

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ
ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ГОУ ВПО «ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
МУЗЕЙ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ СИБИРИ

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

Сборник научных трудов

ВЫПУСК III

Барнаул 2009

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

Ответственный редактор:
кандидат 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 *А.А. Тишкин*;
доктор исторических наук *А.В. Харинский*;
доктор исторических наук *С.А. Яценко*;
кандидат исторических наук *Ю.И. Ожередов*

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник научных трудов / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Азбука, 2009. – Вып. III. – 332 с.

ISBN 978-5-93957-363-4

В сборнике представлены результаты изучения мировоззрения народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в разные исторические периоды. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов традиционных обществ, а также религиозно-правовым проблемам. 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

ISBN 978-5-93957-363-4

Сборник подготовлен и издан при частичной финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004а/Г, тема «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии»)

На обложке: антропоморфная личина из могильника Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского, рисунок А.Л. Кунгурова)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
I. Религиозные верования и обряды древних и средневековых народов Центральной Азии и сопредельных территорий	
<i>Д.С. Байгунаков</i> Некоторые античные авторы о религиозных представлениях народов Центральной Азии.....	8
<i>М.В. Головизнин</i> «Православно-буддистский диалог» и его культурно-исторические последствия в Южной Сибири XVII–XVIII вв.	19
<i>П.К. Дашковский, Н.Н. Серегин</i> Погребальный обряд тюркской культуры Алтая и некоторые особенности религиозной системы кочевников	36
<i>М.В. Егорочкин</i> Военная идеология древних тюрков (по материалам орхонских и енисейских письменных памятников).....	64
<i>А.В. Запорожченко, К.В. Луговой</i> Индоиранские инициационные ритуалы и их отражение в осетинском нартовском эпосе	77
<i>В.Е. Ларичев</i> Панно изображений богов и «записей» времени: «прочтение» знаково-образных «текстов» святилища Хачурт (реконструкция однолетних и многолетних систем счисления лунно-солнечных циклов в культуре палеометалла Центральной Азии)	87
<i>О.К. Михельсон</i> Феноменология религии и исследование ранних форм культуры.....	105
<i>Ю.И. Ожередов</i> Новая находка Г.Н. Потанина на «Монгольской тропе».....	112
<i>К. Петросян</i> Анимистические представления в верованиях сюнну (по китайским источникам)	122
<i>К.А. Руденко</i> Конь в погребальном ритуале населения Предуралья в VI–IX вв.: восток или запад?	125

Н.И. Рыбаков
«Процессия» – памятник согдийско-енисейских культурно-исторических взаимосвязей..... 137

Ю.Б. Сериков
Шайтанское озеро – «святое» озеро древности 161

II. Современные этноконфессиональные процессы и традиционные верования народов Южной Сибири и Центральной Азии

В.А. Бурнаков
Медведь и Эрлик-хан как существа высшего порядка в традиционном мировоззрении хакасов 177

Г.Н. Варавина
Погребальная одежда эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.) 182

Б.А. Досова
Новые (нетрадиционные) религии: миссия на территории Казахстана..... 187

Э.В. Енчинов
Имянаречение – первичная социализация ребенка в алтайской культуре 194

В.М. Мендешева
Образ Бай-Ульгения и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев..... 200

А.С. Мишукова
Экологический аспект религиозного мировоззрения в культуре тувинцев 207

В.В. Николаев
Христианизация коренного населения предгорий Северного Алтая.... 213

Д.А. Николаева
Архетипы женского культа в традиционной культуре бурят Предбайкалья..... 223

