

**Тывинский государственный университет
Лаборатория кочевых цивилизаций**

Абаев Н.В.

**РЕЛИГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРОГЕНЕЗ
ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ
АЛТАЙ-БАЙКАЛЬСКОГО РЕГИОНА**

Часть 1

КЫЗЫЛ, 2005 г.

Печатается по решению учебно-методического совета
Тывинского государственного университета

УДК 2 (571.52) (07)
ББК 86.2 (2. РосТув)

Абаев Н.В. РЕЛИГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРОГЕНЕЗ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ АЛТАЙ–БАЙКАЛЬСКОГО РЕГИОНА
Часть 1. Уч. -метод. пособие. -Кызыл: Изд-во ТывГУ. -2005.- 138 с.

В учебно-методическом пособии рассматриваются процессы влияния архаических форм религии на этногенез и формирование «Кочевой цивилизации» народов Центральной Азии и Саяно-Алтая, на их этноконфессиональные традиции, верования и культы, бытовую обрядность. Пособие предназначено для студентов и преподавателей ТывГУ, изучающих курсы религиоведения, культурологии, краеведения и др.

Рецензенты:

Тугужекова В.Н., докт.ист.н., профессор ХГУ, дир. ХакНИИЯЛИ

Харунова М.М.-Б., к.и.н., заместитель директора по учебе Тывинского Республиканского лицея-интерната

© Тывинский государственный университет, 2005 г.

Введение

Конфликты и кризисы в политической, экономической, идеологической, культурно-этнической сферах, необычайно остро проявившиеся во многих регионах мира к концу XX века, обнаруживают теснейшую связь с трансформациями религиозного сознания (обычно в сторону его усиления). Достаточно напомнить, например, о роли католицизма в социально-экономических и политических переменах в Польше, влиянии исламского фундаментализма в различных странах Азии и Африки, о воздействии сикхизма на политическую и государственную стабильность Индии, о межэтнических и конфессиональных конфликтах в Шри-Ланке и аналогичных конфликтах в бывшей СФРЮ и странах СНГ, недавних событиях на Ближнем Востоке, в Афганистане и странах Средней Азии и т.д.

В последнее время в отечественном общественном сознании произошла некоторая переоценка ценностей в отношении религии и её роли в обществе, но, к сожалению, можно говорить лишь об изменении вектора этого отношения. Сейчас в противовес насаждающемуся ранее однозначному невежественному антирелигиозному негативизму, религию столь же безоглядно и без достаточных оснований повсеместно провозглашают чуть ли не единственным источником культурного и нравственного возрождения народа. Но, как и раньше, так и теперь, почти полностью отсутствует обоснованный на объективных научных данных анализ взаимодействия и взаимовлияния различных этноконфессиональных традиций, а также сакральных образов и архетипов, принадлежащих разным религиям, на конкретные этнокультурные, политические и экономические процессы, на стиль поведения и мышления верующих.

Совершенно очевидно, что, являясь важнейшим феноменом человеческой цивилизации, религия нередко начинает играть прямо противоположную роль - как этнодифференцирующую, так и этноинтегрирующую (т.е. может выступать и разъединяющим, разделяющим и объединительным фактором для своих последователей). Однако эта принадлежность чаще всего отражает интересы различных социальных групп и слоёв населения, которые рассматривают религию как инструмент политической борьбы.

Более того, в последние десятилетия наблюдается заметное усиление влияния восточных религий и связанных с ними культурных традиций на страны Запада, причём здесь прошло уже несколько последовательно сменяющихся или совпадающих друг с другом волн увлечений различными восточными учениями, начиная от дзен-буддизма и тибетского буддизма и кончая даосизмом, кришнаизмом, бахаизмом и т.д. Весьма разнообразны и формы влияния восточных культурно-религиозных традиций на политическую жизнь стран Запада, которые варьируются от теории и практики “не-насилия” в политической деятельности в традициях буддизма, даосизма и неоиндуизма, вплоть до самых жестких и экстремистских методов исламского фундаментализма (например, в мусульманских регионах бывшей Югославии, на Северном Кавказе и Ближнем Востоке, в Средней Азии).

Всесторонний анализ культурно-исторической роли этноконфессиональных традиций в конкретных регионах важен и актуален сейчас ещё и потому, что в советский период категорически отрицалось позитивное влияние различных религий на культуру вообще и на духовно-культурное развитие этносов, на психологию культуры, этническую психологию, которая в принципе считалась псевдонаукой, а её воздействие на экономический базис, на хозяйственно-культурные типы и другие сферы материальной культуры признавалось только с большими оговорками (лишь

как весьма ограниченное и только при признании безусловного примата базиса над духовно-культурной, религиозной ”настройкой”, которая оказывает на явления базисного характера опосредованное “обратное” влияние). Точно так же полностью отрицалось, либо ограничивалось воздействие национальных и мировых религий, языка и письменности на способ мышления, доминирующий в той или иной, культуре, на ее основополагающие парадигмы, определяющие алгоритмы ее развития, стиль мышления и социального поведения репрезентативных (базисных) для нее типов, их культуру психической деятельности, ментальность (Абаев, “Религия ...” Томск, 2002).

Здесь же необходимо особо подчеркнуть, что выбор конфессии, языка и системы письменности тем или этносом свидетельствует не просто о культурологических или политологических предпочтениях, но и о более глубокой типологической близости или родстве этнокультур, которые принимали участие в историческом диалоге цивилизаций и этноконфессиональных, культурно-религиозных традиций в Саяно-Алтае и Центральной Азии - скифо-арийских, тюрко-монгольских, финно-угорских, палеоазиатских и других.

Специфика образа жизни, обусловленная географическими условиями, оказала определенное влияние на своеобразие религиозных верований, сформировавшихся на территории Саяно-Алтая, где очень рано возникают особые хозяйственно-культурные типы, которые легли в основу специфической “кочевой” цивилизации, ставшей составным элементом евразийского кочевничества как своеобразного духовно-культурного феномена Великой Степи. Свообразие этого феномена определялось не только общественно-экономическими и этногеографическими, но и этноконфессиональными факторами, что и обуславливает особую актуальность исследования.

Используя цивилизационный подход, предполагающий необходимость комплексного анализа общностей такого уровня, который включает в себя изучение особенностей этнографического, духовно-культурного, этноконфессионального, геополитического плана, можно рассмотреть, как реально протекали процессы развития традиционных религиозных верований народов Саяно-Алтая, какой конкретный вклад эти процессы внесли в развитие духовной культуры, в чём их своеобразие и специфика. Как уже отмечалось многими исследованиями, среди ранних религиозных воззрений тюрков выделяются три основных пласта: тотемистический, шаманистический и тэнгрианский. В “коктыркскую” эпоху, т.е. в эпоху составления орхонских рунических текстов, и основной религией тюрков был ‘тэнгризм’ (тэнгрианство), поклонение тэнгри – небу.

Племена, ведущие кочевой или полукочевой образ жизни, лишь хрупким покрытием юрты были отделены в те времена от природной среды, которая могла быть к ним и благосклонной, и равнодушной, и даже гневной, всегда была всеильна и всемогуща. С этой точки зрения тэнгрианство, как форма религии, было единственным порождением соответствующего образа жизни, адаптированным к нему. Именно это определило и отсутствие громоздкого обрядового комплекса, совершенно неприемлемого в кочевых и полукочевых условиях жизни. Возможно, именно эти черты тэнгрианства способствовало тому, что элементы этой религии устойчиво сохранялись в кочевой цивилизации и после смены религии, а само наименование верховного божества среди некоторых тюркских народов сохранялось до настоящего времени (см., например: Хомушку; Мижит; Абаев; Фельдман; Хертек).

Уже в глубокой древности в традиционных верованиях народов Саяно-Алтая вырабатывалась идея Абсолюта, священного, божественного начала. Таким верховным божеством выступало небо (у тувинцев – Устуу

Хайыракан, Курбусту, Дээр, у алтайцев – Корбустан, Бурган, у бурят, монголов – Хормуст-Тэнгри, и т.д.). Подобный космизм жителей Саяно-Алтайского региона фактически снимает противопоставления «сакральное»-«профанное», т.к. в данном случае Абсолют буквально пронизывает все аспекты обыденной реальности тем самым напрочь уничтожая различия между сакральным и обыденным, при этом происходит слияние макрокосмоса и микрокосмоса, единение человека и божественного, Абсолюта (Тэнгри, Устуу Хайыракана, Бургана и т.д.).

Традиционные религиозные верования, которые сложились непосредственно на территории Саяно-Алтая, представляли собой сложную систему религиозных воззрений, культов и обрядов, которые были генетически и функционально между собой связаны. Так, промысловый культ был связан с культами хозяев местности, а “шаманизм”, более поздняя форма архаических религиозных верований, сохранил элементы дошаманской мифологии, обрядности и ритуалов. Эти формы религии служили не только отражением определенных условий жизни людей, они являлись выражением их духовных потребностей, частью их культуры, в которой фиксировалась этноконфессиональная целостность народов (см. Хомушку).

Такая этноконфессиональная целостность не была разрушена и с приходом буддизма, который ассимилировал традиционную обрядность, трансформировать ее, сохраняя при этом ее структурную целостность и первоначальную культовую семантику, внося дополнительную смысловую нагрузку (см.: Хомушку, Монгуш). Это произошло, в частности, и потому, что еще в древности в традиционных верованиях тувинцев, алтайцев, бурят и др. вырабатывались идея Абсолюта, получившего свое выражение в культе «вечного синего Неба»(тэнгри), у бурят он воспринимается как «начало всего сущего», у тувинцев как Курбусту – Верховный бог. Результатом

взаимодействия традиционных верований народов Саяно-Алтая было появление шаманско-буддийского синкретизма со своей структурой и функциями. А поскольку догматы и каноны буддизма первоначально были непонятны простому народу, то ламы использовали многое из автохтонных обрядов и культов, модифицируя их сообразно с духом проповедуемой ими религии. Вслед за распространением некоторых буддийских представлений (морально-этических норм и правил) как служителями культа, так и мирянами начинается трудно фиксируемый стихийный процесс сближения религиозных систем. Результатом его является переосмысление некоторых добуддийских шаманских культов и соединение их с буддийскими культами. Так, например, оваа (священное место) стало поклонением не только шаманскими духам, но и буддийским божествам, домашние ээрены (идол) стали изготавливаться не только шаманом, но и ламой. Как показали исследования К.М.Герасимовой асимилированный буддизмом доламаистский культ обо (бур.- обо, тув.- оваа) является обрядом поклонения духам-покровителям определённой местности. Здесь произошло совмещение культа семейно-родовых покровителей и культа шаманистских предков с почитанием духов - покровителей местности.

Произошли определённые модификации и с культом огня, так, ритуал “кормления” хозяина огня (брызгание жидкостью – чаем, молоком аракой – тувинской молочной водкой) стал совершаться не только на огонь, но и на статуэтку Будды, если такова была. В результате происходила полная или частичная контаминация, т.е. слияние, взаимопереплетение двух равноправных систем, в результате чего образовался довольно целостный синкретический религиозный комплекс, который можно назвать “ бурхан-буддизмом” (“бурханизм” плюс буддизм махаяны).

Здесь следует особо подчеркнуть, что имело место именно взаимопроникновение, а не ассимиляция и поглощение системы более

развитой(т.е. буддизма), другой, менее развитой, «примитивной» (т.е. «шаманство»). При этом необходимо иметь в виду, что эти две системы были не только одинаково древними и по своему развитыми, но и в историко-генетическом, этнокультурном отношении взаимосвязанными, поскольку они имели одинаковые этноконфессиональные корни, практически один и тот же «арийский» этнокультурный субстрат: в случае с буддизмом - это северо-индийские ирано-язычные арии (недаром первая проповедь исторического Будды Шакьямуни называлась «четыре арийские истины»), а в случае с центральноазиатско-саяно-алтайским «бурханизмом» – восточно-евразийские ирано-язычные арийские племена (саки, массагеты, согдийцы, азы и др.), принявшие активное участие в этно- и культурогенезе древних тувинцев и многих других народов Центральной и Северо-Восточной Азии. В результате такой контаминации образовался ещё один пласт традиционной религии, менее «популярный», более «эзотерический», который можно назвать «тенгрианско-бурханистским», но это особый вопрос, требующий специального рассмотрения.

Здесь же очень важно еще раз подчеркнуть, что именно благодаря столь тесной контаминации с традиционными верованиями и культурами тувинцев, алтайцев и бурят буддизм махаяны за сравнительно короткий исторический период превратился в подлинно народную религию, которая со временем так органично переплелась с народной культурой, со всеми этноконфессиональными традициями, что стала одним из главных структурообразующих функциональных элементов культуры.

Ещё одну причину особой религиозности и в то же время веротерпимости у народов Саяно-Алтая мы видим в том, что начиная с древнейших времён религия играла огромную роль в этнокультурных контактах и взаимодействии этих народов, причём их этноконфессиональные традиции сами были продуктами (или результатом) такого взаимодействия.

Так, антропоцентричная парадигма “человек - властитель Вселенной”, зародившаяся и оформившаяся в Передней Азии вместе с христианством и другими, в частности, древнеиранскими религиозно-философскими учениями, была в значительной степени смягчена сначала развитием и усилением монотеистических тенденций по мере распространения этих учений во всем Средиземноморье (однако в Западной Европе она, наоборот, усилилась под влиянием местных культурно-религиозных традиций и известных факторов общественно-экономического развития, приведших к образованию победы и буржуазно-капиталистического уклада, в результате чего оппозиция “человек-природа”, “общество-природа”, «Cultura-natura» приобрели радикально дихотомический характер).

Затем, когда ближневосточные вероучения и культы распространялись в Центральной Азии, взаимодействуя с экофильными традициями народов этого региона и сопредельных зон (Южная Сибирь, тунгусо-маньчжурский промежуточный ареал дальневосточного региона, прилегающие к Тибету южно-азиатские зоны), подобные тенденции были окончательно преодолены в синкретической системе культурно-исторических вариаций буддизма махаяны, что обусловило качественно новый этап в развитии экологической культуры этнокультурных общностей региона и формирование единой культурно-экологической традиции, в основе которой лежит гармония взаимоотношений общества и природы, а это в свою очередь, оказало сильное влияние на менталитет, стиль мышления, социальное поведение, экологическую культуру и на все другие культурные традиции народов Центральной Азии, Саяно-Алтая и Южной Сибири, в том числе на их традиции природопользования, лежащие в основе специфических для данного региона хозяйственно-культурных типов (см.: ”Экологические традиции ...”).

Точно так же трансформировались и ближневосточные воинственно-дуалистические учения, представления, верования и культы в целом (зороастризм, митраизм, манитхейство и др.), в результате чего в духовной культуре народов Саяно-Алтая возобладало стремление к диалектическому взаимодействию, взаимодополнительности, взаимообусловленности, взаимозависимости и конечному синтезу всех дуальных оппозиций, всех противоположных космических начал – «женского» и «мужского», «тёмного» и «светлого», «пассивного» и «активного», «женской мягкости» и «мужской жёсткости» и т.д. При этом на формирование толерантной модели взаимодействия разных этнокультурных традиций в Саяно-Алтайском регионе оказало влияние и то обстоятельство, что эпохе распространения в Передней Азии, в Восточном Средиземноморье радикально-дуалистических учений, нередко переходящих в воинственный и бескомпромиссный дуализм, религиозный фанатизм и другие формы экстремизма предшествовал очень длинный период равноправного обмена культурными ценностями, взаимовлияния разных этнических культур в древности, а в некоторых частях Ближнего Востока и Юго-Восточной Европы эти процессы продолжались и в раннее средневековье (Абаев, «Религия ...»).

Теистические же идеи Абсолюта, как антропоморфного божества, «личного Бога», «творца и вседержителя», «первопричины мира», характерные для эллино-христианского (по своему духу) и средиземноморско-западноевропейского (по хронотопу) типа сознания, совмещали в народных синкретических верованиях с политеизмом и пантеизмом, отождествляющим Бога с природой и (или) макрокосмосом растворяющим божественное начало, или же с его буддийским пониманием как универсального, разумного, абстрактно-безличного (или «над личного», «вне личного») космического начала, регулирующего все процессы во

Вселенной, но не являющегося его создателем, “перво-причиной”, поскольку она существует “безначально”.

В этом тоже проявляется характерная для народов Саяно-Алтая, зафиксированная в самых архаичных верованиях и культах, в том числе в мифопоэтической традиции (в частности, в мифологических представлениях о функциях “Мировой Горы” или “Мирового Дерева” с его аллоэлементами-заменителями – шаманским посохом, кучей камней), идея гармонизации всех оппозиций, в результате чего возникает бесконфликтная амбивалентность символов культуры и архетипов сознания. В этих условиях всякий дуализм, сколь бы дихотомичным он ни был, как бы гасился, нейтрализовался общекультурными тенденциями к синтезу, но в то же время христианское стремление к глубоко личному, ярко эмоциональному переживанию единства с Богом и драматизации мифологической истории, в том числе биографии Иисуса Христа, внесение элементов трагизма в борьбу за спасение человечества, нашли своё воплощение как в мифопоэтической традиции народов Саяно-Алтая, так и в жизнеописаниях буддийских святых (архатов), будд и бодхисаттв, довольно часто приносящих себя в жертву во имя спасения всех живых существ (в данном случае буддизм подходил к идее спасения всего сущего универсальнее).

Всё это обуславливает необходимость выявления и изучения самых древних, архаичных пластов традиционных верований и культов народов Саяно-Алтая в исторической динамике их развития и в процессе их взаимодействия с этноконфессиональными традициями других народов Центральной Азии и всей Евразии. При этом необходимо учитывать не только конкретный этнокультурный, но и общецивилизационный контекст, а также общие для всех народов Евразии закономерности в эволюции разных форм религии ко все более развитым формам религиозной теории и практики, т.е. к национальным (государственным) и мировым религиям.

Глава I. Архаические истоки этноконфессиональных традиций тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии

§ 1. Роль религии в самоорганизации кочевнической цивилизации

Стремление к самоорганизации, которое является неотъемлемой характерной чертой человеческой культуры, с неизбежностью порождает и такую форму общественного сознания и практики, как религия, в наибольшей степени отражающую негэнтропийные функции культуры по отношению к Природе, как к чему-то сугубо стихийному, но вместе с тем, диалектически порождающему в самом себе стремление к самоорганизации, т. е. к культурной упорядоченности. Антиэнтропийные тенденции четко фиксируются в самых ранних формах религиозно-мифологического сознания, в частности в космогонических мифах практически всех народов мира, красочно повествующих о зарождении Космоса из первозданного Хаоса, возникшего, в свою очередь, из «Изначальной Пустоты», «Первичного Неба» (монг. Урд Тэнгри - букв. «Изначальное Небо»).

Представления об «Изначальной Пустоте», как о первичной стадии эволюции мироздания, как об изначальном состоянии всего сущего (и «несущего»), из которого затем зарождаются и Хаос и Космос, как две взаимодополняющие характеристики, были распространены у всех народов Центральной и Северо-Восточной Евразии, прошедших через стадию пастушеского хозяйства (коневодство, скотоводство, оленеводство, яководство и др.) и принявших, в той или иной форме, участие в создании мегацивилизации Великой Степи. Иначе говоря, на начальных стадиях этно-

и культурогенеза все эти евразийские народы имели отношение (прямое или косвенное) к «кочевничеству» и скотоводству и были связаны друг с другом этногенетически, что проявилось в родственных связях их языков, относимых к «борейской» (букв. «северная», от Борей – бог Северного ветра в древнегреческой мифологии), или («ностратической» от «ностра», лат. «наша») лингвистической суперсемье, а также и в общности религиозно-мифологических представлений.

К этой суперсемье языков относится подавляющее большинство языков северной части Евразии и Северной Африки: индоевропейские, семито-хамитские, алтайские, уральские, картвельские, дравидийские языки. Данные глоттохронологического анализа позволяют предположить, что дивергенция ностратической этнолингвистической общности произошла самое раннее 15 тыс. лет до н. э. (см. Долгопольский).

По нашим данным, к этой суперсемье языков можно уверенно причислить китайский, тибетский, корейский, японский языки и считать также твердо установленной борейскую принадлежность бурятского и монгольского, а также древнеегипетского и шумерийского языков /Абаев, 2000/. Общая научная обоснованность ностратической теории на материале языков Северо-Восточной и Центральной Азии была блестяще подтверждена выдающимся бурятским ученым С. Ш. Чагдуровым, который к тому же подтвердил некоторые этнокультурные связи народов этих регионов в области героического эпоса и особенно - в Гесэриаде (Чагдуров, 1993).

С. Ш. Чагдуров, в частности, доказал, что основу терминологии родства народов Евразии составляют древнейшие понятия трех начал, сосредоточенные в корневых морфемах, напрямую связанных с обозначениями предтечей (по отношению к потомкам), матери или отца: родство по линии родителей (предков), выраженное корневыми морфемами (морфемами) at- || ad- || et- || ed- || ot- || od- || ut- || ud-; родство по женской линии в морфах am- || em- || om- || um-; родство по мужской линии в морфах

ar-|| al-|| er-|| el-|| or-|| ol-|| ur-|| ul-. Эти три понятия, возникшие последовательно друг за другом в разные исторические эпохи, в течение многих столетий и даже тысячелетий олицетворяли в себе жизнь во всех ее проявлениях (Чагдуров, 2001).

Здесь же очень важно подчеркнуть, что языковые и религиозно-мифологические связи «борейских народов» (тув. *арат чон*, бур.-монг. *арад зон*, где *арат//ард* является производным от «Ариана», «Аратта» - «северная страна», «страна Ариев»), помимо всего прочего, оказываются теснейшим образом связанными с этногоническими мифами. Так, в связи с синергетическими теориями особый интерес представляют мифы тюрко-монгольских народов о сотворении мира из «Первичной Пустоты», «Мирового Яйца» или «Первозданного Хаоса» в процессе самоорганизации некой энергоинформационной системы. По древнехакасским этногоническим мифам, прародительницей одного из хакасских племен является утка (или гусь), снесшая то самое яйцо, из которого образовался Космос.

В наиболее общих чертах, по принципу изоморфизма (т. е. изоморфным способом), этот процесс повторяется на дальнейших стадиях самоорганизации единого энергоинформационного поля, составляющего основу, на которой «держится» мировое поле культуры (ср. санскр. *дхарма*, как основной элемент бытия, от *dhar-* «держать», который одновременно означает «учение», т. е. обладает как физическими, так и метафизическими и энергоинформационными характеристиками). На стадии антропогенеза и этногенеза происходят изоморфные процессы: первого человека создают либо в процессе взбивания жидкой глины (кит. миф о мироустроительной деятельности Нюйва), либо в процессе рассеивания семян (тюрко-монг. *уре//ури*), образовавшихся в процессе «сгущения» космической энергии в виде божественной плоти (ср. древнегреч. миф о происхождении первых «детей божьих», первых богов и героев из частей крайней плоти Урана,

правившего в эпоху Первичного (Предшествующего) Неба (ср. др. кит *сянь-тянь* - «Первоначальное Небо»).

Дальнейший процесс самоорганизации приводит к образованию этносов и их делению, причем здесь филогенез изоморфно повторяет космогенез, а этногенез и этническая история повторяют основные этапы антропогенеза и филогенеза. В связи с этим примечательны некоторые этнонимы Саяно-Алтая и Центральной Азии, фактически содержащие в себе описание самых начальных этапов самоорганизации этносоциальных общностей буквально из «Первоначальной Пустоты», символическим заменителем которой выступает, например, образ пещеры (тюрко-монгол. *агуй, куй, уй*), или горной котловины, долины, ямы, расщелины (ср. этноним *хойху* - уйгуры., который можно интерпретировать как «хоры-гуры, произошедшие из пещеры или горной таежной долины», где «хор» интерпретируется нами как «дети Хормуст-тэнгри»), т. е. Курбусту - Верховного Бога саяно-алтайцев. А пещера, как известно, во всех религиозно-мифологических традициях Евразии почитается как лоно Матери-Прародительницы Земли, которое, к тому же, связано с образом Мировой Горы (Сумеру), с одной стороны, символизирующей Ось Мира (*Axis mundi*), т. е. сакральную вертикаль, связывающую мир людей с миром богов, но с другой - представляющей собой архетипический образ Прародины и «утраченного Рая», т. е. райской земли, как одного из самых универсальных евразийских архетипов.

Вместе с тем, этноним-политоним «хор» символизирует высокую степень социальной самоорганизации - «вечевой круг», «собрание», «город» (ср. тув. *хоорай*), *орон* (бур.-монг. «страна»), *курень* (элемент военной организации), *орда* (военно-политическое объединение), *гурэн* (бур.-монг. «держава», «государство»), «съезд выборщиков» (МОНГ. *хурал, хуралдаан* ТЮРК. *курултай*), а также тайное эзотерическое братство детей Бога-Солнца, как военный орден, сочетающий в себе черты монашеской общины и

призванный восстанавливать нарушенный миропорядок, в том числе и социальный порядок и принципы высшей справедливости (ср. казачий *круг*).

Религиозно-мифологические системы являются наиболее архаичной, фактически первоначальной формой создания виртуальной модели мира, построенной на основе двоичных классификационных систем, организованных по принципу полярности и дуальности. В результате вся картина мира выстраивается в иерархически соподчиненные парные противоположности - «инь» и «ян», «женское» и «мужское», «темное» и «светлое», «Солнце» и «Луна» и т. д. Несмотря на свою кажущуюся «примитивность», такая виртуальная модель позволяет выявить один из наиболее фундаментальных законов бытия (т.е. единство и борьба противоположностей), лежащий в основе всякой сложноорганизованной системы, стремящейся к повышению меры своей самоорганизации, а в конечном итоге - к выходу на уровень синтеза парных противоположностей и возникновения предельно безъэнтропийного состояния, которое характеризовалось как полное и абсолютное единство всех полярностей, т. е. как состояние «Единого» («Бог», «Абсолют», нирвана, татхата и т. д.). Соединение с абсолютным, идеальным аспектом бытия и трактовалось как высшая цель процесса самоорганизации во всякой религии.

Поэтому вполне закономерно наряду с дуальными оппозициями во всех религиозно-мифологических системах возникает понятие триады, символизирующей переход к негэнтропии посредством синтеза, т. е. диалектического самоотрицания организации (см.: Фельдман, 2001). В сфере реальной социальной практики первоначальному дуализму ранних форм религии соответствовала архаическая дуальная форма организации народов Центральной Азии, пережитки которой сохранялись у кочевников вплоть до Нового времени (см., например: Хангалов, «Избранное»; Золотарев, Золотарева). Вместе с тем, дуальная социальная организация именно у центральноазиатских номадов еще в древнейший период быстро

трансформируется в триальную организацию, хорошо описанную Ж. Дюмезилем. А триальная организация - это уже союз родов и племен, т. е. зачатки кочевой конфедерации, которая в идеале может усложняться до бесконечности, но в реальной практике порождает либо кастовую систему (в более статичных и замкнутых оседлых дериватах кочевых обществ, как это произошло в Древней Индии после «арийского завоевания»), либо "кочевые" империи открытого типа в центре Евразии, допускавшие самые разнообразные формы самоорганизации и саморегуляции на разных уровнях социального организма.

Здесь важно подчеркнуть, что религия не просто санкционировала реальные процессы самоорганизации, но и стимулировала их и в известной степени структурировала и направляла с помощью идеальных моделей общественного устройства во главе с мудрым и харизматичным каганом, задача которого - не только правильно управлять обществом, но и доводить до него регулирующую, т. е. организующую, волю Неба и выступать в качестве главного опосредующего элемента (медиатора) в механизме саморегуляции и самоорганизации двух полярных сил - Неба (власть) и Земли (народ). А для того, чтобы эффективно выполнять свою роль медиатора, он сам должен достичь высокого уровня самоорганизации и прежде всего - высокого уровня психорегулятивности.

В евразийской цивилизации негэнтропийные функции самой религии, как квинтэссенции духовной культуры человечества, достаточно ясно и недвусмысленно отражены в эзотерических толкованиях понятия «йога» - «соединение», «союз», «ярмо», т. е. такого рода духовная практика, которая через единство тела и духа позволяет достичь предельно уравновешенного, по сути своей совершенно безэнтропийного, упорядоченного состояния сознания, позволяющего человеку навести такой же «космический порядок» и в окружающем мире, во всей Вселенной.

В иудейско-христианской эзотерике фактически даются аналогичные толкования самого понятия «религия». Например, Мишель Моран так характеризует религиозный опыт, лежащий в основе древнейшей западно-евразийской магической системы Таро, восходящей к древнеегипетским, халдейским и шумерийским традициям: «22 старших аркана проникнуты глубоким религиозным вдохновением (от латинского *religare* - «соединять», причем не только человека с человеком, но и человека с Богом). В самом деле: проникая в тайну Таро через его арканы (от латинского *Arcanum* - «тайна», «секрет») в ходе достаточно длительной практики, человек начинает ощущать свои связи с Космосом»/Моран, 1993, с. 6/.

В центральноазиатской, тэнгрианской эзотерике подчеркивалось, что в понятиях «связь», «союз», «соединение» и т. д. речь прежде всего идет о системной, структурно-функциональной (т. е. синергетической) связи между основополагающими элементами мироздания - Небо, Земля и Человек, образующими сакральную триаду, в которой последний элемент выполняет роль медиатора между двумя первыми, т. е. выполняет медиативные, опосредующие функции. Именно человек соединяет в себе все полярные начала и тенденции, воплощенные в оппозиции «Небо - Земля», уравнивает и гармонизирует их, упорядочивает отношения между ними, наводя космический порядок. Его медиативные функции заключаются также в том, что, осознавая волю Неба, как более активной структурообразующей силы, он излагает и устанавливает ее в виде норм и правил, нравственных и прочих установлений Небесного Закона - «Торе» (ср. «Священная Тора» у древних евреев, которые, кстати, первоначально тоже были евразийскими кочевниками), который в буддизме приобрел характер всеобщего Закона Бытия - «Дхарма» (этимологическая связь с центральноазиатским понятием «Торе» здесь очевидна), а в кочевой цивилизации центра Евразии был

кодифицирован в «Великой Ясе» Чингис-хана в качестве «Улс Торе» - Государственного закона.

