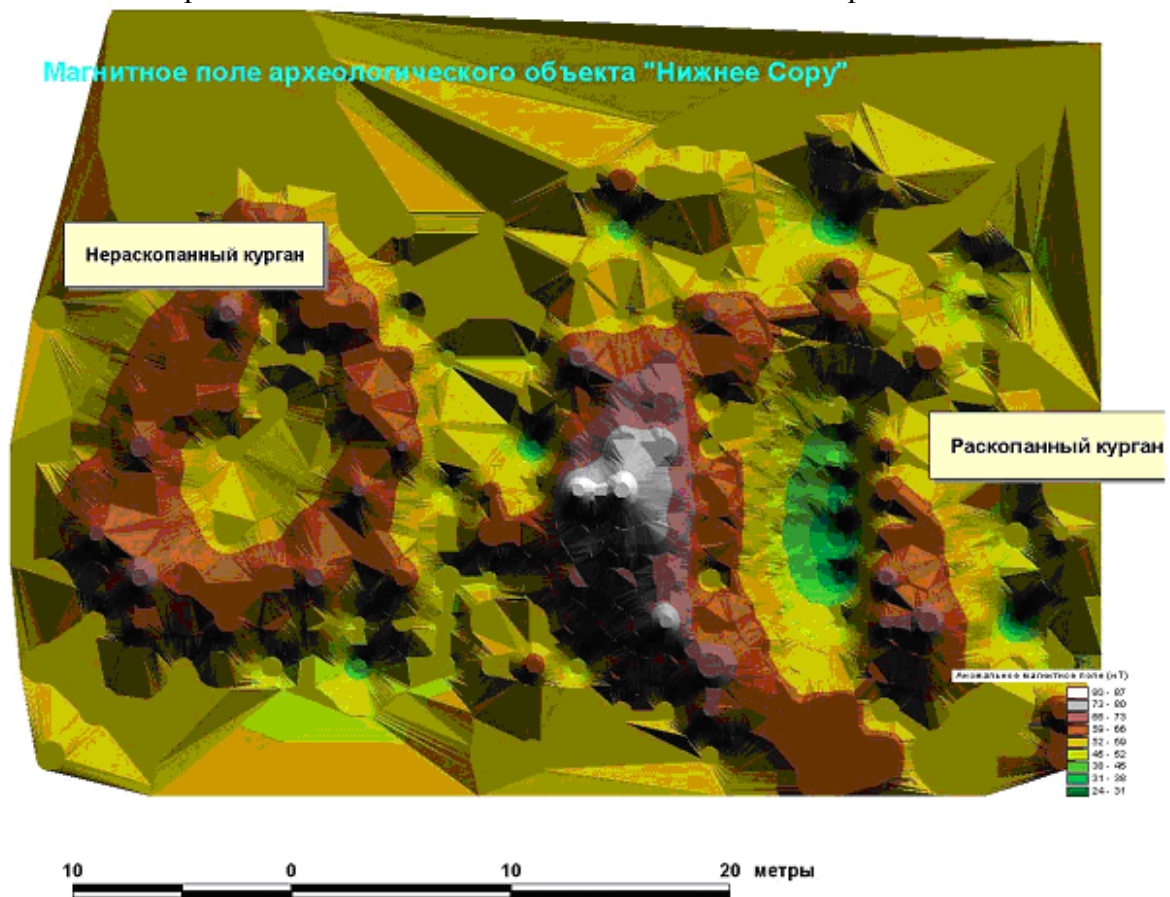
**Рис. 38.** Нижний Соору. Афанасьевская оградка. Фото автора