Н.А. Тадина
Обрядовая символика бурханистов 229

И.Н. Трошкина
Трансформация семьи в Хакасии (аксиологический аспект)..... 239

М.С. Уланов
Буддизм в современной России: традиция или модернизация 248

<i>В.В. Ушницкий</i>	
Воинские ритуалы и обряды якутов: илбис Түгэри (обряд вселения духа кровожадности в воина).....	252
<i>Н.И. Шутова</i>	
Типы и разновидности деревенских святынь Камско-Вятского региона в XVII–XX вв.....	260
<i>Т.С. Ябыштаев</i>	
Об этнических маркерах алтайцев в свете реконструкции мировоззренческой системы	272
III. Религия и политика в государствах Центральной Азии	
<i>А.С. Жанбосинова</i>	
Эволюция законодательно-правовой политики государства в отношении религиозного культа в 20-е гг. XX в.	279
<i>Р.В. Новожеев</i>	
Атрибуты власти в кочевых социумах средневековья.....	291
<i>Р.Ш. Нуриден</i>	
Конфессиональная политика Казахстана	296
<i>Р.Ю. Почекаев</i>	
Особенности формирования правовых воззрений кочевников Центральной Азии.....	301
<i>Э.Г. Торушев</i>	
Новая политика по отношению к религии в Горном Алтае (20–30-е гг. XX в.)	312
<i>М.Ш. Шарифов</i>	
Восточная идеократическая государственность.....	317
Список сокращений	324
Сведения об авторах	325

зиции святилища Баин-Хара, Бурятия) // Теория и практика археологических исследований. Барнаул, 2006а. Вып. 2. С. 31–38.

Ларичев В.Е. Семантика образов человека, птицы и змеи в контексте календарно-астрономических записей в наскальном искусстве Забайкалья (реконструкция систем счисления времени в эпоху палеометалла Бурятии) // Сибирь на перекрестье мировых религий: Мат. Третьей межрегион. науч.-практ. конф., посвящ. памяти М.И. Рижского. Новосибирск, 2006б. С. 70–72.

Ньютон Р. Преступление Клавдия Птолемея. М., 1985. 384 с.

Окладников А.П. Древнемонгольский портрет, надписи и рисунки на скале у подножия горы Богдо-уула // Монгольский археологический сборник. Посвящается славному 40-летию Монгольской народной республики. М., 1962. С. 68–74.

Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья / А.П. Окладников, В.Д. Запорожская. Л., 1970. Ч. 2. 262 с.

Окладников А.П. Археологические исследования в Монголии в 1964–1966 гг. / А.П. Окладников, В.Е. Ларичев // Известия Сибирского отделения АН СССР. 1967. №6. Сер.: Общественные науки. Вып. 2. С. 80–91.

О.К. Михельсон

Санкт-Петербургский государственный университет,

г. Санкт-Петербург

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И ИССЛЕДОВАНИЕ РАННИХ ФОРМ КУЛЬТУРЫ

В XX в. большую популярность в исследовании религии, в особенности ее ранних дописьменных форм, снискал феноменологический подход. Феноменология религии, равно как и феноменологическое религиоведение, – термины сравнительно молодые, появление которых, как правило, возводят к классическим трудам Рудольфа Отто, Макса Шелера и Герарда Ван дер Леува. Между тем впервые термин, «феноменология религии» был использован в 1887 г. Пьером Шантепи де ля Соссе в его предисловии к изданию знаменитого «Учебника по истории религий», созданному под его редакцией. Что интересно, при дальнейших переизданиях работы этот термин более не использовался.

Во второй половине XX в. формируется новая наука – религиоведение, которая фокусируется в первую очередь как раз на исследовании древних и традиционных культур. Наряду с господствующим в то время эволюционистским подходом к изучению религии, возникают и другие, в частности, концепция прамонотеизма, большим поборником которой был Натан Сёдерблом, чей метод имеет много общего с феноменологическим. Изучение религии конца XIX в. принято называть сравнительным религиоведением, хотя его можно определить и как самый ранний период фе-

номенологического религиоведения. По особенностям методологии, использовавшейся такими представителями описательного религиоведения, как Корнелис Тиле, Пьер Шантепи де ля Соссе, Эдвард Леман и Натан Сёдерблом, этот период классифицируется как описательная или дескриптивная феноменология религии. На этом этапе развития феноменология религии принципиально отличалась от той, что мы обнаруживаем впоследствии. В первую очередь, описательная феноменология не оперировала такими традиционными понятиями и методами феноменологического анализа, которые были восприняты исследователями религии из феноменологической философии Эдмунда Гуссерля, будь то *феноменологическая редукция*, *эмпатия*, *эпохе* и т.д. Кроме того, для описательного периода феноменологии религии характерны эволюционизм и редукционизм, полностью отмеченные в дальнейшем. Методология описательной феноменологии религии предполагала поиск и последующее выделение определенных религиозных явлений, близких по своей сути, а затем их дальнейшую типологизацию и классификацию. Основанная на эмпирическом исследовании данных, она между тем им не ограничивалась, пытаясь затем проникнуть в философские проблемы религии. С другой стороны, одно из главных достижений этого метода заключается в осуществлении смелой попытки группирования и типологизации родственных феноменов из самых различных эпох и культур.