Говоря о роли мифологии в этнокультурных и этносоциальных процессах, необходимо отметить, что в Центральной Азии микросоциальные этнические подразделения (род, клан и др.) всегда сосуществовали с макросоциальными суперэтническими общностями (государство, империя), сохраняя свою идентичность именно благодаря пресловутой «племенной идеологии» (мифологии). Важную роль при этом играли генеалогические мифы, предания, сказания, легенды и т. д., которые отражают реальную этническую историю, сколь бы фантастическими они не казались. Так, мифы о тотемных предках булагатов и эхиритов, возводящие генеалогию к Буханойону и Шоно-батору (алт. Шуну), например, отражают, во-первых, реальный процесс этногенеза первых от конкретных людей (или этносоциальной группы), занимавшихся разведением крупного рогатого скота, а во-вторых – традиционные занятия охотой, звероловством. Социально-политическая линия развития, как у монгольских, так и родственных тюркских народов, идет, естественно, от малых этнических групп к суперэтническим державам (гуннская, различные тюркские каганаты, империя Чингис-Хана и т. д.), отражаясь в титулатуре светских правителей, военных предводителей и др.: буха (буга) - бек (бег) - багатур (батор) - тегин - хан - каган – гэсэр (тув.кезер) - кесарь -царь и т. п.

Сакральная, религиозно-мифологическая линия развивается аналогичным образом от названий родоплеменных божеств (Буханойон, Шоно-Батор, Бортэ-Чино, Тэнгри-Хан, Сюнну-Хан, Огуз-Хан и т. д.) ко все более обобщенной идее Бога как высшей регулирующей силы, Абсолюта. При этом эволюция идет от зооморфного божества через антропоморфное к совершенно безличному понятию. У многих народов Евразии, таким образом, проявляется следующая схема: Таурос (греч.) - Теос, Деус (лат.),

Дьяус (санскр.), Тор (сканд.), Тур (иранск.), Тора (древнееврейск.), Дао (кит.) и т. д.

В соответствии с традициями политической культуры евразийской кочевнической государственности, Российское государство, таким образом, является преемницей традиций империи Чингис-Хана не только в плане преемственности традиций политической культуры (и геополитической роли), но и генеалогии обеих ветвей - сакральной и светской власти. Поэтому не случайно Московские правители на Запад обращались с геополитической доктриной «Москва - Третий Рим», а на Восток - с несколько иной редакцией этой доктрины, которая звучит примерно так: «Москва - Первый Рим», поскольку для Запада она является совершенно новой державой, но для Востока - она еще одна суперэтническая держава», генеалогические традиции которой восходят к самым ранним формам государственности «кочевых» евразийских империй.

Поэтому-то, обращаясь к западным королям, русские царевики подчеркивали, что являются наследниками византийской государственности, но, обращаясь к восточным владыкам, акцентировали свое родство с татаро-монголами. Именно этой цели легитимизации своей власти в традициях «туранских» (т.е. тюрко-монгольских и угро-финских) народов были созданы также и долго сохранялись различные вассальные, полузависимые государства, правители которых восходили к священному роду Чингис-хана - Борджигин, происходящего от Бортэ-Чино и Гоа-Марал. В генеалогических мифах Римской империи в принципе - то же самое (ср. миф о Ромуле и Реме, вскормленных волчицей).

Религия, таким образом, оказывала мощное влияние на процессы самоорганизации в кочевой цивилизации, придавая номадическому обществу особый динамизм, гибкость и в то же время – традиционную устойчивость, динамический консерватизм. Однако нельзя сводить регулятивную роль религии к воздействию на механизмы самоорганизации,

которые возникают как бы вне ее, помимо ее и существуют отдельно от нее. При таком подходе к саморегулятивной роли религии в кочевом обществе происходит вольное или невольное отделение мира сакрального от светских (профанных) сфер деятельности, что само по себе методологически неверно, поскольку такого разделения просто не могло быть в силу холистичности традиционного мировоззрения кочевников, а также универсализма и космизма их мышления (безусловно, переносимых и на всю социальную практику), согласно которому вся окружающая природа, весь мир, вся вселенная рассматривались как храм, как единый, грандиозный алтарь для богослужения. Таким же храмом было и его обычное жилище и вся его одежда, особенно - головной убор. Да и все его тело тоже рассматривалось одновременно и как «жилище Бога», и как орудие претворения небесной воли, «промысла Господня», говоря христианским языком.

Если же перейти на буддийские и даосские категории, то «нирванический» и «профанический» аспекты бытия следует рассматривать не как дуальные оппозиции, а как взаимодополняющие полярности единой самоорганизующейся системы «инь - ян». Цель самоорганизации в этой системе взаимоотношений - найти оптимальный баланс между двумя динамично развивающимися тенденциями, найдя некий «третий», «срединный» Путь между двумя полярностями, в результате чего устанавливается устойчиво-динамический гомеостаз общественной системы.

Такая равновесно-динамическая система взаимоотношений должна была складываться на всех уровнях социального организма в процессе его самоорганизации: на уровне экологии человека, на уровне всей этноэкологической культуры, а также всей системы взаимоотношений «человек - общество (культура) - Природа (Космос)», в том числе и властеотношений, т. е. системы взаимоотношений «правитель - народ», которая тоже укладывалась в универсальную классификационную схему «ян - инь» (здесь инверсия обязательна, поскольку «правитель символизирует

активное, «мужское» начало, а «народ» связан с Матерью-Землей, с «женским», «материнским» началом и как бы порождает «правителя» из своего лона).

Вот почему мы характеризуем кочевую цивилизацию как экотехнологичную, устойчиво-динамическую систему, которая в области социальной самоорганизации выработала динамическое сочетание федеративных принципов самоуправления на уровне родоплеменной, общинной организации с принципами военно-демократического управления при наличии очень жесткой вертикали власти в имперских государственных образованиях. И роль религии в самоорганизации и саморегуляции такого сложного механизма была огромной, проявляясь на всех уровнях общественного организма: в бытовой семейной и общинной обрядности, на уровне национальной (государственной) религии, на уровне неформальных (нередко «тайных», эзотерических) религиозных объединений и обществ и т. д.

В связи с евразийскими традициями преемственности власти политической культуры интересно также отметить, что у тюрко-монгольских (туранских) народов и сакральная и политическая (геополитическая) линии полностью совпадают с аналогичными линиями восточно-славянских народов (русских, украинцев, белорусов) не только типологически, но и генетически: буха (буга) – богатырь (батор), бык – Бог (через иранское Бага; санскр. Бхагван), Гэсэр–хан – кесарь, царь. Поскольку государственность является высшей формой социальной организации и самоорганизации (особенно - в кочевнической цивилизации, где существовала государственность конфедеративного типа, представляющая собой более высокий уровень самоорганизации), то особый интерес вызывают генеалогические мифы о культурных героях и/или первопредках, основателях тех или иных государств.

В генеалогическом мифе о «Небесном» происхождении царского рода Чингис–Хана, зафиксированном в «Тайной истории монголов», известной в русском переводе как «Сокровенное сказание», говорится: «Предок Чингис-Хана, рожденный по велению Неба Бортэ–Чино с женой Гоа–Марал, перейдя море Тэнгис, пришли к истокам реки Онон и поселились в горах Бурхан–Халдун. Единственным их сыном был Батацагаан» (Монголын нууц товчоо, с.19). Имя Бортэ-Чино обычно переводится как «Пятнистый волк», или «Серый волк», Гоа-Марал – «Прекрасная маралица»; об этом писал ещё в середине XIX в. бурятский ученый Доржи Банзаров, высказавший догадку о тотемическом происхождении имён родоначальников монгольских ханов: «Тибетский царевич с монгольским именем, женатый на девице, которой имя также означает животное, едва ли может быть принят за историческое лицо. У самого Саган-Сэцэна есть место, где он говорит, что Чингис-Хан, собираясь на облаву, предсказывает, будто на охоте явится серый волк (бортэ чинно) и прекрасная лань (гоа марал), и запрещает убивать их; это предание содержит намёк на то, что чингизиды производили свой род от этих животных, что, впрочем, не редкость в преданиях Средней Азии» (Банзаров, 1955, с.168).

Однако утверждение П.Б. Коновалова о том, что «тотем волка (собаки)» у тюрко-монголов « происходит из среды жунских племён» II – I тысячелетия до н.э., требует существенных уточнений. Прежде всего следует иметь в виду, что тотемы волка и собаки никак нельзя смешивать и отождествлять друг с другом, поскольку первый явно связан с более северной лесо-степной, горно-таёжной этнокультурной зоной Саяно-Алтая, Северо-Западной Монголии (Монгольский Алтай) и Бурятии, наиболее древний пласт которой был представлен культурами таёжных охотников и рыболовов, для которых было совершенно немыслимо «собакоедство», характерное для тангутских (тибетоязычных) предков китайцев и корейцев, у которых, вероятно, и существовал тотем собаки.

Рассматривая проблему историчности этих и других генеалогических мифов монголов, П.Б. Коновалов отмечает: «Нет надобности подводить под миф о Бортэ-Чино и Гоа-Марал конкретно-историческую основу (хроникально зафиксированные события, конкретные географические координаты и этнополитические образования). Правомерно считать историческую основу мифа предельно обобщенной. В нем запечатлена не просто генеалогия хаганского рода, а общее, как бы в макромасштабе, представление монголов в лице создателей «Тайной истории» о своем этногенезе и этнической истории (Коновалов). При этом в трактовке Бортэ-Чино как сына тибетского правителя автор усматривает древние генетические связи предков монголов и тюрков с племенами жун, часть которых явилась и предками тибетских племен. Из этих общих с тибетцами корней протомонголы и вынесли, как считает П.Б. Коновалов, своё тотемическое сознание «народа волка» (Коновалов, там же).

Следует согласиться, что в данном случае речь идёт об общих закономерностях этногенеза тюрко-монгольских народов и об их генетических связях с жунами, под которыми древнекитайские источники подразумевали множество этнических подразделений, расселённых по окраине центрально-азиатских степей и пустынь от южных отрогов Хингана, через лессовое плато Ордоса, к западу от него по горам Наньшаня и Бэйшаня, к оазисам Дунь-хуана, Хами и Турфана вплоть до пустыни Такла-Макан. «Западные» группы жун, именуемые в иньских и чжоусских источниках цянами, китайские исследователи связывают с археологическими культурами ицицзя и сыва восточной части провинции Ганьсу и относят к тибетоязычным племенам, имеющим общих предков с чжоусцами (Крюков и др., 1978, 149, 178, 204). Из среды близких к ним «восточных жунов» Ордоса и прилегающих к нему с запада территорий происходят цюаньжуны, чи-ди, бай-ди и другие племена во многом смешанного жун-дисского происхождения (о том, что чи-ди и бай-ди имеют такой же смешанный

характер, свидетельствует Сыма Цянь) [Материалы по истории сюнну, 1968, с.36].

Необходимо также учитывать, что культ волка (волчицы) у древних тюрков был тесно связан со скифо-арийским (и шире – индоевропейским) пластом этнокультурной традиции и отражал переход ранних кочевников Евразии к цивилизации, государственности и национально-государственной религии - тэнгрианству (Саяно-Алтайский вариант – «Ак-Чаян»), которое явилось духовно-культурной и идеологической основой «кочевой» цивилизации центральной части Евразии, как и религия ирано-язычных ариев, позднее получившая название «зороастризм» (но уже в период перехода к земледельческой цивилизации). То же самое относится к мифической прародительнице монголов Гоа-Марал, которая имеет как скифо-арийские, так и тюрко-монгольские взаимосвязи.

Говоря об этнокультурной идентификации Гоа-Марал, П.Б. Коновалов отмечает, что она олицетворяет в своей изначальной основе столь же древние племена западного происхождения (Восточно-Туркестанского, Западно-Центрально-азиатского ареалов) с тотемом оленя, которые в результате многовекового контакта с протомонголами и жунами восточной части Центральной Азии образовали тот самый смешанный этнокультурный субстрат, который называется ди-дили-динлинским. Этот субстрат и явился основой развития истории ранних «кочевых» государств Центральной Азии, начиная с хунну (см.: Коновалов).

Под последним субстратом подразумевается, прежде всего, группа прототюркских телесских племён Саяно-Алтая, этнически связанных с динлинами и скифо-ариями. В связи с происхождением символов власти и государственности здесь следует добавить, что именно в этой этнокультурной зоне вожди скифо-сакских племён носили на головном уборе золотую эмблему, изображающую «Оленя Золотые Рога», от которого, как мы думаем, и происходит также понятие «Золотой род» (монг.-алтын уруг),

т.е. правящий, «царский» род, имеющий алтайские корни. Что касается этнонима «теле», то он явно связан со священным «небесным быком», который позднее вообще стал обозначать тэнгрианские понятия «Небесный», «Небо», поэтому другой вариант этого этнонима «динлин» можно интерпретировать как синоним термина «бага-тур» (от монг. Тэнгриин - «Небесный», что в китайской транскрипции должно звучать ‘’динлин’’).

В свете вышеизложенного очень важно отметить, что «Ак-Чаяан» и тэнгрианство, представляющие собой более высокую стадию развития исторических форм религии, в которых возникает идея неперсонифицированного (или слабоперсонифицированного – ср. христианско-иудейское «Бог-отец») всемогущего Небесного Бога, как средоточия абсолютного разума (мудрости), силы, власти и милосердия (великодушия), одновременно сохраняло этимологические связи самого слова, означающего понятие «бог» (тэнгри), с архаическими представлениями о тотемных божествах животного происхождения и их медиативных (опосредующих) функциях. Так, в известных древнетюркских описаниях Верховного Бога Тэнгри-Хана (Хан-Тэнгри) подчеркивается его амбивалентность и поливалентность, указывающая на его функции универсального медиатора («посредника») и довольно отчетливо прослеживаемая в его облике одновременно драконоподобного и человекообразного существа, у которого голова горного козла (сиб. русск. гуран; алт. тау-текэ), но с бычьими рогами и шеей волка или медведя (но с рыбьим или драконьим хвостом) и т.д.

В данном случае очевидна также и этимологическая связь с самим этнонимом «тюрк», который Л.Н.Гумилев переводит как «сильный, крепкий» (Гумилев, 2002, с.28), совершенно игнорируя его тэнгрианский религиозно-философский контекст и более архаические тотемистические связи, в частности связь с более ранним термином «бага-тур» - «небесный бог-бык». При этом Л.Н. Гумилев довольно скептически отзывается о тотемистической

основе другого тюрко-монгольского этнонима – наименование царского рода Ашина (от монг. «шоно»-«волк»). Он признает, что это название было явно связано с монгольским «шоно» (ср. название бурятского рода «Ехэ Шоно» - «Большой Волк») и «имело для тюрков VI в. огромное значение», но тут же отмечает: «Вопрос о том, насколько правомерно называть ханов Ашина тотемистами, при современном состоянии наших знаний не может быть разрешен» (Гумилев, 2002, с.28).

Однако сомневаться в тотемистической основе генеалогической легенды о происхождении царского рода древних тюрков Ашина нельзя хотя бы потому, что она тесно связана с названием другого общего тотемного предка тюрков и монголов «бёрю» (ср. этноним «**бурят-монгол**»; хак. **чети-бюр** – «семь волков» название хакасского рода), которое в случае с генеалогией тюрков подразумевает волчицу, а в случае с древними монголами «Серого Волка» (Бортэ-Чино – прародитель монгольского царского рода Борджигин). При этом «монголы Чингис-Хана», появившиеся на исторической арене намного позже, тоже были явными тотемистами, хоть и представляли другую, более позднюю стадию тотемистического мировоззрения, а именно – тотемизма, связанного со становлением сугубо отцовского патриархального рода и превращением национальной религии тэнгрианства в мировую религию, тогда как тотемизм тюрков уходит в матриархат, а точнее – в «пещерный век», поскольку генеалогический миф о волчице у большинства тюркских народов связан также с пещерой (или волчьей норой) и с горной местностью, поросшей густым лесом (т.е. с горной тайгой).

Монгольский же волк не менее явно связан со степными районами (точнее – лесостепными, т.е. пограничными ареалами). Представляется, что с этим связано и сходство генеалогических мифов тюрков и монголов, повествующих об экзогамных брачных союзах прототюрков, представленных родами волчицы (или «пещерного волка») дикого быка (или маралицы),

оленя, горного козла и других горно-таежных саяно-алтайских животных, с родами степных протомонголов, которые имели тех же тотемных предков, но с особым акцентом на степные и лесостепные виды (если речь идет о диких животных), а также на уже domesticiрованных животных (напр., верховные боги западных бурят – Буха Нойон баабай, Хан-Ухэр и др.).

В виду этого понятной становится и генеалогическая связь царского рода Бортэ-Чино одновременно с иранской царской династией **кейанидов** и с каганскими родами саяно-алтайских **саков-чиков** (т.е. «олений, от скифского «сака» - «олень») и **бурутов** (от тюркских «буур», «бура» - «лось»), которых, возможно, нередко путали с **бёрютами** (особенно после того, как оба племени попадали в состав одних и тех же суперэтносов). В то же время следует иметь в виду, что у разных этносов, находившихся на разной стадии развития, тотемизм наполнялся разными идейным содержанием (космологическим, этическим, религиозно-философским и т.д.), но поздний «космизм» тэнгрианских небесных покровителей, четко проявившийся в так называемых «звериных» календарных циклах и в нравственно-этическом, психоэнергетическом толковании самого понятия Небо, никак не может опровергнуть их первоначальную связь с тотемными предками.

Интересно, что в процессе дальнейшей эволюции ранних форм тэнгрианства от первобытного культа обожествлённых тотемных предков к небесным (космическим) божествам **тэнгриям**, а затем и к идее верховного всемогущего Бога (Хан-Тэнгри), у всех тюрко-монгольских народов проявилась общая тенденция к наполнению терминов, первоначально обозначавших конкретные роды и племена, всё более широким универсальным, космическим смыслом, в результате чего «бог-бык» превращается в Бога вообще (ср. также «бёрю-каган» > «бурхан», а может быть и ещё проще «буур» + «хан», как «тэнгри» + «хан», где диалектными

вариантами «тэнгри» могли выступать этнонимы и политонимы «теле», «туран», «динлин» и др.).

Поэтому возникновение этнонима «тюрк» совершенно закономерно связано с формированием национальной суперэтнической государственности и, вместе с тем, с завершением процесса формирования такой национальной религии, которая с самого начала приобретает черты наднациональной (т.е. тоже суперэтнической) религии, что облегчало её превращение в мировую религию. Надо полагать, что у так называемых «арийских» народов проживавших сопредельно и чересполосно с древними туранцами в одном и том же регионе Центральной Азии и Саяно-Алтая в период возникновения самого феномена евразийского кочевничества как такового (т.е. как цивилизационного и этнокультурного феномена), наблюдались те же самые процессы трансформации племенных тотемов в этнонимы–политонимы (например, «тэх» > «тохар», «туха», «туфань» и т.д.).

Таким образом, превращение теонимов в политонимы и этнонимы не просто совпало во времени, но и отражало общие закономерности процесса перехода евразийских кочевников к цивилизации. И именно поэтому этнополитический термин «тюрк» можно интерпретировать одновременно и как «тэнгрианец», и как «сильный, подобно Небесному быку», и как просто «небесный» (т.е. сын Небесного Бога). Кстати, термин «тукю», видимо, означал примерно тоже самое, но в данном случае первоначальной тотемической основой явилось другое конкретное животное, тоже связанное с Саяно-Алтаем – горный козёл «текэ», но более тесно связанный, вероятно, с другой, более «высокогорной» этнической группой, вошедшей в состав полиэтнического тэнгрианского народа.

Совсем не случайным является, во всяком случае, то, что в предшествующих керексуарам «оленных камнях» сам олень обычно изображается в паре с горным козлом, которого называли также «архаром» (тув. **аргар**-кошкар). Последнее название могло послужить основой для

другого, ещё более раннего, суперэтнического наименования – «арий», которая тоже была связана с культурой «оленных камней», а также с родовым именем тибетского клана Гар, сыгравшем важную роль в развитии тибетской государственности в имперский период (VII в.).

Родовое имя «Гар», видимо, связано с тибетскими «хоромонголами», проникшими в центральный Тибет через Кукунор, Амдо, Ганьсу из Саяно-Алтая через Монгольский Алтай ещё в эпоху гуннов, а может и раньше, вместе с индоариями, индоскифами (юэчжи) и тибето-германскими предками тангутов, достигшими Индо-Китая и Индостана. Во всяком случае, ещё Г.Н. Потанин обратил внимание, что среди ордосских монголов бытует представление о переселении их в Ордос с северной стороны Гоби, а именно – из Алтая и Хангая. Наименования их далёкой родины сохранились в народных песнях (Потанин, 1950, с.123).

По данным китайских летописей, в послехуннское время в Северо-Восточном Тибете, начиная с IV в. обосновалось сяньбийского происхождения племя *муюнов*, которых китайские авторы стали называть *туюйхунь – тугухунь*, тибетские источники – *а-ша – а-жа*, а в русскоязычной литературе они именуется *тогонами* (Викторова, 1980, с. 135, 139). В некогда родственной им жун-дисской этнокультурной среде тогоны сумели создать свое государственное образование во главе с каганом, игравшее в V-VII вв. значительную роль в политической истории Центральной Азии, успешно отстаивали свою самостоятельность в борьбе с тибетцами и китайцами. В середине V в. совершали походы на север, в Восточном Туркестане захватили Хотан, контролировали торговый путь из Китая в Среднюю Азию.

Приблизительно с середины VII в. и в течение VIII в. а-ша (тогоны) находились в подчинении Тибетского государства, однако верхушка их аристократии была связана с правящей династией Тибета брачными узами. В IX-XI вв., когда единое Тибетское государство распалось на несколько

владений, часть а-ша стали подданными Тангустского государства Си Ся, другая часть вошла в состав пограничных государств Северо-Восточного Тибета, а какая-то часть осталась самостоятельной. Тибетские источники более позднее времени обычно называют население этого района «хор-ба // хор-па» - племя хор.

«Тибетский» этноним «хор» до XVII в. прилагался к монгольским племенам, жившим в Северо-Восточном Тибете. Территорию этого народа в «Сокровенном сказании» монголы называли «Хашин», объединяя под этим топонимом земли тангутов и их подданных а-ша. К началу XIII в. а-ша занимали территорию, включавшую земли возле Кукунора, часть Ганьсу, Алашани и Ордоса (Викторова, 1980, с. 136-138). Однако Саяно-Алтайские (скифо-арийские и «туранские», тюрко-монгольские) корни обоих этнонимов, обозначавших, судя по всему, одну и ту же родо-племенную группу, представляются очевидными, как и этногенетические связи между протомонгольскими (сяньбийскими) тогонами и тюрками-тугю.

Если название *тогон*, таким образом, связано с *тугю*, то другое название этого же родо-племенного объединения – «*ажса*» // *аша* явно восходит к скифо-арийскому эпониму Ажи-Дахака, который одновременно связан с культом огнедышащего Змея-Дракона (ср. вышеописанное изображение Тэнгри-Хана), а также с монгольским тотемом *шоно* // *чино* и с названием царского рода тюрков-тугю *Ашина*. Как отмечает З.К.Габуев, еще в недавнем прошлом в мифологии тюрко- и монголо-язычных народов хтоническое чудовище представлялось в образе дракона, гигантского змея. Монголы именовали его Аврага Могой, калмыки – Аварга Мога, тюрки – Аждарха. Само это название, как и образ его носителя, В.Н.Басилов связывает с иранским Ажи-Дахака (каракалпак. Аждарха, кирг. Ажидаар), огромным огненным змеем, угрожающим людям гибелью (Басилов В.Н., 1997, с. 50).

Этот мифологический персонаж был известен тюркам уже во времена первого тюркского каганата (552-630) как одно из календарных животных. На Бугутской стеле из Монголии, датируемой VI в., есть четкое изображение дракона, прорисованного в китайском стиле (Войтов В.Е., 1996,69). Тем более интересно, что одним из мощных тюрко-язычных объединений, образовавшихся в Прииртышье, было кимако-кыпчакское (IX в.). Этот союз возглавляли кимаки (йемак), что в переводе с тюркского означает «дракон», «змея» (Плетнева С.А., 1990, с. 36).

Но самым интересным представляется то, что в данном случае с точки зрения скифо-арийской мифологии (следовательно, и тюрко-монгольской) термины, обозначающие «дракона» или «змея», как хтонических существ, могли одновременно означать существа, имеющие противоположные характеристики существ, связанных с культом Неба-Солнца, в чем и проявляется их амбивалентность и медиативность. Отсюда и мифологические истоки таких «кентавроподобных» существ, как «волко-дракон» (слав. *волкодлак*) или «медведе-дракон» (тюркск. кайракан), а также всевозможные «драконо-лебеди», «драконо-грифы», «человеко-драконы» и т.д. В таком случае понятно также сочетание горного козла (текэ) с драконоподобным существом в изображении Тэнгри-Хана.

Об очень ранних контактах предков тибетцев и тангутов с тюрко-монголами, выходцами из Саяно-Алтая (а может и родстве некоторых племен) свидетельствуют также общие тибето-тюрко-монгольские корни эпоса «Гэсэр». В древних легендах и преданиях индо-тибетского ареала, эпический герой Центральной Азии, Гэсэр-хан был одним из 4-х великих мировых владык. Согласно одной из этих легенд, он был для тибетцев «иноземцем», предводителем народа «дру-гу» (дугу//тугу//тугю//тукю//тукю), а может и каких-то тангутских племен (Чагдуров, 1993,с.218).

По мнению Е.И. Кычанова и Л.С. Савицкого, так по-тибетски называли тюрков (1975,с.24). Возможно, это были *тукюэ-тугю*, спустившиеся с Алтая, хотя Д. Кэрролл видел в **другу** монголоязычную ветвь сяньбийцев – тугухуней (тогоны). Но в этой связи мы уже неоднократно отмечали сочетание дуальной и триальной этносоциальной организации у всех ранних кочевников центра Евразии и Центральной Азии, которое предполагает двух - и трехязычие, вследствие чего среди сяньбийцев были и протомонгольские, и тюркоязычные, и тунгусо-маньжурские племена. «Хотя рискованно делать какие-либо определённые заключения по этим легендам, весьма показательна то, что Гэсэр в них наделён достаточно вескими чертами кочевника, родина которого находится к северу от Тибета», - отмечает в связи с этим С.Ш. Чагдуров (1993, с.218).

Совершенно очевидными, по крайней мере, представляются общевразийские корни, связи и параллели различных вариантов имени «Гэсэр». Так, вариант «Зуру» (Зургай; ср. тув. **Чурагай** – астрология) перекликается с именем пророка огнепоклонников, основоположника религии иранских ариев Зороастра (Заратуштра); имя «Нюргай» - с дархатским и дербетским «Нюргун» (ср. с якутским «Нюргун-Боотур Стремительный»), имя «Бэлигтэ» - с шумерским Бильгамешем (аккадск. Гильгамеш). С.Ш. Чагдуров считает также, что само имя Гэсэр перекликается с римским именем Цезарь, с мидийским Киаксар (Хувакшасра), с иранским Кей-Хосроу, Касур (Герсаспа), со среднеазиатским Кадыр//Хедыр//Хезыр – «добрый дух» (отсюда: Хазри, Хазар); с тибетским Кесар, с туфаньским Госыло (Госрай), с корейским Гуси, Косыкан (Косырган), Когурё и др. (Чагдуров, 1993,с.353).

К этому ряду следует добавить и тувинский «Кезер-Чингис» - имя героя одноименного героического эпоса, одновременно связанного и с именем Чингисхана, и с Гэсэр-ханом, в бурятском варианте – «Абай-Гэсэр», т.е. «Великий Гэсэр». Все вышеизложенное указывает также на то, что

наряду с северо-восточным направлением миграции предков древних корейцев из Урало-Саяно-Алтайской зоны прямо на Дальний Восток, по «пути мха» (т.е. через северную горно-таежную зону), обоснованным нами одновременно с проф. Дю Че-Хёком на X Международной конференции «Идентичность Когурё» (июль 2004 г.), а также в предварительных публикациях на эту тему, существовало и южное (точнее, юго-восточное направление) через Монгольский Алтай и Джунгарию в районы Кукунора и Амдо, верховья Хуанхэ, а затем через Иньшань и Южную Монголию, Северный Китай на Корейский полуостров.

В связи с этим следует отметить также, что одним из этнонимов, обозначавших древних корейцев в китайских источниках был «гоули», который может читаться «гуры» (ср. бур. гуран; як. куррыкан, что как мы считаем является производной формой (или, точнее, диалектным вариантом) от «хор» (про «гоули» см.:Крюков, Малявин, Сафронов). Попутно следует также заметить, что это направление позволяет объяснить, почему у древних когуресцев, значительная часть которых была типичными центрально-азиатскими кочевниками-коневодами, возникают столь развитые традиции каменного зодчества (в частности, градостроительство, постройки каменных замков, крепостей, пирамид и т.д.), которые столь не похожи на традиционные китайские свайные и каркасные конструкции, а также на среднеазиатские постройки из саманного кирпича, но очень близки к древнетангутским, тибетским и иранским.

«Прародителями» тибетско-тангутских каменных башен, крепостей и замков вполне могут быть «све», или «шивээ», представляющие собой прямоугольные каменные сооружения на вершинах гор и холмов в северной части Саяно-Алтайского нагорья (особенно много их в Хакасии и Горном Алтае) и относящиеся к скифскому и доскифскому времени. Эти мегалитические сооружения могут быть праобразами тибетских «лхабце» – кучи камней пирамидальной формы или каменные башни, более поздними

Саяно-Алтайскими аналогами которых являются культовые сооружения «оваа» буддийского времени (однако у буддийских «оваа» в этом регионе тоже были свои архаические корни, уходящие в автохтонные культы священных гор).

Именно с этим направлением древнейших путей миграции «север – юг», вероятно, связаны представления тибетцев об их северной прародине, называвшейся «страна Шаншун», что соответствует, по-нашему мнению, древнекитайскому названию «горные жуны» (шань-жун), которым обозначались северо-западные «варвары». Другое название Тибета – «Тибод», практически идентичное названиям «Тоба», «Тува», «Туба», судя по всему, восходит к имени скифской богини домашнего очага и земли – Табити, с которым связано также название древнего тюрко-монгольского племени «Тумат», часто встречающееся в источниках в сочетании «Хор-Тумат» (ср. бур. – монг. хори-тумат).

Мы считаем также, что имя Табити и родовое название тумат стали именем гуннского правителя Туманя и названием исконно корейской реки Туманган, которое можно в виду этого перевести как «Река – Врата Богини Земли» (подробнее о том, что прилегающие к р. Туманган земли издревле были исконно корейской территорией см.: Забровская). В период наивысшего могущества хунну этот район, видимо, был зоной интенсивного взаимодействия предков корейцев с хуннскими этносами, в том числе с теми, которые пришли с северо-запада (не исключая, разумеется, и северного, т.е. сянбийского протомонгольского и тунгусо-маньчжурского).