**Рис. 39.** Нижний Соору. Древняя плавильная печь. Фото автора



**Рис. 40.** Куяктанар. Древняя плавильная печь. Фото автора



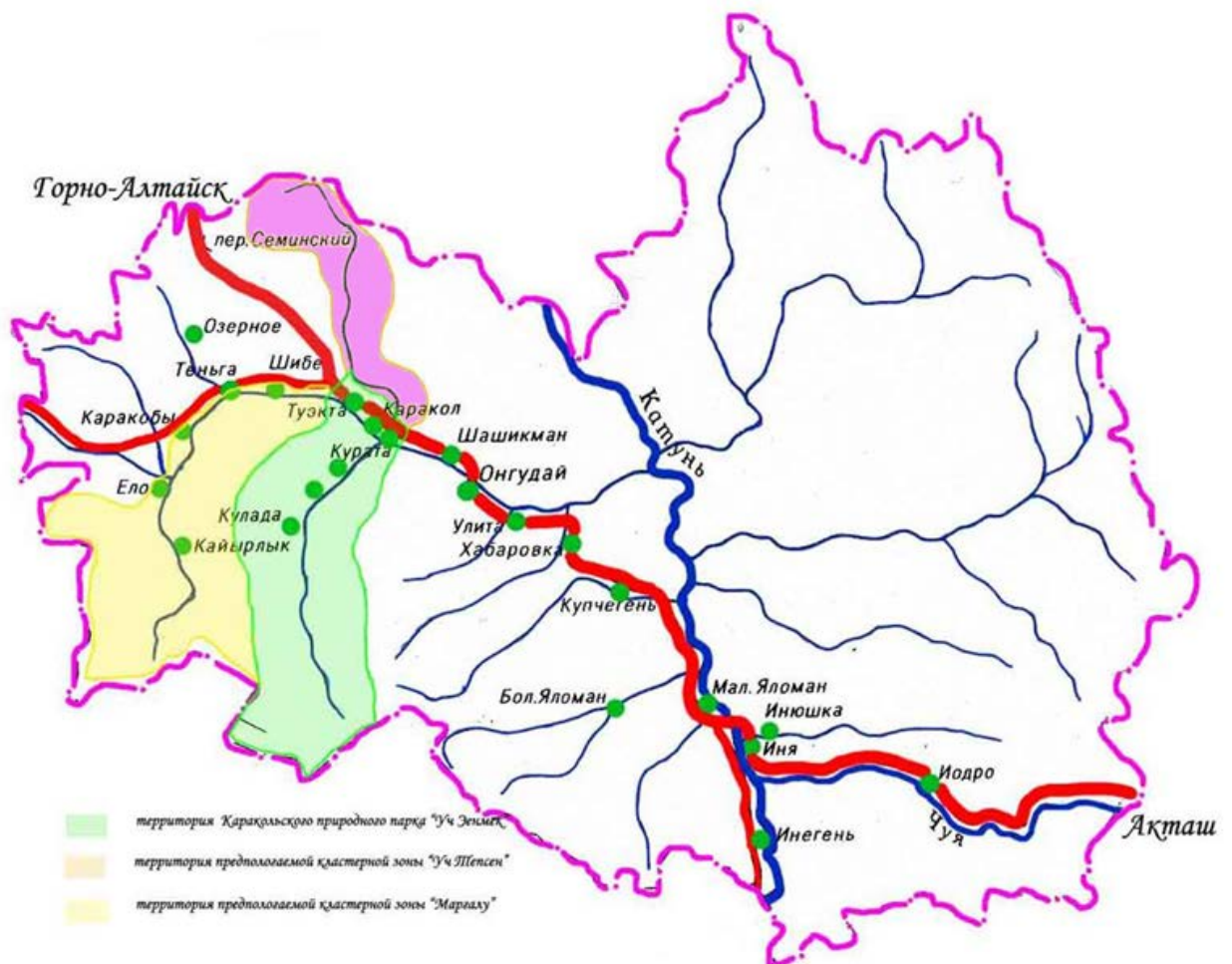
**Рис. 41.** Аномальные излучения магнитного поля. Материалы экспедиции ГАГУ<sup>1</sup> и Института геологии СО РАН 2003 г.: магнитные кольца, выложенные в «теле» курганов. Слева целый курган, справа – раскопанный археологами. Илл. из статьи [Дмитриев, Шитов, URL]

<sup>1</sup>Горно-Алтайский государственный университет





**Рис. 42.** Каракольская культура – полихромная роспись внутренних стенок саркофага. Фото В.Д. Кубарева



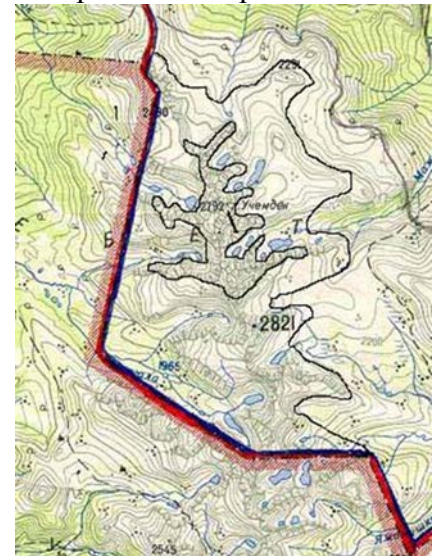
**Рис. 43.** Карта Онгудайского района. Зеленым цветом отмечена Каракольская долина, розовым - Куротинская



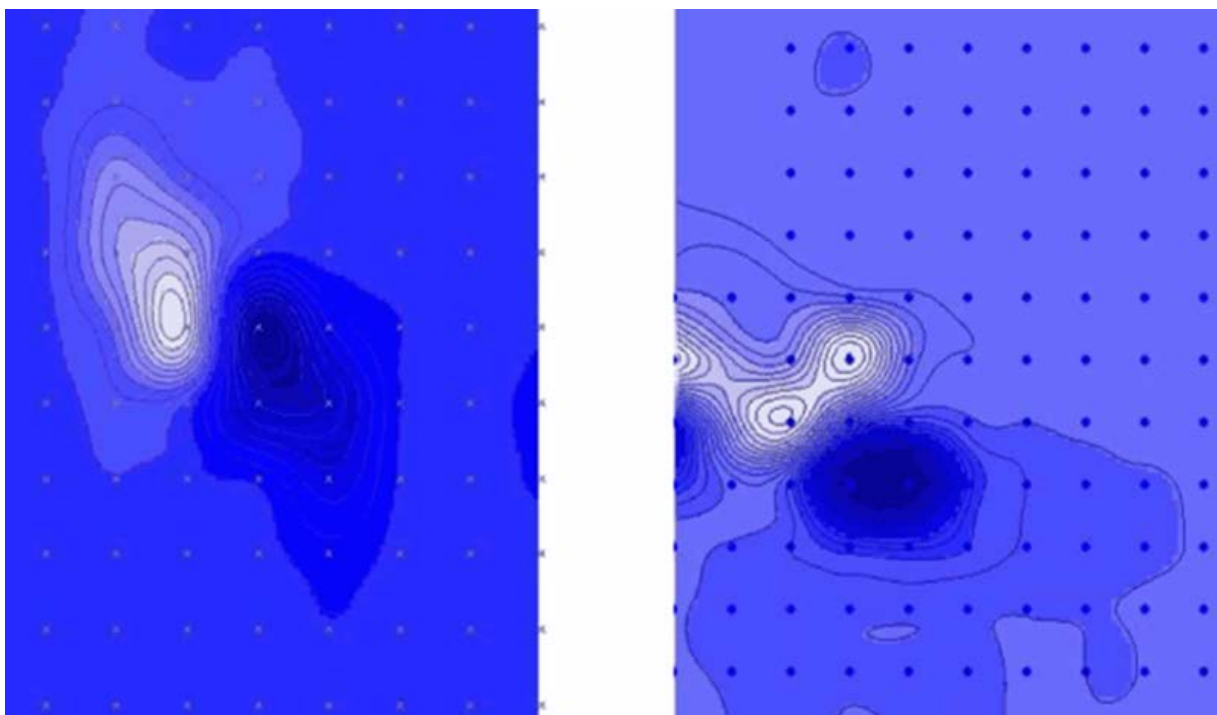
**Рис. 44.** Алтайский аил: а) с. Балыктуюль; б) Урочище Куяктанар. Фото автора



