

УДК 24

БУДДИЙСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ В КУЛЬТУРЕ МОНГОЛЬСКИХ ЭТНОСОВ

Хомутников Василий Хонгорович

кандидат философских наук,

Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова,

Элиста, Российская Федерация

E-mail: erdni08@yandex.ru

Аннотация

В современных условиях кризиса линейных моделей прогресса и нарастания глобальной неопределённости особую актуальность приобретают альтернативные онтологии времени, сформированные в незападных культурных традициях. В статье анализируется буддийское понимание времени в контексте культуры монгольских этносов. В отличие от оседлых цивилизаций, ориентированных на долгосрочное планирование и институциональную стабильность, кочевники развивали восприятие времени как открытого, подвижного поля, где будущее не предопределено, а постоянно создаётся в настоящем через этические намерения и действия. Буддизм, постепенно интегрированный в кочевую культуру, не вытеснял традиционные верования, а синкретически сочетался с ними, предлагая устойчивость через внутреннюю мораль, а не через внешние структуры. Карма понималась не как фатальная судьба, а как трансформируемая система, зависящая от осознанности и ответственности. Такое понимание времени подчёркивает не столько хронологическую последовательность событий, сколько качество переживания момента и этическую направленность поступков. Для кочевых обществ, чья жизнь тесно связана с ритмами природы и необходимостью постоянной адаптации, будущее не могло быть зафиксированным — оно оставалось открытым и подвижным. Буддийская этика усилила эту установку, добавив к ней элемент духовной ответственности. Эта модель, основанная на присутствии в настоящем, сохранении связи с природой и этическом созидании будущего, обретает новую релевантность в эпоху глобальных кризисов. Когда старые парадигмы управления неопределённостью исчерпывают себя, гибкость, осознанность и экологическая этика становятся ключевыми ресурсами выживания и развития. Таким образом, монгольская традиция предлагает не просто иной взгляд на время, но и практическую философию устойчивости, в которой человек не подавляет природу, а становится её ответственным соучастником.

Ключевые слова

Буддизм, карма, время, будущее, кочевые народы, номады, монгольские этносы.

UDC 24

THE BUDDHIST CONCEPT OF TIME IN THE CULTURE OF THE MONGOLIAN ETHNIC GROUPS

Vasily Kh. Khomutnikov

Candidate of Philosophical Sciences,

Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov, Elista, Russian Federation

E-mail: erdni08@yandex.ru

Annotation

In the context of the crisis of linear models of progress and growing global uncertainty, alternative ontologies of time developed within non-Western cultural traditions gain particular relevance. This article examines the Buddhist understanding of time within the cultural framework of Mongolian ethnic groups. Unlike sedentary civilizations, which emphasize long-term planning and institutional stability, nomadic societies cultivated a perception of time as an open, fluid field where the future is not predetermined but continuously shaped in the present through ethical intentions and actions. Buddhism, once integrated into nomadic culture, did not displace indigenous beliefs but merged with them syncretically, offering resilience through inner morality rather than external structures. Karma was not viewed as fatalistic destiny but as a transformable system dependent on mindfulness and personal responsibility. Such an understanding of time emphasizes not so much the chronological sequence of events as the qualitative depth of the present moment and the ethical orientation of one's deeds. For nomadic societies whose lives are intimately tied to natural rhythms and the constant need for adaptation the future could never be fixed; it remained open and dynamic. Buddhist ethics reinforced this worldview by introducing an element of spiritual accountability. This model, grounded in presence, a deep connection with nature, and the ethical co-creation of the future, acquires renewed significance in an era of global crises. As traditional paradigms for managing uncertainty reach their limits, flexibility, mindfulness, and ecological ethics become essential resources for survival and development. The Mongolian tradition thus offers not merely an alternative conception of time, but a practical philosophy of resilience one in which humans do not dominate nature but act as its responsible stewards.

Key words

Buddhism, karma, time, future, nomadic peoples, nomads, Mongolian ethnic groups.