Представители следующего, классического этапа феноменологии религии также проявляли огромный интерес именно к ранним формам религии и традиционным обществам. Но классическая феноменология религии, в отличие от описательной, стремилась не просто исследовать эмпирические данные, а выявлять глубинный смысл религиозных явлений. Это «выявление» происходило посредством различных инструментов феноменологического исследования. Классическая феноменология религии исходила из положения о единой сущности религиозного опыта, что позволяло адепту одной конфессии «вникнуть» в суть феномена, характерного для другой. Кроме того, сами эти феномены оказывались не столь различными. Этап классической феноменологии религии в первую очередь связан с творчеством Рудольфа Отто, выделившего основополагающую категорию «Священного» и тем самым определившего дальнейшее развитие феноменологического метода религиоведения; с трудами Герарда Ван дер Леува, разработавшего сложный аппарат феноменологического инструментария применительно к религии; Фридриха Хайлера, чья феноменология была основана на *analogia entis*, и Уильяма Бреде Кристенсена, синтезировавшего феноменологию и историю религий.

Следует отметить, что феноменологическая философия оказала лишь опосредованное влияние на развитие феноменологического религиоведения, выработав методологию, явившуюся необходимым звеном для классической феноменологии религии, что в особенности наглядно выражено в

трудах Ван дер Леува. Так центральной методологической проблемой исследования религии Ван дер Леува оказалось достижение знаний об объективной религиозной целостности субъективного наблюдателя, когда эта объективная целостность воплощается в субъективном опыте. Поэтому Ван дер Леув подчеркивал, что проблема понимания обуславливает необходимость рассмотрения объекта как в связи с его внутренней структурой, так и в связи с его внешними связями. Метод *эпохе*, таким образом, согласно Ван дер Леуву, делает исследователя способным понять субъективную природу религиозного (т.е. его внутреннюю структуру) и его объективные проявления и значения (т.е. его внешние связи) (подробнее см.: Сох J.L., 1992, p. 25). Гуссерлианский метод *эпохе* обеспечил Ван дер Леува необходимым способом избегания предварительных суждений, столь существенным в противостоянии этого феноменолога религии многим современным ему направлениям и подходам к изучению религии, когда религиозное воспринималось сквозь призму теорий и представлений исследователей.

Другой крупный исследователь этого периода – Фридрих Хайлер – выделил два различных подхода к изучению религии: социально-психологический и компаративистский, но ни один из методов, как полагал Хайлер, не был достаточен для полного исследования религиозных феноменов, хотя, безусловно, ценен. Согласно Хайлеру, только исследование всех проявлений и типов религиозного опыта может обеспечить основу определения сущности религии. В своей поздней работе «Проявления и сущность религии» Хайлер указал пять различных подходов к вопросу, комбинация которых, по мнению ученого, дает оптимальное понимание исследуемого объекта:

– строго индуктивный метод, когда перед конструированием теорий необходимо «узнать» действительные религии во множестве их проявлений, «потеряв» себя в полноте религиозной жизни. Одним из наиболее важных требований этого метода является доскональное исследование источников;

– лингвистический метод, основанный на блестящем знании древних языков и источников (как одно из основных требований к религиоведу Хайлер выдвигал требование отличного знания древних языков);

– изучение «живой религии»: Хайлер призывает изучать религию не по книгам, но в «живых людях» (и в связи с этим он вспоминал опыт Рудольфа Отто, когда немецкому ученому пришло его знаменитое видение *Священного* в маленькой синагоге Туниса), соответственно, исследователю религии необходимо «прямое» общение с предметом, т.е. посещение служб различных конфессий, общение с верующими и т.д.;

– «универсальная точка зрения», т.е. изучение религии всегда должно иметь в виду тотальный характер религии, при этом исследователь должен остерегаться принятия собственной конфессии за абсолют;

– феноменологический метод, когда исследователь стремится постичь сущность, *эйдос* феномена и рассматривает проявления религиозного только для того, чтобы эту сущность познать.