**Рис. 45.** Вершина Уч Энмек. Фото автора



**Рис. 46.** Фрагмент карты Каракольской долины. Очертания вершины Уч Энмек

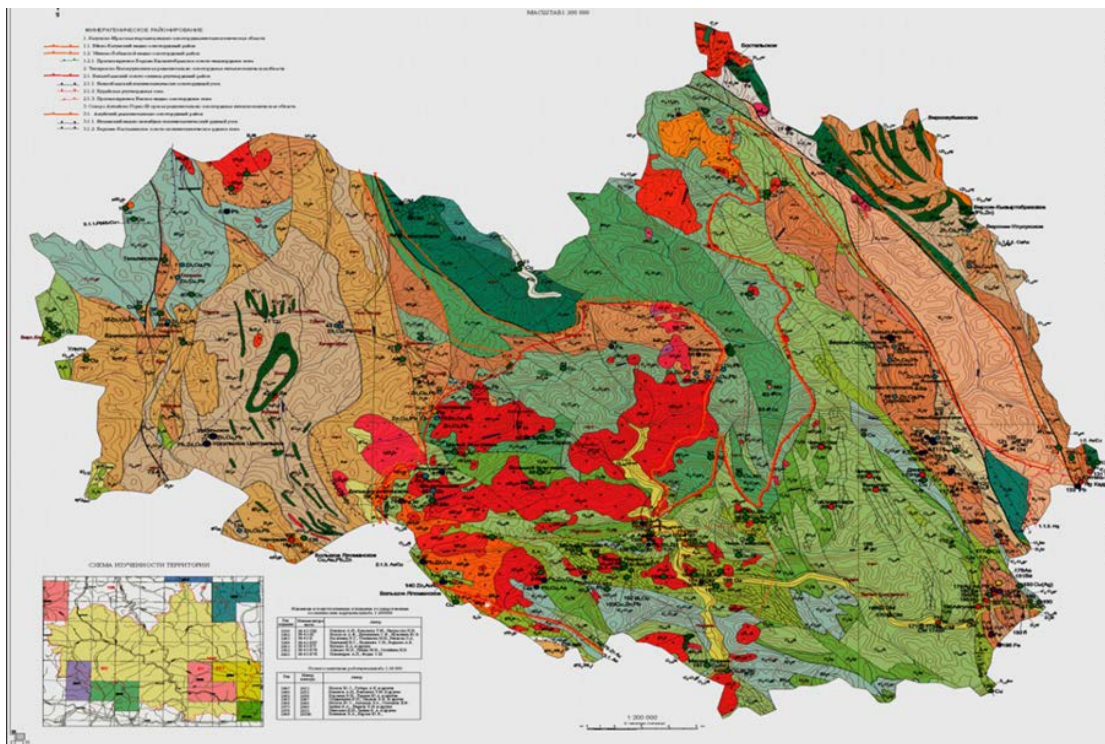


**Рис. 47.** Магнитный диполь. Материалы исследований одного из Башадарских курганов. [Дмитриев, Дятлов и др.; URL].



**Рис. 48.** Башадар. Цепочка поминальных колец вокруг группы курганов.

- а) Аэрофотосъемка Ж. Буржуа. Экспедиция Гентского университета 2007 г.
- б) Фото автора



**Рис. 49.** Карта минерагенического районирования Республики Алтай. Темно-зеленое «кольцо» - дайка в Каракольской долине



