

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФГБОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ
ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ
ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

ВЫПУСК V



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2012

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Ответственный редактор:
доктор исторических наук *П.К. Дашковский*

Редакционная коллегия
доктор исторических наук *Л.Н. Ермоленко*
доктор культурологии *Л.С. Марсадолов*
доктор исторических наук *Т.Д. Скрынникова*
доктор исторических наук *О.М. Хомушко*
доктор исторических наук *Л.И. Шерстова*
доктор исторических наук *С.А. Яценко*

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2012. – Вып. V. – 294 с.: ил.
ISBN 978-5-7904-1200-4

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности, эпоху средневековья и в период этнографической современности. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, а также новым религиозным движениям.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/Г «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая»)

ISBN 978-5-7904-1200-4

© Оформление. Изд-во Алтайского
госуниверситета, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|----------|
| Предисловие | 5 |
| I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ДРЕВНИХ И ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ | |
| <i>Горюнков С.В.</i> Метаязык мифов и матричный принцип | 11 |
| <i>Тимощук А.С.</i> Антиномии индоевропейской традиционной культуры | 21 |
| II. РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ | |
| <i>Дашковский П.К.</i> Мироззрение кочевых народов Центральной Азии хунно-сяньбийского периода в отечественной историографии: проблемы, направления исследований, дискуссии | 35 |
| <i>Дробышев Ю.И.</i> Тэнгрианство и буддизм в средневековой Монголии | 71 |
| <i>Жамбалтарова Е.Д.</i> Обряды как иерархически организованные системы (анализ погребальных комплексов раннего неолита Забайкалья) | 90 |
| <i>Михайлов Ю.И.</i> Сакральная природа символов власти в синташтинской и семинско-турбинской традициях..... | 104 |
| <i>Руденко К.А.</i> Влияние ислама на традиционную культуру народов Волго-Камья в эпоху средневековья | 113 |
| <i>Сериков Ю.Б.</i> Краски и цвет в ритуалах древнего населения Урала..... | 122 |
| III. САКРАЛЬНАЯ АРХИТЕКТУРА И ПАЛЕОАСТРОНОМИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ | |
| <i>Головизнин М.В.</i> Эволюция «вятского архитектурного стиля» как отражение полиэтничности и поликонфессиональности Вятско-Камского междуречья | 143 |
| <i>Ларичев В.Е.</i> Святилище Второго Каменного острова Средней Ангары (реконструкция календарных систем эпохи неолита Прибайкалья и семантика зооморфных образов наскального искусства Восточной Сибири) | 155 |
| <i>Марсадолов Л.С., Паранина Г.Н.</i> Методика и методология комплексных исследований древних сакральных мегалитических объектов..... | 166 |
| <i>Паранина Г.Н.</i> Солярная культура Сибири: географические аспекты формирования и развития | 183 |

**IV. ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ,
ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ
В ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКОМ РЕГИОНЕ И РОССИИ**

| | |
|--|------------|
| <i>Бурнаков В.А.</i> Традиционные представления хакасов о собаке... | 196 |
| <i>Егорочкин М.В.</i> Охотничья артель, сказитель и промысловая магия текста в традиционном мировоззрении тюрков Южной Сибири..... | 216 |
| <i>Жанбосинова А.С.</i> Религиозная политика: ислам и советская власть | 240 |
| <i>Магомедова М.З.</i> Исламская догматика и обрядность и их роль в становлении мусульманского образа жизни..... | 251 |
| <i>Сабиров Р.Т.</i> Глобальное и национальное в современном монгольском буддизме | 259 |
| <i>Цаллагова З.Б.</i> Влияние православия на становление и развитие образования в Осетии..... | 267 |
| <i>Яданова К.В.</i> Предания о камнях богатыря Сартакпая..... | 277 |
| Список сокращений..... | 287 |
| Сведения об авторах | 289 |

Худяков Ю.С., Алкин С.В., Юй Су-Хуа. Сяньби и Южная Сибирь // Древности Алтая: Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск, 1999. №4. С. 163–169.

Худяков Ю.С., Юй Су-Хуа. Комплекс вооружения сяньби // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2000а. №5. С. 37–48.

Худяков Ю.С., Юй Су-Хуа. Опыт реконструкции защитного доспеха сяньбийского воина // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Улан-Удэ, 2000б. С. 136–138.

Худяков Ю.С., Юй Су-Хуа. Керамическая посуда культуры сяньби // Центральная Азия и Прибайкалье в древности. Улан-Удэ; Чита, 2002. С. 138–142.

Худяков Ю.С., Юй Су-Хуа. Этнокультурные особенности сяньбийской погребальной обрядности // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 2005. С. 106–110.

Шелепова Е.В. Ритуальные памятники кочевников Алтая поздней древности и раннего средневековья: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2009а. 24 с.

Шомахмадов С.Х. Учение о царской власти: теории имперского правления в буддизме. СПб., 2007. 272 с.

Яремчук О.А. Некоторые проблемы изучения истории сяньбийских племен // Центральная Азия и Прибайкалье в древности. Улан-Удэ, 2004а. С. 169–175.

Яремчук О.А. Могильник Зоргол-I – памятник хунно-сяньбийской эпохи степной Даурии: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Чита, 2004б. 24 с.

Ю.И. Дробышев

Институт востоковедения РАН, Москва

ТЭНГРИАНСТВО И БУДДИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ МОНГОЛИИ

Исследователи почти единодушно называют добуддийские верования монголов шаманизмом или же принимают эту версию «по умолчанию». Однако накопленные к настоящему времени факты позволяют полагать, что духовная жизнь кочевников в периоды близкого знакомства с буддизмом (XIII и конец XVI в.) не ограничивалась «черной верой». Хотя приверженцы мировых религий, очевидно, составляли в Монголии незначительную часть населения, лидирующим вероучением, по крайней мере среди монгольской элиты, был все-таки не шаманизм, а другой феномен духовной

культуры, возникший и развившийся в среде тюркских и монгольских народов Центральной Азии – культ Вечного Синего Неба, получивший название «тэнгрианство». Тэнгри – это и верховное божество центрально-азиатского пантеона – обожествленное Небо, и место обитания божеств – тэнгриев.

О несводимости религиозной ситуации в степях к шаманизму уже неоднократно высказывались разные специалисты. Так, Л.Н. Гумилев, при всех натяжках его логических конструкций, пришел к верному, на наш взгляд, заключению, что древнемонгольская религия – не шаманизм. Шаманы не вступают в контакт с Небом, они ограничены общением с духами. Однако один из аргументов, приводимых этим неординарным ученым в доказательство своих предположений, крайне сомнителен: «...в древнемонгольской религии было то, чего не могло быть в шаманизме: космическое злое начало» (Гумилев Л.Н., 1992, с. 218)*. Этим злым началом для Л.Н. Гумилева оказалась Земля – Этуген, а религией средневековых монголов он считал восходивший к митраизму бон.

Согласно Н. Ням-Осору (2003, с. 164), в идеологических воззрениях кочевников с древности до средневековья можно выделить не менее трех историко-культурных пластов: 1) культ Неба, 2) воинский культ волка, 3) систему воззрений, связанных с чадородием и плодородием. «Многослойность» кочевого менталитета отмечается многими исследователями, однако чаще речь идет о наличии в нем дошаманских, шаманских и более поздних, буддийских представлений. По К. Коллмар-Пауленц, буддийская и традиционная картины мира у монголов не исключали одна другую. Оба этих мировоззрения могли уживаться в одном и том же тексте (Коллмар-Пауленц К., 2004, с. 456). Аналогичная ситуация складывалась не только в Монголии и не только с буддизмом: найти какую-либо религию «в чистом виде» едва ли реально. Во всяком случае практически все авторы констатируют бытование у кочевников религиозного синкретизма. По нашему мнению, в определенные периоды истории евразийских степей на первый план в нем выходила тэнгрианская составляющая.

* Более кратко эти соображения изложены Л.Н. Гумилевым в его ранней работе «Древнемонгольская религия», опубликованной в 1968 г. в «Докладах отделений и комиссий Географического общества СССР» (вып. 5).

Культ Неба у древних тюрков послужил предметом скрупулезного изучения известного французского ориенталиста Жана-Поля Ру, осветившего его в серии публикаций (Roux J.-P., 1956, с. 49–82, 197–230; 1957, с. 27–54, 173–212; 1958, с. 32–66; 1959, с. 231–241; 1962, с. 1–24). Т.Д. Скрынникова (1997, с. 196) ставит резонный вопрос: «Можно ли называть генеральным мировоззрением монгольского общества, где шаманы действовали в сакральной периферии, шаманизм? Не является ли более точным термин *тэнгризм*^{*}, предложенный ранее Ж.-П. Ру?». Е.И. Кычанов (1997, с. 247, 262) также подчеркивает главенство культа Вечного Неба в верованиях народов Центральной Азии. Отличие тэнгрианства от шаманизма у средневековых монголов было удачно продемонстрировано Г.Р. Галдановой (1992, с. 25–26). По мнению Л.Ю. Тугушевой (2000, с. 155), тэнгрианство было естественным порождением образа жизни номадов, к которому оно было превосходно адаптировано. В то же время этот автор поддерживает предположение Г. Дерффера и Э. Эсин, что тэнгрианство проистекает из древнекитайского универсализма с его учением о трех космических силах – Небо, Земля, Человек (Тугушева Л.Ю., 2000, с. 144 и сл.). Между тем есть основания думать иначе. По нашему мнению, существовавший у кочевых народов культ Вечного Неба имел более сложный генезис, о чем нужно говорить отдельно.

Насколько можно судить по историческим, этнографическим, фольклорным материалам, в основе традиционной кочевой культуры Центральной Азии лежал двоичный код, выражавшийся в так называемых бинарных оппозициях типа «жизнь–смерть», «свой–чужой», «левый–правый» и т.д. Тем не менее археологические ма-

* Культ Вечного Неба обозначается рядом синонимичных понятий: *тэнгризм*, *тенгризм*, *тэнгрианство*, из которых мы предпочитаем последнее, но сохраняем авторское написание в цитируемых работах. По-видимому, можно говорить о тенденции ставить знак равенства между тэнгрианством и шаманизмом, набирающей силу в научных и особенно околонуточных кругах в современном ареале монгольских и ряда тюркских народов. Подчас понятие шаманизма фактически подменяется тэнгрианством. Появляются и новые термины. Так, монгольский исследователь Г. Гэрэлбаатар (2006, с. 18) вводит понятие «мөнх тэнгэризм» («вечный тэнгризм»), очевидно, производя его от имени Вечного Неба. Известный историк Ш. Бира, фактически приравнивая «тэнгризацию» к глобализации, предлагает использовать такой неологизм, как «Heavenism» (Bira Sh., 2002, с. 37).

териалы подтверждают и существование у древних обитателей степей троичного кода, наглядным воплощением которого можно считать пиктограммы с изображением трех кругов, вписанных в окружность. Этот архаичный символ, известный у народов Кавказа, скифов, славян, финно-угров и др., привлекал внимание не только археологов; именно его избрал Н.К. Рерих для своего Знамени Мира. Монгольские ученые полагают, что прототипом для художника послужили наскальные рисунки Монголии (Нагаанбуу Н., 2002, с. 209–212; Дулам С., 2008–2009, с. 110–114; Бира Ш., 2011, с. 20). В принципе, в этой триаде можно обнаружить понятие о высших космологических силах Универсума, аналогичных китайским, но совсем необязательно заимствованных древними кочевниками у предков китайцев. С не меньшим основанием ее можно истолковывать и как единство трех миров шаманистического мировоззрения.

Башкирский философ Р.Г. Шарипов считает тэнгрианство краеугольным камнем развитой идеологической системы древних тюрков. Для этой системы была характерна трехчленная модель мироздания, т.е. наличие Верхнего, Среднего и Нижнего миров*, а в ее основе лежал миф. «Мы можем с уверенностью называть тэнгрианство религиозно-философской доктриной, на которой зиждилась мировоззренческая парадигма древнетюркского общества» (Шарипов Р.Г., 2001, с. 21–23).

В статьях Т.С. Жумаганбетова также обосновывается идея о тэнгрианстве как стержне государственной идеологии древних тюрков. По мнению этого ученого, религиозная идеология средневековых каганатов тюрков до сих пор во многом не исследована, а определения о язычестве, шаманизме, мире первобытных богов не выдерживают критики. Одной из ранних идеологических систем, приспособленных к государственной идеологии, стал именно культ Тэнгри. Впервые систематизацию культа Тэнгри осуществили еще хунну. Придя к власти, тюркский род Ашина при формировании государственной идеологии избрал тэнгрианство. При Каспаркагане (573–581 гг.) оно выдержало конкуренцию с буддизмом. Это достаточно пластичная идеологическая система: сталкиваясь с другими религиозными системами и культурами, она не отторгала их, а встраивала в себя. Если какой-либо новый бог не противоречил в

* Впрочем, известный отечественный тюрколог С.Г. Кляшторный (1981, с. 125) не находит в древнетюркской картине мира ясно выраженной концепции трех миров.

принципе традиционно сложившемуся мировоззрению, он мог в определенной ситуации оказаться сильнее старых богов. Наконец, Т.С. Жумаганбетов (2006а, с. 119–126; 2006б, с. 154–162) разделяет мнение ряда специалистов, что централизация власти в степях требовала усиления монотеистических идей.

Перечисленными авторами проблема тэнгрианства далеко не исчерпывается, но мы и не ставим перед собой такой задачи.

Считать ли тэнгрианство частью центрально-азиатского шаманизма или, наоборот, шаманизм – частью тэнгрианства? Так, бурятский археолог П.Б. Коновалов (2003, с. 428) полагает, что «концепция тенгризма является натурфилософской составляющей сложной шаманской картины мира, в которой сочетаются как реалистическое, так и ирреалистическое мировоззрение». Генезис этого культа, по П.Б. Коновалову, достаточно сложен. Его ранние экзогенные предтечи, более заметно проявившиеся по периферии центрально-азиатского ареала, – древнеиранские, шумерские, хеттские, скандинавские религиозные идеи, а более поздние эндогенные – хуннские и древнетюркские (Коновалов П.Б., 2003, с. 430)*.

Мы думаем, что, напротив, шаманизм является интегральной составляющей тэнгрианства, будучи стадияльно более ранним явлением. Тэнгрианство можно определять как развитый шаманизм в его региональной центрально-азиатской форме (ранее эту мысль высказывал монгольский исследователь С. Пурэвжав (1974, с. 133)), причем его возникновение напрямую связано с социально-политическим прогрессом кочевых обществ. Централизация власти и образование государства требуют выработки соответствующей идеологии, объединяющей племена под знаменами удачливого вождя, каким были Модэ (Маодунь) у хунну, Таньшихуай у сяньбийцев, Шэлунь у жуаньжуаней, Бумын-каган у древних тюрков, Амбагань (Абаоцзи) у киданей и, наконец, Чингис-хан у монголов. Выстраивается «вертикаль власти»: наверху – единое Вечное Небо, под ним – населенная соплеменниками Мать-Земля, а между ними, как связующее звено, находится единовластный предводитель кочевников, поставленный Небом. Наличие легитимного правителя обеспечивает не просто порядок в обществе, но и нормальное

* Дж. Флетчер предположил, что концепция универсальной власти Тэнгри, наряду с почитанием огня и самим номадизмом, могла идти от ранних ариев, которые принесли ее на Ближний Восток, в Грецию, Рим и Китай (Fletcher J., 1986, с. 30).

функционирование всего мироздания. Правитель фактически является верховным жрецом государства. Он сакрален. Именно он, а не шаманы, апеллирует к Небу, именно он получает от Неба силу и ее посредством покоряет врагов и расширяет границы своих владений. Космологическое значение верховной власти в Центральной Азии показано в ряде работ (Voegelin E., 1941, с. 378–413; Rachewiltz I. de, 1973, с. 21–36; Скрынникова Т.Д., 1997, с. 100–189; Бира Ш., 2000, с. 85–90; Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д., 2006, с. 281–320).

Проанализировав текст «Сокровенного сказания монголов», А.И. Тугутов пришел к выводу, что Небо в этом памятнике обращается к сознанию человека, но не манипулирует самим человеком. Оно не вмешивается в ход земных событий непосредственно. Чтобы его воля в отношении степного лидера была проявлена, последний обязан приложить свои усилия. В «Сокровенном сказании» показано не магическое, а религиозное отношение к будущему, которое не предопределено жестко. Концепция прорицания здесь ближе к принципам монотеистических религий (Тугутов А.И., 2005, с. 244).

Процесс мог зайти столь далеко, что религия кочевников начинала представляться их современникам безусловным монотеизмом. Так было в богатом событиями XIII в. Единобожие «обнаружили» в столице Монгольской империи Каракоруме европейские, армянские, персидские послы и монахи. Папский легат Плано Карпини (1997, с. 35), совершивший в 1245–1247 гг. путешествие в Монголию, один из параграфов своего отчета посвятил описанию религиозных представлений монголов, которое начал следующими словами: «Они веруют в единого Бога, которого признают творцом всего видимого и невидимого, а также и признают его творцом как блаженства в этом мире, так и мучений, однако они не чтут его молитвами, или похвалами, или каким-либо обрядом». Хорошо осведомленный о монгольских верованиях благодаря Рубруку, побывавшему в Монголии в 1253–1254 гг., выдающийся мыслитель средневековья Роджер Бэкон в своем трактате «Opus majus» («Великое сочинение», 1260-е гг.) пошел еще дальше: «И хотя татары чтут единого бога, тем не менее они не совсем ушли и от идолопоклонства» (Матузова В.И., 1979, с. 221). Иными словами, здесь речь идет уже не о зачатках единобожия на фоне язычества, а о каких-то рудиментах последнего в зрелом монотеистическом монгольском обществе. Однако это – иллюзия, которую, вполне возможно, культивировали сами монголы, так как им было выгодно

представляться перед иностранными посольствами в том свете, в котором можно было сильнее на них повлиять, чтобы достичь своих политических целей. Коль скоро на приеме в хаганской ставке оказывался выходец из христианского мира, он находил монгольского хагана склонным к христианству, мусульманин видел его явное благорасположение к исламу, а буддист – к буддизму, хотя монгольскому владыке, возможно, и в голову не приходило изменить вере своих предков. Как верно отмечал Х. Франке, «монгольские правители, в зависимости от направления, указанного их советниками, могли принимать регалии Хуан-ди или чакравартина, или, в исламской среде, амир ал-муминин, повелителя верующих. Для них различные способы легитимации были подобны разнообразным многочисленным одеяниям, которые они могли носить согласно тому, что казалось подходящим для конкретного случая» (Franke H., 1978, с. 79).

Исследователями не раз подчеркивалось, что Вечное Небо средневековых монголов нельзя уподоблять Богу монотеистических религий – христианства, ислама и иудаизма. Оно не антропоморфно и, скорее, ближе к Небу, как его понимали китайцы. Признаки антропоморфности оно обретет несколько позже, и мы будем об этом говорить.

В случаях же политической дезинтеграции, разделения Степи на враждующие между собой владения, Небо также утрачивает былое единство. Его высшая ипостась как бы забывается, и в кочевьях воцаряется шаманизм в его, так сказать, классическом варианте. Поэтому, как нам кажется, проникавшие уже в Новое время в Центральную Азию путешественники и исследователи заставляли там либо шаманские камлания, либо ламаистские обряды, но не выраженный культ Вечного Неба, ибо служителей последнего – полновластных суверенов степей – к тому времени просто не существовало.

Подобные мысли высказывал еще Ж.-П. Ру, предположивший наличие двух форм древнетюркской религии: «царской» и «народной»; первая акцентирует внимание на Вечном Небе, вторая, в сущности, является шаманизмом. При распаде государства культ Тэнгри слабеет и также распадается (Roux J.-P., 1962, с. 7, 20)*. Г.Р. Галдано-

* Поэтому далеко не случайно Р.Г. Шарипов (2011, с. 37) пишет, что одной из наиболее примечательных черт официальной идеологии древних тюрков была «имперскость».

ва (1995, с. 106) констатирует эту же закономерность на монгольском примере: после гибели Монгольской империи единое небесное божество Хухэ Мунхэ Тэнгри стало одним из девяти божеств-тэнгри, которых традиция приравняла к девяти Сульдэ-тэнгри, а те, в свою очередь, были позже отождествлены с девятью Да-лха.

Видимо, неспроста в самой Монголии при великих ханах буддизм не имел особого успеха, да и при Юанях его успех сомнителен, раз в резиденции Хубилая и его потомков выполнялись шаманистические ритуалы, а простой народ по-прежнему поклонялся духам предков и кропил онгонам. При дворе Юаньских хаганов даже была учреждена должность хранителей фигур, изображавших духов предков (*онгонов*) – *онг сакигчи* (Балданжапов П.Б., Ванчикова Ц.П., 2001, с. 77). Облегчить проникновение и укоренение буддийских идей могло ослабление тэнгрианства, одной из важных причин чего является ослабление самого государства. Сильное, агрессивное кочевое центрально-азиатское государство чаще всего не предоставляло подходящей почвы для проповеди учения Шакьямуни. В этой связи напомним предостережение советника Тоньюкука, когда древнетюркский каган Могилянхэ хотел построить у себя буддийские и даосские храмы: буддизм и даосизм учат людей доброте и уступчивости, а это не путь ведения войны и обретения власти. Могилянхэ принял это предостережение и отказался от своего замысла (Liu Mau-tsai, 1958, с. 173).

Весьма знаменательно, что в период Монгольской империи власть новому хагану даровало само Небо, а во времена феодальных распрей эту функцию выполнял обожествленный Чингис-хан в своем святилище «Восемь белых юрт» в Ордосе, основанном Хубилаем. Явившись в святилище, потомок Чингис-хана сообщил о своем намерении возглавить монгольский народ. Считалось, что неугодный претендент на трон будет поражен гневным духом великого хана. Об ойратском Тогон-тайши, который, не будучи Чингисидом, не имел права повелевать Монголией, рассказывали, что он упал замертво перед священными юртами, а в колчане Чингис-хана сразу после этого обнаружили вибрировавшую стрелу. Эта история, наверное, имела назидательный характер, предостерегая не обладавших харизмой «золотого» ханского рода претендентов от посягательств на верховную власть, и поэтому она повторяется едва ли не во всех монгольских летописях.

Однако было бы слишком просто объяснять успешное внедрение буддизма или другой религии только слабостью местных

культов. Трансформация степного государства в империю, сопровождающаяся включением в ее состав различных этносов, требует в плане идеологии нового объединяющего начала, и таковым нередко выступает развитая религия, которую власть предрержащие заимствуют у соседей. В Центральной Азии симпатии вождей чаще всего обращались к буддизму. Ученые высказывают предположения о принятии буддизма хунну и жуаньжуанями, а в случае тобасцев, тюрков Первого каганата и монголов это твердо доказано. Однако, как правило, обращение в буддизм затрагивало лишь правящие кланы кочевого общества, и то, надо полагать, довольно поверхностно. Уйгуры в эпоху своего владычества в степях (745–840 гг.) склонились к манихейству, по-видимому, под давлением чисто экономических, а не политических обстоятельств (Hayashi Toshio, 2002, с. 87–116). Государственное строительство в улусах, полученных сыновьями Чингис-хана, заставило их владельцев принимать религию побежденного большинства. В этом отношении наибольшим успехом пользовался ислам.

В принципе, можно предполагать и закономерную эволюцию религиозных представлений центрально-азиатских номадов, идущую от шаманистического политеизма к подобию монотеизма, но циклический характер их развития не позволяет принять эту гипотезу как основную. В лучшем случае, можно допустить, что тэнгрианство имело некоторые различия в культуре хунну, древних тюрков и монголов, и эти различия, вероятно, все-таки позволят при внимательном анализе различить тенденцию к усилению понятия о верховном божестве, пусть и лишенном пока антропоморфизма. Качества личностного божества Небо приобретет не позднее середины XV в., когда монгольский пантеон обогатится фигурой Хормусты (Мифы народов мира, 1992, с. 596).

Еще талантливый бурятский ученый Доржи Банзаров в середине XIX в. установил, что имя Хормусты произошло от персидского Ормазда – божества, подателя всего благого. При принятии согдийцами буддизма он был отождествлен с Шакрой (Индрой)*, стоящим во главе 33 богов. Позже его заимствовали уйгуры, обратившиеся в буддизм в X–XI вв. Впервые имя Хормусты на мон-

* Однако о полном отождествлении говорить едва ли верно: в шаманских текстах, исследованных Н.Н. Поппе (1932, с. 167, 189, 193–194), Хормуста иногда упоминается наряду с Индрой.

гольском языке зафиксировано в четырехязычном сборнике буддийских *мантр* и *дхарани*, напечатанном в 1431 г. в минском Китае, как *qormusta qan tngri*, т.е. Хормуста – царь богов (Heissig W., 1980, с. 49–50). Сборник представлял собой переиздание текстов Юаньской эпохи, следовательно, уже тогда Небо могло быть персонифицированным.

Благодаря слиянию с Хормустой, Тэнгри из безличной абстракции стал антропоморфным божеством, обзавелся в этой ипостаси небесным городом Сударасуном и стал отцом ханов и эпических героев. Именем Хормусты в монгольских летописях XVII–XIX вв. величают ханов. Например, последний хранитель яшмовой печати династии Юань и бескомпромиссный борец с маньчжурами Лигдэнхан чахарский (1594–1634 гг.) в «Шара туджи» имеет титул «Суту Чингис Даймин Сэцэн, победитель всех стран, великий Чакраварти, тэнгри из тэнгриев, всей вселенной Хормуста, вращающий золотое колесо, владыка учения» (Шара Туджи, 1957, с. 150)*. «Святым Хормустой» назван знаменитый буддийский проповедник Нейджи-тойн (1557–1653) в своем *намтаре* (Пурбуева Ц.П., 1984, с. 66), а Алтанхану тумэтскому его племянник Сэцэн хунтайджи якобы поднес титул «могущественного хана, владыки земли – Хормусты» (История Эрдэни-дзу, 1999, с. 60). Правитель Автономной Монголии (1911–1921 гг.) Богдо-гэгэн (VIII Джебцзун-Дамба-хутухта) в одном из своих наставлений обещал превратиться в Хана Хормусту и спасти искренне верующих (Sárközi A., 1992, с. 118). Подобных примеров можно привести множество. В Бурятии зафиксирован культ горы Хормуста. Санагинцы верят, что Хормуста – это спустившийся с неба тэнгри, т.е. божество, которое избрало местом жительства вершину этой горы. Оно дает дождь (Дугаров Б.С., 2005, с. 103).

Тэнгрианство – религия без догматов. В этом оно смыкается с шаманизмом, который до пришествия в степи буддийских миссионеров не имел письменно зафиксированных текстов, не говоря уже о каком-либо подобии канона. Его последователи не знали религиозного фанатизма. Поклоняться Вечному Небу мог каждый совершенно независимо от служителей культа. Более того, из этнографической литературы известно, что в некоторых ритуалах чествования Неба шаманы не только не принимали участия, но даже их присутствие считалось нежелательным.

* О титуле Лигдэн-хана см.: (Базарова Б.З., 2006, с. 229–230).

Какие ритуалы были связаны с тэнгрианством? Если мы трактуем его как государственный культ, то, очевидно, надо вести поиск в направлении ритуальных действий, выполнявшихся верховным правителем, а также выполнявшихся другими лицами по отношению к нему. Это обряды, маркирующие семантический центр мироздания и направленные на его реинсталляцию и упрочение: интронизация, обряд воздвижения и окропления знамени, похоронно-поминальная обрядность и т.п. Они подробно разбираются в монографии Т.Д. Скрынниковой (1997, с. 100–189)*. Кроме того, каждый кочевник жертвовал Небу «начатки пищи и питья» (Плано Карпини, 1997, с. 36), а у народов Саяно-Алтая известны родовые ежегодные моления Небу.

Шаманизм – это особое мировоззрение и неразрывно связанная с ним практика. Мировоззрение адептов центрально-азиатского шаманизма и тэнгрианства идентично, но функции их служителей разные. При этом нельзя сказать, что шаман не исповедовал тэнгрианство (если слово «исповедовал» здесь уместно) – он его не практиковал. Также и правитель, вступающий в контакт с Небом, не общался с духами профессионально, но он мог и даже был обязан чтить духов предков и в какой-то степени духов природы. Правитель мог почитать и умилоустивлять духов, но он не был над ними властен и не мог достигать с их помощью своих целей. Напомним эпизод из «Сокровенного сказания», где говорится о болезни Угэдэя. Великий хан не в состоянии самостоятельно справиться с духами – хозяевами «земель и вод кидатских», ему потребовалась помощь шаманов, которые и излечили его, как гласит предание, ценою жизни его брата Толуя (Козин С.А., 1941, §272).

Таким образом, шаманизм являет собой прикладной аспект духовной культуры кочевников. К шаманам обращались в чрезвычайных обстоятельствах: тяжелая болезнь, непогода, нападение врагов и т.д. Задача шамана – служить интересам рода, так как шаманизм – родовая религия. Интересам многонационального государства шаман служить не может, здесь требуется жрец более высокого уровня, и в качестве такового выступает верховный правитель.

Почему тэнгрианство не могло стать мировой религией, как и поклонение Небу в Китае? Будучи хотя и надродовым, но сугубо

* О стоявших за похоронно-поминальной обрядностью монголов представлениях см.: (Дробышев Ю.И., 2005, с. 119–140).

этническим, Небо санкционировало власть лишь кочевых династий, с конца XII в. – власть рода борджигин. Специалисты сходятся во мнении, что оно не обещало своим адептам спасения и не несло никакого «универсального призыва» (Хазанов А.М., 2004, с. 398). Этика в тэнгрианстве не была разработана. Принять тэнгрианство не монголу означало всего лишь признать законность своего подчинения монголам (Хазанов А.М., 2004, с. 389). В отличие от центрально-азиатского и китайского культов Неба буддизм, как мировая религия, надэтничен.

В Монголии тэнгрианство соприкасалось с буддизмом дважды. Первый раз это произошло в XIII в. Хорошо известно, что тогда восприятие монголами «желтой веры» было поверхностным и непрочным, и ограничивалось, в сущности, Юаньским двором, хотя, как считается, еще в Каракоруме при первых великих ханах находился буддийский монах Хай-юнь, захваченный монголами в 1219 г. в Шэньси. Благодаря своим познаниям и личным качествам он занял там прочное положение. С Хай-юнем общался и Хубилай. Умер он в 1256 г. (Кучера С., 1972, с. 282). Но это, пожалуй, редкое исключение. Гораздо большее идейное влияние оказывал в те годы на монгольских владык конфуциански образованный киданин Елюй Чуцай.

Блестящий пример субординации тибетского буддизма, тэнгрианства и монгольской светской власти, как ее понимали победоносные монголы в 1240-е гг., продемонстрировал сын Угэдэя Годан в письме Сакья-пандите Гунга-Джалцану: «Если я буду охранять [мир] светским законом (*mi čhos*), а ты божественным [религиозным] законом (*lha čhos*), то разве учение Шакья Муни не будет распространяться за все пределы внешнего океана?.. Проповедуйте Вы учение со спокойным умом, а я обеспечу всем, что тебе нужно. Твое благосостояние зависит от меня, а мое от Неба» (Бира Ш., 1978, с. 83).

Вполне определена была и позиция Хубилая. Узнав от Пагба-ламы, что лама, как учитель, должен сидеть выше ученика (в данном случае последним должен был быть сам Хубилай), хаган отказался принять посвящение. Примирение произошло лишь благодаря вмешательству мудрой любимой жены Хубилая Чаби. Стороны договорились, что в отсутствие свидетелей, в момент дачи наставлений Пагба-лама будет сидеть выше Хубилая, а при официальных приемах – ниже. Принятие Хубилаем буддизма отнюдь не означало его разрыв с мировоззренческими установками, бук-

важно впитанными с молоком матери. Вечное Небо по-прежнему оставалось для него высшей инстанцией и непреходящей духовной ценностью. Основные принципы своей политики в отношении буддизма он в 1252 г. изложил в «Жемчужной грамоте», которая началась традиционной формулой: «Силою Вечного Тенгри и покровительством великого могущества наш хаганский указ». Очерчивая права и обязанности буддийских монахов, Хубилай, в частности, напутствовал их такими словами: «Не поступая в противовес учению Шакья Муни о пути, поклоняйтесь Небу и молитесь за меня» (Бира Ш., 1978, с. 85). Аналогичная формулировка содержится и в других Юаньских эдиктах (Поппе Н.Н., 1941, с. 61, 65, 69, 73). Пожалуй, можно смело расценивать этот документ как один из многих образчиков религиозного прагматизма монголов периода империи. Хотя буддизм при Юанях был возвеличен как государственная религия, фактически, по замечанию известного монгольского историка Ч. Далай, там процветал шаманизм. Сами хаганы лично участвовали в обрядах, проводившихся в согласии со старыми степными обычаями и при участии шаманов. Для шаманских жертвоприношений устраивались специальные пункты, которые назывались «*ситуэн*» (Чулууны Далай, 1983, с. 165–168). Это напоминает период маньчжурского господства в Китае, когда за конфуцианским фасадом династии Цин стояло мощное здание «государственного шаманизма» (Пан Т.А., 2000, с. 102–109; 2006, с. 68–78). По-видимому, это совпадение далеко не случайно: обе некитайские династии сохраняли на высшем государственном уровне свои традиции и культы, чтобы не утратить национальную идентичность и не слиться с китайцами, как это произошло, например, с тобасцами в Северной Вэй (386–534 гг.). Остается добавить, что за термином «шаманизм» во многих случаях скрывается тэнгрианство.

В XIII в. столкновение культов в монгольской империи на высшем государственном уровне привело не к религиозной ксенофобии (хотя при хаганском дворе борьба между адептами разных вероучений достигала порой изрядного накала), а к их вынужденному симбиозу. Речь идет не только о мировых религиях, чаще всего уживавшихся между собой в условиях широкой веротерпимости монгольских владык, но и о сосуществовании и некотором сращении нативной центрально-азиатской религии и буддизма, что произошло в годы правления Хубилая (1260–1294). Отметим лишь одно важное для нашей темы обстоятельство: и Хубилай, и его дед Чингис-хан

были включены в иерархию буддизма. Первый был объявлен воплощением бодхисаттвы Маньчжуши, второй – инкарнацией бодхисаттвы Ваджрапани. Верховный правитель по сути своей есть бодхисаттва, и его задача – достижение мира и справедливости в *сансаре*. Ради этого он добровольно не уходит в *нирвану*. В сочинении «Разъяснение предмета познания», написанном в 1278 г., Пагба-лама применил по отношению к Чингис-хану и другим монгольским хаганам понятие вселенского монарха – *чакравартина*. Спор о том, кто выше – хаган или лама, был решен в пользу хагана, так как он являлся владыкой Мирового Закона, а лама – только владыкой учения.

Понятие Мирового Закона (*тору*) в монгольской культуре было проанализировано Т.Д. Скрынниковой на основе «Сокровенного сказания» и ритуальных шаманских текстов. *Тору* связан с правителем, но не с шаманом. Правитель принимает *тору* и проявляет через себя. По данным Г.Р. Галдановой, у различных этнических групп бурят сохранилось выражение «у религии – три ноги, у *тору* – четыре». Эти три ноги: Будда, дхарма, сангха. В четырех ногах *тору* Т.Д. Скрынникова видит аналогию четырехбунчужному Черному знамени (Хара Сульдэ) Чингис-хана. Древние тюрки этим словом переводили термин индийской философии «дхарма». *Тору* синонимичен индийскому *рита* и китайскому *дао* (Скрынникова Т.Д., 1998, с. 6–8; 2005, с. 107–108). Впрочем, последнее утверждение едва ли верно: при ближайшем рассмотрении выявляется ряд принципиальных различий между *тору* и *дао* (Дробышев Ю.И., 2011). Тем не менее можно полагать, что в Центральной Азии существовала многовековая традиция отождествления этого основополагающего буддийского понятия с Высшим Законом, носящим, подчеркнем, светский, а не религиозный характер. Дхарма, как и дао, стоит выше религии. Можем ли мы на этом основании утверждать, что тэнгрианство – не религия, подобно даосизму и тому же буддизму в ранний период их истории? По-видимому, очищенный от культовых наслоений концепт тэнгрианства, действительно, безрелигиозен, натурфилософичен, но, как и в случае с только что упомянутыми учениями, он не мог не превратиться в религию. Ведь даже конфуцианство приобрело некоторые черты религии, фактически выполняя в традиционном китайском обществе религиозные функции. Культ Неба требовал совершения ритуалов, но, подчеркнем опять, исполнять их в полном объеме мог лишь верховный правитель, а он являлся светским лицом.

С последней четверти XVI в. началось второе распространение учения Будды в монгольских кочевьях. На этот раз оно разворачивалось весьма быстро и оказало глубочайшее воздействие на монгольское общество. Буддийские миссионеры вряд ли бы достигли такого большого влияния на народ за исторически столь короткий срок, если бы за ними не стояли интересы монгольских правящих кругов с ханами во главе. В то время Монголия была поделена между потомками Чингис-хана, среди которых наибольшим влиянием пользовались Дзасакту-хан и Тушету-хан в Северной Монголии и Алтан-хан в Южной. Каждый из них вынашивал планы объединения страны. Возможно, воспоминания о славном прошлом, о временах Юаньской империи еще не стерлись в памяти монголов. Приход в монгольские кочевья тибетских проповедников совпал с политикой централизации власти, которую пытались с большей или меньшей долей успеха проводить владельцы степей: «Политическое единство требовало прежде всего идейного единства монгольских хошунов, где господствующей идеологией был шаманизм с массой родовых и территориальных культов, поэтому Дзасакту-хан и Тушету-хан использовали в качестве интегрирующего фактора ламаистскую церковь» (Скрынникова Т.Д., 1986, с. 210). Думается, упоминание здесь шаманизма – не просто следование сложившейся в монголоведении традиции, а реальное отражение религиозной ситуации. В политически раздробленной стране культ Вечного Неба, по-видимому, пребывал в латентном состоянии. Алтан-хан двинулся еще дальше: он реанимировал принцип «двух правлений», лежавший в фундаменте идеологии Юань, для чего прежде всего пригласил из Тибета авторитетного ламу – основателя монастыря Гумбум школы гелуг Содном Джамцхо и даровал ему титул Далай-ламы.

Буквально с первых шагов буддизма началось активное преследование служителей и последователей «черной веры». Претендовавшие на лидерство монгольские ханы издавали антишаманские указы один за другим. Всего за период с конца XVI по конец XVIII в. было принято более 20 законодательных актов против шаманизма. Первым из их череды был «Закон учения [Будды], обладающего десятью добродетелями», автором которого считается двоюродный племянник Алтан-хана тумэтского Хутагтай Сэцэн хунтайджи (1540–1586). Текст этого указа приводится в «Эрдэнийн тобчи» Саган Сэцэна и в биографии Пятого Далай-ламы (Дугаров Р.Н., 1986, с. 119–120). Среди пунктов этого указа нет ни одного, кото-

рый можно было бы истолковать как направленный против культа Вечного Неба. Он объявляет войну культу предков, запрещая жертвовать умершим домашний скот и заставляя уничтожать их символические изображения – онгоны. То, что именно культ предков представлял собой главную мишень буддийских миссионеров, подтверждают как тексты антишаманских указов, обнародованных правителями Халхи вскоре после 1578 г., так и призывы лам. Этот вопрос был обстоятельно исследован К.М. Герасимовой. Удар был направлен не только против народного поклонения духам предков, но и против культа предков власть имущих: «Отношение буддийского духовенства к культу предков племенных вождей или к другим культам правящего клана, например, какого-либо божества в роли персонального защитника предводителя военных объединений, безусловно, было негативным. Все, что противопоставлялось авторитету буддийской религии, что мешало утверждению господствующего положения ее церковной организации, подлежало устраниванию средствами глубинного подрыва идейных устоев старой власти. Нужно было “убрать”, обесценить и обезличить мифологическую сакрализацию власти, ее символов в образе племенных богов» (Герасимова К.М., 1999, с. 131–132). Место духов предков заняли Да-лха. Считалось, что они сопровождают человека повсюду, в отличие от духов предков, сфера «деятельности» которых ограничена родовыми землями. Девять Да-лха оберегают воина далеко за пределами его родины: «В культовом комплексе 9 Да-лха прослеживается тенденция к некоторому абстрагированию, созданию универсальных покровителей, не связанных с определенной местностью и наделенных способностью защищать воинов, живущих походной жизнью, от демонов и злых духов чужих мест» (Герасимова К.М., 1981, с. 32). Кроме того, согласно буддийскому учению, реинкарнации осуществляются не по принадлежности к тому или иному роду, а в соответствии с законом кармы, вследствие чего родившийся ребенок мог в прошлой жизни принадлежать совершенно другому роду (Герасимова К.М., 1999, с. 29, 138).

Итак, мы приходим к заключению, что открытой вражды между буддизмом и тэнгрианством не было. В Юаньскую эпоху светская власть была более могущественна, чем церковная, а, кроме того, буддийское влияние на монголов практически ограничивалось правящей верхушкой. Принимая тибетских лам как своих духовных пастырей, юаньские императоры отнюдь не порывали со степными традициями. В ходе распространения второй волны буддизма с конца XVI в. тэнгрианство как оформленная система веро-

ваний и ритуалов уже почти не существовало. Конечно, понятие о Вечном Синем Небе оставалось, но в условиях раздробленности Монголии на аймаки отсутствовала имперская «вертикаль власти», которая легитимирует единохаганство наличием единого Неба. Возможно, Л.Н. Гумилев (1992, с. 223) был недалек от истины, когда писал об этом периоде монгольской истории: «Вот почему буддизм встретил такое яростное сопротивление в Тибете и Монголии, а победил он, да и то не полностью, только тогда, когда внутренние войны унесли в бездну самую деятельную часть народности, а у оставшихся уже не было ни сил, ни желания противостоять новому учению, которое сулило мир и призывало выйти из этого жестокого мира страданий. Тогда в Азии и восторжествовала “Желтая вера”». Следовательно, буддизму и тэнгрианству нечего было делить. Хотя буддизм занял доминирующее положение в духовной культуре монголов и приспособил для своих нужд прежних божеств и духов, а Тэнгри фактически заменил Хормустой, тэнгрианство не исчезло окончательно и не слилось полностью с буддизмом, что особенно хорошо заметно по периферии кочевого мира.

Библиографический список

- Базарова Б.З. Монгольские летописи – памятники культуры. М., 2006. 200 с
- Балданжапов П.Б., Ванчикова Ц.П. *Ўауан теүке* – «Белая история» – монгольский историко-правовой памятник XIII–XIV вв. Улан-Удэ, 2001. 200 с.
- Бира Ш. Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М., 1978. 320 с.
- Бира Ш. Концепция верховной власти в историко-политической традиции монголов // Монголоведные исследования. Улан-Удэ, 2000. Вып. 3. С. 85–90.
- Бира Ш. О прототипе символа мира Н.К. Рериха // Монголия сегодня. 2011. 29 мая. С. 20.
- Галданова Г.Р. К вопросу о верованиях ранних монголов // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992): докл. российской делегации. М., 1992. Т. II. С. 24–33.
- Галданова Г.Р. Эволюция представлений о тэнгри (по текстам монголоязычных обрядников) // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995. С. 94–107.
- Герасимова К.М. Синкретизм культа Далха // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 7–45.
- Герасимова К.М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ, 1999. 138 с.
- Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. М., 1992. 319 с.

Гэрэлбаатар Г. Мөнх тэнгэрийн үндэс // Мөнх тэнгэр судлал. Улаанбаатар, 2006.

Дробышев Ю.И. Похоронно-поминальная обрядность средневековых монголов и ее мировоззренческие основы // Этнографическое обозрение. 2005. №1. С. 119–140.

Дробышев Ю.И. О некоторых сино-монгольских параллелях во взглядах на верховную власть // Сакральный образ правителя на Западе и Востоке. Сер.: Медиевистика. Кемерово, 2011. Вып. V.

Дугаров Б.С. Культ горы Хормуста в Бурятии // Этнографическое обозрение. 2005. №4. С. 103–110.

Дугаров Р.Н. Религиозное уложение XVI в. «Арбан буяны цааз» // Культура Монголии в средние века и новое время (XVI – начало XX в.). Улан-Удэ, 1986. С. 119–126.

Дулам С. Монголын гурван өрөө онгин тамга дэлхийн соелыг хамгаалах гэрээний бэлгэ тэмдэх болсон нь // The IAMS Bulletin. 2008–2009. №1–2. С. 110–114.

Жумаганбетов Т.С. Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских каганатах // Этнографическое обозрение. 2006а. №4. С. 119–126.

Жумаганбетов Т.С. Культ Тенгри как основа государственной идеологии древнетюркского каганата // Восток. 2006б. №2. С. 154–162.

История Эрдэни-дзу (факсимиле рукописи): пер. А.Д. Цендиной. М., 1999. 255 с.

Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник–1977. М., 1981. С. 117–137.

Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941. 611 с.

Коллмар-Пауленц К. Новый взгляд на религиозную идентичность монголов // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 444–464.

Коновалов П.Б. Культ Мунхэ Тэнгри у средневековых монголов и его истоки // Чингис-хан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ, 2003. С. 423–433.

Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д. Империя Чингис-хана. М., 2006. 557 с.

Кучера С. Проблема преемственности китайской культурной традиции при династии Юань // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972. С. 276–308.

Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997. 319 с.

Матузова В.И. Английские средневековые источники. IX–XIII вв. (тексты, перевод, комментарий). М., 1979. 268 с.

Нагаанбуу Н. Тройственная теория у монголов // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. III. С. 209–212.

Ням-Осор Н. Монгольское государство и государственность в XIII–XIV вв. Улан-Удэ, 2003. 386 с.

Пан Т.А. «Устав шаманской службы маньчжур»: пер. А.В. Гребенщикова из Архива востоковедов // Архивные материалы о монгольских и тюркских народах в академических собраниях России: докл. науч. конф. СПб., 2000. С. 102–109.

Пан Т.А. Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв. СПб., 2006. 228 с.

Плано Карпини. История моголов // Путешествия в восточные страны. М., 1997. С. 30–85.

Поппе Н.Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // ЗИВАН. Л., 1932. Т. 1. С. 151–200.

Поппе Н.Н. Квадратная письменность. М.; Л., 1941. 168 с.

Пурбуева Ц.П. «Биография Нейджи-тойна» как источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984. 110 с.

Пурэвжав С. К вопросу о стадиях развития и идеологической концепции древнемонгольского шаманизма // Туухийн судлал. Улаанбаатар, 1974. Т. X, №10. С. 123–144.

Скрынникова Т.Д. О политической организации Халхи (вторая половина XVI–XVII в.) // *Mongolica*. Памяти академика Б.Я. Владимирцова. 1884–1931. М., 1986. С. 201–212.

Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. 216 с.

Скрынникова Т.Д. Восточноазиатская традиция и буддизм у монголов // Методологические и теоретические аспекты изучения традиционной духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1998. Вып. 3. С. 3–25.

Скрынникова Т.Д. Сакральность правителя в средневековом монгольском обществе // Сакрализация власти в истории цивилизаций. М., 2005. Ч. II–III. С. 98–125.

Тугутов А.И. Прорицание будущего в «Сокровенном сказании монголов» // *Altaica* X. М., 2005. С. 239–260.

Тугушева Л.Ю. Каким богам поклонялись древние тюрки? // *Altaica* IV. М., 2000. С. 144–156.

Хазанов А.М. Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 382–406.

Хормуста // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 595–596.

Чулууны Далай. Монголия в XIII–XIV веках. М., 1983. 233 с.

Шарипов Р.Г. Менталитет древних тюрков: философско-мировоззренческий очерк. Уфа, 2001. 117 с.

«Шара Туджи» – монгольская летопись XVII в.: сводный текст, пер., введ. и прим. Н.П. Шастиной. М.; Л., 1957. 198 с.

Bira Sh. Mongolian Theory of Tenggrism // Abstracts of the 8th International Congress of Mongolists. Ulaanbaatar, 2002.

Fletcher J. The Mongols: ecological and social perspectives // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1986. Vol. 46, №1. P. 11–50.

Franke H. From tribal chieftain to universal emperor and God: The legitimating of the Yüan dynasty. München, 1978. 84 p.

Hayashi Toshio. Uigur Policies toward Tang China // *Memories of the Research Department of the Toyo Bunko*. Tokyo, 2002. P. 87–116.

Heissig W. *The Religions of Mongolia*. Berkeley and Los Angeles, 1980. 158 p.

Liu Mau-tsai. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*. Wiesbaden, 1958. Bd. I–II. 831 p.

Rachewiltz I. de. Some remarks on the ideological foundations of Chingis khan's empire // *Papers on Far Eastern history*. 1973. №7. P. 21–36.

Roux J.-P. Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques // *Revue de l'Histoire des Religions*. 1956. Vol. 149, №1. P. 49–82; №2. P. 197–230.

Roux J.-P. Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques // *Revue de l'Histoire des Religions*. 1957. Vol. 150, №1. P. 27–54; №2. P. 173–212.

Roux J.-P. Notes additionnelles à Tängri, le Ciel-Dieu des peuples altaïques // *Revue de l'Histoire des Religions*. 1958. Vol. 154, №1. P. 32–66.

Roux J.-P. L'origine celeste de la souveraineté dans les inscriptions paléo-turques de Mongolie et de Sibérie // *Studies in the History of Religions. Supplement to Numen*. Leiden, 1959. P. 231–241.

Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon des VII^e et VIII^e siècles // *Revue de l'Histoire des Religions*. 1962. Vol. 161, №1–2. P. 1–24.

Sárközi A. *Political Prophecies in Mongolia in the 17–20th centuries*. Budapest, 1992. 164 p.

Voegelin E. *The Mongol Orders of Submission to the European Powers, 1245–1255* // *Byzantion*. Boston, 1941. Vol. XV. P. 378–413.

Е.Д. Жамбалтарова

Музей Бурятского научного центра СО РАН, Улан-Удэ

ОБРЯДЫ КАК ИЕРАРХИЧЕСКИ ОРГАНИЗОВАННЫЕ СИСТЕМЫ

(анализ погребальных комплексов раннего неолита Забайкалья)*

В последнее время непрерывно растет актуальность изучения древних мировоззренческих представлений, воссоздания архаичной картины мира. Особый интерес представляет погребальный обряд, один из наиболее семантически насыщенных и информативных источников по изучению древнего мировоззрения, в котором закодированы основные категории и концептуальные сюжеты языче-

* Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (проект 1.7).