Свой феноменологический метод исследования религии Хайлер определил как *продольный*. Этот подход для достижения общего обзора индивидуальных религий использовал географо-историческую установку. Исследователи, основывающиеся на «продольном» методе, изучают первобытные формы верований, а также «мертвые» и «живые» религии Востока и Запада, в основном оставляя вне рассмотрения христианство и иудаизм. Характерной чертой данного подхода являлась попытка продемонстрировать исторические связи, развитие отдельных религий и их зависимость одной от другой.

Притом, что на протяжении первой половины XX столетия феноменология религии уделяла значительное внимание исследованию именно ранних форм религии, особый интерес к традиционным и архаичным культурам был свойственен представителю поздней, герменевтической традиции в феноменологии религии – Мирче Элиаде. Называя свои историко-философские штудии «историей религий», Элиаде, безусловно, подразумевал, что его метод исследования не сугубо историчен. *История религий* Элиаде включает в себя и феноменологию, и герменевтику. Она заключена не исключительно в поиске и некоторой систематизации фактов религиозной истории человечества, но идет глубже, пытаясь посредством компаративистского и феноменологического методов выявить первопричины, стоящие «за» теми или иными проявлениями религиозной жизни, а посредством герменевтических приемов – понять их. Сам Элиаде определял историю религий философски, как «ряд значительных иерофаний» (Элиаде М., 1996, с. 141), а рассматриваемая подобным образом, эта дисциплина становится уже не историей отдельных религий, но общей историей человеческого духа. Элиаде выделил два основных правила изучения религий: тщательный отбор анализируемых источников и их доскональное исследование и знание; рассмотрение космологических представлений как исходной точки исследования. Вместо линейного ряда описания феноменов он вычленил своеобразную «продольную структуру» религиозного, выделяя в нем основные категории *паттерны*. Этот метод, по его мнению, должен был способствовать одновременному, свободному от эволюционизма, анализу «высших» и «низших» форм религии.

Миф, согласно Элиаде, является «историей» архаического человека. В сознании человека как *homo religiosus* преодолевается страх перед смертью и страх перед историей, благодаря представлению о циклическом воспроизведении творения. Основой для ритуальных и других значимых действий выступает космогонический миф. Ритуал воспроизводит космогоническую модель, выступающую в качестве архитипического образца. Акт творения, таким образом, становится парадигмой действий *homo religiosus*.

Человек всегда стремится конституировать свое пространство и время согласно космогонической архетипической модели. Символ и *иерофаня* также вытекают из космогонических представлений.

Важнейшим положением религиоведения Элиаде выступает противопоставление сакрального и профанного в мифологическом сознании и в культуре. Свообразными элементами, связующими сакральный и обыденный пласты бытия, по его мнению, выступают *иерофаня* и символ, с помощью которых *Священное* реализует себя в обыденном, несмотря на то, что при этом оно самоограничивается. Человек приобщается к *священному* в ритуале. Элиаде подчеркивал, что воспринимает весь многообразный материал религиозного как ряд *иерофаней* – проявлений *Священного*. Их анализ он осуществлял посредством классификации, основанной на *паттернах*.

Элиаде многократно подчеркивал нередуцируемость опыта *Священного*, а следовательно, и нередуцируемость всех явлений, связанных с этим опытом, т.е. практически всех явлений религиозной жизни. Элиаде подразумевал, что у каждого человека изначально присутствует опыт сакрального, поэтому, притом, что любая попытка определения религии оказывается неполной, человек интуитивно «понимает» религиозное. С другой стороны, основываясь на феноменологическом *эпохе* – «воздержании от суждения», Элиаде требовал воздерживаться от каких-либо оценочных суждений в отношении анализируемых явлений религиозного. Он был также резким противником позиции рассмотрения изучаемых явлений «свысока». Элиаде выступал как антиредукционист. Объединяя различные проявления религиозного в единые структурные модели – *паттерны*, Элиаде отчасти их редуцировал, но в том лишь смысле, что сводил их в нечто единое, находя общие основания и структурно-функциональное единство.