Однако до того, как хунну создали могущественную империю (III в. до н.э.), вплотную соприкасающуюся с территорией современной Северной Кореи, они проделали очень долгий путь со своей исторической родины в Саяно-Алтае и Приуралье («страна хор», «хонгорай»), по пути вовлекая в движение (и взаимодействие) множество этносов: западных «варваров» - ху (согдийцы) и «жуны» (кяны/ цяны) – прототибетцев и прототангутов, их

непосредственных соседей на северо-западе «варваров – ди», т.е. прототюркские племена, позднее называвшиеся в китайских источниках дили//чиле//теле, а также протомонгольские племена, обобщенно называвшиеся «дунху» («восточные варвары»). В процессе этого движения и взаимодействия они не только освоили традиции градостроительства у более развитых в этом отношении этносов, но и передали их своим преемникам (подробнее см.: Коновалов).

Так, в частности, такие палеографические черты культуры хунну, как погребальные сооружения и ограды, керамические производства (строительная керамика) в поселениях и городищах, да и в целом протогородской комплекс, можно увидеть в более развитом виде в археологических комплексах последующих эпох – у средневековых уйгуров, киданей, корейцев и монголов. Да и в социально-политическом плане созданное хуннами государственное образование справедливо считается прообразом всех последующих государств кочевников Северо-Восточной и Центральной Азии. В этническом плане вслед за П.Б.Коноваловом мы рассматриваем хунну, по крайней мере организаторов государства, как прототюрков и протомноголов одновременно, что отнюдь не опровергает их скиво–сибирское, саяно–алтайское происхождение и этнические связи с предками тангутов и тибетцев.

При этом следует, конечно, оговориться, что в первую очередь мы имеем в виду только те этносы или этнические группы, которые сыграли государствообразующую и этнообразующую роль, т.е. прежде всего правящие («царские») роды и кланы. Основная же масса населения, при смене правящих этносоциальных групп, могла оставаться прежней, существенно не меняясь, хотя часто меняла свой язык (или свои диалекты) на язык группы, который становился государственным языком. Чаще всего именно для Центральной и Северной Азии было характерно двух- или трехязычие, причем при большом разнообразии диалектов.

С другой стороны, именно сильная государственность довольно быстро нивелирует диалектные и иные локальные этнокультурные различия, чему способствовали переход к оседлости, смешение с автохонным земледельческим населением и вообще оседлый образ жизни, централизация власти, хорошо организованная единая армия, и об этом тоже свидетельствует история Когурё. Таким образом, в данном случае, когда мы говорили о процессе государствообразования и роли государственности в этнической консолидации, то речь прежде всего идет об элитных родо-племенных группах (а не основной массе простого населения, преимущественно автохонного), входивших в так называемую триальную этносоциальную организацию, называемую также древнеарийской, которая как и в других частях Евразии, первоначально включала в себя этносоциальные группы воинов-скотоводов (пастухов), военную аристократию и жрецов, зачастую выполнявших и управленческие функции и деливших власть с «царскими родами» из представителей военной аристократии.

Но в любом случае эти этнообразующие группы в древнекорейских государствах не имели прямого отношения к китайцам, жителям «срединной равнины». Поэтому утверждения китайских историков о том, что государственность в Корее возникла в результате миграций из древнего Китая, лишена серьезных оснований, хотя огромное влияние китайской культуры на соседние народы отрицать невозможно. Тем не менее, следует иметь в виду, что например, упоминаемый в связи с китайскими влияниями на этнокультурогенез и формирование ранней государственности в Древней Корее беглый чжоусский сановник **Цзицзы** не мог сыграть в этом процессе решающей роли уже хотя бы потому, что рассматривал свое изгнание как вынужденное и временное пребывание среди «варваров» в чужой и дикой «варварской стране», и об этом ясно сказано в древнейшем памятнике китайской мысли «Ицзин» (гексаграмма «мин-и» №36).

Можно привести и другие свидетельства ранних тибето-корейских и Саяно-алтайских связей. Так, представляется, что имя первопредка когурисцев и легендарного основателя корейской государственности *Тангуна* с одной стороны связано с этнонимом тибето-язычных *тангутов*, а с другой – с тюркским *кун // хюн // хун* («солнце»); первая часть имени «тан», вероятно, связана с названием Танну-Урянхай, а также с Танды (монг. Танну-уула – «Небесные Горы»). В таком случае это имя можно перевести «Небесное Солнце», «Небо-Солнце». Китайское же написание священной горы корейцев Байтоу-шань (кор. Пектусан) почти полностью соответствует древнетюркскому названию священной горы западных бурят Бай-тау («Белая Гора», «Священная гора»), которая в современном бурят-монгольском произношении звучит как «Байтог».

Что же касается особенностей этносоциальной организации и самоорганизации более «классических» кочевников Центральной и Северной Азии, длительное время сохранявших традиционный полукочевой образ жизни в рамках суперэтнических жестко-централизованных государств имперского или конфедеративного характера (но в обоих случаях сочетающих сильную центральную власть с гибкой системой самоорганизации и саморегуляции), то у них, как, например, у урянхайцев, относительно «малые» этносы и этнические группы, входящие в более крупные суперэтнические образования (союзы и федерации племен, территориальные объединения и др.), всегда сохраняли определенные формы автономии и самоуправления на низших и средних уровнях самоорганизации, а также значительные локальные этнокультурные различия.

**§ 2. Архаические верования и "шаманские" культы в
историческом развитии и этногенезе народов
Центральной Азии и Саяно-Алтая**

Интенсивное взаимодействие верований и культов народов Саяно-Алтая, как составной части культурно-исторического региона Центральной Азии, в том числе его тюркских и монгольских этнокультурных ареалов, с религиями ирано-язычных народов началось ещё в догуннскую эпоху, а может и раньше. Известно, что в процессе длительной эволюции из древней скифо-сарматской, гуннской и сянбийской суперэтнических общностей в разное время сформировались и выделились как современные монголы, буряты, калмыки и другие монголо-язычные народы, так и различные тюркские этносы, причём на самых ранних этапах формирования этноконфессиональных традиций у обоих суперэтносов (по определению Л.Н. Гумилёва) уже было много общих элементов в

религиозных верованиях вплоть до названий верховных божеств: Ахура Мазда, тюркский Курбусту или Корбустан, бурят-монгольский Хормуст-тэнгри и т.д.

Но здесь важно иметь в виду, что сама по себе тюркская или монгольская общность как таковые входят в культурно-историческую общность еще более высокого порядка - центрально-азиатскую (тибетцы, турки, монголы, часть тунгусо-маньжуров и др.), которая, в свою очередь, входит в евразийскую общность, включающую в себя и ирано - язычные и славянские, и многие другие народы. Поэтому общее в религиозных верованиях и культах бурят-монголов, тюрков Саяно-Алтая и древних иранцев может восходить и к этой, условно говоря, «евразийской религии», корни которой, опять же, уходят в Саяно-Алтай и Центральную Азию. Вместе с тем, нужно учитывать, что древние турки и монголы из всех народов Центральной Азии были теснее всего связаны друг с другом этногенетически, и еще во времена гуннского племенного союза религиозно-культурные различия между ними были почти неразличимы. В то же время тюрко-монгольская этнокультурная и этноконфессиональная общность по языковому признаку входит, как известно, в алтайскую языковую семью, а языковые связи, по нашему мнению, вообще невозможны без глубоких культурных и особенно этноконфессиональных связей.

В связи с процессами этнокультурного взаимодействия между народами Центральной Азии и Саяно-Алтая, начавшегося в глубокой древности, П.Б.Коновалов отмечает, что можно говорить о постоянных контактах, брачном родстве между племенами тюркского и монгольского корней на всех этапах истории их взаимодействия, что и запечатлено в генеалогических легендах. Поэтому, можно считать, что предки Бортэ-Чино и Гоа-Марал относятся не просто к хаганскому роду монголов, но кодируют издревле сложившийся и перманентно функционирующий принцип дуального родства внутри центральноазиатского суперэтноса. В этом мифе, по мнению автора,

следует видеть фольклорное обобщение длительного процесса формирования всей монгольской этнической общности ко времени создания «Сокровенного сказания», т.е. иными словами, Бортэ-Чино (Серый Волк) и Гоа-Марал (Прекрасная Лань) – это не реальные исторические личности, а тотемические олицетворения древних этнических общностей, на основе которых сложились средневековые племена Центральной Азии, объединенные в единое Монгольское государство (см.: Коновалов П.Б., 1993.). К этому в целом верному замечанию следует добавить, что оба мифологических предка тюрко-монгольской общности тесно связаны и с генеалогией элитных скифо-арийских родов, предположительно ираноязычных, которые в догуннскую эпоху проживали в западной и северо-западной (т.е. в Саяно-Алтае) части Центральной Азии.

Во многом схожи, а по своей семантике и символике практически идентичны и важнейшие культы, например, такой центральный, ключевой в архаической системе верований народов Евразии обрядовый комплекс, как культ священных гор (бур-монг. обоо; тюркск. оваа; тиб. лха-бцзе), в различных вариациях распространенный на огромных пространствах от Японских островов и Кореи (скажем, обожествление священной горы Фудзи, буддийско-синтоистский культ ‘горных монахов’ Ямабуси, культ священной горы Пэктусан у корейцев и т.д.) до Средиземноморья и дохристианской Европы. Вспомним, хотя бы, египетские пирамиды, шумерские культовые башни-зиккураты, библейский миф о Вавилонской башне, кельтские менгиры, священный камень Кааба в Аравии, ритуальные башни на Кавказе, русские легенды о Беловодье, связанные с центрально-азиатскими и южно-сибирскими мифологическими представлениями о священной горе Сумеру (бур.- монг. Сумбэр-уула) и легендарной стране Шамбале, которую русские старообрядцы, кстати, искали на Алтае, а с другой стороны - в русском православии эти представления были связаны с легендами об ушедшем под воду граде Китеже.

Бурятский культ обо в связи с некоторыми его евразийскими параллелями хорошо проанализирован в книге Л.Л. Абаевой «Буддизм и культ гор в Бурятии» [Москва: «Наука», 1992 г.]. Но не напоминает ли многое нашим землякам, жителям Саяно-Алтая, следующее описание аналогичного культа, и по сию пору бытующего у монголов Автономного района Внутренней Монголии КНР, которое дал шэнэхэнский бурят С.Б. Гансоронов: «У монголов есть обычай жертвоприношения на обо, обычно находящихся на холмах и возвышенностях. При путешествии по Внутренней Монголии попадаетесь бесчисленное количество обо. Складывают их из камней, красят известкой, высота обо (видимо, вместе с основанием горы - Н.А.) доходит до 30 метров, встречаются одиночные, или же групповые обо. Например, в местности Бэйцзымяо находится группа из 13 обо. Жертвоприношения на обо обычно проводятся в летние месяцы - в июне, июле, августе. В природе это время цветения растений, нагула сил домашнего скота. В это чудесное время обо украшаются разноцветными лентами, бумажными флажками с молитвами»(из личного сообщения).

Здесь информант дает описание современного, заметно трансформированного под влиянием буддизма культа Мировой горы, но и в нем отчетливо прослеживаются архаические истоки, восходящие к эпохе палеолита и связанные с еще более архаическими культурами (огня, Матери-Земли, Неба-отца и др.). Характерно, что в результате буддизации эти основные структурные компоненты культа гор не подвергались сколько-нибудь существенной деформации, поскольку, по нашему мнению, в данном случае друг на друга наложились разные стадийные пласты различных вариаций одной и той же центрально-евразийской религии, имеющей общие этногенетические корни.\\\

Архаические истоки культа гор еще более отчетливо прослеживаются у современных алтайцев, причем на Алтае этот культ тесно связан, во-первых,

с самим этногеографическим понятием "Алтай", во-вторых, с очень древними культами земли, воды, тотемных предков, духов-хозяев местности и т.д. Так, профессор Сагалаев писал: «На Алтае нет просто гор - каждая имеет имя, свой характер, за многими тянутся шлейфы легенд и поверий. Вершина одной часто закрывается облаками, другая неприветлива к пришельцам и встречает их крутыми склонами и камнепадами, силуэт третьей напоминает голову богатыря в шлеме, с вершины четвертой в ветреную погоду слышится завывание. Ни одна из этих примет не остается без внимания и, если гора явно выделяется среди окружающих вершин, она может попасть в разряд ыйык-ту "священных"» (Сагалаев, с. 67.). Таким образом, в традиционном мировосприятии алтайцев природа и вселенная, растительный и животный мир представляются единым, поэтому образ родины-Алтая предстает как "агаш-таш" (дословно "дерево-камень", т.е. "леса-горы"), "йер-суу" ("земля-вода", т.е. "земля-реки") и "ан-куш" ("звери-птицы"). Каждая часть Алтая обладает тремя признаками: "байлу" ("почитаема"), "ээлу" ("имеющая хозяина"), "тынду" ("одушевлена"). Одухотворенные природные объекты наделены половыми признаками и им определена принадлежность к верхнему или нижнему миру, в силу чего они выполняют свою сакральную роль в религиозной культуре.

Архаические истоки тюрко-монгольского культа гор прослеживаются также у древних хакасов (кыргызов), которые, как известно, этногенетически связаны с ирано-язычными народами Южной Сибири (скорее всего, «русолосыми и голубоглазыми» динлинами китайских летописей). «Культе камня, наглядно раскрывающийся на Среднем Енисее благодаря раскопкам древних святилищ с каменными фигурами божеств, - пишет Л.Р. Кызласов, - не может относиться к тотемизму одной из древнейших форм религии. Скорее всего, этот период соответствует становлению мифологических представлений. Он отражает осознание человеком себя как особой части природы, отличной от других ее частей и характеризуется антропоморфизацией

сил природы. Он формируется в условиях перехода к производящему хозяйству. В этот период культовые памятники нередко уже символизировали собой не только широко распространенную идею мирового древа, но и идею «Мировой Горы» [Кызласов,1986,с.131]. Однако следует добавить, что по своей семантике оба культа содержат в себе одни и те же архаические представления о посредничестве между Небом и Землей, выраженные, в частности, в более схематической форме в христианском кресте и буддийской свастике (Хас-Тамга, Хаш-Тамга).

С другой стороны, алло элементами - заменителями Мирового Древа являются тотемные столбы индейцев и других народов, шаманские посохи, монголо-бурятская коновязь - сэргэ и т.д. Поэтому Л.Р. Кызласов совершенно прав, когда говорит о связи семантики этих архетипов с различными стадияльно-типологическими уровнями архаических верований и культов и о различии их этносоциальных функций, но он не совсем прав, когда так резко разграничивает разные компоненты и пласты архаической религии, которые в более поздних ритуалах присутствуют одновременно в как бы «свернутом» виде, хотя акценты и нюансы в их разных этнокультурных вариациях, бытующих у конкретных народов, бесспорно, имеются. Так, думается, что в культе Мирового Древа этносоциальные функции обрядов действительно в большей степени отражают обожествление и почитание тотемных предков, но преимущественно по мужской линии (это, в частности, проявляется в том, что в мифах и легендах об инициации шаманов-мужчин чаще фигурируют так называемое шаманское дерево, и другие атрибуты Мирового Древа, а в генеалогической легендах женщин-шаманок больше встречается мотив Мировой Горы).

Практически во всех архаических культах, особенно - у тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии небо представлялось Отцом, оплодотворяющим началом. К нему обращались с мольбами о дожде, об урожае. А. Голан отмечает сходство позы испрашивания у неба

дождя у древних насельников Юго-Восточной Европы и у американских индейцев, которые при этом левой рукой упирались в талию, а правую поднимали над головой [Голан, 1992, с. 9.]. В подобной позе изображены пляшущие человечки на наскальных рисунках Мугур-Саргола-Чинг в Туве: левая рука находится на талии, а правая отведена в сторону [Дэвлэт, 1976, рис. 19-1, 34-2, 36-1, 2, 47-1.]. Иногда в правой руке они держат натянутый лук с готовой к спуску стрелой. Но это не изображение сцены охоты, так как в этих композициях звери сами направляются к пляшущему человечку [там же, с. 22, 24.]. Можно предположить, что эти позы представляют собой культовый символ плодородия в самом широком его смысле, тождественный луку со стрелой, где лук представляет собой космическое женское чрево, стрела- фалл, а вместе они являются "ритуально-мифологической метафорой матери-земли и неба-отца, соединенных священным браком" [Мифы народов мира, т. 2, 1988, с. 76].

Однако в более поздние периоды, когда культ священных гор приобретает универсальный и более амбивалентный характер, он в своих обрядных комплексах фактически вбирает в себя все предшествующие пласты. Но даже в самых его поздних вариациях, существующих и в настоящее время у всех тюрко-монгольских народов (бурят, тувинцев, хакасов и т.д.), в нем очень часто фигурирует именно «хозяйка» горы, когда мы имеем дело с наиболее древними вариантами культа гор. Это объясняется тем, что хотя Мировая Гора выступает в качестве космического образа мира, модели вселенной, центральной мировой оси, ее идея неразрывна с представлениями о горе-прародительнице всего сущего, хранительнице всех жизненных потенций (душ людей, животных и растений), дающей и берущей, перерабатывающей и оживляющей отмершее и т.п. [см: Топоров В. Н., 'Гора' Мифы народов мира, т, 1, с. 311-315.; Абаева Л.Л., 1992].

Л.Р. Кызласов отмечает, что представления о подобной сущности горы, восходящие к глубочайшей древности, сохранились в Хакасско-

Минусинской котловине до наших дней [Кызласов, 1982]. Вместе с тем и разнообразные стелы, менгиры, мегалиты и другие каменные вертикальные культовые объекты, обнаруженные в других регионах на огромных пространствах Евразии [см., например: Мелларт, 1982, с. 43-44, 103, рис. 11а; Брентье, 1976, с. 50-51], явно связаны с не менее архаическим фаллическим культом, т.е. с почитанием мужского начала, в частности с почитанием бога-громовника [Кызласов, 1986]. Интересно, что на приведенном автором рисунке изваяния из песчаника, стоявшего близ хакасского улуса Сартыгой, кроме личины явно антропоморфного божества изображен лось с ветвистыми рогами, причем лось находится над личиной [Кызласов, там же, с. 195, рис. 124.]. Представляется, что в данном случае лось, во-первых, символизирует мужского тотемного предка какого-то древнетюркского или древнемонгольского племени, во-вторых, изображенный выше гораздо более схематизированной личины (это говорит о ее менее архаических истоках), лось отражает связь культа Мировой Горы с почитанием Неба [Кызласов, там же].

Таким образом, очень популярный среди всех тюркских и монгольских народов культ гор восходит к самому раннему, дуалистическому периоду мифологии, для которой было характерно деление всех явлений на парные противопоставления-оппозиции: добрые и злые духи, верх - низ, "западные" и "восточные" небожители и т.д. К этому же периоду относится тройственное членение мирового пространства (верхний, средний, нижний миры) и времени (прошлое, настоящее и будущее), которое в мифологии многих народов мира было связано с другим архетипическим образом - "Мирового дерева". В более поздний "шаманистический" период развития мифологии тюрков и монголов сам образ "Мировой горы" оттесняется на задний план образом "шаманского дерева", одного из его символических заменителей, который занял важное место в ритуальной практике шаманов [Абаева, 1988].

Идея целостного мира в фольклоре тюрков Саяно-Алтая символически

выражалась в выделении сакрального центра (священные горы, деревья или коновязи), пронизывающего все три его части, также возникшего в момент сотворения вселенной. "Золотая гора" - прародительница дарила людям устойчивость, равновесие, гармонию мира как основу их благополучия; освящала важные события в жизни рода (посвящение в шаманы, например); отпускала из недр своих души младенцев, спящих в каменных колыбелях, которые перевоплощались в членов этноса. Каждый род имел свою священную гору, которой в дар ежегодно приносили жертвенных животных в надежде на благополучие и избавление от многочисленных бед.

Как социально-религиозный комплекс, в сложении которого участвовали древнейшие верования и обряды с особыми формами социальной организации (родовые подразделения, родотерриториальные, территориальные объединения этнических групп и родов, культ гор был, в свою очередь, связан с определенными культурно-хозяйственными типами жизнедеятельности традиционного общества ("обо" индивидуальное, племенное, родовое, общеродовое, семейное).

Роль культа гор как синтезирующего и структурообразующего ядра системы традиционных верований и обрядов монгольских народов была обусловлена также тем, что священные родовые горы издревле выполняли важные социальные функции маркеров родовой территории, т.е. служили своеобразной юридической санкцией для территориально-родовой общности владеть определенной местностью, использовать ее для своих хозяйственных нужд и т.д. Механизм сакрализации родовых гор в данном случае выступал как превращенный механизм юридической кодификации прав собственности родовой территории, суверенных прав определенной территориально-родовой общности над той достаточно четко очерченной местностью, сакральным "хозяином" которой является дух господствующей на этой местности горы [Абаева, 1988].

С ролью маркеров родовой территории у монгольских народов были тесно связаны этнодифференцирующие функции культа гор и его "хозяев", так как административно-территориальное деление обычно совпадало с делением на определенные этнические группы. При этом религиозные культы, исполняемые на родовых горах, служили средством пространственно-временной ориентации соответствующих территориально-родовых общностей.

Во временном аспекте родовой мифологии культ гор служил важнейшим маркером исторической памяти этнической общности, фиксирующим ее легендарно-мифическое или историческое начало и некоторые, наиболее важные этапы (например, перекочевку в другие места и возвращение на первоначальную этническую территорию), символизирующим преемственность этнокультурных и религиозных традиций данной общности и ее целостность. В социально-психологическом плане обряды, совершаемые на родовой горе, содействовали укреплению чувств солидарности, единства и взаимопомощи даже независимо от того, насколько эти обряды были связаны с генеалогическими мифами. Родовая гора в таком случае становилась олицетворением понятий родина, родная земля, родной очаг, земля предков и т.д. [Абаева, там же].

В связи с кузнечным культом, в котором проявляется одинаковый с почитанием священных гор семантический ряд обрядового комплекса, а также и культом Мировой Горы вообще, амбивалентность и наличие сложной идеологической системы отмечали также Г.В. Ксенофонтов и Л.Л. Абаева [см.: Ксенофонтов, 1992; Ксенофонтов, 1977; Абаева, 1998, с. 76-86; см. также: Жеребина, 1984, с. 86-97.]. В одном ряду, таким образом, следует помещать и древнего тюрко-монгольского кузнеца Нижнего мира, впоследствии получившего у якутов имя Кыдай-баксы, бурятский, якутский, алтайский кузнечный культ, тесно связанный, с одной стороны, с культом Горы-Прародительницы, а с другой - обожествлением Неба, и с

древнегреческим, затем поздним эллинистическим «мистериальным» культом бога кузнечного дела Гермеса Трисмегиста («мистериальные» же культы, как известно, оказали мощное влияние на раннее христианство, о чем мы уже писали в первой главе).

Особенно интересно, что «черное» шаманство, выводимое многими исследователями из кузнечного культа, у некоторых этнических подразделений якутов тесно связано с гораздо более архаическим культом тотемного предка - Ворона. Так, Т.В. Жеребина пишет: «О трансформации черного шаманства на основе местных культов говорит то, что на формирование центрального образа шаманского пантеона - Улуу Тойона - покровителя шаманов и творца первого черного шамана оказал влияние палеоазиатский миф о Вороне - великом миростроителе и культурном герое. Отсюда функции Улуу Тойона как творца стали в какой-то мере близки функциям общеплеменного бога якутов Юрюнг Айыы Тойона (одним из символов которого, кроме коня, как известно, был орел). Сам же Ворон (по-якутски «суор») стал считаться послушным сыном Улуу Тойона под именем Хара Суоруна. Иногда самого Ворона якуты называли главой верхних абаасы, величая Улуу Хара Суорун Тойоном, что опять-таки является свидетельством чужеродности этого культа для якутов и противопоставления издревле якутскому культу Орла □ мифического культурного героя и «демиурга» (Жеребина, 1984, с. 94-95).

Но при этом автор вполне допускает вероятность того, что «черное шаманство» само по себе было связано с культом Ворона, тотемом хоролоров - одного из самых загадочных этнических элементов, вошедших в состав якутской народности и особенно резко выделявшихся из всех остальных его компонентов. Параллелизм в якутских и палеоазиатских представлениях о Вороне обнаружил в специальном исследовании этого культа Е.М. Мелетинский. В частности, интересной для данной темы представляется приведенная им схема различий в функциях Небесного

хозяина и Ворона, построенная на кардинальном их противопоставлении [Мелетинский, 1992]. В определении сущности белого и черного шаманства может помочь предложенная Е.П. Мелетинским оппозиция: творец-инициатор (пассивность); творец-исполнитель (активность), т.е. это означало бы мифологическое оправдание умиловительных и экстатических форм шаманства.

В докладе «Шаманизм у бурят-монголов», прочитанном в 1927 г. на общем собрании научного общества им. Д. Банзарова, но, к сожалению, не опубликованном, Г.Ц. Цыбиков сделал ряд интересных замечаний о шаманизме вообще и происхождении термина «боо» - в частности. Автор вслед за выдающимся китаеведом П. Кафаровым отметил, что монголо-бурятское «боо» (шаман) является китайским заимствованием - от древнекитайского «ву», означавшего «жрицу» и «жреца» [Цыбиков, 1927, л.5: см. также Кафаров, 1866, с.237]. Однако Г.Ц. Цыбиков не обратил внимания на то, что первоначально древнекитайское «ву» (современное звучание этого иероглифа «у», но действительно с заметной лабилизацией, которая в древнекитайском, вероятно проявлялась сильнее в виде более отчетливого губного звука) преимущественно обозначало шаманок (шаманку), что в свете новейших историко-религиоведческих исследований имеет принципиальное важное значение, так как вопрос о половой принадлежности древних жрецов тесно связан с фундаментальными проблемами этимологии обозначающих их терминов, генезиса и типологии центрально-азиатского и дальневосточного шаманизма.

Тем более, что сам Г.Ц. Цыбиков совершенно правильно этимологизировал термин «удаган», обозначающий женщину-шаманку, связав его с очень архаическим культом огня тюрко-монгольских народов [см. также: Цыбиков, «Культ огня...», с. 63-64]. При этом, как отмечает Л.Д. Шагдаров, «толкование слова «удаган» - «шаманка» и других слов не

вызывали возражений со стороны монголоведов в своих этимологических изысканиях Г.Ц. Цыбиков проявил тонкое лингвистическое чутье и исторический подход к исследуемому материалу» [Шагдаров, 1976, с. 112.]. Могло ли это чутье подвести выдающегося бурятского востоковеда в данном конкретном случае с китайским «у», если мы знаем, что хотя он не был специалистом в области китайского шаманизма (который, кстати, до сих пор исследован очень плохо из-за более пристального внимания синологов к более поздним и более развитым религиозно-философским учениям - конфуцианство, даосизм, буддизм и др.), кроме тибетского, старобурятского и классического монгольского хорошо знал маньчжурский и старокитайский язык (вэньянь). Думается, что не могло, но в целом правильно уловленная этимологическая и фонетическая взаимосвязь между центрально-и восточно-азиатскими терминами («боо» и «у»), естественно, требует существенных уточнений в настоящее время, когда наши знания об этнокультурных контактах народов Центральной и Восточной Азии радикально меняются [подробнее см.: Абаев, 1997; Абаев, Балданов, 1998].

Уточнений требует и точка зрения Б.И. Кузнецова и Л.Н. Гумилева, которые вслед за Д. Банзаровым связывали бурят-монгольский термин «боо» с тибетским «бон» и возводили обе этноконфессиональные вариации архаической религии к общим древнеиранским, традиционно маздаистским или зороастрийским корням [Банзаров, 1891; Кузнецов, Гумилев, 1970; Гумилев, 1975.]. С другой стороны, Д.И. Бураев, категорически отрицая индоиранские влияния на историко-генетические корни тибетского «бон», настаивает на автохтонном происхождении «бон» [Бураев, 1987], что противоречит новейшим данным в области «борейского» языкознания в русле так называемой ностратической теории [см., например: Чагдуров, 1983] и очень глубокому замечанию В.Н. Топорова в связи индо-буддийскими и древнегреческими параллелями в области философии о том, что языковые взаимосвязи невозможны без смысловых (т.е. идеологических)

заимствований и шире - этнокультурных, особенно этноконфессиональных связей и контактов [Топоров, 1972, с.51-52].

Это замечание тем более актуально в контексте проблемы центрально-азиатских и дальневосточных параллелей, если вспомнить, что тибетский и китайский языки входят в одну семью, но, вместе с тем, тибетцы имели длительные языковые контакты с народами Центральной Азии, которые позволяли говорить о языковых союзах, сближающих лингвистические семьи помимо их родственных связей. В случае с бурят-монгольским термином “боо” возможны связи как со скиво-арийским субстратом (через иранский баг//бог//бага//баг), так и с сино-тибетской языковой семьей через упомянутых выше (гл.I,§1) тибетоязычных предков тангутов (дансяны) и тибетских “хор-па”, которые проживали вместе с предками части бурят, между Китаем и Тибетом, а затем в период экспансии Тибетского государства ушли на свою историческую родину в Саяно-Алтай и Циркумбайкалию.

Вопросы терминологических взаимосвязей разных этноконфессиональных общностей, таким образом, могут адекватно решаться только с применением комплексных лингвистических, историко-религиоведческих, этнологических и других методов, причем каждую конкретную проблему (тем более - когда речь идет о центральных понятиях религиозной культуры) необходимо рассматривать в как можно более широком историко-культурном контексте. Если, например, обратиться к китайским словарям, то можно выявить следующие значения термина «у»:

- 1) танцовщица, шаманка (заклинательница духов, дождя); шаманка, колдунья, ведьма;
- 2) шаман, колдун; чернокнижник, чародей, маг, заклинатель духов, некромант;
- 3) шаманство; шаманский; знахарь, лекарь, врачеватель; в сочетании с «гу», «у-гу» - «шаманки и колдуны» [«Большой русско-китайский словарь», т. 2, с. 89].

Интересно, что тем же самым иероглифом обозначались знаменитая гора

Ушань и имя ее легендарной «хозяйки» (Ушань шэньньюй) - ушаньской феи, а также город и округ на территории нынешней провинции Хунань в эпоху Тан (7-9 вв. н.э.). Сказание об «Ушаньской Деве», (т.е. шаманке) гласит, что в древности на этой горе имелось место с беседкой, впоследствии с храмом, где чусский князь пережил роман с феей-хозяйкой горы Ушань во сне, причем утром шаманка превращалась в облака, а вечером - в дождь. Интересно, что практически одинаковые истории про "хозяйку" горы Хайырган рассказывают современные тувинские "шаманы" (а точнее "хамы"), что можно объяснить только общими генетическими истоками этих культов. При этом особо следует учитывать этимологическую связь между понятиями "кам" (хак. "хам") - "шаман"; "кем" ("хем") - "река"; "кан" ("хан") - "кровь", в том числе генеалогическая; "каган" - "кровный правитель", "вождь по крови"; "кем" - "хем" ("река, как кровь Земли"); библейский Хам, который был первым магом [Хертек, 2000].