**Рис. 50.** Балбалы урочища Нижний Соору. Фото автора



**Рис. 51.** Нижнее Соору. Тюркская поминальная оградка со стелой и балбалами. Фото автора



**Рис. 52.** КэзерТаш в Курайской степи. Ныне хранится в НМ РА<sup>1</sup>. Фото А.А. Познякова

---

<sup>1</sup>НМ РА – Национальный музей Республики Алтай

# Uch-Enmek Park - Karakol - Nizhniy Sooru

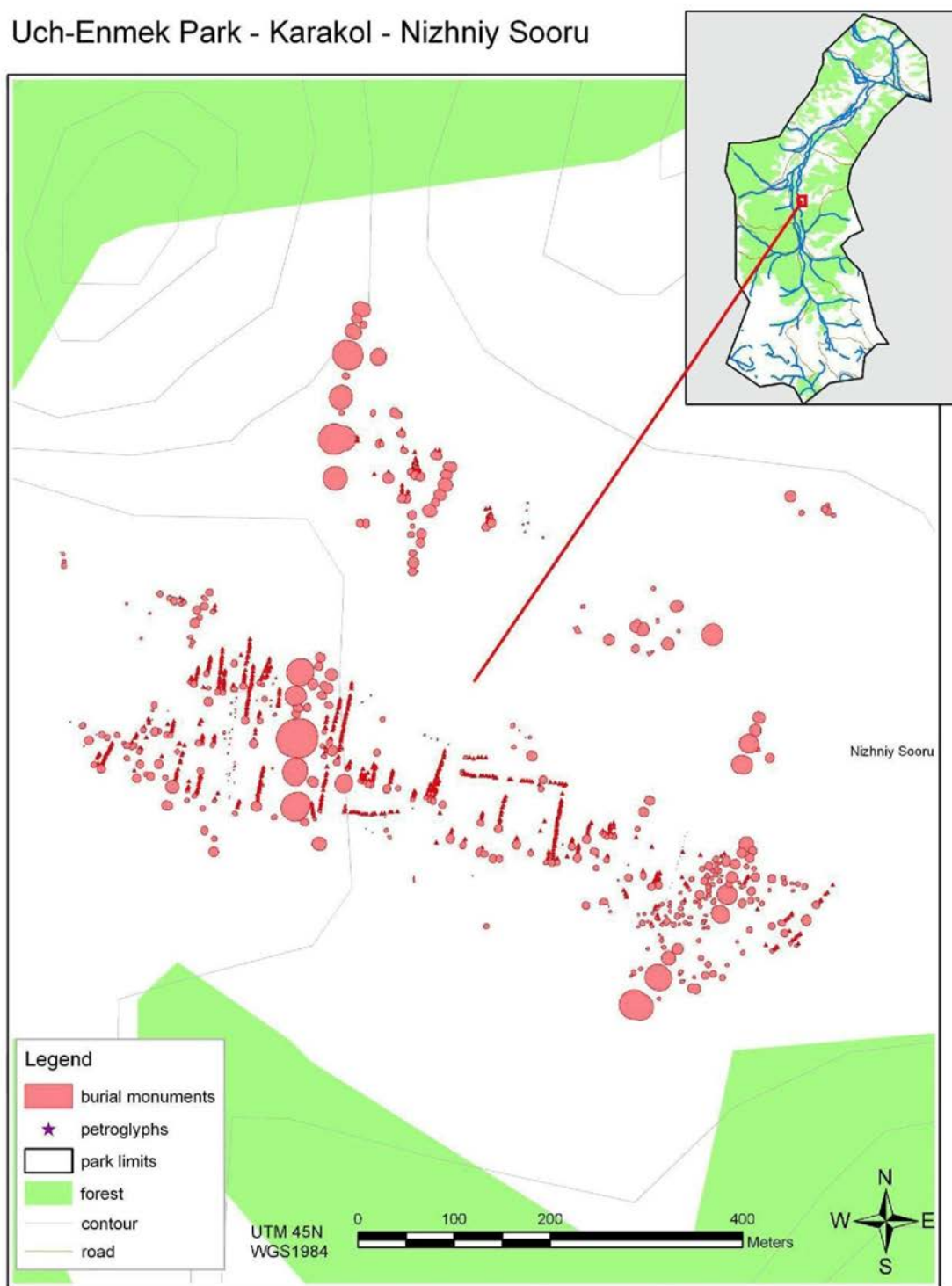
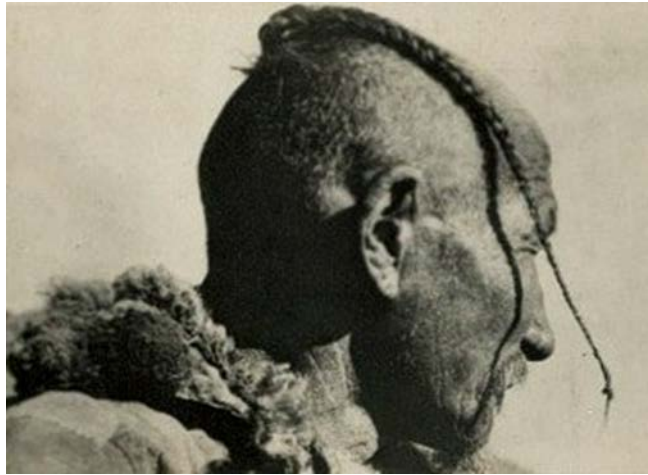


Figure 11. Example of detailed plan of the complex site of Nizhniy Sooru, as recorded during the 2008 campaign.