Элиаде рассматривает любого человека как человека априори религиозного, а если сам он это отрицает, то пытается отказаться от собственной природы. Другой вопрос, что религиозность Элиаде понимал довольно специфически, как некую особую мистическую настроенность человеческого духа, потенциально присущую каждому. Значит, в отношении современного человека справедливы и все положения, касающиеся *homo religiosus*, его жизнь человека также наполнена содержанием только при условии, что она связана с *Сакральным*. Призыв Элиаде к восприятию традиционной культуры следует понимать как попытку посредством обращения к этой культуре «обрести самого себя», нивелировать трагический разрыв между *Сакральным* и *профанным*, прийти в гармонию с собственным внутренним миром, поборов онтологический кризис современной западной культуры. И как путь к этой гармонии выступает концепция *Нового гуманизма*, предложенная Элиаде. В основе учения о *Новом гуманизме* лежит признание необходимости диалога между Востоком и Западом, традиционной культурой и «цивилизацией».

В XX столетии для западной цивилизации наблюдалось продолжение процесса «открытия» философии, религий и духовных ценностей традиционной культуры. Возможность диалога между архаикой и современностью, Востоком и Западом, одним из идеологов которого был Мирча Элиаде, основывалась на твердом убеждении ученого в «единстве человеческого духа». Так, ученый писал об очень важном открытии, сделанном им для себя, которое сам определил как «открытие неолитического человека». Он вспоминал: «Незадолго до отъезда (в Румынию из Индии) мне посчастливилось провести несколько недель в Центральной Индии по случаю охоты на крокодилов – среди аборигенов, называвшихся санталами и принадлежащих к доарийской расе. Я был потрясен, воочию увидев глубокие корни Индии, уходящие не только в арийское и древнеарийское наследие, но и в глубь азиатского пространства, в аборигенную культуру. Это была неолитическая цивилизация, основанная на земледелии, т.е. на религии и культуре, которые сопутствовали открытию земледелия и которые воспринимали мир и природу как непрерывный цикл жизни, смерти, воскресения – цикл, характерный для растений, но определяющий и человеческую жизнь и представляющий к тому же образец для жизни духовной... Так я пришел к пониманию ценности румынской, балканской народной культуры. Как и культуры Индии, это была фольклорная культура, основанная на земледелии. Конечно, в Восточной Европе проявления ее шли в русле христианства: например, считалось, что пшеница произошла из капель Христовой крови... Все эти символы имеют очень древнее, неолитическое основание. Действительно, еще лет тридцать тому назад на пространстве от Китая до Португалии существовало некое единство, духовное единство, которое зиждилось на земледелии и поддерживалось им, а значит, и неолитическим наследием. Это культурное единство явилось откровением для меня. Я стал понимать, что и здесь, в Европе, корневая система значительно глубже, чем нам казалось вначале, глубже, чем греческий и римский миры и даже чем мир средиземноморский, глубже, чем мир Ближнего Востока. Эти корни указывают на фундаментальное единство не только Европы, но и всей ойкумены, которая простирается от Португалии до Китая и от Скандинавии до Цейлона» (Элиаде М., 1999, с. 171).

Сам Элиаде всегда подходил к сакральным феноменам иных архаических культур как к равным по своей значимости классическим образцам европейской культуры. Так, он замечал, что представители изучаемых культур могут сказать, упрекая своих исследователей: «Вы превозносите творчество вашего Данте и Вергилия, а нашу мифологию и нашу религию разоблачаете. Ваши антропологи постоянно упирают на социально-экономические предпосылки нашей религии, наших мессианских или миллентаристских движений, подразумевая, что творение нашего духа, в отличие от ваших, не поднимается над материальным или политическим уровнем. Другими словами, что мы, примитивные, не способны возвыситься до творческой свободы Данте или Вергилия» (Элиаде М., 1999,

с. 192). Элиаде подходил к религиозным явлениям иных культур как к явлениям духовного порядка, выражениям творческого гения, поэтому их анализ с помощью, например, исключительно социологического или географического инструментария казался ему нелепым, сродни попыткам понять «Божественную комедию» через призму особенностей развития общества Италии времен Данте.