Характерным примером такой амбивалентности и даже поливалентности (многозначности), откуда и вытекает сама возможность всякого ритуального травестиизма, является весьма архаичный культ Мировой Горы, мифологическими алло-элементами которой выступают и кучки камней на обо в Центральной Азии и гора Ушань в Китае, связанная, как и любая священная гора, одновременно с культом Неба, с почитанием мужского начала (ср. мотив превращения ушаньской шаманки в облако) и культом Земли, обожествлением и почитанием женского начала (превращение феи, влюбленной в правителя княжества, Чу, в животворящий дождь вечером, причем именно мифическая гора выполняет функции медиатора, снимающего оппозиции между противопоставленными космическими силами и началами, в том числе посредством сексуальных отношений или транс сексуальных метаморфоз. Об амбивалентности, и вместе с тем, более архаических семантических связях с женским началом говорят также другие древнекитайские термины религиозной культуры, в основе которых лежит

слово (и в тоже время корень) «у»; «у-эр»: 1) шаман, шаманка; 2) дочь, оставшаяся в девицах, старая дева; «у-юй» -старая шаманка, старуха-заклинательница, «у-бу»: 1) ритуальная походка шамана; 2) походка даоса во время физических упражнений (ср. «шаги Юя» или «шаманские шаги» в боевых искусствах у-шу; «у-ши»: 1) шаманка, заклинательница; 2) некромант, медиум; У-Пэн - легендарный основоположник китайской медицины (ср. терапевтические и военные функции шаманов).

В этом ряду, хотя и в словосочетании «у-ши» значение «шаманка» отнюдь не случайно дается первым (что по нашему мнению, говорят о хронологической первичности этого значения в иероглифе «у»), амбивалентность и семантическая сложность изначального термина "шаман" проявляется в этимологии термина «ши», который в древности означал «патрон», «дух-покровитель», затем «учитель-наставник» в даосизме и буддизме, а также «воинское соединение» (очевидно, от древнего «орда», «масса вооруженных людей»). Эволюция семантики и разветвление семантических рядов в этом иероглифе удивительно напоминает процесс разделения функций центрально-азиатского шамана, который первоначально совмещал все функции (лечебные, духовно-религиозные, политические, военные и др.), но постепенно стал передавать некоторые из них более узким, так сказать, специалистам военного дела, врачевания, административно-хозяйственной деятельности, политики, религиозного наставничества и т.д. Эта эволюция отразилась, например, в тюрко-монгольских титулах военных вождей, правителей и названиях разного рода целителей, а также религиозных учителей, наставников и даже преподавателей вполне светских наук, причем в этих терминах долго сохранялись и лексические, и семантические, и фонетические связи со словами, обозначавшими само понятие «шаман». Во-первых, это объясняется множественностью социальных и религиозных функций,

которые выполнял жрец в архаическом обществе. Во-вторых, тем, что в ходе исторического развития происходило разделение функций и в старые термины вкладывалось новое содержание, но традиционная семантика при этом сохранялась.

Известная хакасская исследовательница традиционного мировоззрения народов Саяно-Алтая Л.В. Анжиганова отмечает, что "шаманы - жрецы" в разное историческое время могли занимать различные социальные ниши: от каганов до защитников рода; существовал закрытый (состоящий только из учителя и молодого шамана) институт обучения и посвящения шаманов, без которого они состояться не могли (Анжиганова, 1998). По сравнению с другими служителями культа шаманы имели принципиальное отличие: встать на путь служения Христу, Аллаху или Магомету может любой, испытывающий в этом потребность и освоивший религиозную догматику, здесь человек свободен и в прекращении этой деятельности.

У шамана такой свободы неизмеримо меньше: он получал свой дар по наследству, обретение которого происходило, как правило, внезапно, в виде тяжелой болезни. В.В. Радлов свидетельствовал: если предназначенный для шаманства человек противиться воле предков и отказывается камлать, он подвергается страшным мучениям, которые кончаются тем, что либо он теряет вообще душевные силы, т.е. становится слабоумным и ко всему безразличным, либо впадает в буйное помешательство и обычно вскоре кончает с собой или умирает во время сильнейшего припадка [Радлов, 1972].

Обращает на себя внимание тот факт, что шаманский дар - это проявление воли, предков, главной задачей которых является забота о благополучии рода, этноса и мира. Шаман посылается народу для выполнения не только охранительных, но и многих других (лечебных, психотерапевтических, военных и т.д.) функций, при этом он сам жертвует всей своей жизнью, которая теперь ему не принадлежит, поскольку ею распоряжаются духи и народ.

В современном монгольско-казахском словаре «боо» - "шаман" переводится на казахский язык «бахсы, тэйин» [Базылхан, 1984]. Во многих тюркских языках «бахсы» (монг. багши, бакша) означает «шаман», «целитель», а в монгольских – «учитель», в, том числе религиозный. «Тэйин» - это древнетюркский «тегин», верховный правитель, в названии титула которого отразилась связь центрально-азиатских политонимов с древнейшим культом Неба (бур. -монг. тэнгри) как высшей регулирующей силы, наделяющей правителей своим «небесным мандатом» (букв. кит. «тянь-мин» - «мандат Неба»). В то же время все эти термины этимологически и функционально связаны не только друг с другом, но и с термином «удаган», в результате чего складывается представление о сложносоставной религиозной традиции, включающей в себя и женских и мужских «служителей культа», поклонение и мужскому и женскому началу, и «черное» и «белое» шаманство, на что указал еще якутский исследователь Г.В. Ксенофонов, давая комментарии к собранным им рассказам и легендам о шаманах у бурят, эвенков и якутов. «Между прочим... по Тарскому и Джагатайскому наречиям тюркского языка «бахши» - врач-колдун... известно также и маньчжурам», - писал он, отмечая случаи сложных форм шаманства, представителей которых якуты называли «аптаах ойуун» (колдуны-шаманы) или «аптаах удаган» (колдуны-шаманки) [Ксенофонов, там же]. Последний термин указывает на то, что возникновение шаманизма уходит в глубокую архаику, к периоду матриархата. Существует мнение, что первоначальный шаманизм имел "женское лицо". Связано оно с тем, что истоки шаманского дара надо искать в Нижнем мире, больше связанном с женской сущностью. Из дошедших письменных источников мы имеем исторические сведения, которые уводят нас назад на 30 тысяч лет, когда повсеместно было распространено обожествление Земли. Земля дает жизнь человеку, она дает все, и все возвращается в нее. Первая мудрость была темной и женской [Окладникова, 1995]. У корейских шаманистов, ушедших

в незапамятные времена из Саяно-Алтая и Центральной Азии, все легенды о происхождении шаманизма связаны с женскими предками. Е.И. Окладникова на Международном симпозиуме "Шаман и Вселенная в культурах народов мира", высказала гипотезу о "женском шаманизме", возможно предшествовавшем появлению шаманов-мужчин [Окладникова, там же].

На основе этих наблюдений Г.В. Ксенофонтов в свое время высказал своеобразное мнение по поводу происхождения "черного" шаманства у якутов. Согласно его комментариям, черное шаманство мифологически было связано с образами Кыдай Бахсы - подземного кузнеца, покровителя первого шамана, и Улуу Тойона - главы верхних абаасы и покровителя всех черных шаманов. Эти божества одновременно считались и доброжелательными, и грозными, то есть амбивалентными, что исключало, естественно, противопоставление якутами Верхнего (светлого) и Нижнего (темного) миров, и, в свою очередь, резкое отграничение «добрых» духов и богов от «злых», что способствовало формированию небесного дуализма: Юрюнг Айыы Тойон + Улуу Тойон, добро + зло, так редко встречающегося в мифологии других народов. Это, в сущности, исключало антагонистические отношения между небесными сверхъестественными силами. Подобные представления могли развиваться в обществе со стойкими родоплеменными отношениями, то есть, по-видимому, на прародине якутов, которая, по мнению автора, находилась в восточной части Центральной Азии. Этот вывод подтверждает и этимологические выкладки Г.В. Ксенофонтова при анализе имен вышеназванных богов, восходящих к тюрко-монгольской терминологии [Ксенофонтов Г.В. «Легенды и рассказы о шаманах...», с. 65-72].

Эти наблюдения о разных типах шаманов, связанных с разными видами сверхъестественных сил (небесных, земных, подземных), и об амбивалентности их функций, подтверждая основную религиозную функцию

любого шамана - посредничество между разными мирами (людей, духов, божеств, животных), в принципе исключают оппозиции мифологического сознания, как бы нейтрализуя все антагонистические отношения между женским и мужским началами, в том числе, например, посредством травестиизма или обычных гетеросексуальных отношений, но сопровождающихся специальными психотехническими упражнениями по типу; скажем, даосской сексуальной йоги и индийской тантра-йоги. В свете проблемы кросскультурологических взаимосвязей к замечанию Г.В. Ксенофонта о том, что термин бахсы-бакши был известен маньчжурам, следует добавить, что сам тунгусо-маньчжурский «шаман», вероятно, генетически связан древнеиндийским «шраман» и/или «саманера», китайское «тянь» (небо) - с тюрко-монгольскими тенгри-тангра-тегин, а даосское Дао (путь, дорога, «Абсолют», семантически связанный с понятием «Небо» как высшее начало) – с индоарийским божеством «Дьяус», который, в свою очередь, своими общими праиндоевропейскими корнями уходит к древнегреческому Зевсу, откуда происходит христианские термины «Деус» и «Теос», обозначающие понятие «Бог».

Однако латино-греческие термины восходят к еще более архаическим тотемным божествам зооморфного вида бычьей породы (греч. таурус; лат. вакка - отсюда божество Бахус). Если учесть, что китайский иероглиф «Дао» содержит ключевой элемент «голова», представляющий собой пиктографическое изображение рогатого зооморфного существа, сходного с древнейшими личинами на наскальных писаницах Центральной Азии и Сибири, то подтверждается еще одна гипотеза якутского ученого об одинаковом типе эволюции обще евразийского понятия «Бог» сначала от тотемных предков - оленей, отражающих охотничий период хозяйственной деятельности, через божества бычьей породы, отражающих период разведения рогатого скота и перехода части племен к земледелию, и далее к божествам конской породы у евразийских кочевников-коневодов [см.:

Ксенофонтов, 1992.]. При этом, по его мнению, термин «боо» (шаман) тюрко-монгольских народов ассоциировался с буха, а затем трансформировался в названия разных божеств - тотемов (например, западно-бурятский Буха-нойон и русское слово Бог (через богатырь-багатур), утратив в процессе очень длительной эволюции, как и багатур - баатор, срединное «г»). Правда, последнее предположения не подтвердилось лингвистическими исследованиями славистов, но нашла весьма убедительное подтверждение на лингвистическом и этнокультурном материале более близких в Центральной Азии и тесно связанных друг с другом историко-генетических регионов Передней Азии (особенно ирано-язычный ареал) и Индии, где тюрко-монгольским буга-буха соответствует индоарийский Бхагван, древнеиранский Бага (что по нашему мнению, вовсе не исключает центрально-азиатских и восточнославянских взаимосвязей, во-первых, при посредничестве ирано-язычных кочевников южнорусских степей - скифов, массагетов и др., во-вторых, через общеборейско-ностратические и шире - евразийские этнокультурные истоки).

Совсем неоспоримым является еще одно, по Г.В. Ксенофонову, направление эволюции семантики термина «боо» - превращение в титулы военных вождей, предводителей, скажем, если связь «боо-бог» можно как-то оспорить, то баатор-багатур никак нельзя: бек, тегин, хан, каган (хакан) и др. В восточно-азиатско-китайском варианте подобной эволюции отчетливо прослеживается «мужская» линия выделения военных и политических функций и амбивалентного «у» к даосским и буддийским монахам - воинам, с одной стороны, и светским правителям, совмещающим военные, политические и сакральные функции - с другой (ван-князь; Тяньцзы - «Сын Неба», император и т.д.) В приведенном выше, словосочетании «у-эр» в свете тюрко-монгольских параллелей особенно интересно, что «эр» имеет древнее значение «мальчик», «парень» (ср. бур. монг. эрэ и тюрк. эр с одинаковым значением, отражающим принадлежность к мужскому полу).

Все эти религиозно-политические термины свидетельствуют о переходе тюрко-монгольских народов к еще более высокому уровню как религиозного, так и политического сознания, в сфере конфессиональной связанного с зарождением тенгрианства, как национально-государственной религии, а в сфере политической культуры – с почитанием верховного правителя и его обожествления. Само название этой религии произошло от одного из главных базисных понятий всей традиционной системы духовной культуры, лежавшей в основе различных этноконфессиональных традиций «кочевнической цивилизации» центра Евразии – «тэнгри» или «тангра» («Небо», «Небесный Бог»). Это древнее духовное понятие было основой всех традиционных религиозных представлений и культов «кочевников» Центральной Азии. Например, как справедливо отмечает И.С. Урбанаева, у бурят-монголов все сохранившееся богатство мифологических и фольклорных сюжетов о тэнгриях-небожителях имеет непосредственное отношение к этой древней философии и религии [Урбанаева, 1997.]. На древность и значительность религиозно-мифологического наследия бурят в сравнении с духовным наследием других народов сами буряты почти не обращали до сих пор внимания. О древнейшем происхождении звездного культа и космогонических преданий тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии писал Г.Н. Потанин, богатство бурятской мифологии отмечал Ч. Валиханов, когда писал: «По мифологии мы уступаем только бурятам» [см.: Потанин, 1916; Валиханов, 1995].

Богатейшая и самая архаичная среди корпуса центрально-азиатских фольклорных памятников бурятская мифология сохранила наиболее древний пласт тэнгрианского мировоззрения, которым отмечены следы тюрко-монгольской «кочевнической цивилизации» Внутренней Азии. Известный бурятский исследователь тэнгрианской философии и эзотерики И.С. Урбанаева пишет: «Шаманская мифология – это часть **тэнгрианского** духовного наследия. Эта глубинная мировоззренческая связь центрально-

азиатского шаманизма и **тэнгрианства**, то есть древнего *учения о Небе*, тем более в аспекте эзотерической символики, почти не изучена, если не считать нескольких статей, где обозначена постановка проблемы» [Урбанаева, 1996; 1997].

Из-за слабой разработанности проблем генезиса и исторической эволюции тэнгрианства, а также его взаимосвязей с религией скифо-ариев и других ираноязычных народов, тэнгрианство до недавнего времени относили к политеистическим религиям. Но такая точка зрения не позволяет выявить принципиальные отличия тэнгрианства и родственного ему саяно-алтайского «бурханизма» (точнее «Белой Веры» – «Ак Чаян»), как стадияльно и структурно типологически более развитых форм религии, соответствующих другим национально-государственным религиям (зороастризм, синтоизм, тибетский бон, брахманизм), от пресловутого «шаманизма», который в этом смысле гораздо ближе к архаическим, ранним формам религии.

Гораздо более точной и правильной является характеристика тэнгрианства как религии, имеющей тенденцию к монотеизму (см.: Абаев, Фельдман, Хертек), но далее мы попытаемся показать, что в своей религиозно-философской, эзотерической части эта религия может быть определена как монистическая. Эта дефиниция, тем не менее, не опровергает того известного положения, что и шаманство и тэнгрианство на своих низших уровнях (популярном, бытовом, а также на уровне семейно-родовой обрядности) вполне органично включали в себя самые ранние формы религии, в том числе демонологию, магию, анимизм, фетишизм и т.д.

Глава II. Взаимодействие тюрко-монгольских и скифо-арийских этноконфессиональных традиций

§ 1. Религиозно-мифологические представления и этнонимия тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Саяно-Алтая

В этнической истории Евразии, Центральной Азии и сопредельных субрегионов (Южная Сибирь, Дальний Восток) можно наблюдать тенденцию постепенной или сравнительно быстрой, иногда «внезапной», трансформации или полной замены этнонимов (терминов, обозначающих этническую и политическую общность) на политонимы и наоборот. Характерный пример трансформации первого типа – превращение политонима «монголы-татары», обозначавшего военно-политическое объединение этнических общностей монгольского и тюркского происхождения, в этнонимы «монголы» и «татары», которые сейчас обозначают различные этносы.

Яркий пример эволюции второго типа – перенос названия Кыргызского каганата на современных кыргызов, представляющих собой только одно из этнических ответвлений, создавших древне-хакасское государство, тогда как другое современное подразделение, проживающее на исторической родине древних кыргызов (среднее течение Енисея), сохранило наименование «хакасы». Наряду с указанными выше в исторической памяти последнего этноса сохранились и другие самоназвания, отражающие различные этапы его этно- и культурогенеза и обозначающие этнокультурные общности разного уровня: «хоорай», «хонгорай», «хаас», «сагай» и т.д.

Другой пример – политонимы «табангут» и «сонгол» постепенно превратились в наименования соответствующих бурятских родоплеменных подразделений. А сам современный политоним «Бурятия», по одной из версий, восходит к названию одного из этнических подразделений – «борут», которое, в свою очередь, генетически связано с тотемным предком многих тюркских и монгольских народов – «бёрю» («волк»: бору-тув.). Однако существует и другая версия, что этноним «бурят» произошел от названия

«авар» с древнеевразийской корневой основой «бар», что менее вероятно, т.к. последняя более явно связана с этнонимами «бараан», «парс», «баргут» (общие древние формы – «байкара» и «байерхуу»).

Не исключено так же, что на формирование современного политонима-этнонима «бурят» повлияло тюркское наименование еще одного тотемного божества-предка «буура» («лось»), которое и явилось, скорее всего, основной для Саяно-Алтайского этнонима «бурут», который, в свою очередь, был перенесен русскими казаками не только на тюркоязычных бурутов этнографической Бурятии, но и на монголоязычных потомков древних куррыкан и урянхайцев Циркумбайкалии.

Интересно, что довольно часто в Центральной Азии наблюдаются сочетание обоих типов трансформации. Так, полиноним «монгол», введенный Чингисханом, первоначально был этнонимом какого-то сравнительно небольшого родового объединения (кит. мэн-ва, мэн-у; тув. монгуш), причем общий корень прослеживается в имени одного из его прародителей Моголой, который, кстати, считается тюрком по этническому происхождению. Ввиду этого вполне закономерной является эволюция мифического прародителя всех тюркских народов Тура в название суперэтнуса «тюрки» (кит. ту-цзюэ, бур.-монг. туураг), а также геополитическое понятие «Туран», в этноним «турки» и т.д.

Иногда подобные трансформации объясняются тем фактом, что этноним был навязан силой (например, болгарами, покорившими славян). При этом происходил перенос этнического наименования на совершенно другой этнокультурный и даже антропологический («расовый») субстрат. Иногда, первоначальный носитель этнонима был уничтожен его врагами (такими, как авары), но передал свое имя другому народу. Обычно в качестве такого примера приводят «канувших в Лету», «исчезнувших столь же внезапно, как и проявившихся», гуннов в Европе или тех же «монголоязычных» татар, якобы полностью уничтоженных Чингисханом.

При этом исчезновение в исторических анналах какого-то этнонима(или политонима) часто связывают с физическим истреблением или полной ассимиляцией определенного этноса, либо большей или меньшей утратой им своей этнокультурной идентичности.

Логика рассуждения здесь такова: Жужаньский каганат, например, был уничтожен; политонимы и этнонимы исчезли, стало быть, уничтожен и этнос. Такого рода построения как бы подтверждают теорию Льва Николаевича Гумилева о том, что «этносы могут возникать и исчезать». Не подвергая сомнению основную концепцию выдающегося ученого, хотелось бы, во-первых, заметить, что этническая консолидация не может быть результатом случайного стечения обстоятельств, обусловленного, прежде всего «комплиментарностью» каких-то этно-социальных групп (собралась-де шайка разбойников и создала каганат, или царство, или империю).

Самое же главное – этносы, по нашему глубокому убеждению, не исчезают совсем, не «умирают», а только меняют внешнюю форму своего существования и в том или ином виде упорно сохраняют свой первоначальный этноним, причем передача этнонима другому народу не случайна, а связана с тем, что его прежний носитель сыграл важную роль в этногенезе «нового» народа, став государствообразующим элементом и в созданном им этнополитическом объединении. При разрушении же этого объединения лидерство, естественно, переходит к другому этническому элементу, который превращает свой этноним в общий для всего объединения политоним. Вместе с тем, старые этнонимы-политонимы, несколько видоизменившись или полностью сохранив свою форму, как бы отходят на задний план, но в благоприятных условиях снова «всплывают на поверхность», актуализируясь вновь.

Следует также отметить, что в основе как этнонимов, так и политонимов (если иметь в виду корневую праслову этнокультурных и политических терминов), чаще всего лежат эпонимы, т.е. имена культурных

героев, мифических предков, богов и божеств, почитавшихся как основатели тех или иных родо-племенных объединений. Поэтому для выявления этимологии этих терминов этнической и политической культуры важное значение имеют этногонические мифы, в которых говорится о происхождении рода или племени от того или иного божественного предка (эпонима).

З.К. Габуев отмечает, что до сих пор этимология большинства племенных названий древних кочевников достаточно гипотетична. Таковыми являются почти все этнонимы: «скиф», «сак», «массагет», «сармат», «тюрк» и т.д. (Габуев, 2002, с.5). Не вдаваясь в подробный анализ этимологии подобных этнонимов, автор пишет: «Отметим только, что сами принципы этнонимообразования у древних народов Азии лишь в самой незначительной мере были предметом исследования этнографов и востоковедов. Подойти к разгадке некоторых из них нам помогут данные этногонических преданий» (там же).

В связи с этим особый интерес вызывают архаические истоки этнонима «татар», связанного, прежде всего, с этнонимом-политонимом «тюрк» через корневую основу «тур» («тор», «тар»), от которой произошло множество терминов религиозной и политической культуры в Евразии: имена божеств - Тор (скан.), Торум (манси), Тора, Туран и т.д.; военный титул – тархан. Это корнеслово вошло также и в имя прародителя как скифов, так и монголов – Таргитай, а форма «хор» // «гор» вошла в имена многих солнечных божеств Евразии. Все эти эпонимы, безусловно, связаны с древними египтянами (Ранние царства, 3 тыс. до н.э.); Хор - скорпион, Хор - змей, Хор – сом, Гор – солнечный бог. Интересно, что рыба сом (то же самое, что и налим) является тотемным предком бурятского племени эхиритов, издревле проживающего вокруг озера Байкал. В этнониме *э-хир-ит* тоже прослеживается корневая основа «хор», а этнонимы *кераит* и *хертек*, вероятно связаны со священной птицей индоариев Гаруда (монг. Хан-Херети), или вороном (монг. «херээ»).

То же самое можно сказать о *хори*-бурятах, тотемным предком которых была птица-лебедь (хун-шубуун). Казалось бы, птица и рыба – совершенно разные живые существа, олицетворяющие различные стихии – воздух и воду. Но противоречия не будет, если вспомнить, что на стелах египетских фараонов знак Хора-сокола помещался в маленький квадрат, окруженный большим квадратом. По низу меньшего квадрата изображалась крепостная стена, а над ней – имя скорпиона, змеи, или сома.

Интересно, что у монголов и бурят одним из наиболее почитаемых божеств был «белый кречет» (саган *шонхор*), который изображался на боевых знаменах царского рода Чингисхана - Борджигин, вышедшего некогда из Саяно-Алтая и тесно связанного с древнейшими аристократическими родами Тувы. Так, одним из самых древних родов Тувы, да и всей Центральной Азии, в том числе и Саяно-Алтая, является род **Ховалыг**, согласно генеалогическим преданиям связанный с мифологической прародительницей всех тюрков и монголов Гоа-марал (тув. Хоо-Марал) и праматерью рода Чингисхана – Алан-Хоо («Пестрая Маралица»). Знаменитый кыргызский писатель Чингиз Айтматов приводил древнейший тотемистический миф о том, как Мать-Оленуха вывела предков современных кыргызов с берегов реки Энесай к озеру Иссык-Куль на Тяньшане, где они спаслись от жестоких междуусобных войн, бушевавших на берегах Енисея.

Сам по себе род кыргыз тоже является одним из древнейших аристократических тувинских родов (а не только «древнехакасским царским родом», как утверждает В.Я. Бутанаев), название которого также восходит к именам тотемных предков: первая часть имени – «Хор» (от Хор-Мазд или Ахура Мазда, тув. Курбусту – верховный Бог национальной религии «Ак-Чаян»), самая архаическая форма которой тоже означает «олень» или «горный козел» (ср. бур.-монг. «гуран», «гуроо», «курун»), а более поздняя – «бык» («укэр», «ухер»). Вторая часть этнонима – Огуз, т.е. первопредок

тюрков-огузов – Огуз-хан. Таким образом, имело место соединение двух этнонимов, причем этот союз сложился именно на территории Тувы, поскольку часть хоров имеет тибетское происхождение, т.е. пришла вместе с гуннами с юга, а огузы, по-видимому, имеют чисто Саяно-Алтайское происхождение, т.е. восходят к древнейшему тувинскому племени азов, которое испокон веков проживало по соседству с племенем **чиков** (т.е. **саков**). Вместе с тем, следует иметь в виду, что ещё в догуннскую эпоху предки тюрко-монголов и скифо-арийские племена (индоскифы) из горно-таёжной зоны Юго-Западной Сибири совершали массовые миграции в южном, юго-западном и юго-восточном направлении начиная с середины III тысячелетия до н.э.

Союз хоров с азами, которые издревле также находились в союзе с *тоба* (ср. «тубас» от «тоба» + «аз»), в свою очередь, породил еще одну экзогамную брачную пару «хоро-тумат», которая находилась в верховьях Енисея вплоть до появления здесь мифического первопредка Чингисхана - Борте-Чино («Серый волк»), якобы прикочевавшего из Тибета и взявшего здесь в жены «госпожу Марал из рода Хова» (см.: Мерген-Гегэн «Алтан Тобчи»), от которого и происходит также современный тувинский род **ховалыг**. Вместе с тем, само корнеслово «хова» в названии рода ховалыг, явно указывающее на этнические связи этого рода с «оленным» родом племени хор, мифологически **более непосредственно связано** с «лебединым» родом Куу (варианты: «куба», «хобый», кыпчак), от которого происходят тувинские куулары, предки казахов кипчаки и др. Кстати, парное этническое наименование «хори-тумат» фиксируется в этом районе и в гораздо более позднюю эпоху в «Тайной истории монголов», когда речь заходит о походе старшего сына Чингис-Хана – Джочи в Туву, где он покорил племена ойратов, бурятов, хори-туматов и др.

Вот как описывается появление Борте-Чино в «Алтан Тобчи» **Мерген-Гегэна** (18в.): «... сын Неба Борте-Чино, бежавший от смуты чиновников, по

благословлению [Неба] прибыл в бэдскую землю (от Бедий-Тайга, название местности в Тоджинском кожууне; слово «бедий», «бедик» букв. означает «высокий», в данном случае «высокогорье», «Тайга» - Н.А.). В ту пору умер Кедуйин, нойон рода **дза** (древнее название тувинцев-тоджинцев; от «тас» - «олень», «лось»), живущего на горе Бурхан-Халдун, расположенного на берегу Байгал мурэна. Его беременная жена Марал-хатун, из рода гова (т.е. **хова**), встретила (Бортэ-Чино) и отдала (ему) предпочтение как потомку небесного Ибегелту-хана и сделала его Владетелем дома. С этим согласилось племя *бэдское* (т.е. тоджинцы - Н.А.) и возвело его в достоинство эдзэна. Башата, сын той княгини от первого мужа, стал (родоначальником) рода *тайджиут*. На 29-м году (жизни) Бортэ чино у него родился сын Батачи-хан. Это было во втором году Чжэнь Юаня (правления) Дэ Цзуна танской династии в лето «красного тигра» (Балданжапов, 1970, с.137).

«Бэдская земля», часто упоминаемая в монгольских летописях в сочетании с «чатской землей», однозначно указывает на высокогорную часть Саяно-Алтая, поскольку, во-первых, связано с названием Бедик-Тайга, которое часто встречается в Туве и, собственно говоря, означает «горная тайга», во-вторых, может быть связано также с китайским этногеографическим понятием «бэй-ди», которым в китайских хрониках обозначались «северные варвары» вообще и племена группы теле, проживавшие в Горном Алтае и Туве, - в особенности. Что касается названия «чатская земля», то оно означало высокогорную тундру, где растет ягель («оленная травка» - тув. *чаат*) и чаще всего применялось именно по отношению к Восточной Туве и вообще к восточной части Транс-Саянии, включая Прихубсугулье и Западную Бурятию, где жили тувинские сояны (бур-монг. сойот), иргиты, хойху-уйгуры и уйгур-урянхи и др.

Таким образом, в монгольской мифологии Бортэ-Чино считался прапрадедом царского рода Борджигин, который, как мы считаем, первоначально тоже возник в Саяно-Алтае в результате соединения рода

волков-буратов (ср. тюркский род Ашина) с древнейшим тувинским племенем чиков-саков («олени»), а также тоджинских аков и колов, которые тоже были связаны с чиками (ср. хем-чик – речные чики), о чем, собственно, и говорится в этих генеалогических легендах. Именно эти народы, называвшиеся в китайской историографии «горные жуны» и «северные варвары - ди» (бэй-ди), получили в поздней монгольской (а затем и русской) историографии название «бетунцы», которое П.Б.Коновалов переводит как «наши» (от бур.-монг. *бэди* – «мы»), что представляется явным недоразумением, поскольку первоначально этот этноним (точнее, этногеографическое понятие) подразумевал скифо-ариев Саяно-Алтая, а затем их тюркоязычных потомков, представителей теле-уйгурской группы, хотя восточные скифы и теле-уйгуры, бесспорно играли важную роль в этногенезе бурят и монголов.

Согласно монгольской летописи «Тайная история монголов», известной в русском переводе как «Сокровенное сказание» (13 в.), Бортэ-Чино со своей женой Гоа-Марал переплыл море Тенгиз и стал кочевать около горы Бурхан-Халдун. В их именах нашли отражение древнейшие тотемы племен Центральной Азии – волк и олень (лань). «Сокровенное сказание» также называет Бортэ-Чино, «родившимся по соизволению Дереге-тенгри» («Верховного Неба»), а летописец 18 в. Мерген-Гегэн – «Сыном Неба» (таким образом, совмещаются представления о тотемическом и «небесном» происхождении родоплеменных групп). В «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина (14 в.) Бортэ-Чино – один из вождей монгольских племен, вышедших из урочища Эргунэ-кун.