Рис. 53. План сакрального комплексу Нижній Соору. Матеріали експедиції Гентського університету, 2008 г. [Bourgeois, 2008]



**Рис. 54.** Сосуд из рога. Укок.  
Иллюстрация из [Полосьмак, 2001; с. 198]



**Рис. 55.** Кежеге, тюркская прическа.



**Рис. 56.** Тюркские изваяния в Историко-архитектурном музее под открытым небом Института археологии и этнографии СО РАН. Фото автора



**Рис. 57.** Тюркские изваяния во дворе школьного музея с. Бельтир. Фото автора 2005 г.



**Рис. 58.** Урочище Ак-Кобы. Субурган на месте кремации ламы Боора. Архивное фото 1998 г. [Онгудайский район, 2006; с. 49]

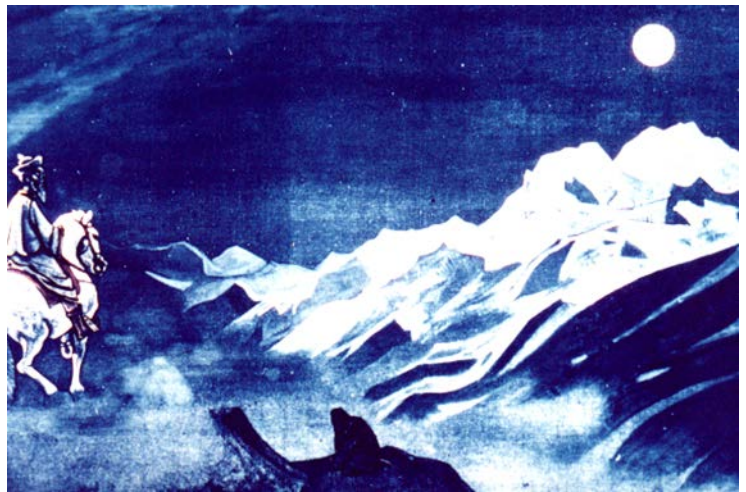


**Рис. 59.** Святилище БозырТаш. Фото А. Корчагина





**Рис. 60.** Чет Челпанов с женой Кул. НМ РА. Коллекция по верованиям, инв. № 953



**Рис. 61.** Н.К. Рерих. Ойрот, вестник Белого Бурхана. Серия «Знамена Востока», (1924) X., темп., 73,6 \* 117; США, Грэндхэйвен, Мичиган, собр. Д. Боллинга.



**Рис. 62.** Боочи. Бурханистский жертвенник курее. Фото автора



**Рис. 63.** Г.И. Чорос-Гуркин. Этнографические зарисовки рядом с Каракольской долиной. Устройство бурханистского жертвенника. 1930 г.

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
СОВЕТ СЕТИ ФЕДЕРАЛЬНЫХ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫХ ПЛОЩАДОК  
ИНСТИТУТ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ «ЭВРИКА»



ФЕДЕРАЛЬНАЯ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ ПЛОЩАДКА

# ДИПЛОМ

03-01/06

На основании представления  
Совета сети федеральных экспериментальных площадок МОН РФ

**Муниципальное учреждение Отдел образования  
Онгудайского района Республики Алтай**

присваивается статус «Федеральная экспериментальная площадка»  
в 2006 году  
для реализации проекта

**«Конструирование и реализация модели культуротворческой  
школы в условиях этно-социокультурной среды  
особо охраняемой природной территории»**

Настоящий диплом дает право на принятие нестандартных решений  
управленческих и учебно-воспитательных задач в рамках проекта.

Региональные и муниципальные органы управления образованием и  
методические учреждения призваны оказывать организационную и  
методическую помощь образовательным учреждениям, имеющим статус  
«Федеральная экспериментальная площадка».

Министр образования и науки РФ

Фурсенко А.А.

Председатель Совета  
сети ФЭП МОН РФ

Адамский А.И.

Москва  
2006 г.

Рис. 64. Диплом Федеральной экспериментальной площадки, присвоенный сети культуротворческих школ Каракольской долины



**Рис. 65.** Культуротворческая деятельность учащихся школ Каракольской долины: изучение наскальных рисунков, растительности и рельефа местности



**Рис. 66.** Научно-исследовательская деятельность учащихся: Копирование петроглифов на микаленту. Экспедиция Кемеровского университета. Рук.проф. А.И. Мартынов



**Рис. 67.** Научно-исследовательская деятельность учащихся: участие в научной экспедиции Гентского университета (Бельгия) Рук.проф. Жан Буржуа.



Работа по уточнению картографических и геофизических данных Каракольской долины



**Рис. 68.** Научно-исследовательская деятельность учащихся: участие в научной экспедиции Гентского университета (Бельгия) Рук.проф. Жан Буржуа. GPS-съемка Археологических объектов Каракольской долины



**Рис. 69.** Совместный семинар ученых Гентского университета и школ Каракольской долины



Рис. 70. Социально значимые проекты: «Сохраним родники села»



Рис. 71 Социально значимые проекты: «Друзья заповедных островов»



Рис. 72. Школа эффективного учителя





Рис. 73. Методическая работа учителей культуротворческих школ



Рис. 74. Создание и апробация комплекта учебных пособий «Алтай заповедный»



Рис. 75. Комплект учебных пособий «Алтай заповедный»