ВВЕДЕНИЕ

В условиях современного кризиса линейных моделей прогресса и нарастания глобальной неопределённости, вызванных климатическими катастрофами, технологическими дислокациями, эпидемиями, миграционными кризисами, глубокой эрозией доверия к политическим, экономическим и социальным институтам и пр., особую научную, философскую и даже экзистенциальную ценность приобретают альтернативные онтологии времени, сформированные в незападных культурных традициях. Эти онтологии предлагают не просто иные способы измерения, сегментации или календарной фиксации времени, но радикально иные способы пребывания и существования во времени, не как в жёстко заданной линейной последовательности «прошлое–настоящее–будущее», где будущее выступает как объект прогнозирования, планирования или даже контроля, а как в постоянно изменчивом, текучем поле взаимозависимых условий, где будущее не предопределено свыше, не запрограммировано историей и не поддаётся технократическому моделированию, а непрестанно создаётся в настоящем через этические намерения, осознанные действия и качество сознания индивида и сообщества.

Среди таких альтернативных временных моделей особенно выделяется буддийская концепция времени, получившая уникальное культурно-историческое развитие в среде монголоязычных кочевых народов — монголов, калмыков и бурят. Их образ жизни, основанный на мобильности, адаптивности и тесной связи с природными ритмами степи, гор и лесов, не допускал иллюзии долгосрочного внешнего контроля над будущим. Вместо этого вырабатывалась внутренняя устойчивость, основанная на этической собранности, осознанности и принятии всеобщей изменчивости как фундаментального закона бытия.

Именно в этом культурном и экзистенциальном контексте буддийское понимание времени, с его центральными принципами нестабильности и изменчивости всего сущего (anitya), отсутствия неизменного, постоянного «я» (anatman), а также универсального закона кармической обусловленности, согласно которому каждое действие порождает соответствующие последствия, не только нашло отклик в умах и сердцах индивида и общества, но и стало для них жизненно необходимым ресурсом выживания и духовной целостности. Буддизм не противоречил текучей, динамичной природе кочевого существования, напротив, он усилил её философской глубиной, превратив изменчивость из источника тревоги в поле для этического творчества и освобождения. В этой парадигме настоящее перестаёт быть «мостом» к будущему или «следом» прошлого, оно становится единственным местом, где человек обладает свободой выбора, где формируется судьба и где каждое мгновение приобретает моральную значимость.

Цель настоящей работы заключается в раскрытии особенностей философского обоснования концепции времени монгольских этносов под влиянием буддизма. Поставленная цель обусловила решение следующих задач: выработать основу формирования концепции времени монгольских этносов на принципах буддийского мировоззрения; раскрыть пространственно-временные аспекты буддизма монгольских этносов; осуществить анализ содержания обычаев и традиций монгольских этносов в концепции времени.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ

Исследование выполнено в рамках междисциплинарного подхода, объединяющего методы философии, культурной антропологии, религиоведения и исторической этнологии. Основу источниковой базы составили публикации классических и современных буддийских текстов на санскрите, тибетском и монгольском языках (включая Палийский канон и труды Нагарджуны); этнографические и фольклорные материалы, собранные и опубликованные отечественными и зарубежными исследователями (Н. Л. Жуковская, Л. Л. Абаева, Э. У. Омакаева, В. Н. Бадмаев, Т. С. Есенова и др.); академические работы по истории и философии буддизма в Центральной Азии (К. Г. Доусон, В. П. Андросов, М. С. Уланов и др.); данные лингвокультурного анализа, включая пословицы, поговорки и традиционные представления о времени у монгольских этносов.

Методологическую основу исследования составил герменевтический подход, позволяющий интерпретировать культурные тексты и практики в их внутренней логике и историко-культурном контексте. В дополнение к нему использовались: сравнительно-исторический метод для выявления специфики монголо-буддийской онтологии времени в сопоставлении с западными и другими незападными моделями; структурно-функциональный анализ для реконструкции роли различных аспектов временной ориентации (мифологического, исторического, бытового) в системе традиционного мировоззрения; концептуальный анализ для уточнения философских категорий буддийской традиции (anitya, anatman, карма, пратитьясамутпада) и их интерпретации в кочевой культурной среде.

Особое внимание уделено онтологическому измерению времени, понимаемого не как внешняя метрическая величина, а как экзистенциальный и этический параметр человеческого существования. Такой подход, как нам представляется, соответствует методологической установке на изучение номадических культур не через призму отклонения от оседлых норм, а как самодостаточные и философски насыщенные формы бытия.