Согласно этой версии, одним из потомков Бортэ-Чино и Гоа-Марал (т.е. тув. Хоо-Марал, Хова-Марал) был Добун-Баян, женой которого, якобы, стала Алан-Хоо (бур.-монг. Алан-Гоа, Алан-Гуа), которая и была реальной прародительницей Чингис-Хана. При этом отмечалось, что сама она происходила из племени куралас (т.е. принадлежала к родо-племенному

объединению хоров-урянхайцев). Последнее обстоятельство подтверждается в «Тайной истории» (§ 8) именем её отца – хори-туматского Хорилартай-Мергена, родоначальника отдельного родового подразделения хориларов, а про его дочь Алан-Хоо говорится, что она родилась в местности Арыг-Узун. Однако здесь в качестве мужа фигурирует Добу-Мерген, у которого был старший брат Дава-Сохор. Оба имени указывают на связи хоров-урянхайцев с тобасцами; к тому же сочетание хори-тумат свидетельствует, на наш взгляд, о том, что названия «тоба» и «тумат» этимологически родственны, а под первым вариантом имени мужа Алан-Хоо (Добун-Баян) подразумевается также экзогамная пара племён тоба и баятов (т.е. муюнов).

Причиной первоначального переселения Бортэ-Чино в Эргунэ-кун летописец 17 в. Лубсан Данзан называет его конфликт со старшими братьями (ср. скифский миф о Колоксае и его братьях). По «Алтан тобчи» Мерген-Гегэна, Бортэ-Чино пришел в Бэдын газар (bed-un yaiaᠠᠷ), т.е. в Бэдскую землю, непосредственно из владений тибетского царя и здесь он нашел себе жену по имени Марал из рода Хоа. В сущности, такая же версия представлена в памятнике тибетской историографии 18 в. Хамбо Ешей-Бальчжора «Пагсам-Чжонсан»: Младший сын, названный по монгольски Борта-Зэба, взяв жену из Конпо по имени Гуа-Марал, прибыл в страну Монголию. Достигнув горы Бурхан-Халдун, на берегу «воды» Бегал, он открыто поведал местным людям о том, из какого рода-племени происходит, из какой страны прибыл и об обстоятельствах своего прихода. Все племена, называемые бета, возвысили его в качестве начальника, устроили ему большую ставку-резиденцию и прославили как Бортэ-Чино (Пубаев, 1974, с.90).

Таким образом, у Мергена-Гегэна имя Гоа-Марал переосмысливается, она оказывается «госпожой Марал из рода Хоа», которая осталась беременной после смерти мужа – вождя племени, обитавшего около горы Бурхан-Халдун. Бортэ-Чино женится на ней и таким образом занимает

пустующее место владыки. Так к мотивам тотемического и «небесного» происхождения Бортэ-Чино подключается мотив приглашения на царство или занятия трона посредством женитьбы. В летописях 17-18 вв. монгольский генеалогический миф увязывается с буддийской квазиисторической родословной индийских и тибетских царей: Бортэ-Чино оказывается младшим сыном одного из семи мифических тибетских «престольных государей», а именно – «златопрестольного» кагана.

Упомянутое выше «море Тенгиз» может быть рекой Тес-Хем (древне-монгольская форма – «Тенгис-Хем») и озером Убса-Нур, которое тоже в древности называлось монголами Тенгис-далай («Небесное море»). В таком случае предки Чингис-Хана не «переплывали» оз. Байкал (в то время это было невозможно; к тому же само название Байкал является поздней бурят-монгольской формой от более ранней тюркской формы Бай-Холь), а просто пересекли небольшую речку Тес-Хем на юге Тувы. Что касается местности Конпо, то это может быть, во-первых, Кунгуртук, во-вторых, общее название страны Хунгорай // Хонгорай // Хоорай // Конгурэй; в-третьих, тувинский вариант названия прародины монголов Чингис-Хана (т.е. Эргунэ-Кун) – это *Эртенги-Хун* («Утреннее Солнце», по Байыр-оолу М.С.). В одной из версий говорится также, что двигаясь из Тибета они «пересекли страну Кум», под которой, видимо, подразумеваются песчаные пустыни, лежащие между тибетскими провинциями Кам и Амдо и Южной Тувой.

Поэтому в данном случае упоминание тибетских царей не является искусственной натяжкой, а указывает на общность происхождения (или, по крайней мере, общие этнические корни) древних тувинцев, тибетцев и монголов. Древнейшим связующим элементом как раз и могли быть **хоры** и **тоба**, которые в 4-5 вв. вместе захватили Северный Китай (династия Тоба-Вэй), а затем вместе же бежали в Тибет, спасаясь от резни, развязанной коренными ханьцами. Часть их ушла на свою первую историческую родину, т.е. на прародину – «народа хоров» (хоорай, хонгорай) или, иначе, «Великий

Урянхай» («Да-ур»), территория которого простиралась от бассейна Енисея до Даурии (Забайкалье).

Об этногенетических связях «тува-урянхайцев», называвшихся также «танну-тувинцами» и «танну-урянхайцами», с племенами **тоба**, а также с тибетскими **хорами** и **тангутами**, свидетельствует то, что у «восточных» тувинцев (т.е. тоджинцев), живущих у озера Хубсугул, бытовал другой фонетический вариант самоназвания «тува» – «**туха**», который сохранился и использовался до настоящего времени и используется в современной Монголии одинаково с названиями «**цаатан**» (букв. «оленные»), «**урянх**», «**уйгур**» и др. Монгольский ученый Сухбаатор Г. убедительно доказал, что все эти фонетические варианты (**тува, туха, тофа, туфа, тефа, цифа** и др.) одного и того же этнонима, встречающиеся в китайских хрониках, связаны с крупным родо-племенным объединением **тоба**, создавшем на севере Китая империю Тоба-Вэй (386-534 гг.). В свою очередь, племя **тоба** было этнически связано с протомонголами **сяньбийцами** и **восточными урянхайцами** (улохоу), которые проживали недалеко друг от друга на Большом Хингане, в верховьях Амура и Забайкалье («Даурия» - буквально означает «Великий Урянхай»).

При этом, если **сяньби** были преимущественно монголоязычными, то часть восточных урянхайцев и **тоба** была тюркоязычной, особенно та часть, которая проживала западнее основной массы, т.е. на территории Бурятии, Монголии и в Северо-Западном Китае (верховья Хуанхэ), а также в Восточном Туркестане, где они вплотную контактировали с тибетоязычными **туфанями** и тангутами (**кяны, цяны** древнекитайских хроник). Кроме восточных (т.е. «сяньбийских») **тоба** были западные, «дансянские» (т.е. **тангутские**) **тоба**, которые возглавили в эпоху Тан наиболее могущественный союз тангутских племен (**дансян, данчан, дан**). Предки тангутов – дансяны входили в объединения многочисленных тибетоязычных племен (кит. **кян, цян**), издревле заселявших территории вдоль р. Хуанхэ, в

среднем и верхнем течении, и кукунорские степи, Амдо, а также восточную часть современной провинции Ганьсу и западную часть провинции Сычуань. В начале нашей эры под давлением древних китайцев они постепенно распространились на юг до современной Бирмы (см.: Малявкин).

По языку принадлежавшие к тибето-бирманской семье, **дансяны** были непосредственными предками тангутов, но также имели этнокультурные связи с сяньбийскими тобасцами. В 4-5 вв. из многочисленных цянских племен, откочевавших в горные районы Амдо под натиском сяньбийцев, которые основали государство Тогон, выделились два племени – данчан и дансян, с которыми была связана история тангутского народа. Данчан – одно из цянских племен, известных по китайским источникам с глубокой древности. Данчаны занимали обширное пространство в верховьях Хуанхэ, а также вокруг оз. Кукунор. В начале IV в. район Кукунора был завоеван сяньбийцами, создавшими здесь государство **Тогон**, которое называлось в китайских источниках также «государство Хэнань» (букв. «Государство, находящееся к югу от реки»).

Объясняя происхождение этого названия, китайские источники сообщают, что вождь сяньбийского племени **муюн** (баяты) по имени Туяохунь (м.б. Тугухун, т.е. Тугю-хун?) в результате раздела племени, вызванного враждой с братом Гулоганем (м.б. монг. «гулген» - «щенок»), был вынужден откочевать на запад и поселиться в долине р. Чишуй, находившейся к юго-западу от Лянчжоу; его земли находились к югу от реки, поэтому и появилось название «Хэнань» (Малявкин, 1989, с233). В 7 в. царство тогонов было покорено тибетцами, и потомки воинственных кочевников превратились в «рабов и слуг тибетских царей, особенно из клана Гаров» (Чагдуров, 1993, с. 188).

Именно в этой среде ранних тюрко-монголов («туранцев»), как пишет С.Ш. Чагдуров, и родился героический эпос «Гэсэр», повествующий о совместной борьбе племен тоба, муюнов (баятов), тогонов и их союзников

тангутов за свою независимость – сначала против китайцев, а затем тибетцев. Сведения об этом имеются в китайских и тибетских летописях, а также в послесловии к Нартанскому изданию «Ганджура», где сообщается о драматических событиях 8-9 вв. «В этих летописях упоминается Гэсэр-хан, предводитель народа тугу (дугу). Это вождь потомков либо тюркоязычных тукюэ (т.е. тугю // тукю - Н.А.), либо монголоязычных тугу (тогонов, тугухуней). А может быть, и тех и других, вместе взятых (Чагдуров, 1993, с. 189). В послесловии к «Ганджуру» говорится прямо: «Дугу Гэсэр стал рабом Тибета» (см.: Бичурин, 1833, с. 228; Дамдинсурэн, 1957, с. 213; Кычанов, 1964, с. 6-7; Дугаров, 1985, с. 119-122).

Как считает С.Ш.Чагдуров, в Гэсэриаде под именем Дава (Даваци, Давачи) скрывается не что иное, как этноним Тоба, а под словом «добуун», перед которым Абай-Гэсэр совершает «воскурение», означает священный родовой курган, который «освящен» древними письменами (т.е. древне-тюркской руникой) на камнях (Чагдуров, 1993, с.219). По мнению Г. Сухбаатара, термин «доб» в глубокой древности был именем тотема (ср. якутск. «топа» - «олень»); от этого же имени произошел и этноним **тоба**. Он пишет: «А.Будберг связывает слово Тоба с монгольскими словами «даваа, давах», что совпадает и с моими предположениями (Сухбаатар, 1971, с.87).

В тибето-сяньбийском (цяны и сяньби), а точнее – тангуто-тобасском синтезе вместе с самими тоба (как восточными тюрко- и монголоязычными, так и тибетоязычными «дансянскими») непосредственно участие приняли также родственные тобасцам племена тугухуней (тогоны) и муюнов (мужуны-баяты). По мнению некоторых авторов, из сяньбийских тоба, откочевавших с юга к оз.Байкал в I в. до н.э., часть попала вместе с тогонами (тугухунями), в район Кукунора (Грум-Гржимайло, 1926, с. 164; Гумилев, 1974, с 41). Вместе с тем, существовали, видимо, и более ранние этнические связи между тоба «сяньбийскими» (т.е. тюрко-монгольскими) и «дансянскими» (см. Малявкин, 1989; Кычанов, 1961, 1968). А под

тибетскими «хорами», видимо, нужно понимать не только кукунорских монголов, но и аристократический род Гар, проникший в Тибет еще с индоскифами, в том числе с родом сакья, от которого произошел род Будды Шакьямуни.

В раннее Средневековье род «дансянских» тоба (называемый также «Дом Тоба»), создавший мощное объединение тангутских племен, возглавил борьбу за создание собственного независимого государства. Могущество Дома Тоба росло постепенно, ему удалось объединить почти все тангутские племена в крупный и жизнеспособный союз и в конечном итоге создать Тангутское государство (Малявкин; Кычанов). Впоследствии под давлением собственно тибетцев, называвшихся в китайских хрониках «туфань», «си-фань», «си-чан» (совр. «си-цзан» - Тибет), а также тюрков-тугю (т.е. тую), часть «дансянских» тоба (вместе с тогонами и муюнами, ушедшими в район оз. Кукунор в эпоху Сяньби) передвинулась далеко на север и северо-восток, т.е. в Монгольский Алтай и северо-западную Монголию, где они и были зафиксированы в танских хрониках под названием «дубо». В этой связи, кстати, необходимо отметить, что первый иероглиф в обозначении этого этнонима имеет также чтение «доу», что ближе к этнониму тоба и к именам легендарных предков монголов Чингисхана – Добу-Мерген (Добун-Баян) и его брат Дава-Сохор (ср. «дубо»→ «тоба» → «табгач»).

Важное значение понятия «хор» в национальной религии тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии, создавших кочевническую *туранскую* цивилизацию центра Евразии, проявилась уже в том, что оно стало не только одним из главных эпитетов её Верховного бога (тув. Курбусту; ср. тув. Хулбус – олень; алт. Корбустан; бур.-монг. Хормуста; иранск. Хормазд), но и вошло во многие этнонимы этих народов: «уйгур» (хуй – хор), «хоорай», «хонгорай» (по В.Я.Бутанаеву, древнее название Хакассии), бурятские племенные названия «хонгодор», «эхирит», «хори-бурят», «хоро-якуты», «куррыкан», «гуран», «урянхай», тибетский род Гар,

родо-племенное название и одновременно – политоним Кыргыз (от «укер» + «огуз») и др. Мы также думаем, что в названии древне-корейских государств Когурё и Корё зафиксировано общее центрально-евразийское понятие «хор» которое, скорее всего, было передано через *хунну* и *сяньби*. И «хор» и хунну буквально означает «солнечные», а название «Урянхай» является лишь сокращенной формой от «Хорай» - «Хонгорай» - «Куррыкан». Все эти названия были связаны с архаическим понятием «олень-солнце», из которого впоследствии произошли имена солнечных божеств, связанных с небесным огнем, дарующим скифскую царскую власть, как в мифе о царе Колоксае (подробнее см.: Абаев, 2003; 2004).

Поскольку олень в саяно-алтайских языках обозначался корнесловом «чаа», то понятие «солнечные люди, произошедшие от божественного Оленя» передавалось через «чаа-зон», и именно этот двусложный термин саяно-алтайского происхождения вошел в другое название древне-корейского государства «Чосон». Столь тесная связь теонимов и этнонимов свидетельствует также об очень глубокой архаичности последних и об их связях с самыми древними пластами религиозно-мифологической традиции, на основе которой и развивалась национальная религия тюрков Саяно-Алтая «Ак-Чаяан» («бурханизм»), а затем бурят-монгольское «тэнгрианство» (т.е. «небесная», «божественная» религия), ставшая при Чингис-Хане государственной религией мировой Евразийской империи Хамаг Монгол Улс.

На последнем всемирном Конгрессе монголоведов (авг. 2002г.) академик Ш.Бира отметил, что именно создание мировой империи автоматически придало национальной религии татаро-монголов, принявших в XII-XIII вв. участие в строительстве империи Чингисхана, статус «мировой религии», носившей суперэтнический характер. Но здесь следует подчеркнуть, что национальная религия не может превратиться в мировую в одночасье, т.е. одновременно с политическим актом провозглашения

государственного единства разнородных этноконфессиональных традиций, связанных с традициями политической культуры единовластия харизматического лидера, этнически происходящего из «богоизбранного народа» (христианство, ислам), или из предшествующих антидуалистических, монистических тенденций (зороастризм, буддизм), Тэнгрианская «религия Чингисхана» опиралась на собственный религиозно-философский опыт при постижении монистического (т.е. не-дуального) единства и целостности бытия, не расколотого на оппозиции, который и был выражен в идее «универсального Круга» (хор), выработанной предками народов Саяно-Алтая в глубокой древности, возможно, ещё в период становления центрально-евразийского **кочевничества** как цивилизационного и этнокультурного феномена, а может и раньше (см. Абаев 2003, с. 6-8).

А.Голан, например, считает, что изображение круга как символа Солнца появляется уже палеолите, а в «неолитической религии» Евразии становятся устойчивым символом не только самого Солнца, но и Неба (Небесный круг), причем именно у народов Сибири и Центральной Азии он издревле (еще до появления первых евразийских кочевников-скотоводов, т.е. индоевропейских *ариев*) символизировал «солнечного Бога», Бога-Солнце, а также, видимо, и небесных богов вообще (см. Голан, 1993, с. 25-29, с. 12-22, с. 30-32. с. 86-87). Т.Д.Скрынникова, ссылаясь на Новгороду Э.А., тоже отмечает, что *культ Неба* (правда, бурятская исследовательница считает, что он появился только на рубеже II-I в. до н.э., а ранее у этих народов доминировал культ Земли), тесно связанный с *культом Солнца*, отразился в форме археологических памятников на *Западе* Южной Сибири и Центральной Азии – оленных камней, керексуров и курганов (Скрынникова, 2002, с. 65-66). Так, существенной характеристикой как сооружений, обозначенных Э.А.Новгородовой «жертвенниками», так и керексуров, является наличие общего элемента – кругов, обозначающих Солнце, причем отмечается

сочетание в одном комплексе «жертвенника», керексура и оленных камней (цит. по: Скрынникова, с. 66).

Во всяком случае, само наличие теонима «хор» во многих этнонимах народов и родо-племенных групп, населявших Саяно-Алтай уже в до гуннскую и доскифскую эпохи свидетельствует о том, что монистические представления были достаточно развиты на самых ранних этапах формирования мифопоэтической традиции, предшествующей тэнгрианским представлениям хунну или древнеиранскому (а значит и скифскому) «дуализму», основной пафос которого как раз заключается в стремлении к монистической не-дуальности и который, в сущности, предопределил христианский монотеизм (особенно – через митраизм, оказавший, как известно, сильное влияние и на **тэнгрианство** туранских народов).

У всех народов Евразии круг был одним из наиболее архаических и распространённых элементов мифопоэтической символики гетерогенного происхождения и значения, но чаще всего выражавшем идею единства (ср. «Единое» в монистических учениях), бесконечности и, вместе с тем, законченности, высшего совершенства. При этом круг как фигура, образуемая правильной кривой линией без начала и конца (ср. териоморфные образы Змеи, рыбы, дракона, проглатывающих свой собственный хвост), ориентирована в любой своей точке на некий невидимый *центр* (ср. также тюрко-монгольский *курень*, в котором этот центр уже явно обозначен).

Круг выступает также как проекция шара, признаваемая идеальным телом не только в мифопоэтической (религиозно-мифологической), так и в древнейшей научно-философской традиции (ср. идеи Ксенофана о *шаре* как образе единства ограниченности и безграничности и о *шарообразности* божества). Во многих традициях Космос представлялся в виде *шара* (яйцо, Солнце, черепаха, диск, овал и т.п.) и других округлых, более или менее опредмеченных вариантов, окруженных *Хаосом*.

Интересно, что два спаренных кольца могли обозначать более сложную мифологему – союз Неба и Земли, «священный брак» Бога и Богини. Та же самая идея гармоничного единства Неба и Земли заключалась в *мандале*, в которой в круг (Небо) была вписана квадрантная конструкция (Земля). В связи с этим интерес представляет сообщение Геродота о том, что скифы Причерноморья считали, что Скифия имеет *прямоугольную* форму и что Богиней земли является *Апи* (ср. тув. авай – мать; угбай – сестра; убай – тетя).

На представления Причерноморских скифов (по мнению Геродота, они были выходцами из Азии) о том, что территория их страны носит прямоугольную форму явно наложились космологические представления народов Центральной и Северо-Восточной Азии о том, что Земля – квадратная, а Небо – круглое. Так, в древнем Китае Храм Неба обычно имел форму круга, а Храм Земли – квадратную форму; круг и четырехугольник (квадрат) символизировал соответственно Небо и Землю. В древнекитайской иероглифике знак в виде квадрата, разделенного крестом на четыре части, служил идеограммой понятия «поле» т.е. «возделанная земля». Еще в эпоху неолита ромб тоже символизировал землю и проставлялся на женских статуэтках, символизируя оплодотворение богини *Богом Земли*, а в верованиях, распространившихся в эпоху бронзы, Земля, обозначаемая ромбом, олицетворялась *женским* божеством (Голан, с. 86-87).

Вместе с тем, до сих пор в бытовой орнаментике в Китае, Монголии, Туве и других регионах Центральной и Северо-Восточной Азии ромб считается мужским знаком, а круг – женским, что объясняется А.Голаном тем, что неолитической Бог Земли считался богом смерти и что умершие предаются земле (Голан, с. 86). Это может также объясняться тем, что при переходе таежных охотников и рыболовов Сибири к земледелию, а затем к скотоводству, произошел естественный синтез различных этнокультурных традиций, в результате чего и сложился весьма жизнеспособный симбиоз хозяйственно-культурных типов и этноконфессиональных традиций,

который мы называем центрально-евразийским «кочевничеством» (кстати, у автохтонных этносов Саяно-Алтая, который мы считаем историческим центром «кочевой» цивилизации, земледелие, скотоводство и охота с самого начала, т.е. с периода возникновения самого феномена «кочевничества», *совмещались и сочетались* вполне органично).

При этом происходил также переход к патриархату и ранним формам государственности (т.е. к цивилизации как таковой), представляющей собой более высокий уровень социальной организации и религиозного сознания, в котором начинает доминировать тенденция к монотеизму, когда небесный Бог-Отец как бы «подавляет» земных богов и богинь и превращается в единовластного Верховного Бога. Однако у тюрко-монголов Саяно-Алтая этот процесс сочетался с сохранением разнообразных форм самоорганизации, «местного» самоуправления через родо-племенные структуры, соответственно, родо-племенных культов, которые всегда сохраняли *двуединство* культов Неба и Земли, т.е. нераздельное единство «мужских» и «женских» божеств (что не исключало смещение акцента, иногда значительное, в ту или иную сторону в зависимости от особенностей локально-региональной вариации общей этноконфессиональной традиции).

В этом проявилось также характерное именно для культуры народов Саяно-Алтая и Центральной Азии стремление не столько подавлять (или уничтожать) противоположный элемент дуальной пары оппозиций (небо-земля, «мужское» - «женское», верх – низ и т.д.), сколько гармонизировать оба элемента на принципах взаимодополнительности, что, в общем-то, и является главным в идее Универсального Круга «хор» (кур), который рассматривал как самый главный и универсальный *медиатор* (опосредующий элемент) между вообще всеми мыслимыми и немыслимыми противопоставлениям и (т.е. дуальными парами оппозиций), возникающими в человеческом сознании, в том числе между самими понятиями «божественное» (священное, сакральное) и «профанное» (обыденное,

мирское, «не-божественное»). Поэтому не случайно, что у народов Саяно-Алтая и Центральной Азии более популярным было изображение круга не с двумя рыбками (как у китайцев), а с тремя, где третий элемент как раз символизирует принцип *медиативности*, который в символе «инь-янь» тоже присутствует, но в менее явной форме.

В связи с этим важно отметить, что понятие *хор* дублировало другое фундаментальное понятие центрально-евразийской религии – *тэнгри* (небо, небесный Бог, небесный круг, божество-небожитель), практически совпадая с ним во многих отношениях. Потому позднее понятие *тэнгри*, особенно в сочетании Хан-Тегир (Хан-Тэнгри) становится более распространенным, хотя одновременно не меньшей популярностью пользовалось сочетание Хормуст-тэнгри. Другое довольно популярное сочетание Хан-Тюрмас (Хюрмас; ср. также Ханты-манс., саам. Тьермес), распространенное в основном у западных бурят в специфической, причем очень архаичной, фонетической вариации произношения имени Небесного Бога – быка, в которой «т» чередуется с «х» («тюр» - «хур», «Тюрмас» - «Хурмас»), в сущности представляли собой не имена разных божеств, а диалектные вариации одного и того же теонима, которых было столь же много, сколько и диалектов единого праевразийского языка: *хор – хур – гур – гор – тор – тур – тюр – тунгур – тэнгир – тегир – тигир – тангра – тэнгри* и др. Из этой же цепочки вытекают и геополитическое название «Туран», и этноним «тюрк», которые фактически представляют в данном контексте как этимологические дуплеты понятия «хор» или, скажем, этнонима «[х]уряньх» (ураанхай).

Вместе с тем, в термине «хор» (кур) более специфичными являются значения, содержащие идею Вселенского Круга, т.е. кругообразной организации Времени и пространства (Вселенной, космоса), его безграничности и беспредельности и, в то же время, имеющего определенную (т.е. кругообразную) форму, которая может быть и бесконечно маленькой («точка»), и бесконечно большой (от Солнца до галактики и всей

Вселенной). Одновременно это понятие связано со священным огнём, причем как «небесным», символизирующим царскую власть и солнечных богов (ср. русск. «воскурять», «куриться» и тув. Бог Солнца «Курбусту»), так и «земным» огнем домашнего очага (ср. русск. «топить» - от скифской богини Табити, от которой происходит и название тоба), а также с «подземным» огнем, который вырывается через жерло вулкана (отсюда представления скифо-ариев о том, что бог Солнца ночует в жерле вулкана). Специфическим нюансом в интерпретации понятия «хор» является также акцент на «Едином» (тув. Чангыс), как предельной форме структурной упорядоченности и самоорганизации, в социальном аспекте выраженной в идее абсолютной власти единодержавия правителя – хана (кагана). Отсюда вытекает понятие «орды» как свехупорядоченной социальной организации военно-монашеского ордена, управляемой одним «пастырем-полководцем» (курбаши).

Кстати, в тюрко-монгольских вариациях второй части теонима Хормазд прослеживается идея «пастырства», «предводительства» или «учительства» (ср. тув. *башкы*, англ. *Мастер, мистер*; нем. *майстер*). Термин же «башкы» (от тюрк. *баш* «голова», бур.-монг. *багши*), очень важный для понимания прозелитического, мессианского характера *тэнгрианства*, в древнеиранском варианте «Мазда» трактуемый как «мудрость», в своих наиболее древних значениях имеет смысловые оттенки «главарь», «военный вождь», «богатырь» (монгольское «багши» и «багатур», по сути является синонимом, причем последний термин представляет собой перевернутый вариант тюркского «курбаши» - «предводитель и учитель народа *кур (хор)*»; (ср. тув. *хор чонум* «народ мой хор») и в тувинском варианте «маадыр» (бур.-монг. «баатор», стяженное от «багатур») совершенно отчетливо проявляет связь с именем Митра (воинственный бог Солнца), которое, таким образом, оказывается, как и сам Хормазд, вовсе не именем, а военным титулом или религиозным (духовным) званием.

Если же вспомнить об этимологической связи «хор» с «хайр» - «милость», «милосердие», то получается, что все сочетание «Хормазд» можно трактовать вовсе не как имя Бога, а как набор характеристик типа «милосердный и мудрый» (ср. тув. *хайыракан*, бур.-монг. *хайрхан*). А имя Митры, который считался «соперником» Ахура Мазды, оказывается всего лишь синонимом второй части первого имени, и вообще митраизм следует рассматривать как своеобразный «диалект» зороастризма, возникшего, в свою очередь, как более поздний «диалектный» вариант тэнгрианства (Абаев, 2004). Связь багатура с Митрой проявляется не только через тувинское *маадыр* (богатырь), но и непосредственно через иранскую форму бахадур, в которой прослеживается имя индоиранского божества *Бага* (*Бхага*), связанного с Митрой и ведавшего распределением благ, доли, части («Мифология», М., 1998, с. 369). Как и Митра, *багатур* – это божество, этимологически связанное с крупным рогатым скотом (скорее всего, с *быком*), и именно к нему многие исследователи возводят русское слово «бог». Но следует отметить, что монгольское произношение слова *буха* (бык), особенно в сочетании *чаа-бог* (олень-бык), гораздо ближе к русскому *бог*.

О более ранних корнях тэнгрианства свидетельствует, в частности, то, что в тувинском языке сохранились как самые архаические, так и позднее термины, связанные с понятиями «Небо», «Солнце» и Небесный Огонь. Так, «небо» обозначается словами «дээр», которое сопоставимо с германским и скандинавским «Тор», ханты-мансийским «Торум» и с хакасским *тюр* «шаманский бубен», означаемый в тувинском, опять же, словом *дунгур*, которое является диалектным вариантом *тэнгир* «небо». Можно предположить, что первоначально термин *тангра* состоял из двух корнеслов: *тан* (кит. *тан* «храм Неба»; *тянь* «Небо»; ср. тув. *Танды*) и *гор* (*хор*) «солнце-олень», «олень Золотые рога, несущий Солнце», а затем произошло их стяжение. Это подтверждается абсолютно одинаковой двухсложной

структурой этнонима *хонгорай*, который на самом деле оказывается двухсоставным теонимом или, точнее, мифологемой: *хюн* (*хун*) «солнце», «человек-птица, летящая к солнцу» и *хор* (*гор*) «олень Золотые рога, несущий в своих рогах Солнце». Могло быть и наоборот, т.е. в результате возникновения в долгих гласных «бегающих» сонорных «н», «г», «нг» в более поздней эпохе (ср. тув. *моол* и бур.-монг. *монгол*), или почти одновременно в разных языках и диалектах могли протекать оба процесса. Но все-таки представляется, что первый процесс был более ранним.

Во-первых, следует признать несостоятельной точку зрения бурятских ученых о том, что культ Хормуста-тэнгри был привнесён в политеистическую систему древнемонгольского шаманизма из зороастризма (Д.Банзаров, П.Б.Коновалов, Б.С.Дугаров и др.). Подобные заимствования, возможно, имели место в других религиях, но в данной этноконфессиональной традиции, где, как мы видим, этнокультурные аспекты полностью слиты с религиозными вплоть до того, что именно их эпитеты богов превращаются в наименования этносов, это могло произойти только при полном порабощении одного этноса другим. Тем более, что речь идет о верховном божестве, всемогущем главе пантеона небожителей, подобного земному самодержцу – Хану или кагану.

Однако мы знаем, что в Центральной Азии иранцы не порабощали туранцев, т.е. предков современных тюрков и монголов, скорее наоборот, многовековое противостояние «Иран – Туран» в целом складывалось не в пользу ираноязычных этносов. Поскольку в этих условиях заимствование имен чужого божества, причем из культовой системы враждебного этноса выглядело бы более чем странной нелепостью, следует признать, что либо все было ровно наоборот, т.е. «кочевые» туранцы заставили молиться своим богам, либо обе традиции возникли из одного общего корня, но, позднее разветвившись, продолжали взаимодействовать друг с другом, т.к. они

возникли и развивались в едином цивилизационном поле евразийского кочевничества как два брата-близнеца.