Рис. 76. Ноосферные туры

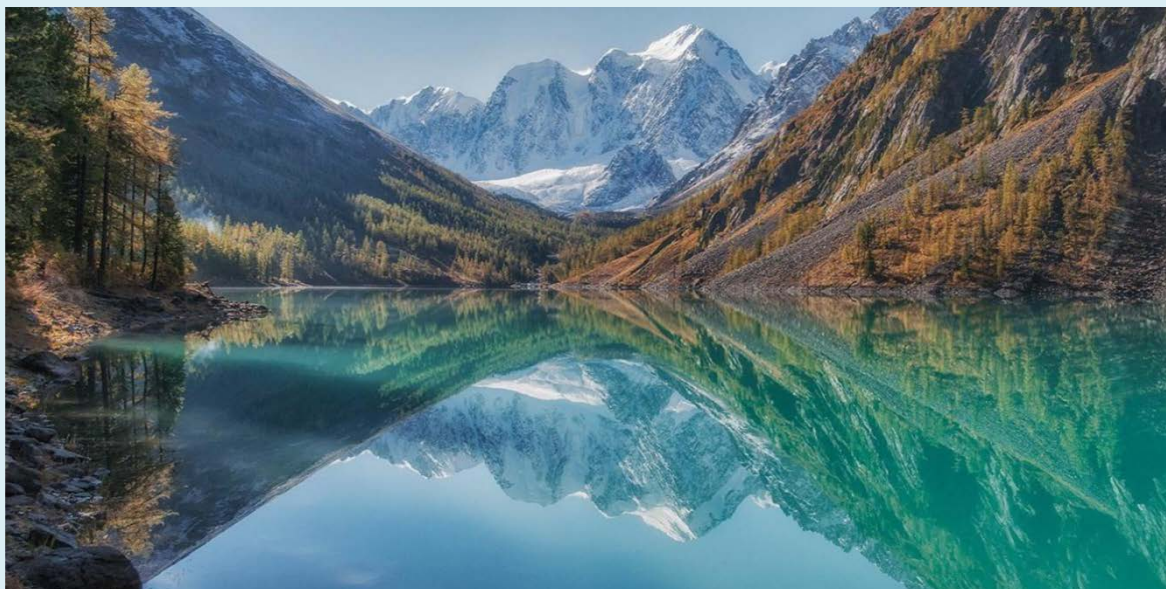


**Рис. 77.** Проект ПРООН/ГЭФ «Сохранение биологического разнообразия Горного Алтая путем организации подготовки профессиональных гидов экскурсоводов для нужд ООПТ Республики Алтай»



**Рис. 78.** Проект ПРООН/ГЭФ «Разработка учебно-методического пособия по подготовке гидов-экскурсоводов»

**О.Л. Рогачевский, директор АНО "Соразвитие", член рабочей группы по  
развитию эколого-экономического региона  
в Республике Алтай  
Презентация в Общественной палате РФ  
15 декабря 2015 г.**

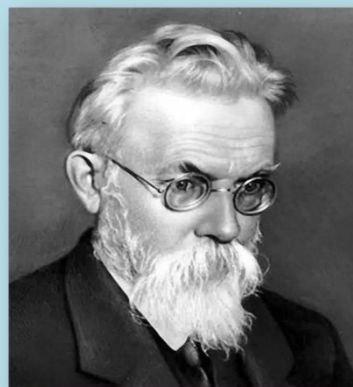


# **ГОРНЫЙ АЛТАЙ**

**Территория ноосферного развития**

«Наш соотечественник Владимир Вернадский в начале XX века создал учение об объединяющем человечество пространстве – **НООСФЕРЕ**. В нем сочетаются интересы стран и народов, природы, общества, научное знание и государственная политика. **Именно, на фундаменте этого учения фактически строится сегодня концепция устойчивого развития»**

В. В. Путин



## НООСФЕРНАЯ МОДЕЛЬ РАЗВИТИЯ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ ЭТО:

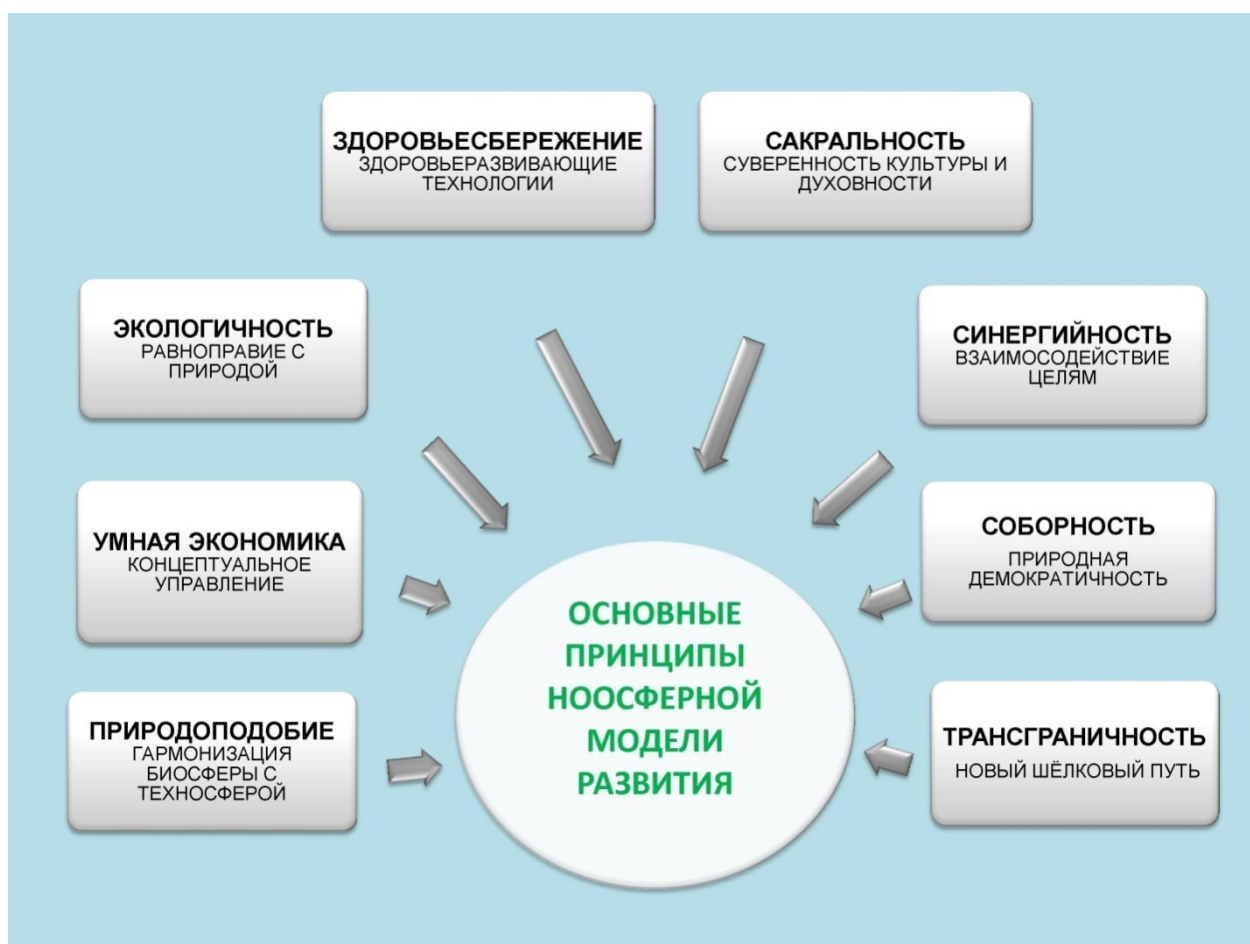
РАЗУМНО УПРАВЛЯЕМОЕ  
ГАРМОНИЧНОЕ СОРАЗВИТИЕ  
ЧЕЛОВЕКА, ОБЩЕСТВА И  
ГОСУДАРСТВА В ЕДИНЕНИИ С  
ПРИРОДОЙ