Внеся значительный вклад в развитие науки о религии, феноменологический метод религиоведения сейчас уступает свои позиции новым подходам, в первую очередь, антропологии и когнитивному религиоведению, тем не менее наследие феноменологии религии, ее интерес к ранним культурам, новые подходы к их исследованию представляются важными и актуальными до сих пор.

Библиографический список

Зёдерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика, религия, наука. М., 1998. С. 232–313.

Отто Р. Священное. СПб., 2008. 270 с.

Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 144–196.

Шантепи де ля Соссе П. Иллюстрированная история религий. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1992. Т. 1. 411 с.

Шахнович М.М. Феноменологическое религиоведение: история и метод // *Miscellanea Humanitaria Philosophiae*: Очерки по философии и культуре. СПб., 2001. С. 43–67.

Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. 238 с.

Элиаде М. Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Андре Роке // Иностранная литература. М., 1999. №4. С. 151–208.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998. 249 с.

Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. 285 с.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1995. 488 с.

Cox J.L. *Expressing the Sacred. An Introduction to the Phenomenology of Religion*. Harare, 1992. 172 p.

Heiler F. *Prayer // Classical Approaches to Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*. Paris, 1973. P. 461–483.

Heiler F. *The Manifestations and Essence of Religion // Classical Approaches to Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*. Paris, 1973. P. 484–499.

Leeuw van der G. *On Phenomenology and Its Relation to Theology // Classical Approaches to Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*. Paris, 1973. P. 406–409.

Leeuw van der G. Religion in Essence and Manifestation. A Study in Phenomenology // Classical Approaches to Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Paris, 1973. P. 412–425.

Otto R. Religious Essays // Classical Approaches to Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Paris, 1973. P. 447–459.

Söderblom N. The Living God: Basal Forms of Personal Religion // Classical Approaches to Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Paris, 1973. P. 381–389.

Ю.И. Ожередов

Томский государственный университет;

Музей археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского

**НОВАЯ НАХОДКА Г.Н. ПОТАНИНА
НА «МОНГОЛЬСКОЙ ТРОПЕ»**

Интенсивность изучения археологического наследия Монголии в последние годы значительно выросла даже в сравнении с советским периодом. Усилиями монгольских и зарубежных специалистов проводятся самые разные исследования, в том числе в области мировоззрения древних и традиционных обитателей горностепной зоны этого огромного региона. Одним из важных достижений последнего времени стало открытие большого числа памятников, характеризующих погребально-поминальные представления разных культур и периодов монгольской истории. Многообразие форм и содержания ритуальной практики отправления в потусторонний мир является очередным свидетельством не только этнокультурной многоликости, но и разнообразием традиций, а вслед за тем представлений о мироустройстве и месте в нем человека. Вместе с тем с новой стороны, но не всегда в полной мере востребованные в этой сфере научных исследований вдруг открываются уже известные источники, создавая тем самым новые возможности для интерпретации, казалось бы, уже устоявшихся понятий о структурах и содержании древних и традиционных мировоззрений кочевников Центральной Азии.

Близкое знакомство с трудами путешественников и ученых начальной поры русского изучения азиатских территорий показывает, что особенности фиксации полевых находок того времени не всегда адекватно и с необходимой точностью воспринимаются исследователями новых поколений. Следствием этого стала недооценка или полное игнорирование отдельных объектов прошлого, отраженных в сочинениях авторов досоветского периода. Причин тому можно назвать достаточно много, но в данном случае хочется сказать лишь об одной из них.

Старшее поколение исследователей использовали в своих работах метрические понятия, вышедшие с приходом советской власти из повсеместного, в том числе и научного употребления, и оказавшиеся за преде-