Второй вариант представляется более вероятным, причем, если учесть еще и этногеографические и геополитические условия формирования иранско-арийской и туранской этноконфессиональных общностей, то туранская ветвь представляется более древней (т.е. находящейся ближе к основному «историческому стволу» или генеалогическому дереву всей ирано-туранской традиции, которая явно имеет общие этногенетические корни), поскольку она возникла и развивалась ближе к прародине как собственно туранских (тюрко-монгольских и угро-финских), так и ираноязычных и других индоевропейских ариев. Иначе говоря, если, как известно, так называемые арии, а также финно-угорские народы в подавляющем большинстве сформировались как самостоятельные этносы и суперэтносы в результате миграции из Центральной и Северной Азии, в том числе из Саяно-Алтая и Приуралья, где предположительно находилась их историческая родина, то многие тюркоязычные и монгольские народы сформировались в процессе движения из этого же самого центра на восток, юго-восток, север (якуты, долганы). А некоторые из них так и остались на своей прародине, поэтому и сохранили наименование хоры, которое в своей бурят-монгольской фонетической вариации «гол» имеет значение «главный», «сердцевина», «центр жизненной энергии», «основное русло реки», «река».

Слово *гол* в значении река, по-видимому, связано с тюркским *хол* «озеро» (бур.-монг. *нур*) и «рука» (бур.-монг. *гар*), а в монгольских языках *нур* также связано с *нар* «солнце» и *нуруу* (бур. *нюрган*) «спина», «становый хребет». Отсюда становится более понятной этимология термина *нирун*, которым в монгольскую эпоху стали называть аристократические роды, родственные царскому роду Борджигин (Балданжапов, 1960, с. 174). При внимательном рассмотрении этногенетических корней нирунских родов мы обнаруживаем, что все они так или иначе связаны с Саяно-Алтаем и

особенно – с бассейном крупнейшей реки Центральной и Северной Азии – Енисеем. Именно она издревле называлась просто «река» - «хем», или Улуг-Хем – «Великая река».

Восточно-евразийские вариации этого гидронима указывают на происхождение термина *хан* и на его связь с понятием «генеалогическая кровь»: в тунгусо-маньчжурских языках – *кан*, в корейском *ган*, в китайской – *цзян*. Кстати, и в разных диалектах тюркских языков *кан* – *хан* тоже варьируется, что подтверждает мнение Л.К.Хертек о возможной этимологизации *хем* из самодийских языков (селькупский, нганасанский) как «кровь Земли», подразумевающей Землю-Мать как некий живой организм, как прародительницу, а также, исходя из обширной области распространения данного гидронима, его связи с латинским *гема* «кровь» (Хертек, 2002, с. 137-139). В этом случае можно предположить, что жрецы-хамы являлись служителями культа Матери-Земли, а ханы – земные правители небесного происхождения, связаны, с одной стороны, с Землей и Рекой (ср. легенду о том, что Чингисхан родился с куском крови в руке, символизировавшем его генеалогическую кровь, т.е. древнее царское происхождение), а с другой – с Горой (бур.-монг. *хад[а]*, отсюда *хат* «горные духи», «хозяева священных гор»), через которую они связываются и с Небом, посылающим на землю как *хатов*, чтобы они выполняли роль божеств-покровителей, так и *ханов*, «сыновей Неба», обладающих небесной харизмой (ср. «Царь-Гора» *Липоксай* у скифов).

О большей архаичности саяно-алтайских корней понятия «хор» свидетельствует его связь с обожествленными тотемными предками прототуранских народов, которые вообще считаются наиболее архаическим слоем любой религиозно-мифологической системы. При этом среди самих тотемных божеств даже у одних и тех же народов под одним и тем именем могут скрываться божества, представляющие разные этапы эволюции тотемистического мировоззрения. Так, например, говоря о древнейших

связях между индоарийской и иранской («авестийской») религиозно-мифологическими традициями, проф. Шантепи де ля Соссей отмечал, что «прочную основу представляет родство между индийским названием божеств «асура» и иранским словом «агура», которое не только образует главную составную часть в имени высокого бога Агура-Мазды, но, как нарицательное имя, обозначает и весь подчиненный ему мир духов, причем главным образом «небесных» (ср. образ Неба «Азар» в тувинской мифологии; «адзурра» - «небесно-голубой» в итальянском языке; «азарга» - «конь», «жеребец» в монгольском и бурятском языках – Н.А.). Здесь мы находим реальную общность, полную значения» (Соссей де ля, с.157). Поклонение асурам, «неоспоримо бывшее основным культом в арийское время, сохранилось в Иране и развилось там в официальную теологию, между тем как в Индии оно все более и более уступало место почитанию дэвов» (Там же, с. 157-158).

Именно дэвы в древнеиранской религии должны были отдать свое имя для обозначения «дьяволов» и «злого начала» совершенно так же, как в Индии «азуры» (асуры, ашуры) сделались злыми существами (Там же, с. 158). Точно такая же логика лежит в основе того, что у некоторых тюркоязычных народов Саяно-Алтая имя скифо-арийского небесного бога Курбус (ту) трансформировалось в название злых существ *кермесов*, а его эпитет Мазда («Мудрый Учитель») у русских превратился в название таких же злых *бесов*, и именно так тюрко-монгольский Бог-Бык (буга // буха) у славян превратился в злого «буку». Как отметил Ш. де ля Соссей, «из богов».

Авесты прежде всего и в особенности нужно указать на круг агурийских божеств, которые собраны вокруг Агура-Мазды... Всеми миру богов в совокупности противостоит царство демонов и дьяволов с Ангромайниу или Ариманом во главе. Агура-Мазда (в клинообразных надписях Аурмазд, позднее Ормазд, или Ормузд) значит «мудрый дух» или «господь» (Соссей де ля, с. 162). Нет сомнения, что Агура есть древнее

азурийское божество иранских племен и «благодаря эпитету Мазда, с которым он был, вероятно, принят в систему Заратустры, он получает духовный, вполне теологический характер» (там же, с. 162-163).

Фонетическая вариация «Ахура», скорее всего, связана с древнетуранскими *огур-огуз-ухэр(укэр)*, обозначающими domesticiрованного быка, и прослеживается во многих тюркских и бурят-монгольских этнонимах (эхирит, уйгур, гур, гуран и др.). Вместе с тем, в другой фонетической вариации – Хормазд (алт. Корбустан, тув. Курбусту, бур.-монг. Тюрмас, Хюрмас, Хормуст) прослеживается связь с еще более древними, не одомашненными, т.е. дикими тотемными животными – оленем, лосем или горным козлом (например, бур.-монг. *гуроо* «олень», *курун* «кабарга», *гуран*), что показывает этапы эволюции архаического мифопоэтического сознания ко все более развитым формам религиозно-мифологического мышления.

В связи с этим большой интерес представляет также переход «хор» - «кал» в имени бога Калбесэм, обозначающем Хормуст-Тэнгри у енисейских кетов. Тувинский род *кол* у алтайцев называется *каал*, что несомненно связано с *гал* (огонь) у бурят-монголов и объясняет переход «хор» (в имени Хормуст-Тенгри) во вторую часть этнонима «монгол», который может быть возведен к понятию «Вечный Огонь» (*мунхэ гал*), в свою очередь представляющем собой усеченную форму от «Огонь Вечного Синего Неба» (*хухэ мунхэ тэгрийн гал*), т.е. «небесный огонь», «священный огонь», «божественный огонь», или, иначе, «народ, наделенный небесной харизмой от Верховного Бога Хормуст-Тэнгри» (Абаев, 2003).

В этом случае этноним *калмык*, тоже содержащий корень *кал/кол/гал/хор*, можно интерпретировать (учитывая связь маг-баг-баш-маз[д]-мас) как обычную инверсию слова «монгол» (ср. тув. *моол*, где «нг» просто выпало), с которым, по-видимому, связаны также тюркские *моге* (силач, борец, богатырь) и иранский военный титул *баг*, а также древнеиранское и общеевропейское обозначение «жреца-шамана» - *маг*. Если

учесть все эти значения, то «калмык», таким образом, можно примерно перевести как «монгольский богатырь, имеющий солнечную (небесную) харизму, которая наделяет его особой (божественной силой)».

Очень важно отметить, что если в иранских и индоарийских вариациях связь с самыми архаическими пластами этноконфессиональных традиций была уже утрачена (или прослеживается с трудом), то в тюрко-монгольских вариациях она более чем очевидна, если учитывать, конечно, тотемистические и религиозно-мифологические верования представителей древнейших Саяно-Алтайских (и шире – Урало-Алтайских) родов и племен, вошедших в тюрко-монгольскую суперэтническую общность и имевших как палеоазиатские, так и угро-финские корни. А это обязывает серьезнее и глубже исследовать роль Протоуралии и Транс-Саянии в этногенезе не только тюрко-монголов (туранцев), но и праиндоевропейцев.

Нельзя, конечно, исключать наличие прямых заимствований из иранских языков (скифо-сакского, согдийского, фарси и др.) в терминологическом аппарате традиционных верований народов Саяно-Алтая. Однако следует иметь в виду, что, во-первых, «заимствованные» термины имели собственные аналоги в древнейших этнокультурных традициях автохтонного происхождения, восходящие к ранним формам религии неолита (и даже – палеолита) Южной Сибири, которые предшествуют скифо-арийской традиции. Иначе говоря, они, в сущности, представляют терминологические дуплеты или синонимы, обозначающие одни и те же понятия.

Во-вторых, некоторые разночтения могут быть обусловлены различиями в диалектах общего центрально-евразийского языка (ностратического), существовавшего в период ирано-туранской общности, а может и раньше (т.е. в период евразийской общности). В-третьих, действительно имевшие место терминологические заимствования из языков, родство которых пока не установлено (например, из китайского или

тибетского, хотя, по нашим данным, оно является твердо установленным), не нарушали общее структурно-функциональное единство и целостность религиозной системы.

В-четвертых, когда подразумевается именно скифо-арийское терминологическое наследие в духовной культуре народов Саяно-Алтая, то следует иметь в виду, что его вообще нельзя считать «заимствованием», поскольку в данном случае речь скорее идет об общих истоках этнических культур и в данном случае точнее было бы говорить не о «влиянии» тех или иных более «развитых» этносов на «менее развитые», а об их взаимовлиянии и о конкретном вкладе каждого этноса, о его конкретной роли в развитии тех или иных суперэтнических общностей.

§ 2 Мифология и религиозные представления скифо-ариев и тюрко-монголов

Очень важную роль в развитии народов Саяно-Алтая в древности и средневековье играли этнокультурные связи и взаимодействия, причем роль движущей силы зачастую играли этноконфессиональные факторы, в особенности – взаимодействие и взаимовлияние различных религиозно-мифологических традиций. Эволюционное развитие, прогресс во всех областях духовной культуры был обусловлен в первую очередь взаимовлиянием различных религиозных верований и культов при высокой степени устойчивости и непрерывной преемственности, сохраняющейся в течение многих столетий, собственных, автохтонных этноконфессиональных традиций. В результате столь тесных этноконфессиональных контактов в регионе Саяно-Алтая произошла «встреча» генетически разнородных и по своему характеру первоначально резко отличающихся друг от друга культурно-религиозных традиций (переднеазиатских, индийских, т.е. южно-азиатских, дальневосточных, южно-сибирских и палеоазиатских,

восточноевропейских и др.), а затем диалогическое взаимодействие и взаимовлияние, что завершилось их очень органичным синтезом, который представлял собой вместе с тем качественно новый, более высокий уровень развития духовной культуры и вообще всей социокультурной, интерэтнической и метакультурной, по самой своей сути, общности, т.е. всего культурно-исторического региона.

Рассматривая роль мифологии в этнокультурных и этносоциальных процессах, следует иметь в виду, что у народов Саяно-Алтая и Центральной Азии микросоциальные этнические подразделения (род, клан, племя и др.) всегда сосуществовали с макросоциальными суперэтническими общностями (государство, империя), долго сохраняя свою идентичность именно благодаря пресловутой «племенной идеологии». Важную роль при этом играли генеалогические мифы, предания, сказания, легенды и т.д., которые отражают реальную этническую историю, сколь бы фантастическими они не казались. Так, мифы и сказания об Амыр-Сане, Шуну, Ойрот-Хане у алтайцев, Бокту-Кирише у тувинцев, например, отражают, во-первых, реальный процесс этногенеза первых от конкретных людей (или этносоциальной группы), а во-вторых, – традиционные занятия охотой, звероловством.

Социально-политическая линия развития, как у монгольских, так и у родственных тюркских народов, идет, естественно, от малых этнических групп к суперэтническим державам (гуннская, различные тюркские каганаты, империя Чингисхана и т.д.), отражаясь в титулатуре светских правителей и др.: буха (буга) – бек (бег) – багатур (баатор) – тегин – хан – каган – Гэсэр – кесарь – царь и т.п. В культурно-историческом ареале Саяно-Алтая интегративные функции тэнгрианства и Ак Чаян, а позднее – буддизма проявились с особой силой, при этом консолидирующие и интегративные функции отчетливо проявились не только на уровне локальных этноконфессиональных традиций, имеющих общие историко-генетические

корни (например, Горный Алтай, Тува, Бурятия, Монголия), но и на метакультурном и метаэтническом уровне, т.е. в целом на уровне единой центрально-евразийской тэнгрианско-буддийской цивилизации, вступавшей в этом регионе в интенсивные контакты и взаимодействия с другими этноконфессиональными традициями.

В связи с этим исключительно важное значение имеет изучение мифологии скифов, загадочного народа, объединившего множество этносов и этнических групп центра Евразии и создавшего одно из самых ранних кочевнических государств. При этом особый интерес представляет сравнительный анализ религиозно-мифологических представлений западных, причерноморских и восточных, центрально-азиатских и саяно-алтайских скифов, которые сыграли решающую роль в этногенезе алтайцев, хакасов, тувинцев, шорцев, бурят-монголов и др.

Религиозно-мифологические представления западных скифов, ирано-язычного народа, населявшего в первом тысячелетии до нашей эры степи Северного Причерноморья, известны крайне фрагментарно. Вследствие этого одни исследователи отрицают существование у скифов развитой мифологии (М.И. Артамонов, Л.А. Ельницкий), другие же, несмотря на скудость данных, видят в скифской мифологии сравнительно развитую стройную систему, поддающуюся изучению (В.И. Абаев, Ж. Дюмезиль, Д.С. Раевский, Б.М. Граков, Э.А. Грантовский и др.). Однако характер источников допускает восстановление лишь сугубо статичной картины. В скифской мифологии, в первую очередь, выявляются черты значительного сходства с мифологией древнеиранских и (шире) индоиранских народов. Видимо, основной арсенал сюжетов и образов восходит к периоду индоиранского единства. Наиболее вероятно, что складывание скифской мифологии завершилось в первые века первого тысячелетия до нашей эры, в ходе слияния этнических групп, пришедших в Причерноморье с востока, и местного населения – киммерийцев, которые, наиболее вероятно, тоже были преимущественно

ираноязычны, но включали в себя значительные фракийские и, возможно, славянские элементы (Раевский Д.С., 1982, с. 64-80).

Сами скифы, судя по всему, тоже были этнически неоднородны, в сущности, представляя собой типичный для центральной части Евразии того времени военно-политический союз многих племен и родов, говоривших на разных языках (или диалектах одного протоязыка), но при безусловном доминировании одной ираноязычной этнической группы, названной Геродотом «скифами царскими». В свое время еще Ф.Г. Мищенко усматривал в геродотовом обозначении «скиф» политоним, а не этноним, и выделял в составе скифских племен «арийский» (оседлые скифы-земледельцы) и урало-алтайский (скифы-кочевники) элементы.

Исследования В.И. Абаева принесли новые доказательства ираноязычности этнического ядра у скифов и связи скифской мифологии с иранской и осетинской (Абаев В.И., 1949), и в настоящее время среди российских ученых по этому вопросу не возникает серьезных сомнений. Тем не менее, ираноязычность правящих родов вовсе не исключает мнение большинства исследователей о том, что Северное Причерноморье в тот период населял конгломерат разноэтнических племен, возглавленный «скифами царскими», и что понятие «скиф» имело собирательный смысл, представляя собой политический термин, обозначающий военный союз как этнически родственных или близких племен, так и разнообразные иноэтнические элементы (Нейхардт А.А., 1982).

Нам представляется более обоснованной точка зрения, согласно которой весь древнекочевнический массив, начиная со скифо-сарматской эпохи, был изначально представлен как иранским, так и древнетюркским этническими компонентами, причем их вес в разных регионах и в разное время варьировался (Акишев К.А., Кушаев Г.А., 1963; Исмагилов Р.Б., 1993). К этому в целом справедливому мнению следует добавить, что в этногенезе как тюркских, так и ираноязычных народов с самого начала важную роль

сыграли угро-финские и протомонгольские этносы, которые были субстратными и у скифов, и у хунну (сюнну), объединивших к концу I тысячелетия до н.э. большую часть кочевых племен Центральной Азии (вероятно, в состав сюнну мог войти местный ираноязычный компонент). Генетическое родство сюнну и древних тюрков представлено в работах В.В. Бартольда, С.Г. Кляшторного, Л.Л. Викторовой, В.С. Таскина и других авторов. Этническая и политическая история прототюрков тесно связана с древнемонгольскими племенами – сяньби, ухуань, жуаньжуань и др. Это нашло отражение и на культурном уровне, в том числе на общности мотивов и сюжетов этногонических преданий (Коновалов П.Б., 1993, с. 5-29).

З.К. Габуев отмечает также имевшую место при этом непрерывность процессов этнических миксаций, происходивших в политической среде номадов с глубокой древности. Показателями таких процессов, прежде всего, являются антропологические данные, а также различные аналогии в материальной и духовной культурах тех или иных народов (Габуев З.К., 2002, с.5).

Свидетельства, оставленные Геродотом относительно религии и мифологии скифов, их божеств и религиозных обрядов, весьма ограничены, но, по мнению большинства ученых, до сих пор остаются самым надежным источником по ключевым проблемам этнической культуры скифов, их социальной организации, этно- и культурогенезу. Наиболее важным источником по объему сведений и по степени их достоверности является IV книга «Истории» Геродота (Геродот, История в 9 кн.), где приведены данные о структуре скифского пантеона (Геродот, IV; 59) и рассказаны две версии так называемой легенды о происхождении скифов (Геродот, IV; 5-10) – единственного скифского мифа, дошедшего до нас в более или менее развернутом виде.

Еще одна редакция того же мифа сохранена Диодором Сицилийским (II;43), а фрагменты, восходящие к несохранившимся его пересказам и

содержащие моменты, не отраженные в других версиях, имеются в поэме «Аргонавтика» римского поэта первого века Валерия Флакка и в греческой надписи, место находки которой неизвестно (Inscriptiones Graesae XIV, №1293, строки 94-97). Отдельные фрагменты скифских мифов встречаются также в сочинениях Страбона, Плиния Старшего, Элиана и др. Методика использования иконографических материалов для реконструкции скифской мифологии остается дискуссионной. Одни исследователи видят в зооморфных образах, преобладающих в скифском искусстве, изображение богов, имеющих облик, другие трактуют их как символы богов, не связанные с представлением об их внешности, третьи полагают, что семантика скифского звериного стиля связана с магией и не имеет прямого отношения к содержанию мифов и к составу пантеона. Более важны антропоморфные изображения, в том числе многофигурные сюжетные композиции греческой работы; содержание некоторых из них прямо перекликается с известными фрагментами скифских мифов.

Вот что сообщает Геродот о скифских богах: «Богов они умилощают только таких: больше всего Гестию, кроме того Зевса и Гею, полагая, что Гея – жена Зевса, после них – Аполлона и Афродиту Уранию и еще Геракла и Ареса. Этим богов почитают все скифы. Скифы же, которых называют царскими, приносят жертвы также Посейдону. Гестия у скифов называется Табити, Зевс вполне правильно, по моему мнению, зовется Папай, Гея - Апи, Аполлон – Гойтосир, Афродита Урания – Аргимпаса, Посейдон – Тагимасад. Они не воздвигают ни изображений, ни алтарей, ни храмов никому из богов, кроме Ареса. Ему же они воздвигают» (Геродот, IV, 59, 1-2). И хотя его сообщения достаточно кратки, по справедливому замечанию М.И. Артамонова, изучение скифской религии все же находится в значительно лучшем состоянии по сравнению с религиями других культур, носители которых не знали письменности (Артамонов М.И., 1961).

В состав пантеона, по данным Геродота, входило семь божеств, что отражало древнеиранскую традицию. На высшей ступени иерархии находится Табити, на средней – Папай и Апи, на низшей – Ойтосир (Гойтосир), Аргимпаса (Артимпаса) и два божества, скифские имена которых Геродотом не названы. Все эти боги отождествлены у Геродота соответственно с Гестией, Зевсом и Геей, Аполлоном, Афродитой Уранией, Гераклом и Аресом. По Геродоту, самое могущественное и многочисленное из скифских племен – так называемые «скифы царские» - поклонялось и Посейдону, который у них именовался Тагимасад (Тамимасад).

Табити рассматривается рядом исследователей (М.И. Артамонов, С.А. Жебелев и др.) как женское божество домашнего очага. Однако ее можно трактовать и как божество огня во всех его проявлениях, а ее главенство в скифской мифологии – как отражение индоиранской традиции поклонения огню как высшему началу. Теоним Табити восходит к индоиранскому «тап»-«жар, тепло» (ср. индобуддийский «тапас») и сохранился в языке современных тункинских бурят–хонгодоров в форме «тээби», с которой обращались к пожилой уважаемой женщине, а также в имени сказочной героини Тебек Ногон Абаха, семантика образа которой, как считает Н.Б. Дашиева, связана с древней богиней солнца (Дашиева Н.Б., У.-У., 2001, с. 184-186). К этому следует добавить, что в самом этнониме «хонгодор», связанном с названием древнемонгольского племени хунгират (кунгират), имевшем угро-финское происхождение (от «хунгар», где « - ат» - показатель множественности), отчетливо прослеживается тюркский корень «хюн» - солнце (здесь « - дор» восходит к общетюркскому « - дар», « - тар», тоже показывающее множественное число, но уже в тюркских языках), входивший и в метаэнтоним «хунну» - «солнечный» [народ], «люди солнечной страны» (ср. бур.-монг. «хун»-«человек»; «хун-шуубун» - «лебедь-птица», прародительница хори-бурят).

В связи с этим следует отметить, что лебедь у многих индоевропейских и тюрко-монгольских народов является символом Солнца и тесно связан с солярным культом, а также с получением «солнечной харизмы», дающей право на овладение символами царской власти (Раевский Д.С., 1977, с.188). Как считает Д.С. Раевский, эти мифологемы восходят к древнему индоиранскому мифу и связанному с ним ритуалу «священного бракосочетания» царя с «солнечной девой» - богиней Огня и Солнца – Табити у скифов (миф о Таргитае), с дочерью Солнца Тапати у индоариев (сюжет о «сакральном браке» царя Самварана), Арцихус («божественный свет») в нартовском сюжете о браке героя Созырыко (Раевский Д.С., 1977, с.81-118; с.126).

У скифов существовало представление о множественной природе Табити или о многих ее воплощениях: высшей клятвой у них была клятва «царскими Гестиями» (Геродот, 68). Табити именовалась «царицей скифов» (Геродот, 127.), но происхождение и значение этого титула исследователи трактуют по-разному. «Несомненна, однако, тесная связь этого божества с сакральным институтом царской власти», - пишет Д.С. Раевский. Считается, что Табити изображена на золотых бляшках кургана Чертомлык (рядом с богиней – алтарь с горящим огнем и скиф с сосудом в руке) и на некоторых памятниках.

В сочетании с археологическими памятниками (которые, правда, различными исследователями толкуются не всегда однозначно) для ученых представляется возможность с большей или меньшей степенью достоверности восстановить и идентифицировать пантеон скифских божеств. С.А.Жебелев (Жебелев С.А., 1953), рассматривая этот вопрос в статье «Геродот и скифские божества», высказал чрезвычайно скептическое отношение к точности звучания переданных Геродотом скифских слов вообще и имен в частности. Он исходил не только из тех соображений, что передача звуков даже знакомого, но чужого языка (а Геродот, несомненно,

скифского языка не знал) обычно бывает крайне несовершенной, но также из того, что «осведомителями» Геродота о скифских божествах и их функциях могли быть либо ольвийские греки, либо проживающие в Ольвии скифы, владевшие греческим языком настолько, что они умели объяснить все, что касалось их религии. Наконец, замечает С.А. Жебелев, «допустимо и то, что Геродот объяснялся со скифами посредством переводчиков-греков» (Жебелев С.А., 1953).

Несомненно, что Геродот, кем бы ни были его осведомители, только от них мог получить сведения об именах скифских богов, о той иерархической лестнице, которая существовала в скифском пантеоне, о функциях каждого из божеств и даже об обрядах, присущих скифским культам. Но сопоставление скифских богов с греческими, как полагает С.А. Жебелев, принадлежит самому Геродоту, который должен был дать осмысление «природе» скифских божеств, прежде всего потому, что писал не для скифов, а для эллинов, и желал «дать им рассказ не только занимательный, но и понятный» (Жебелев С.А., 1953). Прием сопоставления чужеземных богов с греческими для Геродота как автора весьма характерен (например, в его рассказе о египетском путешествии, где он главным образом руководствовался сходством функций того или иного божества или сходством названий). «Судя по всему, в отношении к божествам скифским он прибегнул к такому же приему», - отмечает А.А. Нейхардт (Нейхардт А.А., 1982).

В записанной Геродотом легенде о происхождении скифов и царской власти в Скифии говорится о том, что у первого жителя Скифии Таргитая «... родились три сына: Липоксай, Арпоксай и младший Колоксай. При них упали де с неба на скифскую землю золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Старший из братьев, первым увидев эти предметы, подошел ближе, желая взять, но при его приближении золото воспламенилось. Подошел второй, но с золотом повторилось то же самое. Таким образом, золото,

воспламеняясь, не допускало их к себе, но с приближением третьего брата, самого младшего, горение прекратилось, и он отнес к себе золото. Старшие братья, поняв значение этого чуда, передали младшему все царство. И вот от Липокся произошли те скифы, которые носят название рода авхатов, от среднего брата Арпокся – те, которые называются катиарами и траспиями, а от младшего брата, - царские (скифы), называемые паралатами; общее же названия всех их – сколоты, по имени одного их царя; скифами назвали их эллины» (Геродот, История). Д.С. Раевский считает, что в этой легенде, представляющей собой этнологический миф с космологическим смыслом, фигурируют божества среднего и низшего уровня.

У скифов Причерноморья рожденный от такого союза персонаж, носящий в сохранившихся версиях мифа имена Таргитай, Геракл или Скиф, тождественен, скорее всего, Гераклу, включенному Геродотом в скифский пантеон. Рассказ о его приходе в Скифию, заменяющий в некоторых редакциях повествование о его рождении, трактуется как отражение в мифе факта участия в скифском этногенезе пришлого компонента (Граков Б.Н., 1988). Существенно, однако, что мотив прихода представлен в наиболее эллинизированных версиях, где скифский персонаж отождествлен с греческим героем и где события скифского мифа включены в контекст биографии последнего. В таких условиях логика повествования требовала замены мотива рождения мотивом прихода извне.

В богине можно узнать супругу скифского Геракла, какой ее описывает вторая геродотова версия генеалогического мифа. По данным геродотовой и эпиграфической версий, супруга героя – порождение водной стихии (дочь Аракса), связана с землей (обитает в пещере) и имеет полузмеиный облик. Ее характеристика, таким образом, тождественна предыдущему поколению скифской мифологической генеалогии. Скорее всего, в обеих (матери и супруги Таргитая-Геракла) выступает одна и та же богиня. Видимо, в скифском мифе имелся плохо понятый античными авторами, но присущий

архаическим пластам мифологии мотив инцеста первого человека с собственной матерью, богиней земли (схема полностью тождественна скифской схеме зороастрийского мифа о Гайомарте и его матери Спандармат).

В мифологии многих народов Евразии в результате такого «священного брака» (или инцеста) герой и получает солнечную (небесную) харизму, которой должен обладать легитимный носитель царской власти и которая в индо-арабской традиции обозначалась «ума» - «свет, сияние, блеск, величие», а в древнеиранской – «хварна» («фарна»), трактуемая как солнечное, сияющее начало, материальная эманация божественного огня, и характеризуемая как божественная сущность, приносящая богатство, власть и могущество (Васильков Я.В., 1988, с.83-119). Небесная «фарна» - «хварна» является также символом державной власти, имеющим зооморфное или орнитоморфное (в виде птицы) воплощения (Топоров В.Н., 1994, с. 557-558). И «хварна – харизма» и «ума», с одной стороны связаны с иранским «һута», обозначающим птицу – обительницу Мирового Дерева, которая, по мнению Д.С. Дугарова, была тотемом индоиранских племен, а с другой – с древнетюркской богиней плодородия и деторождения, которая представлялась саяно-алтайским тюркам в виде огромной птицы – Умай (Дугаров Д.С., 1998, с.61-82).

В связи с этим большой интерес представляет реконструированный Д.С. Дугаровым синкретический образ бурятской мифологии «загалмай» - солнечного оленя–лебедя (Дугаров Д.С., 1998, с.61-83.), в названии, которого выделяется «май» - усеченная форма «умай», и который, по Т.Д. Скрынниковой, может обозначать солнечную харизму (Скрынникова Т.Д., 2002, с.188). Известно, что изображение мифологического «оленя Золотые рога», несущего в своих рогах солнце, было широко распространено по всему скифскому миру. В индийском эпосе «Ума – сверкающая (сиятельная)» тоже выступает одной из «чудесных» невест, дарительниц царских инсигний.

Герой встречает ее во время охоты на берегу «лотосового озера», как и прародитель хори-бурят Хорёодой-мерген (Байкал или мифологический Сайдамтын нуур), и сочетается с ней, становясь царем. Объектом охоты в индийском эпосе, как и в бурят-монгольском, выступает олень, который приводит его к «лотосовому» водоему, где он находит царские символы и/или чудесную супругу-дарительницу «царственности» (Васильков Я.В., 1988, с.83-118).