«ЗЕЛЕНАЯ» ЭКОНОМИКА,  
ЭКОНОМИКА ЗНАНИЙ, ЭКОНОМИКА  
ВОПЛОЩЕНИЯ ТВОРЧЕСКИХ  
ЗАМЫСЛОВ, ЭКОНОМИКА  
ВПЕЧАТЛЕНИЙ, ИНВЕСТИЦИИ В  
ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КАПИТАЛ

**ФОРМИРОВАНИЕ СООБЩЕСТВА  
ПРОСВЕЩЁННЫХ, СПОСОБНЫХ  
РАБОТАТЬ НА ВЫСОКИХ УРОВНЯХ  
СЛОЖНОСТИ ЛЮДЕЙ, МЕНЯЮЩИХ  
СТРАНУ И МИР К ЛУЧШЕМУ ЧЕРЕЗ  
ПРИЗМУ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ  
ЦЕННОСТЕЙ**

ПРИРОДОПОДОБНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ,  
ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ,  
ЗДОРОВЬЕСБЕРЕЖЕНИЕ,  
КООПЕРАТИВНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ,  
СРЕДА ДЛЯ СОЗИДАНИЯ И  
ПОЗНАНИЯ

ПРОГРАММА РАЗВИТИЯ ЭКОЛОГО-  
ЭКОНОМИЧЕСКОГО РЕГИОНА



## ЭКОЛОГО-ЭКОНОМИЧЕСКИЙ РЕГИОН «ГОРНЫЙ АЛТАЙ»

**ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ НООСФЕРНОЙ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ РАЗВОРАЧИВАЮТСЯ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ НА БАЗЕ ЭКОЛОГО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РЕГИОНА «ГОРНЫЙ АЛТАЙ»,**  
ОРГАНИЗОВАННОГО В ВИДЕ ТЕРРИТОРИАЛЬНО-ПРОИЗВОДСТВЕННОГО КОМПЛЕКСА, СТРУКТУРИРОВАННОГО В СПЕЦИАЛИЗИРОВАННЫЕ КЛАСТЕРЫ, ОБЪЕДИНЕННЫЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ, НАУЧНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ, ДЕЛОВОЙ, ИНЖЕНЕРНОЙ, ПРОИЗВОДСТВЕННОЙ, ГУМАНИТАРНОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ ИНФРАСТРУКТУРАМИ, ПОЗВОЛЯЮЩИМИ ОСУЩЕСТВЛЯТЬ ПРОЦЕСС КОНЦЕПТУАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ УСТОЙЧИВЫМ НООСФЕРНЫМ РАЗВИТИЕМ РЕГИОНА







## МЕЖДУНАРОДНЫЙ НООСФЕРНЫЙ КОМПЛЕКС

«Горный Алтай – территория ноосферного развития»



Выставочный центр



Конгресс – центр



Центр кластерного развития



Дата – центр



Кампус



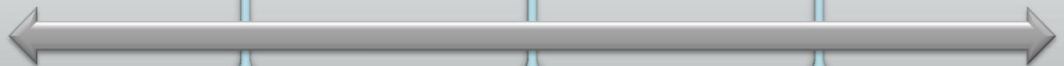
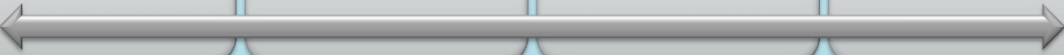
Фабрика природоподобных технологий