СТЕПЕНЬ ИЗУЧЕННОСТИ ПРОБЛЕМЫ

Проблема онтологического измерения времени в традиционных культурах, и в частности буддийской и монгольской традициях, постоянно находилась в центре внимания отечественных и зарубежных исследователей на протяжении длительного исторического времени, в особенности в последние десятилетия. Вследствие этого в научной литературе накоплен значительный корпус работ, посвящённых анализу онтологии времени, временных представлений и их культурно-исторической обусловленности.

Фундаментальный вклад в изучение традиционной культуры монгольских народов внесла Н. Л. Жуковская, чьи труды заложили основы понимания многомерности временной категории через призму мифологического, исторического и бытового аспектов. Её исследования остаются ключевыми для интерпретации специфики временной ориентации кочевых обществ.

Вопросы взаимодействия буддизма и традиционных верований, а также адаптации буддийской философии к условиям кочевой жизни подробно освещены в работах Л. Л. Абаевой, Э. У. Омакаевой, В. Н. Бадмаева, М. С. Уланова и других исследователей. Особое внимание уделяется синкретическому характеру буддийско-шаманской традиции, трансформации ритуальных практик и этической функции кармы в контексте номадического бытия.

Значительный интерес представляет и философская интерпретация буддийского понимания времени. В этом направлении важны труды В. П. Андросова, анализирующего учение Нагарджуны о природе времени и пустоте, а также материалы научных диалогов между буддийскими мыслителями и современными учёными.

РЕЗУЛЬТАТЫ

Буддизм не предполагает закрепления будущего в осязаемых или институциональных структурах, напротив, он предлагает путь этического и созерцательного упражнения, сосредоточенного на настоящем как на том единственном мгновении, где зарождается всё последующее. Как отмечала Н.Л. Жуковская, «восприятие монголами времени происходило в трех аспектах: мифологическом, историческом, бытовом, различия между которыми на уровне народной традиции, естественно, не осознавались. Мифологический аспект проявлялся более всего в фольклорно-эпических жанрах народного творчества, исторический — в создании собственного календаря и в восприятии нескольких календарных систем от своих соседей и использовании их всех одновременно для официального отсчета времени, наконец, бытовой аспект отражал повседневную ориентацию монголов во времени с помощью реалий кочевого мира» (Жуковская, 1988: 31–32). Предлагаемое ученой выделение трех взаимосвязанных, но функционально различных аспекта временной ориентации, позволяет глубже понять специфику менталитета кочевого общества, в котором время не воспринималось как абстрактная линейная величина, а было тесно связано с культурными практиками, общественными требованиями.

«Время мифологическое (сакральное) и время эмпирическое (историческое и повседневное) стали двумя разными категориями: первое застыло навсегда, второе необратимо нарастало, двигалось вперед, нуждалось в измерении и соизмерении с ним всех хозяйственных и житейских потребностей» (Жуковская, 1988: 32). Таким образом, в традиционном монгольском обществе сакральное (мифологическое, ритуальное) и профанное (повседневное, историческое) время сосуществовали в рамках единой, но многослойной временной системы, выполняя разные, хотя и взаимосвязанные функции: первое — обеспечивало связь с космическим порядком и предками, второе — регулировало хозяйственную и социальную жизнь. Значительную роль в осмыслении времени монгольским обществом именно в таком понимании и такой взаимосвязи сыграл буддизм, проникновение которого в регионы Центральной Азии началось еще в 6 веке. При Хубилай-хане, «монголы централизовали буддизм через имперские институты, создав различные административные посты при дворе и на местах с целью популяризации своего буддизма» (Абаев, 2010: 27). Со временем буддизм не просто «укоренился» в бескрайних просторах Монголии, Забайкалья и

Калмыкии, он превратился в своего рода духовный и философский язык, посредством которого кочевые монгольские народы сумели выразить и осмыслить своё пребывание во времени, не вступая в противоречие с собственной подвижной, текучей сущностью, они вплетали её в непрерывный поток сознания и созидательного действия.

Распространение буддизма среди монгольских и тюркских кочевников, начавшееся в XIII в. в эпоху Монгольской империи и достигшее своего апогея в XVII–XIX вв. под влиянием тибетских лам и ойратско–монгольских религиозных реформ, не было простым заимствованием или насаждением чуждой доктрины. Напротив, оно сопровождалось глубокой адаптацией философских идей к условиям мобильного образа жизни, где стабильность обеспечивалась не территорией, не границами и не собственностью, а внутренним этическим порядком. Этот порядок, укоренённый в понимании кармы как открытой и трансформируемой системы, позволял кочевнику сохранять моральную и духовную целостность в условиях экстремальной внешней неопределённости. Таким образом, буддизм в кочевой среде стал практической этикой выживания и устойчивости в этом мире — этикой, ориентированной не на предсказание будущего, а на его этическое созидание в настоящем. Распространяясь среди кочевых народов, буддизм не осуществлял насильственного вытеснения традиционных языческих верований, а, напротив, проявлял высокую степень синкретической гибкости. Шаманизм, выступавший в качестве первичной религиозно-мировоззренческой системы кочевых народов, предлагал альтернативную модель интерпретации будущего. Согласно шаманской онтологии, ход событий определялся волей локальных духов-хранителей, чью благосклонность можно было заслужить посредством ритуальных подношений и жертвоприношений. Основным методом получения информации о грядущем выступали различные формы гадания — на лопатках животных, камнях, водной поверхности и иных символических вещах, интерпретируемых как знаки духовного мира. Как отмечал К.Г. Доусон: «местные культурные традиции в Тибете и Монголии имели мощное влияние на высшую религию, так что боги степей стали членами буддийского пантеона...», что... «Новая религия входит в контакт со старой культурой: она изменяет ее и изменяется с ней» (Доусон, 2000: 103, 104).

Буддизм, не отвергая присущие кочевым народам культурные традиции, подвергал их рационально-философской трансформации. Духи переставали восприниматься как независимые божества и интерпретировались как сансарические существа, подчинённые универсальным кармическим законам. Соответственно, ритуалы умиротворения сохранялись, однако их функция изменялась: вместо попытки «приобрести» благоволение духов они становились актом проявления сострадания (каруны) к страждущим существам, включая самих духов-покровителей. «На самом деле в этом явлении отразилась глубокая потенция буддизма к адаптации в социально-географических и историко-культурных условиях разных стран и регионов, не теряя при этом своей доктринальной сущности. Как вода, принимающая форму сосуда, но не меняющая имманентных ей свойств» (Буддизм в истории и культуре бурят, 2014: 160).

Природная среда выполняла функцию ключевого детерминанта, обуславливающего специфику когнитивного и экзистенциального осмысления будущего в

кочевых обществах. В степных пространствах, где ландшафт отличается просторностью, визуальной прозрачностью и почти полным отсутствием естественных преград, линия горизонта приобретала двойственное значение: она одновременно выступала как предел сенсорного восприятия и как метафорическое воплощение потенциального — области, насыщенной возможными исходами и альтернативами. В подобных условиях будущее не конструировалось как жёстко заданная, линейная последовательность событий, напротив, оно интерпретировалось как «пространство вариативности», это многомерная сфера, в которой пересекались разнообразные пути перемещения, стратегические решения и жизненные сценарии. В горных зонах, напротив, природный фон дробил территорию на изолированные сегменты и резко сокращал зрительный охват. Здесь доминировала установка на ближайшую перспективу и внимание сосредоточивалось на оперативных, прагматических задачах. Подобная пространственно-временная сжатость способствовала развитию краткосрочного временного горизонта и формированию утилитарных подходов к планированию, ориентированных преимущественно на решение насущных практических вопросов. В лесных регионах, где природные условия отличались повышенной не прогнозируемостью, труднодоступностью местности и высокой динамикой изменений, ведущую роль в мировоззрении играла готовность к непредвиденным обстоятельствам. Такая когнитивная установка представляла собой адаптивный механизм, выработанный в ответ на нестабильность и сложность окружения. Следовательно, природная среда не являлась нейтральным или пассивным контекстом культурного развития; напротив, она выступала в качестве активного семиотико-онтологического ресурса, напрямую участвующего в конструировании временной структуры сознания и в выработке стратегий адаптации к неопределённости, рискам и постоянной изменчивости внешних условий.

В этом контексте проблематика будущего приобрела особое значение, если кочевой быт исключал долгосрочное планирование в оседлом смысле, то буддийская этика предложила иной способ «управления будущим» — через качество намерений и действий в настоящем. В буддийской традиции время не рассматривается как абсолютная сущность, а как зависимое от сознания и действия явление. В Палийском каноне время представлено как процесс, а не как «сосуд», в котором происходят события. Традиционные буддийские тексты подчёркивают преходящую природу прошлого, настоящего и будущего, утверждая, что будущее не существует как реальность до того, как оно становится настоящим.

Центральным механизмом формирования будущего выступает карма — универсальный закон этической причинности. Важно подчеркнуть, что карма в буддизме — это не фатальная судьба, а открытая система, поддающаяся трансформации через практику и осознанность. Буддизм предлагает концепцию будущего как открытого поля вероятностей, где человеческая воля и осознанность играют решающую роль.

Особую роль играет учение о зависимом возникновении (пратитьясамутпада), согласно которому все явления возникают в зависимости от условий. Это не механистическая причинность, а сложная сеть взаимообусловленных факторов, включающих внутренние состояния сознания. В мадхьямике подчёркивается, что даже категории «прошлое», «настоящее» и «будущее» являются концептуальными конструкциями ума. Нагарджуна в «Мула-мадхьямака-карикe» пишет: «Если настоящее и будущее не существуют в прошлом времени, то разве могут настоящее и

будущее быть зависимыми от прошлого времени? Почему? Только когда они объединены в тройку, тогда можно установить зависимость» (Андросов, 2006: 362). Цитата Нагарджуны — это глубокое указание на иллюзорность разделения времени на прошлое, настоящее и будущее как независимые сущности. Время существует лишь взаимозависимо и условно, и его пустота открывает пространство для свободы, ответственности и пробуждения здесь и сейчас. В этой перспективе как прошлое, так и будущее рассматриваются не как объективные реалии, а как ментальные проекции, возникающие в результате дуалистического функционирования ума. Значительное влияние на понимание времени у монгольских народов сыграло циклическое понимание времени в буддийской картине мира. «Что касается временных представлений, — отмечает Э. У. Омакаева, — то, по буддийской космологии время (цаг) — это циклическая бесконечность. ... Буддийская идея о времени связана с понятием круга (колеса), которое не имеет ни начала, ни конца» (Омакаева, 2005: 117).

Подобная концепция времени находила значимый резонанс в условиях кочевого образа жизни: циклический характер сезонных миграций и высокая зависимость от природно-климатических условий объективно подрывали представление о будущем как о фиксированной и предопределённой реальности. Вместо этого акцент делался на формировании будущего через осознанную и этически обусловленную деятельность в настоящем — подход, согласующийся с буддийским учением о карме, так и с прагматической адаптацией к окружающей среде.

Л.Л. Абаева отмечает: «прошлое для монгола — это «стрела времени», летящая всегда из прошлого, через настоящее — в будущее. Характерной чертой этнической культуры монгольских народов в идентификации локуса времени является абсолютно целостное его восприятие как некой качественной категории» (Абаева, 2013: 58). Это отражает специфику традиционного восприятия времени у монгольских народов, и её можно истолковать как попытку выразить целостность, динамичность и качественную, а не количественную природу временного опыта в монгольской культуре.

В начале XVII в. из Центральной Азии в Нижнее Поволжье перекочевала часть ойратских группировок — преимущественно торгоуты и дербеты, позже известные как калмыки. Вместе с ними на новую территорию пришёл тибетский буддизм традиции Гелугпа («жёлтых шапок»), который лег в основу их духовной культуры и общественного уклада. Следует обозначить, что «культура калмыков, имея общие корни с культурами других народов Центральной Азии, отличается от них этнолокальными особенностями» (Омакаева, 2000: 133).

У калмыков сформировалось специфическое отношение ко времени. Как отмечает Т.С. Есенова, «на протяжении длительного времени на степных просторах не происходят заметные перемены; изо дня в день имеют место одни и те же события, жизнь монотонна, размеренна, однообразна. ... В целом для калмыков не характерно отношение ко времени как к большой ценности» (Есенова, 2012: 5). Буддийское учение о непостоянстве всего сущего вместе с сочетанием суровых климатических условий кочевой жизни способствовали тому, что у калмыков возникло особое отношение к богатству как к чему-то временному, преходящему, что, например, нашло отражение в калмыцких пословицах: «Богатство — до первой бури, богатырь — до первой пули»; «Добро, нажитое трудом, вечно, а богатство — временно» (Уланов, Тюмидова, Доронин, 2020: 148).

«Если говорить об этнической специфике концептуализации времени калмыками, следует отметить, что в концептосфере «время» недостаточно представлены лексемы, обозначающие мельчайшие временные отрезки, что указывает на их неактуальность для сознания носителей языка. Это может свидетельствовать о том, что для кочевников время понималось как некий континуум, который разделен на отрезки на основе количественного параметра» (Есенова, 2012: 5). Таким образом, этническая специфика концептуализации времени у калмыков отражает традиционное кочевое мировоззрение, в котором время воспринимается не как дискретная, дробимая на мельчайшие единицы величина, а как непрерывный поток, структурируемый преимущественно по количественным и практическим ориентирам (например, сезонам, циклам хозяйственной деятельности). Отсутствие развитой лексики для обозначения мелких временных отрезков указывает на иной — более целостный и циклический — способ осмысления временной категории.

Окружающий мир выступал структурообразующим детерминантом, определявшим особенности когнитивного и экзистенциального конструирования будущего в кочевых культурах. Как отмечает В.Н. Бадмаев, «следует отметить, что определенные, присущие калмыцкому обществу явления — традиционный тип хозяйствования (скотоводство), кочевой (номадический) образ жизни, религиозные верования (тенгрианство и буддизм) — сформировали уникальную систему особого этнософского мировоззрения, отношения к феномену времени. Конструирование времени основывалось не на его линейности, а на одновременном со-бытии прошлого, настоящего и будущего» (Бадмаев, 2016: 126).

В результате сложился синкретический культурный синтез, в котором внешние ритуальные практики гармонично сочетались с внутренней духовной дисциплиной — развитием осознанности (смрити), самоконтроля и соблюдением этических предписаний (шила). Именно эта интегративная модель обеспечила органичное включение буддийского учения в ткань кочевой культуры. Не разрушая её традиционные основы, буддизм обогатил их новыми философскими и этическими содержаниями, способствуя устойчивой трансформации мировоззрения без культурного разрыва.

Буддийская концепция времени, интегрированная в культуру кочевых монгольских этносов, представляет собой уникальный синтез философской глубины и практической адаптивности. В отличие от западных моделей, где будущее часто конструируется как проекция воли, технологического прогресса или исторической необходимости, кочевые монгольские этносы, опираясь на буддийское учение, отказались от иллюзии внешнего контроля над грядущим. Вместо этого они развили внутреннюю этическую дисциплину, в которой будущее понималось не как нечто предопределённое или подлежащее планированию, а как прямое следствие качественных характеристик настоящего момента, намерений, слов и поступков.

Отказ от иллюзии контроля над будущим компенсировался усилением ответственности за настоящее: каждый шаг, каждое слово, каждая мысль воспринимались как семя, из которого вырастет завтрашний день. Подобное мировоззрение органично сочеталось с образом жизни кочевников, чья экзистенция требовала постоянной готовности к изменению, будь то перемена погоды, миграция стад или социальные вызовы. В этой парадигме время не «тратится» и не «экономится», а проживается с полной осознанностью.

Буддийское учение о карме, адаптированное к условиям кочевой жизни, подчеркивало не фатализм, а активную роль индивида в формировании своей судьбы через этический выбор здесь и сейчас. Природа воспринималась не как ресурс для освоения, а как живое поле взаимосвязей, в котором человек предстает как ответственный участник, а не как господин. Эта временная онтология, основанная на непрерывном этическом созидании, предлагает важную альтернативу современным моделям ускорения, прогнозирования и управления будущим. В эпоху глобальных кризисов, вызванных именно претензией на тотальный контроль, монгольско-буддийское понимание времени обретает не только академический, но и глубоко практический смысл.

Для человека степи, чья судьба была неразрывно связана с передвижением, изменчивостью природной среды и необходимостью непрерывной адаптации, концепция кармы как внутреннего, неотвратимого закона причинно-следственной связи становилась источником внутренней опоры — без нужды в неподвижных, внешних оплотах стабильности. Указанная жизненная установка играла ключевую роль в сохранении психологической устойчивости и внутреннего равновесия в условиях объективной нестабильности внешней среды. В рамках данной парадигмы будущее не рассматривалось как объект рационального прогнозирования, напротив, оно конструировалось посредством этической практики и нравственной собранности, реализуемых в настоящем. Таким образом, именно осознанное и этически обоснованное пребывание в настоящем есть единственный подлинно эффективный и морально оправданный путь созидания будущего.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Опыт кочевников особенно актуален в настоящее время, когда человечество вновь сталкивается с глубокой и многомерной глобальной неопределённостью, вызванной не только климатическими кризисами, техногенными катастрофами и пандемиями, но и системным кризисом смысла, размыванием традиционных ценностей, утратой духовности и доверия к институтам и ощущением хрупкости даже самых устойчивых, казалось бы, социальных и экологических порядков. В таких условиях линейные модели прогресса, основанные на вере в неограниченный экономический рост, научно-техническое могущество и возможность предсказуемого планирования будущего, всё чаще обнаруживают свою иллюзорность и несостоятельность. Они не только не спасают от хаоса, но и сами становятся источником новых форм фобий, экзистенциальной тревоги и экологического разрушения.

В этом контексте кочевая цивилизация, обогащённая тысячелетней мудростью буддийской философии, предлагает не утопическую отстранённость от мира и не пассивное принятие рока, а глубоко практичную и этически насыщенную практику, осознанное присутствие в настоящем. Для кочевников будущее никогда не было объектом внешнего контроля или технократического проектирования, оно всегда рождалось из качества настоящего момента. Настоящее, таким образом, перестаёт быть «промежуточной станцией» на пути к некоему идеальному завтра и становится единственным подлинно реальным временем — временем свободы, ответственности

и творчества. Именно здесь, в настоящем, формируются намерения, принимаются решения, проявляется уважение к другим живым существам и к природе, и именно здесь закладываются семена будущего.

Подлинное будущее не находится где-то впереди, за горизонтом прогнозов и стратегий. Оно рождается в каждом мгновении настоящего, в чистоте намерения, в искренней заботе о ближнем, в бережном отношении к земле и всем формам жизни, в готовности нести ответственность не только за свои поступки, но и за свои мысли и слова. Эта этика повседневного присутствия, выработанная в условиях постоянной изменчивости и отсутствия внешней опоры, оказывается удивительно современной. Она не требует стабильных институтов, непоколебимых границ или предсказуемых условий, она требует только внутренней собранности, моральной чёткости и открытости к миру.

Именно в этом заключается глубокая современная актуальность древней кочевой мудрости. Она напоминает нам, что даже в условиях полной внешней неопределённости, хаоса и трансформации можно сохранить внутреннюю свободу, достоинство и способность к творческому действию, если отказаться от иллюзии управления будущим и вместо этого научиться творить его здесь и сейчас, в каждом осознанном шаге, каждом этическом выборе, каждом проявлении сострадания. В эпоху, когда старые ориентиры рушатся, а новые ещё не сформированы, именно такая парадигма, основанная не на контроле, а на ответственности, не на прогнозировании, а на присутствии, может стать опорой для индивидуального и коллективного выживания, а также для построения более устойчивого, справедливого и осмысленного будущего.

БЛАГОДАРНОСТИ

Статья подготовлена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (№ 075-03-2025-420/6 «Комплексное философское исследование феномена будущего в традиционной буддийской картине мира»).

Л и т е р а т у р а

Абаева, Л. Л. (2013). Традиционное мировоззрение монгольских народов в локусе пространства и времени. *Евразийство и мир*. 1. 56–64.

Андросов, В. П. (2006). *Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»)*. пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, (называемого) Бесстрашным (опровержением догматических воззрений)» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М.: Вост. лит.

Бадмаев, В. Н. (2016). Калмыцкий этнос в транскультурном пространстве Юга России. *Гуманитарий Юга России*. 1. 120–129.

Буддизм в истории и культуре бурят (2014). / кол. монография; под ред. И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном.

Доусон, К. Г. (2000). *Религия и культура* / Пер. с англ., вступ. ст., коммент.: Кожурин К. Я. СПб.: Алетейя.

Жуковская, Н. Л. (1988). *Категории и символика традиционной культуры монголов*. М.: Наука, ГРВЛ.

Есенова, Т. С. (2012). *Очерки по лингвокультуре калмыков*. Элиста.

Омакаева, Э. У. (2000). Язык и религия в зеркале традиционной культуры калмыков: прошлое и современность. *Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге третьего тысячелетия*. СПб. – Элиста. 131–136.

Омакаева, Э. У. (2005). Время и пространство в буддийской картине мира. *Азия в Европе: взаимодействие цивилизаций. «Язык, культура, этнос в глобализованном мире: на стыке цивилизаций и времен»*. Материалы межд. конференции. 2. Элиста. 116–118.

Природа сознания. Беседы Далай-ламы с российскими учеными (2023). Материалы Первой международной конференции «Фундаментальное знание: диалог российских и буддийских ученых». Август 2017 г.; сост. и отв. ред. В. Лысенко; ред. пер. Ю. Жиронкина. М.: Фонд «Сохраним Тибет».

Уланов, М. С., Тюмидова, М. Е., Доронин, Ю. П. (2020). Роль природно-хозяйственных факторов в формировании менталитета калмыков. *Вестник Калмыцкого университета*. № 4 (48). 144–151.

Abaev, N. V. *Buddhism in Central Asia and Trans-Sayania* (2010). The New Research of Tuva www.tuva.asia. Special edition.

References

Abaev, N.V. (2010). *Buddhism in Central Asia and Trans-Sayania*. The New Research of Tuva. Available at: www.tuva.asia. Special edition (in English).

Abaeva, L.L. (2013). Traditsionnoe mirovozzrenie mongol'skikh narodov v lokuse prostranstva i vremeni (Traditional worldview of Mongolian peoples in the locus of space and time). *Evrasiistvo i mir*, No. 1, 56–64 (in Russian).

Androsof, V.P. (2006). *Uchenie Nagarjunny o Sredinnosti: issledovanie i perevod s sanskrita "Korennikh strof o Sredinnosti" ("Mula-madhyamaka-karika")*; perevod s tib. "Tolkovaniya Korennikh strof o Sredinnosti, (nazyvaemogo) Besstrashnym (oproverzheniem dogmaticheskikh vozzrenii)" ("Mula-madhyamaka-vritti Akutobhaya") (Nagarjuna's Doctrine of the Middle Way: Research and Translation from Sanskrit of the "Fundamental Verses on the Middle Way" ("Mūlamadhyamakakārikā"); Translation from Tibetan of the Commentary "Fearless Refutation of Dogmatic Views" ("Mūlamadhyamakavṛtti Akutobhaya")). Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Badmaev, V.N. (2016). Kalmytskii etnos v transkul'turnom prostranstve Yuga Rossii (The Kalmyk ethnos in the transcultural space of Southern Russia). *Gumanitarii Yuga Rossii*, No. 1, 120–129 (in Russian).

Buddizm v istorii i kul'ture buryat (Buddhism in the History and Culture of the Buryats) (2014). Collective monograph; ed. by I.R. Garri. Ulan-Ude: Buryaad-Mongol Nom (in Russian).

Douson, K.G. (2000). *Religiya i kul'tura (Religion and Culture)*. Trans. from Engl., introd., comm.: Kozhurin K.Ya. St. Petersburg: Aletheia (in Russian).

Esenova, T.S. (2012). *Ocherki po lingvokul'ture kalmykov (Essays on the Linguoculture of the Kalmyks)*. Elista: Kalmyk State University Press (in Russian).

Omaekava, E.U. (2000). Yazyk i religiya v zerkale traditsionnoi kul'tury kalmykov: proshloe i sovremennost' (Language and religion in the mirror of traditional Kalmyk culture: past and present). In: *Buddiiskaya kul'tura i mirovaya tsivilizatsiya na poroge tret'ego tysyacheletiya (Buddhist Culture and World Civilization on the Threshold of the Third Millennium)*. St. Petersburg–Elista, 131–136 (in Russian).

Omaeva, E.U. (2005). Vremya i prostranstvo v buddiiskoi kartine mira (Time and space in the Buddhist worldview). In: *Aziya v Evrope: vzaimodeistvie tsivilizatsii. "Yazyk, kul'tura, etnos v globalizirovannom mire: na styke tsivilizatsii i vremen"* (Asia in Europe: Interaction of Civilizations. "Language, Culture, Ethnos in a Globalized World: At the Crossroads of Civilizations and Times"). Conference proceedings, Part 2. Elista, 116–118 (in Russian).

Ulanov, M.S., Tyumidova, M.E., Doronin, Yu.P. (2020). Rol' prirodno-khozyaistvennykh faktorov v formirovanii mentaliteta kalmykov (The role of natural and economic factors in shaping the Kalmyk mentality). *Vestnik Kalmytskogo universiteta*, No. 4 (48), 144–151 (in Russian).

Zhukovskaya, N.L. (1988). *Kategorii i simvolika traditsionnoi kul'tury mongolov* (Categories and Symbolism of Traditional Mongolian Culture). Moscow: Nauka, GRVL (in Russian).