Исследования Ц.Б.Цыденданбаева и Д.С. Дугарова показали, что бурятский миф о Хун-шубуун («Солнечная лебедь-птица») и Хорёодой-мергене был унаследован хонгодорами и хоринцами от древних и средневековых тюркоязычных народов Центральной Азии и Южной Сибири. Так, упоминание в одном из его вариантов имени жены Хоридоя (Хобоши хатун) связывается с тюркским (якутским) «куба» (лебедь), а через него - с образом супруги верховного божества якутов Ар-тойона - Хубай-хатун, представлявшейся в облике лебедя (Хертек Л.К., Улан-Удэ, 2002, с.220). Конечный элемент «ши», по мнению Ц.Б.Цыденданбаева (Цыдендамбаев Ц.Б., 1972, с.224), является суффиксом, образующим женское имя, или, как считал Ц. Жамцарано, производным от бурят-монгольского «эжии» - «мать».

В этой связи Е.В. Павлов отмечает, что в собственно хоринских источниках прародительница хори-бурят именуется Будан-хатун, но именно так звали и супругу териоморфного (в образе синего/небесного быка) прародителя булагатов Буха-нойона, замещающим символом которого в обрядовых текстах является «умай» - «чрево, женский детородный орган» (Павлов Е.В., 2002, с.23). При этом бурятское «буха» он возводит, как и тюркское «кун» - «солнце», от которого произошло бурятское «хон/хун» (лебедь), к индоиранской основе, не учитывая, что «буха» имеет более древний саяно-алтайский (тюркский и дотюркский) вариант «буга», обозначавший в языках народов Сибири дикого (т.е. недоместицированного) быка-оленья (марала, изюбра), который считался тотемным предком многих

этносов, в том числе бурят (от «бура» - лось). Кстати, название самого племени булагатов, скорее всего, восходит к тувинскому «булан» - «лосиха», что тоже вполне логично, если учесть имя общей саяно-алтайской прародительницы тюрко-монголов – Алан-Хоо (по нашей реконструкции, «мать - оленуха» + «лебедь-куу»), или прародительница царского рода «монголов Чингис-Хана» - *Гоо-Марал* («лебедь-куу» + «маралица»), на которой женился мифический предок рода Борджигин *Бортэ-Чинно* («Серый Волк»).

Относительно тюркского «кун» (солнце) Е.В. Павлов, ссылаясь на В.В. Иванова, тоже подчеркивает индоевропейское происхождение образа, так как «сам он в древнетюркском языке является заимствованным из тохарского» (Павлов Е.В., 2002, с.61). В.В. Иванов действительно связывает его с прототохарским *Käun* (тох. А *kom*, тох. В *kaum*) – «солнце»; исследователь также соотносит древнетюркское *Kün täŋgi* – «солнце – бог» с парными образованиями из тохарских текстов *Käun-ñäkte, kom-nikte*, сложившимся посредством сложения слова «солнце» и второго элемента *ñkät\ñäkt* – «бог». По его мнению, во второй половине I тысячелетия до н.э., если не раньше, тохарские религиозные представления, связанные с почитанием Солнца и Луны, оказали влияние на древних тюрков (Иванов В.В., 1991, с.21.).

Однако тохары, идентифицируемые с предками тюрков-тугю-усунями, сами имели протоуральские и Саяно-Алтайские корни, в частности этнические связи с древнейшим тюрко-монгольским племенем урянхов (урянкат), одним из ответвлений которых являются дагуры (дауры), а другим – предки современных тувинцев – туха (тоба). Название «дагур», скорее всего, восходит к прототюркскому «таг+ур», т.е. «горные урянхи» или «большие урянхи», что указывает на их прародину – Саяно-Алтай. «Тохар» же можно этнологизировать как «горный козел» (архар; тэхэ) или «горный олень» (таг+хор), а так же «горный козел+олень» (тэх; тув.тэ+хор). А

тюркское кюн/хюн, помимо тохарского, может вполне уложиться в первый элемент угро-финского названия Урало-Алтая «Хун+горай» (Хунгария) – «Страна солнечных оленей», от которого, собственно, и происходят названия «хунгират» и «хонгодор», а так же метаэнтоним «хор», как собирательное название тюрко-монголов Саяно-Алтая.

Что касается двойного тохарского «ком-никтэ» в сопоставлении с парным древнетюркским «кюн-тенгри», то они могут иметь самостоятельные истоки, уходящие в Протоуралию. Во всяком случае, связь *тенгри* (тув.дээр) с ханты-мансийским богом Хонт-торумом трудно оспорить, как и связь скифского Таргитая с праиндоевропейским Туром/Тором. Ввиду этого, кстати, представляется совершенно правомерным отождествление Геродотом Папая, прародителя скифов, с Зевсом, имя которого тоже восходит к богу-быку (от греч. Таурус, то есть Тур), особенно – если учесть, что полное имя бурятского бога-быка – *Буха-нойон-баабай*, где «баабай» в тюрко-монгольских языках означает «дед, отец, предок, прародитель», т.е. то же самое, что «папа».

Этноним саян представляет собой «со-йон/чон» т.е. «народ со», от которого произошло название Саянских гор как топоним, возникший из этнонима (Абаев Н.В., 2003); первоосновой этого этнонима является все тот же тотемный олень, возможно, в форме «суган» - «оленуха». С мифологическим образом священного Оленя-Первопредка связан также бурят-монгольский «саган» - «белый», как этнополитический термин, обозначающий «белую кость» как признак аристократического рода (возможно, первоначально имевшее жреческое происхождение, поскольку тюркское слово «ак», обозначающее белый цвет, тоже связано с «сак (а)» и обозначает древнейший тувинский род Ак, имеющий угро-финские, самодийские корни).

Таким образом, сама постановка вопроса о том, чей род – «арийский» или автохтонный саяно-алтайский (тюркский, монгольский, угро-финский),

является «более древним», представляется в данном случае неправомерным, поскольку этнокультурные корни всех этих народов восходят к такой ранней форме архаических верований и культов, как тотемизм. Иначе говоря, их этнообразующие (а в ряде случаев и государствообразующие) роды и племена имеют одинаково древние этнокультурные корни. Более правомерно говорить о том, где, в каком регионе происходили самые ранние этапы их этногенеза, то есть где находится их Прародина, и ответ на этот вопрос может быть достаточно определенным – это Урало-Алтайская зона и Саяны, включая Саяно-Минусинский край и Западную Бурятию (Восточный Саян), а также Северо-Западную Монголию и Монгольский Алтай, поскольку несмотря на то, что формирование современных этносов происходило в процессе постоянных этнических и культурных контактов и взаимодействий с соседними этносами на протяжении многих веков, именно в Туве, которая представляет собой естественный центр этого весьма обширного этнографического ареала, прослеживается вполне отчетливая «связующая нить», по очень точному выражению Л.К. Хертек, между древними саками и современными насельниками Саяно-Алтая, где до настоящего времени сохранилась традиционная форма принадлежности к определенному роду – сеоку (букв. «кость»), причем свою генеалогию сеоки ведут по отцовской линии (Хертек Л.К., 2002, Улан-Удэ).

Древнейшие этнонимы, по мнению многих исследователей, в большинстве случаев произошли от имени божества-покровителя, тотема-первопредка. «Наименование многих родов (сеоков), - отмечает Л.К. Хертек, - также восходит к наименованию тотема-первопредка, от кости которого произошел род. Именно по этой причине в традиционном обществе самоназвание рода сохраняется на протяжении многих веков. Это очень важный фактор, так как относится к самоназванию в традиционной культуре, где имена собственные играли исключительную роль, обусловленную магической ролью слова и сакральным характером имени, а прерывание рода

до сих пор считается самым большим несчастьем. Связь с предками обеспечивали обряды и традиции. Это исключало возможность изменить самоназвание рода по чьей-либо воле. Именно это обеспечивало преемственность поколений внутри рода на протяжении многих веков» (Хертек Л.К., 2002, Томск.).

Со скифо-арийским духовным наследием связано, прежде всего, основное призывание - восклицание (имени божества) в народной религии тувинцев и других народов Саяно-Алтая – «курай-курай!», в котором, несомненно, подразумевается имя общеарийского Верховного Бога Хормазда (тув. Курбусту). Считается, что название (имя) тюрко-монгольского бога Курбусту-Курбустан-Хормуст-Хормустан восходит к древнеиранскому *hormozd* > Ормозд – божеству добра дуалистической религии Древнего Ирана < Ахурамазда < авест. *Ahura mazdah* – «мудрый господин», «творец телесного мира» (И.М. Оранский. «Введение в иранскую филологию». М., 1960, с. 44).

Однако наши исследования показали, что у этого эпонима имеются и свои собственные саяно-алтайские и скифо-сибирские корни, восходящие к архаическим тотемным верованиям и солярному культу («олень-солнце»), с которым, в свою очередь, было тесно связано монистическое понятие «небесного (солнечного) круга» (хор-кур), как символа гармоничного единства универсума (космоса), обусловившего монотеистические тенденции древнейшего тюрко-монгольского тэнгрианства. Вполне закономерным, в связи с этим, представляется то, что в народной религии бурят-монголов наряду с призыванием «хурай!» использовалось восклицание «ай-хурры!», которое может быть интерпретировано как воспроизведение другого диалектного варианта имени Верховного бога скифо-арийских племен – Ахура.

В связи с тюрко-монгольскими и скифо-арийскими параллелями большой интерес представляет также другое очень популярное молитвенное

восклицание народной религии тувинцев – «оршээ Хайракан!», в котором явно прослеживается другой эпитет общего ирано-тюрко-монгольского божества «Хайра», означающий «милосердный», «добрый» (отсюда глагол «любить», «жалеть» в тюрко-монгольских языках). Поэтому «Хайра-кан» в данном контексте можно перевести как «Господь Милосердный(Всемилолюбивый)», что является органическим дополнением к древнеиранскому эпитету «мазда» - «премудрый», который, видимо, связан с древнетюркским «башкы» - «учитель», «наставник» (монг., бур. *бакиши*).

Поскольку во всех архаических традициях настоящее имя бога вообще было запретным, то можно предположить, что само название «Ахура» тоже не было именем Верховного божества, но являлось его эпитетом, генетически связанным с морально-этическим понятием «Хайра», в результате чего сложилась более полная интерпретация этого эпонима – «Господь Премудрый и Милостивый».

Относительно «мудрости», «доброты», «силы», «могущества» и других положительных характеристик Верховного бога (т.е. «Всевышнего») в скифо-арийской традиции сложились также эпитеты «безграничное», «не имеющее пределов», «бесконечное», «вечное», которые в монгольском тэнгрианстве оформились в виде концепции «Вечного Синего Неба», как некоего абсолютного начала, не имеющего относительных характеристик.

Думается, что таким же эпитетом является тюрко-монгольское «имя» другого «двойника» Курбусту – *Ульгена*, который в народных верованиях тюркоязычных народов Саяно-Алтая, как и Хормуст-тэнгри у бурят-монголов, почитался как верховное божество-демиург и громовержец, глава светлых небесных духов. В мифах алтайцев и шорцев Ульгеня наделяется эпитетами «светлый», «белый светлейший государь», «молниеносец», «громовержец», «палящий», «двигающий Солнце и Луну», «синий», «богатый», «обильный» и т.д. (БЭС, «Мифология». М., 1998, с. 562). При этом Ульгеня противопоставляется своему антиподу Эрлик-хану, который

отождествляется с древнеиранским *Ариманом*, воплощением мирового зла, злым божеством зороастрийской религии.

Само название *Ульгень*, возможно, связано с монгольским *үлгэн*, которое этимологизируется как «широкий», «необъятный», «бесконечный» (см. И.А. Манжигеев). «Бурятские шаманистические и дошаманистические термины». М., 1978, с.79), что и позволяет интерпретировать его как один из многих эпитетов Всевышнего. Вместе с тем, древнемонгольское слово «улгэн» может быть этимологически связано с понятием «улгый нютаг» - «прародина», «родная страна» (от «улуй» - «колыбель» и «нютаг» - «родная земля», «родина-мать»). Как считает профессор Хасбаатор, слово «улуй» произошло от глагола «вешать», «подвешивать» (бур.-монг. *улгэх*), поскольку общие предки тюрков и монголов *ойраты* – «лесные народы» - сначала подвешивали люльку с ребенком на дереве, чтобы ее не достали дикие звери.

Оба варианта этимологизации отнюдь не исключают друг друга, поскольку и люлька (колыбель) и Ульгень выполняют в мифологическом сознании посреднические функции, находясь в «подвешенном состоянии» между Небом и Землей, жизнью и смертью, миром божественным (сакральным) и миром людей (профанным). При этом Ульгень, играющий роль универсального медиатора, воплощающего в себе идею космического единства всех противоположностей, передает часть своих посреднических функций своим сыновьям, культурным героям, небесным духам, которые отправляются на землю для борьбы с темными силами, жрецам-камам (тув. *хам*) и шаманам и т.д.

Так, по представлениям алтайцев, Ульгень-Курбустан добр и милостив, место его пребывания – высокие слои неба, охраняемые его приближенными (мужскими и женскими духами), которые одновременно являются посредниками между Ульгеном и жрецами во время камлания. Он живет в заоблачном царстве далеко за луной, солнцем и звездами, в золотом дворце с золотыми воротами и золотым тронem. Он является творцом солнца, луны,

звезд и радуги, управляет ими, а также громом и молнией. Он отделен от земли многими слоями – ярусами, на которых живут его сыновья и дочери, духи которых являются покровителями различных родовых групп алтайцев (сеоки) [Н.А. Баскаков, Н.А. Яимова. «Шаманские мистерии Горного Алтая». Горно-Алтайск, 1993, с 6-7].

Как показали исследования Л.К.Хертек, процесс формирования кочевых обществ начинается в Саяно-Алтае еще с эпохи бронзы в местах, где первоначально были динлины, а в последствии фиксируются тюркские племена. Данные археологии, антропологии и топонимики свидетельствуют о том, что, начиная, по меньшей мере, с эпохи неолита и вплоть до гуннского времени на территории Саяно-Алтая, Восточного Тянь-Шаня и Западной Монголии жили близкие по материальной и духовной культуре европеоидные индоираноязычные племена, тесно связанные с протоуральскими, угро-финскими и алтайскими этносами (Хертек Л.К., Томск, 2002).

В то же время древние тюрки на территории Тувы имели заметную европеоидную примесь. А.Д. Грач полагает, что население, оставившее памятники монгун-тайгинского типа (эпоха бронзы) и скифского племени Тувы, не исчезло бесследно – их потомки вошли в состав ряда тюркоязычных народов, в том числе и тувинцев (Грач А.Д., 1980). Это подтверждается исследованиями В.И. Богдановой (Богданова В.И.,1979), которые показали, что современное население юго-западной (Монгун-Тайга) и южной (Овюр) части Тувы антропологически характеризуются ослабленной выраженностью монголоидных особенностей, а также данными дерматоглифики, серологии и одонтологии (цит.по: Хертек Л.К., Томск, 2002).

На основании этого Л.К. Хертек делает вывод, что древние саки являются прямыми предками некоторых современных родов Саяно-Алтая и тех, кто исторически был связан с этим регионом в прошлом: тув. *саая* (стяжательная форма от *сагая*), хак. *сагай*, каз. *сакай*, кирг. *саяк*, алт. *уряых*,

саяван, якут, саха и др. это предположение подтверждается данными топонимики – на территории юго-западной Тувы имеется река Саглы (берет начало в Западных Танну-Ола) и населенный пункт в овюрском районе Тувы, где проживают представители тувинского рода саая, а также сумон Сайгиль в Убса-Нурском аймаке Монголии. В этом гидрониме первая часть *саг*, как считает автор, восходит к иранскому названию оленя – тотема древних *саков*, а «-лы» является аффиксом обладания в тюркских языках. В этом случае Саглы означает «имеющий оленей» (возможно - «местность, где проживают саки») [Хертек Л.К., Томск, 2002].

Данное предположение подтверждается также и тем, что в том же районе имеется село Хандагайты, что в переводе с монгольского означает «имеющий лосей». Монгольское название местности, видимо, не появилось случайно, а является калькированным переводом его прежнего названия (ср.др.-тюрк. сыгун «олень, марал-самец», тур. *şigin* «лань пятнистая, лось»). А.С. Аманжолов считает, тюркское название оленя, марала восходит к общему корню, обозначающему оленя в ранней этнической традиции протюркских племен, и образовано от глагола сыты – (сыгу -. сугу -) «приносить в дар, дарить, угощать, потчевать», и первоначально имело значение «принесенное (то, что принесено) в дар, в жертву (божеству)», т.е. «жертвенное животное», «жертва» (Аманжолов А.С., 1976).

Образ благородного оленя был центральной фигурой скифо-сибирского «звериного» стиля, и он, как полагает М.П. Грязнов, «создавался в восточной половине скифо-сибирского ареала вполне самостоятельно на основе местных давних художественных традиций. На востоке (Саяно-Алтай и дальше) он возник даже раньше и получил весьма широкое распространение (Грязнов М.П., 1978). О существовании *сакских* племен в скифскую эпоху на территории Тувы пишет и Л.Р. Кызласов (Кызласов Л.Р., «Советская археология», 1977, №2), отмечая, что «аржанская этническая группа была сакской по своему происхождению». Племена, жившие в Туве в скифское

время, по мнению М.Х. Манай-оола, составили этническое ядро сложения и формирования тувинского народа. В последующие эпохи в китайских источниках упоминается племя секйе в составе конфедерации теле, племя сакаит упоминается в монгольских источниках в этом же регионе, что свидетельствует о непрерывности проживания саков в Саяно-Алтае.

Л.К. Хертек отмечает, что чики, упоминаемые в древнетюркских надписях как насельники Тувы, тоже связаны с саками. В генеалогической легенде тюрков-тугю говорится, что их предки «происходят из владетельного Дома Со, обитавшего от хуннов на север», и второй сын правителя Нишыбу, имевший сверхъестественные способности наводить ветры и дожди, «царствовал между реками Афу и Гянь, под наименованием цигу», т.е. чик. Иероглифом «со» («сэ») китайцы обозначали саков, кочевавших во II тыс. до н.э. в Северном Китае. Можно полагать, что потомками (ответвлениями) древних саков являются следующие сеоки (роды) Саяно-Алтая: алт. чагат, где « - т» - показатель множественного числа, тув. чаг-тыва, салчак, ооржак (алт. урянх, орцог) [см. Хертек Л.К., там же].

Это предположение подтверждается данными древнекитайских источников, которые приводит З.К.Габуев. Так, в «Бэй-ши» и «Чжоу-шу» сохранились две версии легенд, повествующих о происхождении древних тюрков. В одной из версий говорится о том, что предки тюрков вышли из некой страны (владения) Со или Сого, расположенной где-то на «севере от сюнну» (китайское наименование гуннов). При этом Н.А.Аристов локализует «владение Со» в районах впадения реки Лобнор в Бию, на северных склонах Алтая (Аристов Н.А., 1897, с.279). Само выражение «на севере от сюнну», ставшее впоследствии стандартным, впервые было использовано Сыма Цянем (Шицзи) и Бань Гу (Ханьшу) для локализации нескольких племен, обитавших на севере от Китая, т.е. в районах Восточного Туркестана и Саяно-Алтая (Габуев, с.23).

По другой версии, изложенной на тех же страницах, имеется в виду физический предок туцзюе (т.е. тугю) имя которого должно звучать в форме Сого, при этом второй иероглиф «го» в переводе с китайского означает «страна», «государство». Лю Маоцай считает государство Со древним названием страны, из которой происходило монголоязычное племя сяньби, так как племя *тоба* (*тона*), причисляемое к *сяньби*, китайцы называли Со-Лу, т.е. «варварами Со». Ю.А.Зуев высказал предположение, что подобная транскрипция в древнетюркских именах никогда не использовалась. Среднекитайское звучание иероглифа Со (SAK) ассоциируется с хорошо известным этнонимом *сак* (*saka*) (Зуев Ю.А., 1967а, с.9).

Здесь следует добавить, что само корнеслово «Со // са» (в данном случае в этнониме «сака» частица «к»// «ка») является лишь показателем субъекта действия в именительном падеже в индоевропейских и некоторых других языках; ср. кит. «гэ», «чжэ») в тюрко-монгольских языках могло иметь много других форм: су // си (хи) // сэ // ча // (хо) // ки (кя) и т.д.

Поэтому название племен *сяньби*, которые считаются протомонгольскими, можно вполне возвести к этнониму–топониму *соян*, т.е. «си + ян + би», где «си // хи // хси», явно связанное с «со», является восточно-азиатским обозначением этнонима «татар» в китайской транскрипции, «ян» восходит к саяно-алтайской форме «йон // чон // зон», означающей «народ», а «би», означающее в монгольских языках «я», является усеченной формой от тюркского «бин // мен» (ср. индоевроп. «ман» - «человек», «Ману» - «первочеловек», «прародитель»; также кит. «во» - «я», яп. «боку», «ватаси»).

Мы считаем, что этот же корень лежит в названии священной горы древних индо-ариев – «Сумеру», где «мер // бер (г) // «бор» означает «гора» (ср. бур.-монг. боорь), а также «медведь» («медведь - гора», ср. тув. Хайыракан) и в форме «мар» - марала (мар + ал // олень), которая тоже первоначально могла означать мифологему «олень - гора» (ср. Алтай = Ал + Тай//Тау – «гора», т.е. Оленья Гора, Олень-гора). Форма «са», как мы думаем,

лежит в основе скифо-арийского этнонима «сабир» // «савыр», от которого и прошлого слово *Сибирь* («бир» здесь является производной формой от «мер // бер»). Интересно, что монгольское произношение этого топонима «шибир» при переходе на звательный падеж, которым часто оформлялись названия этносов (ср. *сак* – хак. *сагай*), может переходить в «шивэй», т.е. другое название сяньбийцев–соянов. Ввиду этого представляется совершенно правомерной идентификация названия священной родовой горы сяньбийцев *Дасяньбишань* с Саянами, которую сделал проф. Дю Че-Хёк из Южной Кореи, исходя из того, что у скифо-сибирских народов было принято переносить названия священных гор со своей прародины.

В связи с вопросом об общей прародине скифо-ариев и тюрко-монголов (туранцев) большой интерес представляет мифологическая, «сакральная» «география» скифов. Скифия, по Геродоту, имела форму правильного квадрата. Как отмечает Д.С. Раевский: «... квадрат есть одна из простейших реализаций идеи организованного, упорядоченного пространства» (Раевский Д.С., 1982, с.448). По-видимому, на представления причерноморских скифов о том, что территория их страны носит прямоугольную форму, наложились космологические представления народов Центральной, Восточной Азии и Южной Сибири о том, что Земля вообще представляет собой квадрат, который является наиболее общим символом Матери-Земли, а Небо – круг или полусфера. В Китае Храм Неба обычно имел форму круга, а Храм Земли – квадрата; круг и четырехугольник (квадрат) символизировали соответственно Небо и Землю. В традиции монгольской метаэтнической общности квадрат также ассоциируется с Землей, правда связующим звеном между Небом и Землей выступает Гора (Абаева Л.Л., 1998, с.207; с 46-49). При захоронениях монгольские народы очерчивали место захоронения рогом антилопы в виде квадрата. Наиболее почитаемым местом, где совершались различные жертвоприношения, ассоциированные с Землей, Водой, Благополучием, находились на южном склоне Горы. Некоторые

исследователи утверждают, что бытовая орнаментика, восходящая к неолиту и палеолиту, в Китае, Монголии, Бурятии, Туве и других регионах Центральной и Восточной Азии считают ромб мужским знаком, а круг – женским. А.Голан объясняет это кажущееся противоречие тем, что неолитический бог Земли считался богом Смерти, а также тем, что умершие придаются земле (Голан А., 1993, с.86).

Прямоугольные знаки преобладают и в палеолитических петроглифах Монголии, обозначающих символ Земли. Так, Э.А. Новгородова, исследуя различные варианты захоронения на территории древней Монголии, отмечает, что большинство из них были прямоугольной формы, или, по крайней мере, представляли собой прямоугольную форму с закругленными краями (Новгородова Э.А., 1989, с. 239). Хотя считается, что традиционным архаичным верованиям и культам монгольских этнических общностей в большей степени характерно бинарное миропонимание и мироощущение – Вечно Синее Небо (Хухэ Мунхэ Тэнгэри), Мать-Земля (Газар Дэлхий), Солнце-Луна, Правое-Левое, Белое-Черное, Мужское-Женское и т.д. (Абаева Л.Л., 2003, с.296), но в архаичных верованиях скифов, монгольских народов в целом и тюркоязычных этносов Саяно-Алтая все же доминировали, на наш взгляд, культы огня и священных гор, а недуалистическая (монистическая) парадигма Небо-Земля играла не менее важную роль в их этноконфессиональной структуре. Земля в их пространственно-временной ориентации являлась сакральной территорией, тегга, где можно устанавливать родовые и племенные маркеры, местом последнего пристанища (Алтан Улгы). Сходные представления были присущи и древнеиндийским и зороастрийским космологическим представлениям.

В связи с этим бурятская исследовательница Т.Д. Скрынникова отмечает: «Поскольку захоронения являлись в традиционной культуре не только местом, где все порождается (пуп Земли), там совершаются ежегодные ритуалы (Новый Год, включая и все обряды жизненного цикла:

день рождения, свадьбы всех членов социума, всеобщие похороны и поминки), их квадратная или прямоугольная форма позволяет предположить, что у племен, освоивших плиточные могилы, совершался обряд Земле, а не Небу. В этой связи можно вспомнить, что о жунах говорили, что это люди, «совершавшие жертвоприношения в поле» (Скрынникова Т.Д., 2002, с.67).

Племена жунов, между прочим, приняли непосредственное участие в этногенезе и тибетцев, монголов, бурят, тувинцев, алтайцев и других народов Центральной Азии и Саяно-Алтая, у которых культ Матери-Земли был издревле связан с культом Неба (Солнца), и утверждать, что в архаических верованиях жунов культ Земли верховенствовал над культом Неба-Солнца, видимо, не стоит.

Более прав А. Голан, когда пишет, что «по древним космологиям большинства народов Небо и Земля представляют собой супружескую пару» (Голан-с.186), но именно у народов Сибири культ Неба был издревле связан с почитанием Солнца («небесный огонь» и «круг») и еще в доскифскую эпоху главенствовал в синкретической культовой системе Небо-Земля (там же). Знак земли в виде четырехугольника – один из немногих неолитических символов, сохранивших свою семантику в последующие эпохи, «изменились некоторые связанные с ним представления, а именно, изменился его «пол»... С эпохи неолита божество земли было мужским», - пишет А. Голан (Голан А., 1993, с.87).

Правда, Т.Д. Скрынникова признает наличие «божественной пары» Небо-Земля у древних насельников Центральной Азии, но локализирует этот культ только в восточноазиатской традиции, следуя классификации, сделанной Э.А. Новгородовой, утверждавшей, что эта традиция по материалам археологических раскопок этнически связана с монголоидными носителями культуры плиточных могил. В этом регионе, пишет Т.Д. Скрынникова, «культ неба появился только на рубеже II-I тыс. до н.э., соответственно, культ Земли долго был определяющим (Скрынникова Т.Д.,

2002, с. 65-66). А в западной части региона (включая юго-запад и запад Южной Сибири, то есть Саяно-Алтай) в соответствии с теорией Э.А. Новгородцевой автор выделяют культуру оленных камней, керексусов и курганов, сформированную под влиянием индоевропейцев (европеоидов), возможно, прежде всего, иранцев, побывавших в регионе и оказавших влияние на формирование тюрко- и монголоязычных этносов, пантеон которых, под влиянием индоевропейской традиции, занимало божество Солнце (или более поздний вариант – Громовержец), сопровождаемое парой божеств (правое-левое, доброе-злое), причем два различных культурных типа складывались и существовали с III тысячелетия до н.э. (Скрынникова Т.Д., 2002, с.65).

Но А. Голан справедливо отмечает: «У мифологов прошлого – начала нынешнего столетия (т.е. XIX-XX веков) сложилось убеждение о том, что индоевропейскому язычеству был свойственен культ Солнца, и что, более того, последний якобы имел универсальный характер. Этот вывод был сделан на ограниченном материале – на данных мифологии Греции и Ирана античного времени, где почитание солнца в древности не было всеобщим. Тем не менее, устаревшие понятия о «культе солнца» до сих пор котируются в качестве расхожей истины в среде исследователей, так или иначе сталкивающихся с вопросами мифологии и верования» (Голан А. 1993, с.28).

По поводу вероятной прародины этого культа А. Голан делает очень интересное и в целом верное, на наш взгляд, предположение: «Вообще культ солнца в полном смысле этих слов, т.е. поклонение солнцу как высшему божеству, существовало лишь в империи инков – Древнем Перу. Солнце как божество почиталось в древних цивилизациях Месоамерики, различными индейскими племенами, японцами, айну, монголами, многими этносами Восточной и Южной Сибири. Не отсюда ли, из регионов, находящихся за пределами расселения раннеземледельческих племен, распространились воззрения, подавившие неолитическую религию? Элементы почитания

солнца обнаруживаются у народов, говорящих (или говоривших) на индоевропейских языках, но не у всех и не в равной мере» (Голан А., 1993).

К этому замечанию следует добавить, что последние этногенетические исследования некоторых ученых показали, что генетическая структура американских индейцев ближе всего именно к тюркским народам Сибири, а японские генетики давно уже доказали, что японцы и буряты тоже обладают сходной генетической структурой. Кроме того, следует отметить, что в этногенезе самих тюрков Саяно-Алтая важную роль, помимо упомянутых выше жунов («горные жуны» китайских летописей), сыграли палеоазиатские и финно-угорские этносы (тоже европеоиды, но не индоевропейцы). Последние же вообще очень длительное время взаимодействовали с индоевропейцами еще до их исхода из Центральной Азии (то есть до переселения в Иран, Индию и Европу), и не исключено, что именно финно-угры оказали сильное влияние на архаические верования индоевропейцев и сыграли не менее (если не более) важную роль в их этногенезе на начальных этапах (то есть в Протоуральский и Саяно-Алтайский периоды) чем те протоиндоевропейцы, которые никогда не жили в Центральной Азии и Саяно-Алтае.

Современные саяно-алтайские иргиты, вошедшие в состав тувинского, алтайского, башкирского, бурят-монгольского и других народов (причем известно, что в недалеком прошлом они были угроязычными, а в настоящее время, естественно, говорят на тюркских и монгольских языках), упоминаются еще в «Скифских рассказах» Геродота. Если учесть что, согласно общепринятому мнению, протоиндоевропейцы жили в тесном контакте с финно-уграми еще на своей первой африканской прародине и пришли в северную часть Евразии вместе, то правомерно предположить, что именно древние иргиты передали иранцам этот этноним, который впоследствии трансформировался в политонимы Ариана и Иран, обозначавшие понятие «страна ариев».

Поэтому в данном случае следует согласиться с сопоставлениями Т.Д. Скрынниковой, которая вслед за В.Н. Топоровым обращает внимание на обозначение Солнца в иранских языках: «...хотанско-сакское «Урмаудзе» - «солнце»; может быть сюда же и ваханское (y)ig – «солнце», а так же дардское uog – «солнце»; если с хотанско-сакским «урмаудзе» мог быть связан теоним Умай, то другое иранское название Солнца uig/uog могло также повлиять на его обозначение у центрально-азиатских народов: «Яр» - в наименовании тибетской династии Ярлунг – «страна Солнца», что соответствует славянскому Яр – (ярый, Ярило), или Юор – в имени богини западно-бурятского пантеона Эхэ Юурэн – «Матушка Солнце» (Скрынникова, с.69). Здесь нужно только уточнить, что «урмаудзе» ближе не к Умай, а к древнему тувинскому и алтайскому этнониму «урьянхай» (якут. ураанхай), который, кроме всего прочего, означает «светоносный», «солнечный», а также топониму Урал («Солнечный Олень») и сакральную территорию «јер-эне (алт.) – Мать-Земля». Это подтверждается связью этнонима «урьянх» с древним названием Саяно-Алтая – Хоорай, Хонгорай (см. В.Я. Бутанаев), от которого и происходит (в результате усечения с обеих сторон) этноним «урьянх», в свою очередь связанный с собирательным названием тюрко-монголов Саяно-Алтая – «хор», которое одновременно обозначает «небесный круг», «солнечный круг», и просто «круг» (ср. монг. курень; тув. «кур» - «пояс», «хоорай» - «город», «хурээ» - «храм»), а также небесный (солнечный) огонь и свет.

Примечательно, что в Саяно-Алтае иргиты всегда соседствовали с урьянхами, часто образуя военные и брачные союзы, из которых и выросли «кочевнические» государства и «империи», в названии которых совсем не случайно фигурировало понятие «страна Солнца» (ср. осетинское название мифической страны Нартов; от монг. «нар» - «солнце», что тоже имеет соответствия в иранских языках). Поэтому получается, что сама по себе локализация культа Неба-Солнца в западной части Центральной Азии и

Южной Сибири, может быть, в целом правильна, но столь жесткое «закрепление» его генетических связей с индоевропейцами в корне неверно.

То же самое относится и к археологической культуре плиточных могил (с культом Земли), располагаемой вслед за Э. А. Новгородовой, Т. Д. Скрынниковой преимущественно в восточной части Центральной Азии. Дело в том, что в Саяно-Алтае можно обнаружить множество древних культовых сооружений прямоугольной конструкции (например, хорошо известные археологам «све» - «шивээ» в форме крепости или древнейшие каменные алтари, явно связанные с культом Неба, но представляющие собой прямоугольный «столб» - монг. «ширээ»), которые адекватны оленным камням и керексусам и расположены чаще всего чересполосно, но могут вообще сочетаться друг с другом в виде каменных мандал, в которых есть и круг и квадрат.

Подобные конструкции и изображение известны с неолита, и свидетельствуют о том, что неолитическая религия не «подавлялась» (по выражению А. Голана) другой, «солнечной», а как бы вбиралась в нее, образуя вполне жизнеспособный симбиоз культур таежных охотников со скотоводческими земледельческими культурами. Точно таким же путем протекали процессы этногенеза и государствообразования, когда таежные этносы вступали в равноправные союзы (брачные, военно-политические) с лесостепными, образуя ранние формы государственности.

При этом, конечно, имело место и насильственное включение тех или иных племен в такого рода конфедерации этносов и этнических групп. Но в любом случае в конечном итоге происходил синтез культур, более или менее равноправный, хотя могли существенно различаться акценты на том или ином культе практически у каждой этнической группы. Но здесь мы уже сталкиваемся со специфическим феноменом именно центральноазиатской кочевнической цивилизации, в которой фиксируется большая локальная этноконфессиональная вариативность общезтнической традиции.

Вместе с тем, говоря об отношении создателей культуры плиточных могил к переиспользованию оленных камней, Т.Д. Скрынникова по материалам Э.А. Новгородовой пишет, что когда оленные камни врывались в землю верхней частью, это могло «символизировать уничтожение сакральности солнечной/огненной природы насельников-предшественников, заключенной в голове/вершине/ на вершине» (Скрынникова Т.Д., 2002, с.67). Но такое могло иметь место и при насильственном захвате власти и свержении только одного правящего рода (а не при физическом уничтожении вообще всех предшественников), в результате чего низводились (свергались) именно его родовые покровители, причем это нередко сопровождалось символическим уничтожением имени (названия) этого рода-племени, которое чаще всего соответствовало названию тотемного предка его представителя. Однако в целом система культов подчиненного этноса или этнических групп оставалась не разрушенной. Об этом свидетельствует тот гораздо более распространенный факт, когда разноэтнические культуры просто наслаивались друг на друга или как бы органично дополняли друг друга.

Возвращаясь к вопросу о прародине причерноморских скифов, можно однозначно утверждать, что Геродот был глубоко прав, считая, что их предки пришли из Азии причем возможно, что этнообразующими родами у них были восточные, т.е. Саяно-Алтайские саки, которые создали не только скифскую державу, но и ряд других раннегосударственных образований (например, Куррыканский каганат, Хонгорай и т.д.). На ту часть Азии, в которой находилась эта прародина (т.е. Центральная Азия) и из которой они вышли непосредственно перед броском в Причерноморье, указывает также родственное чикам-сакам племя азов, жившее в самом центре азиатского континента – в Западной Туве, а затем, в процессе движения на запад, в южнорусские степи и на Северный Кавказ, ставшие этногенетическим ядром аланов-осетин.

На другую часть Центральной Азии указывает известный топоним, ставший названием древнего государства – Тибет, одновременно связанный с именем скифской богини Табити и с названием целого ряда саяно-алтайских племен, расселившихся по всей центральной части Евразии – туматы (ср. бур. хори-туматы), маады (ср: имя гуннского шаньюя – Модунь, от маадын; ср. также: мадьяр, от мн. числа маадыляр), тоба (от тув. тубас, т.е. туматы + азы, или возм. Туб + азы – «Центральные азы»), туфань, туха, тофа, тохар и др. Бурятские исследователи связывают Табити только с Умай, возводя последнюю к иранскому [X] ума, но следует отметить, что, судя по всему, от Умай, произошла другая скифская богиня – Апи, а Табити является формой составного имени «Тобуу Авай», которое можно перевести «Мать-Гора-Земля», где «авай» (тув. «мать») соответствует Апи/Умай, а «Тобуу» (ср. известную тувинскую фамилию Товуу) явно связано со словами, обозначающими в тюрко-монгольских языках понятие «Гора-Земля» - «тепе» (курган, холм), даба(н) – даваа (ср. имя одного из предков Чингис-Хана Добуу-Мерген) – «перевал», а также понятия «верх», «вершина»(ср. тюркское «тюбете», головной убор – «тюбетейка»; ср. также англ. «топ» - «верхний») и «центр» (тув. «топ»; бур.-монг. «туб»). Кстати, в финно-угорских языках «тива» (ср. современному Тыва) обозначает «горную местность, поросшую густым лесом» (т.е. тайгу), откуда, видимо, происходит самоназвание ныне тюркоязычных чувашей.

В связи с этим интересно также отметить, что названия тувинских племен маады и туматы первоначально обозначали один род и взаимозаменялись, поэтому имя другого гуннского шаньюя – Тумань, скорее всего восходит к «тумат» («-н» и «-т» часто заменяются) и являются этимологическим «дуплетом» имени Модунь (или оба имени восходят к двум подразделениям одной экзогамной брачной пары). Все это еще раз подтверждает выводы последних лингвистических исследований о том, что

основное ядро лексики прототюрков и протомонголов сложилось в горно-таежной местности, т.е. в Саяно-Алтае.

Это, в свою очередь, вновь актуализирует необходимость привлечения лингвистических исследований в области ностратической теории для изучения ранних этапов этногенеза не только тюрко-монгольских и финно-угорских народов, но и праиндоевропейцев с целью более точного определения их общей прародины. При этом новую, еще более острую актуальность приобретает и вопрос о роли и месте Протоуралии (в широком смысле, т.е. включая северо-западную часть Приуралья) в этнокультурных контактах между различными евразийскими этносами и суперэтносами и в формировании евразийской «кочевой» цивилизации.

Последние находки в кургане «Аржан-1», датируемые IX в. до н.э. (см. О.К. Шырап, 2004), подтверждают точку зрения, которую ранее высказывал Л.Р. Кызласов (1979), о том, что археологический комплекс «Аржан» в Долине Царей следует датировать IX – VIII вв. до н.э. Как отмечает З.К. Габуев, проблема происхождения так называемой «скифской культуры» и ее носителей до сих пор остается дискуссионной (Габуев З.К., 2002, с. 5) и недавно появились работы казахских археологов, в которых делается попытка «искусственного», по мнению автора, удревнения отдельных археологических комплексов скифской эпохи, чтобы вывести скифов из Средней Азии (Р.Б. Исмагилов, Л.С. Марсадалов).

Опровержение подобных концепций дано в исследовании Н.Л. Членовой «Центральная Азия и скифы» (на материале курганного комплекса Аржан). Путем скрупулезного анализа исследовательница пришла к выводу, что курган Аржан (Тыва) должен быть датирован VII – VI вв. до н.э., и выявила этнокультурную связь комплекса «Аржан» и его создателей с западными районами, т.е. со скифами Причерноморья. Подобную формулировку подверг критике В.И. Молодин, написавший рецензию на работу Н.Л. Членовой. В целом, соглашаясь с основными выводами автора,

он предложил считать сходные культурные элементы «аржанцев» и скифов Причерноморья «конвергентными проявлениями», напрямую не связанными друг с другом (Молодин В.И., 1998).

Последняя гипотеза, при всей ее оригинальности, по мнению З.К. Габуева, достаточно уязвима, ибо конкретно не объясняет, каким образом на столь значительной территории в одно и то же время в среде различных племен внезапно появляется целый ряд схожих черт в культуре, в быту и в вооружении. К тому же она не учитывает значительное сходство антропологического типа степных кочевников «скифо-сарматской» эпохи (З.К. Габуев, 2002, с.6).

Однако, не вдаваясь подробно в дискуссию о датировке конкретных археологических памятников, следует еще раз подчеркнуть, что выявленные здесь параллели и взаимосвязи между религиозно-мифологическими представлениями скифов и тюрко-монголов явно указывают на общность их происхождения и на то, что их общая прародина находилась к востоку и северо-востоку от современной Средней Азии (т.е. северо-запад Центральной Азии и Южная Сибирь), где по Рашид-ад-Дину располагалась и мифологическая прародина татаро-монголов «Эргунэ-Кун». При этом самые начальные этапы этнокультурогенеза как восточных, так и западных скифов, судя по всему, связаны с периодом перехода таежных охотников к скотоводству и земледелию, т.е. соответствуют эпохе ирано-туранского единства, нашедшей наиболее яркое отражение в этногонических мифах тотемического происхождения. Что касается предполагаемого маршрута миграции «Центральная Азия – Причерноморье», то на него могли уйти отнюдь не столетия (и даже не десятилетия), а всего несколько недель.

Заключение

Сравнительный анализ самых ранних архаических пластов традиционного мировоззрения народов Саяно-Алтая и Центральной Азии позволяет сделать вывод о том, что здесь сохранилась прямая линия преемственности архаических этноконфессиональных традиций, плавно перерастающая из своей архаической основы в локальный вариант «шаманизма», который можно условно назвать «религией Кам» (тув.-«Хам»), аналогичный монгольско-бурятскому тэнгрианству, тибетской религии «бон» и др. Позднее именно на этой основе на Алтае формируется синкретическая религия, известная под названием «бурханизм», или «Ак-Чаяан», т.е. «Белая вера».

Можно отметить, таким образом, что в этнокультурных традициях тувинцев, алтайцев, хакасов, бурят и других народов сохранились древнейшие пласты, которые составляют основу традиционного мировоззрения народов Саяно-Алтая. Эти пласты верований и культов, лежащих в основе этноконфессиональных традиций народов Саяно-Алтая и Центральной Азии, которые можно определить и как «национальную религию», подобную зороастризму у иранцев, тибетскому бон, японскому синтоизму, китайскому даосизму и т.д., в значительной степени связаны со скифо-арийским наследием и с национальными, государственными религиями тюрко-монголов – тэнгрианство и «Ак Чаяан» (бурханизм). А самые архаические пласты этногенетически и этнокультурно связаны с палеоазиатскими народами Южной Сибири, но не с тунгусским шаманством.

Скорее наоборот, можно предположить, что предки тунгусо-маньчжурских народов, в глубокой древности проживавшие в Восточном Саяне, испытали влияние скифо-арийской религии прототюрков и протомонголов, а затем ушли в Забайкалье и на Дальний Восток, где на них оказали влияние тихоокеанские «шаманские» этносы, а также южные китайцы, у которых в древности тоже было шаманство, в результате чего и

сформировался тунгусо-маньчжурский «шаманизм», распространенный в основном в Северо-Восточной Азии, но оказавший определенное влияние и на религиозные верования и культы народов Центральной Азии.

Выявляя очень ранние и тесные связи этой религии с национальной государственностью древних тюрков и монголов, мы должны отметить, что «тэнгрианство» постепенно приобрело неформализованный статус главной оставляющей религиозно-мировоззренческой основы кочевнических цивилизаций Саяно-Алтая и Центральной Азии. По своей сущности оно являлось монотеистской религией тюрко-монгольских народов, которая в своем структурно-генетическом бытии прошла через две фазы диалектического отрицания: сначала отрицанию были подвергнуты собственные элементы политеизма, а затем и собственный монотеизм.

Действительно, сопоставляя «шаманизм» с «тэнгрианством» можно сделать вывод о его значительных различиях, как высокоразвитой религии тюрко-монгольских народов в добуддийский период их исторического прошлого, и «шаманизма», до сих пор не имеющего шансов выйти на статус «религии», поскольку для «тэнгрианства» характерна функциональное негэтропийность, без каких-либо оговорок, в то время как «шаманизм» характеризуется диалектическим единством негэтропийности и энтропийности в области практической самореализации, что и делает проблематичным его выход на более высокий уровень религиозно-мировоззренческой системности.

Что же касается именно народной религии тувинцев, то до нашего времени она дошла в виде весьма сложного комплекса разноуровневых в этнокультурном плане пластов верований и культов скифо-арийского, тюрко-монгольского, угро-финского и древнейшего автохтонного (палеоазиатского) происхождения (см. Хертек Л.К., Хомушку О.М.). Тем не менее, в этой очень сложной комплексной системе достаточно четко прослеживаются элементы первоначальной скифо-арийской религии, известной в литературе под

названием «религия ариев». Обобщая результаты различных исследований в области религиозных верований народов и этносов, причисляемых к так называемой «арийской» группе (скифы, сарматы, массагеты, согдийцы, древние иранцы, осетины и др.), мы можем выделить следующие наиболее характерные элементы этой религии:

- культ чистоты, как физической, так и духовно-нравственной; отсюда и важность очищения огнем, белой пищей, священной водой, артышом, огнепоклонничество, тесно связанное с солнцепоклонничеством;
- культ Неба–Солнца, выступающего как активное начало в священной брачной паре «Небо - Отец» и «Земля - Мать». В данном случае Небо может символизироваться образами обожествленных тотемных предков: олень, бык, волк, лось, горный козел, медведь, а также священные птицы: утка, лебедь, орел и т.д.
- трехчленная структура мира, связанная с триальной этносоциальной организацией и генеалогией трех скифских (они же – тюрко-монгольские) царей.

В народной религии тувинцев мы можем обнаружить такие верования и культы, связанные с древнескифскими культурами, как, например:

- Культ священных гор, связанный с древнеарийским культом горы Сумеру, которая считалась их прародиной и с названием которой этимологически связано название Саянских гор и этноним СОЯН.

- Культ домашнего очага, связанный с общеарийским культом Богини огня, домашнего очага и Земли. С культом огня связан также обряд углехождения, который сейчас является эзотерическим и не имеет широкого распространения. Обычно углехождение проводят «шаманы» небесного происхождения, родившиеся в год стихии огня.

Тувинцы называют Огонь От – Чаякчы – «Огонь - Творец», из чего следует, что Огонь является творцом Вселенной; священную стрелу ыдык ок

каждая семья получала от шамана по истечении трехлетнего срока супружеской жизни при молении огню «от дагыыр».

Считалось, что именно божество Огня дает оплодотворяющее мужское начало семье. Кроме того, с Огнем связано живительная сила рода, о чем свидетельствует выражение одаа ошкен «потух очаг», означающее вымирание рода. Ни одно моление, ни один обряд не совершался без разжигания Огня. По утрам первым чаем хозяйка угощала сначала Огонь. Каждый год с выпадением первого снега в каждой семье проводился обряд от дагыыр «жертвоприношение Огню».

- Культ героев, связанный с культом предков. В этом культе отразились идеалы вечной борьбы сил добра против сил зла, света против тьмы. Вечная борьба со всяким злом и несправедливостью выразилась также в обожествлении и почитании героев эпических произведений.

Триальная организация древних скифо-ариев Саяно-Алтая, таким образом, объединяла предков древних скифов-саков и тувинцев, алтайцев, хакасов, якутов, бурят и монголов. Поэтому традиционные религиозные верования, сложившиеся непосредственно на территории Саяно-Алтая, представляли собой сложную многоуровневую систему религиозных воззрений, культов и обрядов, которые имели множество региональных, этнолокальных и других различий, но были генетически и функционально между собой связаны.

Так, промысловый культ был связан с культурами хозяев местности, а «шаманизм», более поздняя форма архаических традиционных религиозных верований, сохранил элементы дошаманской мифологии, обрядности и ритуалов. Эти формы религии служили не только отражением определенных условий жизни людей, они являлись выражением их духовных потребностей, частью их культуры, в которой фиксировалась этноконфессиональная целостность народов.

Такая этноконфессиональная целостность не была разрушена с приходом буддизма, который ассимилировал традиционную обрядность, трансформировав ее, сохраняя при этом ее структурную целостность и первоначальную культовую семантику, внося дополнительную смысловую нагрузку. Это произошло, в частности, и потому, что еще в древности, в традиционных верованиях тувинцев, алтайцев, бурят и других вырабатывалась идея Абсолюта, получившего свое выражение в культе «вечного синего Неба» (тэнгри), у бурят – это Хормуст-тэнгри, который воспринимается как «начало всего сущего», у тувинцев как Курбусту – «Верховный Бог, или Кудай-Дээр-«Всевышний»».

Идея не персонифицированного всемогущего Бога, как средоточия абсолютного разума (мудрости), силы, власти и милосердия (великодушия), одновременно сохраняло этимологические связи самого слова «бог» (тэнгри) с архаическими представлениями о тотемных божествах животного происхождения и их медиативных (опосредующих) функциях. В известных древнетюркских описаниях Верховного Бога Тэнгри-Хана (Хан-Тэнгри) подчеркивается его амбивалентность и поливалентность, указывающая на его функции универсального медиатора («посредника») и довольно отчетливо прослеживается в его облике одновременно драконоподобного и человекообразного существа, у которого голова горного козла, но с бычьими рогами и шеей волка или медведя (но с рыбьим хвостом) и т.д.

Распространение тибетского буддизма на территории Саяно-Алтая привело к появлению еще более сложных форм религиозного синкретизма в результате взаимодействия с традиционными верованиями народов Саяно-Алтая, а также с такими же ранними, архаичными верованиями и культурами самих тибетцев, ассимилированными в культовой системе тибетского буддизма махаяны еще до его проникновения в Монголию, Туву, Бурятию и Горный Алтай. Однако, как мы попытались показать, этнокультурные связи между тюрко-монгольскими этносами Саяно-Алтая и тибетцами, а также

тибетоязычными тангутами сложились еще раньше, в периоды миграций прототюрков и протомонголов в районы Амдо, Кукунора и Верховьев Хуанхэ, которые находятся в промежуточной зоне между собственно Тибетом, Северо-Западным Китаем и Восточным Туркестаном.

Литература:

1. Абаев В.И. Вопросы о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов // Древний восток и античный мир.- М., 1972.
2. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, Т. I-III.-М., 1957-1979.
3. Абаев В.И. Культ «семи богов» у скифов. // Древний мир. Академику В.В.Струве. М., 1962.
4. Абаев В.И. Образ Вия в повести Н.В.Гоголя // Русский фольклор, Т. III. М.-Л., 1958.
5. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор.-М., 1949.
6. Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы.-М., 1965.
7. Абаев В.И. Этимологические заметки // Труды института языкознания.- Т. VI.-М., 1956.
8. Абаев Н.В. Цыбиков Г.Ц. о происхождении терминов «шаман» - «боо» и «шаманка» - «удаган» // Цыбиковские чтения, № 5, Улан-Удэ, 1997.
9. Абаев Н.В. Основы психологической и биоэнергетической саморегуляции в национальной религии тувинцев Ак Чаян (Белая Вера) или Бурган Чаян // Дульзоновские Чтения – 22. Материалы Международной научной конф. Часть 1. Томск: ТГПУ, 2000.
10. Абаев Н.В. Отражение религиозно-мифологических представлений народов Саяно-Алтая в скифо-сакской мифологии // Вестник БГУ. Сер. 16. Вып.1 Улан-Удэ.

11. Абаев Н.В. Религия и самоорганизация в кочевнической цивилизации Саяно-Алтая и Центральной Азии. «Дульзоновские чтения – 23». Материалы международной научной конференции. Часть 2. Томск: ТГПУ, 2002
12. Абаев Н.В., Топчина А.П., Хертек Л.К. Буддизм и экологическая культура народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Кадын, 2002, №1, с.7-15.
13. Абаев Н.В., Фельдман В.Р., Хертек Л.К. «Тэнгрианство» и «Ак Чаяан» как духовно – культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных статей. – Горно-Алтайск, РИО<<Универ-Принт>>, 2002, с. 10-18.
14. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. М., 1998.
15. Абаева Л.Л. Небо и Земля как сакральные и пространственные маркеры у скифов и в этнокультурных традициях народов Центральной Азии и Саяно-Алтая // Вестник БГУ. Сер. 16. Вып.1. Издательство БГУ-----, Улан-Удэ, с 180-187.
16. Абаева Л.Л. Религиозная культура монгольских народов в пространстве и времени // V Конгресс этнографов и антропологов России. – М., 2003.
17. Алиев Играр. История Мидии – Баку, 1960.
18. Алмас Т. Уйгуры. Алматы, 1993.
19. Аманжолов А.С. к этимологии древнетюркского СЫГУН «олень» // Сибирский тюркологический сборник. Новосибирск, 1976.
20. Анжиганова Л.В. Традиционное мировоззрение хакасов. Абакан, 1997.
21. Аракчаа Л.К. Экологические традиции тувинского народа и их ресурсосберегающее значение // Устойчивое развитие малых народов Центральной Азии и степные экосистемы. Труды V Убсунурского международного симпозиума. т.2, Кызыл-Москва, 1997.
22. Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник государственного Эрмитажа, вып. 2.-Л., 1961.

23. Артамонов М.И. Сокровища саков. М., 1973.
24. Балданжапов П.Б. Алтан Тобчи. – Улан-Удэ, 1990.
25. Балданжапов П.Б. Заметки о топонимике Забайкалья // «Этнографический сборник».- Улан-Удэ, 1960.-вып. 1.
26. Банаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.
27. Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955.
28. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1-2.
29. Богданова В.И. Антропологический состав и вопросы происхождения современных тувинцев. Автореф.дис.канд.филол.наук. М., 1979.
30. Богданова В.И. Антропологические изучение современных тувинцев в 1972-1976 гг. // Полевые исследования Института этнографии АН СССР 1976г. М., 1978.
31. Богданова В.И. Некоторые вопросы формирования антропологического состава современных тувинцев.-СЭ., 1978, № 6.
32. Богданова В.И. Некоторые итоги антропологического изучения современных тувинцев // Краткое содержание докладов годичной сессии Института этнографии АН СССР 1974-1976 гг. Л., 1977.
33. Бонгард–Левин Г.М. К проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации (индоарии и местные субстраты). // Вестник древней истории, 1979, № 1.
34. Бонгард–Левин Г.М. Некоторые проблемы этнокультурной истории народов Индостана в III – I тысячелетиях до н.э. // Узловые проблемы истории Индии. – М., 1969.
35. Бонгард–Левин Г.М. Хараппская цивилизация и “арийская проблема”. – Советская этнография.- М., 1962, № 1.
36. Бонгард–Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и истории.- М., 1983.
37. Бонгард–Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия.- М., 1969.
38. Вайнштейн С.И. Тувинцы – тоджинцы. М., 1961.

39. Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972.
40. Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.
41. Васильков Я.В. Древнеиндийский вариант сюжета о “безобразной” невесте и его связи // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.- М., 1988.
42. Викторова Л.Л. К вопросу о расселении монгольских племен на Дальнем Востоке. // Ученые записки ЛГУ, 1958, № 258.
43. Викторова Л.Л. Монголы.- М., 1980.
44. Габуев З.К. Этногонические представления древних кочевников Великой степи: иранцы и тюрки. М., 2002.
45. Геродот. История: в 9 кн. Пер. Ф.Г.Мищенко. М., 1988.
46. Голан А. Миф и символ. М., 1993.
47. Граков Б.Н. Скифской Геракл // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. Вып. 34. М.-Л., 1950.
48. Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.
49. Грязнов М.П. Саяно-Алтайский Олень (этюд на тему скифо-сибирского стиля) // Проблемы археологии. Вып. II. Л., 1978.
50. Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства.-М., 1992.
51. Гумилев Л.Н. Древние тюрки.- М., 2002.
52. Даржаа В. Лошадь кочевника.- Кызыл, 2004.
53. Дашибалов Б.Б. Очерки по древней и средневековой истории монголов и бурят. Улан-Удэ, 2002.
54. Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят. Улан-Удэ, 2001.
55. Джарылгасинова Р.Ш. Монументальная живопись древнекогурёвских гробниц // Проблемы востоковедения.-№ 1.-М., 1959.
56. Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства. Улан-Удэ, 1998.

57. Дю Че Хёк (на кор.яз.). Происхождение народов Чо Сон и Сяньби от народа Соян: о народе Соян, прародителях корейской нации // Байшань Сюэбао.- № 63.- авг. – 2002.
58. Жебелев С.А. Геродот и скифские божества // Северное Причерноморье. М.-Л., 1953.
59. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
60. Иванов В.В. Тохары // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1991.
61. Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. М., 1971.
62. История Тувы.- Т.1. Н-к, 2001.
63. История Тувы – Т. 1.-М., 1964.
64. Коновалов П.Б. К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993.
65. Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
66. Кызласов Л.Р. Уюкский курган Аржаан и вопрос о происхождении сакской культуры // Советская археология, 1977, № 2.
67. Крюков М.В., Малявин В.В., Сафронов М.В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени.-М., 1987.
68. Ксенофонтов Г.В. Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Иркутск, 1937, т. 1.
69. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности-М.-Л., 1951.
70. Марсадолов Л.С. Новые исследования на Улуг-Хоруме в Туве (предварительное сообщение) // Евразия сквозь века. СПб., 2001.
71. Миллер В.Ф. К вопросу о происхождении скифов // «Изв. о занятиях VII АС в Ярославле», июль-авг. 1887. Ярославль, 1887. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма. Н.-к, 1985.

72. Мищенко Ф.Г. К вопросу о царских скифах // Киевская старина. Киев, 1884.
73. Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004.
74. Нейрхардт А.А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982.
75. Новгородова Э.А. Древняя Монголия. Некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории. М., 1989.
76. Орус-оол С.М. Примечания и комментарии к «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей» // Тувинские героические сказания. Новосибирск, 1997.
77. Павлов Е.В. Семантика религиозно-мифологического образа Буха – Нойона. Авт.кон.диссертация, Улан-Удэ, 2000.
78. Павлов Е.В. Семантика хоринского этногонистического мифа // Мир Центральной Азии. Т.3. Улан-Удэ, 2002.
79. Раевский Д.С. Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира. Т.2. М., 1982.
80. Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1998.
81. Семенов В.Л. Окуневские памятники Тувы и Минусинской котловины (сравнительная характеристика и хронология) // Окуневский сборник. СПб., 1997.
82. Скрынникова Т.Д. Типология традиционной культуры монголоязычных народов // Мир Центральной Азии. Т.3. Улан-Удэ, 2002.
83. Сухбаатар Г. Монгол нирун улс. Уланбаатар, 1992.
84. Таскин В.С. Материалы по истории древних кочевых народов группы Дунху. М., 1984. Топоров В.Н. Фарн // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994.-С.557-558.
85. Урбанаева И.С. Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты (Материалы

- междунар. Научн. Симпоз., 20-26 июня 1996г., Улан-Удэ-оз. Байкал), Улан-Удэ, 1996.
86. Урбанаева И.С. Эзотерические смыслы учения о Тэнгэри и Боо-мургэл // современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997.
87. Урбанаева И.С., Урханова Р.А. Философия центральноазиатского шаманизма: эзотерический ключ к пониманию тэнгрианства // Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. Философия. Психология. М., 1996.
88. Фельдман В.Р., Абаев Н.В., Хертек Л.К. Семейно-родовые отношения как форма самоорганизации кочевой цивилизации // Социальные процессы в современной Западной Сибири (Сборник научных статей). ГАГУ, 2001.
89. Хертек Л.К. Гидрографические аппелятивы хем/кем, кан и антропоморфная модель мира // Мир Центральной Азии. Т. IV. Ч. 1. Языки. Фольклор. Литература: Материалы международной научной конференции.-Улан-Удэ, 2002.
90. Хертек Л.К. О «скифском» наследии в тувинских онимах // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Материалы международной конференции XXIII «Дульзоновские чтения». Томск: ТГПУ, 2002.
91. «Хоомей» // Дульзоновские Чтения – 23. Часть 2. Томск, 2002.
92. Хомушку О.М. Эволюция и современное состояние религиозности в Туве. Автореф. дисс. канд. филос. наук. М., 1994.
93. Хомушку О.М., Абаев Н.В., Хертек Л.К. О роли религии в этнокультурной истории народов Центральной Азии и некоторых проблемах духовно-культурного возрождения Тувы // Круг знания, вып. 2. Кызыл, 1999.
94. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.

95. Чагдуров С.Ш. Происхождение Гесериады. Новосибирск, 1980.
96. Шрамко Б.А. Детали оленьей упряжки в Скифии // Советская этнография, 1988, № 3.