IT- центр



Ноосферный исследовательский научный центр



## САКРАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС

«Горный Алтай – территория экологии Души»

Экология души

-

человек есть существо природное и духовное



Сакральный туризм



Природные парки



Археология



Культурное наследие

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕКРЕАЦИОННО-РЕАБИЛИТАЦИОННЫЙ КОМПЛЕКС**



**«Горный Алтай – территория здоровья»**



**Индустрия  
гостеприимства**



**Санаторно-  
курортный  
комплекс**



**Биофармацевтика**



**ГУМАНИТАРНЫЙ КОМПЛЕКС**

**«Горный Алтай – колыбель цивилизаций»**



**«Мастерская»  
человека**



**Культурные центры**



**Образовательные  
центры**



**Коренные  
малочисленные народы**



**Народные промыслы**



## «ЗЕЛЁНАЯ ЭКОНОМИКА» «Горный Алтай – территория природоподобных технологий»



**Агропромышленный комплекс**



**Пищевая промышленность**



**Потребкооперация**



**Градостроительство**



**ЖКХ и дорожное строительство**



**Возобновляемая энергетика**

## СТАРТОВЫЕ ИНВЕСТИЦИОННЫЕ ПРОЕКТЫ



Кош - Агачская и другие солнечные электростанции общей мощностью 45 МВт - 4 млрд рублей



Обустройство автомагистрали Чуйского тракта – 2 млрд рублей



Международный ноосферный центр «Долина Алтая» - 4,5 млрд рублей



Проекты индустрии гостеприимства – 6 млрд рублей



Производство дигидрокверцетина – 0,5 млрд рублей



Производство белкового концентрата – 0,5 млрд рублей



Комплекс «Счастливое детство» - 3,5 млрд рублей



Горнолыжный комплекс «Манжерок» - 3 млрд рублей



Этно-парк «Уч-Энмек» - 0,25 млрд рублей



Фабрика стартапов природоподобных технологий – 0,55 млрд рублей

# ДОРОЖНАЯ КАРТА ЭКОЛОГО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РЕГИОНА «ГОРНЫЙ АЛТАЙ»

ОРГАНИЗАЦИЯ ЭКОЛОГО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РЕГИОНА «ГОРНЫЙ АЛТАЙ» ОСУЩЕСТВЛЯЕТСЯ В РАМКАХ «ПРОГРАММЫ РАЗВИТИЯ ЭКОЛОГО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РЕГИОНА В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ»

ЗАКОНОПРОЕКТ ПО РЕАЛИЗАЦИИ ПРОГРАММЫ ВНЕСЁН В ГОСУДАРСТВЕННУЮ ДУМУ РФ И ПРОХОДИТ «НУЛЕВЫЕ ЧТЕНИЯ» В ОБЩЕСТВЕННОЙ ПАЛАТЕ РФ

ДЛЯ ОБЩЕСТВЕННОГО КОНТРОЛЯ ЗА РЕАЛИЗАЦИЕЙ ПРОГРАММЫ СОЗДАНА РАБОЧАЯ ГРУППА ОБЩЕСТВЕННОЙ ПАЛАТЫ РФ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ПАЛАТЫ РА

НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ, ТЕХНИКО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ, ФИНАНСОВОЕ И ПРАВОВОЕ СОПРОВОЖДЕНИЕ ПРОГРАММЫ ПРОХОДИТ НА ПЛОЩАДКАХ ПРАВИТЕЛЬСТВА РФ, ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ РФ, СОВЕТА ФЕДЕРАЦИИ РФ И ЭКСПЕРТНЫХ ПЛОЩАДКАХ АКАДЕМИЧЕСКИХ И ПРИКЛАДНЫХ ИНСТИТУТОВ

ПРОГРАММА ПРЕДУСМАТРИВАЕТ НАЧАЛО РЕАЛИЗАЦИИ ИНВЕСТИЦИОННЫХ ПРОЕКТОВ УЖЕ В 2016 ГОДУ И ИМЕЕТ ПЕРСПЕКТИВНЫЙ ГОРИЗОНТ РАЗВИТИЯ ДО 2065 ГОДА

## КОРДИНАТОРЫ, ПАРТНЁРЫ И ЭКСПЕРТЫ ПРОГРАММЫ



**Инициатор и координатор Программы:**

**Правительство Республики Алтай**

1. Глава Республики Алтай, Председатель Правительства Республики Алтай – **Бердников А.В.**
2. Первый заместитель Председателя Правительства Республики Алтай - **Пальталлер Р.Р.**
3. Постоянное представительство Республики Алтай в Москве – **Лозовая И.П.**

**Общественный контроль:**



Общественная палата Российской Федерации

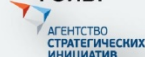


ОБЩЕСТВЕННАЯ ПАЛАТА РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

**Генеральный партнёр:**

Фонд «Национальный кадровый резерв»  
Генеральный директор – **Лермонтов М.Ю.**

**Сопровождение в ФОИВ:**



АНО «Агентство стратегических инициатив по продвижению новых проектов»

**Научно-методическое сопровождение:**

Научно-консультативный совет Фонда «Национальный кадровый резерв»: стратегическое консультирование, методологическое обеспечение, сопровождение проекта.  
Председатель – **Буданов В.Г.**

**Эксперты:**



Институт географии РАН



Институт экономических стратегий Отделения общественных наук РАН



Фонд Институт экономики и социальной политики



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН