А.М. Сагалаев

Мифология и верования алтайцев

902.7.
С-138.

А. М. САГАЛАЕВ

МИФОЛОГИЯ И ВЕРОВАНИЯ АЛТАЙЦЕВ

ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКИЕ ВЛИЯНИЯ

КОНТРОЛЬНЫЙ ЛИСТОК
СРОКОВ ВОЗВРАТА

КНИГА ДОЛЖНА БЫТЬ
ВОЗВРАЩЕНА НЕ ПОЗЖЕ
УКАЗАННОГО ЗДЕСЬ СРОКА

Колич. пред. выдач

-83

423309

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

А. М. САГАЛАЕВ

МИФОЛОГИЯ И ВЕРОВАНИЯ АЛТАЙЦЕВ

ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКИЕ ВЛИЯНИЯ

23

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
Новосибирск · 1984

Э02.7 +29
С-138

Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния.— Новосибирск: Наука, 1984.

В работе на основе материалов по фольклору, героическому эпосу, мифологии и традиционным верованиям алтайцев выявляется специфика восприятия ими элементов мировых религий, в первую очередь ламаизма. Значительное место отведено сравнительному анализу алтайского шаманства и добуддийских верований Тибета. Вскрываются истоки, характер и специфика религиозного синкретизма, складывавшегося на Алтае в результате взаимодействия с культурными очагами Центральной Азии. Хронологически работа охватывает период с середины I тыс. н. э. до начала XX в.

Книга рассчитана на этнографов, археологов, востоковедов.

Ответственный редактор
канд. ист. наук *И. Н. Гемуев*

О 423309 ✓

Горно-Алтайская областная
библиотека
им. М. И. Калинина

С $\frac{0508000000-823}{042(02)-84}$ 51—84—II

© Издательство «Наука», 1984

ВВЕДЕНИЕ

Одной из важных задач этнографической науки является изучение традиционной духовной культуры народов мира во всем многообразии ее проявлений. Предметом исследования становятся различные компоненты духовной культуры, в том числе мифология и религиозные верования. Специфика этнографического изучения религии предполагает разработку «проблемы синкретизма религиозных верований, которая в более общем плане связана с задачей изучения локальных и простонародных форм мировых религий»*.

История культуры народов Центральной Азии и Южной Сибири свидетельствует, что сосуществование стадиально различных религий приводило зачастую к возникновению национального (локального) варианта мировой религии и модернизации автохтонных верований. В каждом конкретном случае эти процессы имели особенности, обусловленные рядом факторов: уровнем развития социально-экономических отношений, подготовленностью общества-реципиента к восприятию догм и обрядности мировой религии, наличием или отсутствием языкового барьера, интенсивностью этнокультурных связей, способностью мировой религии к трансформации своей культовой практики и т. д. Различным сочетанием этих факторов объясняется многообразие и несхожесть локальных вариантов мировых религий при сохранении относительной целостности их на уровне религиозной идеологии.

Древнейшая из мировых религий — буддизм — на протяжении своей истории в Центральной Азии сосуществовала с различными племенными верованиями и шаман-

---

* **Бромлей Ю. В.** Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981, с. 127.

ством. К XV в. н. э. сложилась в основном ее тибето-монгольская форма — ламаизм, вобравший в себя наряду с этикой и мифологией раннего буддизма религиозные традиции местного населения. В последующие столетия ламаизм распространился у ряда народов Центральной Азии и Южной Сибири и в дореволюционном прошлом занял прочное место в системе верований калмыков, бурят, тувинцев.

Контакты тюрков Алтая с буддийским миром не были длительными и интенсивными, и в силу ряда причин алтайцы не вошли в межэтническую конфессиональную общность ламаистов. Тем не менее их мировоззрение подвергалось в разное время влиянию буддизма и позднейшего ламаизма. Помимо буддизма алтайцы и их этнические предки контактировали с рядом других религий, распространявшихся в Центральной Азии с древности: зороастризмом, манихейством, несторианством. В результате этих контактов в духовной культуре тюрков Алтая сложился своеобразный субстрат, связанный своим происхождением с Центральной Азией. Поскольку Центральная Азия никогда не была монолитной в этническом отношении и в плане единства духовной культуры населявших ее народов, понятие «центрально-азиатские влияния» используется нами в качестве рабочего термина для обозначения влияния религий Центральной Азии на культуру алтайских племен. В первую очередь это относится к буддизму.

Употребление термина «центрально-азиатские влияния» не означает противопоставления Центральной Азии Алтаю (и Южной Сибири в целом). Связи Южной Сибири с культурными очагами древней Передней, а позднее и Центральной Азии подтверждаются данными ряда гуманитарных наук. В I и II тыс. н. э. эти связи были не менее интенсивными и разнообразными, чем в древности, хотя несколько изменилась этническая карта региона. На общий для тюрко-монгольских племен пласт культуры наслаивались новые черты, связанные во многом с влиянием мировых религий.

Цель настоящей работы состоит в выяснении вопроса: какие из элементов мифологии, героического эпоса и верований алтайцев обязаны своим происхождением «большим религиям» и прежде всего буддизму. В большинстве случаев эти элементы зафиксированы в материалах, связанных со средой южных алтайцев (алтай-кижи, телеутов

и теленгитов), что обусловлено своеобразием их этнической истории и тесными связями с народами Центральной Азии. Кроме того, в работе делается попытка проследить специфику восприятия алтайцами элементов мифологии и обрядности ламаизма и определить, какую роль играли эти заимствования в мифологии и верованиях народов Алтая.

Поскольку первое знакомство предков алтайцев с буддизмом произошло в середине I тыс. н. э., автор счел необходимым кратко остановиться на характеристике верований тюрков Алтая того периода. Кроме этого, возникла необходимость разграничить в верованиях алтайцев автохтонные черты и следы влияния буддизма. Этим, в частности, было продиктовано обращение к материалам по тибетской «народной религии», стадиально соответствовавшей центрально-азиатскому шаманизму.

Понятно, что в небольшой по объему работе все этапы этнической истории алтайцев не могли быть освещены равномерно, да и сама тема исследования не предполагает такого подхода. Нами были выделены три основных периода во взаимоотношениях алтайцев и их этнических предков с буддийским миром:

1) древнетюркское время (VI—IX вв. н. э.);

2) XV — первая половина XVIII в., период, связанный с зависимостью алтайских племен от западных монголов;

3) XIX — начало XX в., период постепенного усиления ламаизма в Северо-Западной Монголии и формирования бурханизма.

Хронологические рамки работы, таким образом, охватывают всю этническую историю алтайцев (с середины I тыс. н. э. до начала XX в.). Это позволяет проследить, как по мере становления и развития этнической общности в зависимости от изменения этнополитической ситуации в регионе менялась роль религиозного фактора во взаимоотношениях тюрков Алтая и племен Центральной Азии.

Вопрос о влиянии мировых религий на верования алтайцев и путях проникновения индоиранских мифологических представлений на Алтай фактически специально не исследовался. Поэтому автор счел целесообразным не приводить во введении характеристику источников и разноплановой литературы, использованной в процессе работы, а по мере необходимости делать это в тексте.

Автор выражает глубокую благодарность Н. Л. Жуковской, Р. Ф. Итсу, С. Г. Кляшторному, Э. Л. Львовой и Л. П. Потапову за участие в обсуждении рукописи.

Глава I

ШАМАНСТВО АЛТАЙЦЕВ И ЕГО ТИБЕТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

ВЕРОВАНИЯ ПРЕДКОВ АЛТАЙЦЕВ В ДРЕВНЕТЮРКСКОЕ ВРЕМЯ

Современные тюркоязычные народности Южной Сибири связаны общим историческим прошлым. В древнетюркское время (VI—IX вв. н. э.) их предки кочевали на территории Монголии, Тувы, Горного Алтая, Восточного Туркестана и входили в состав государственных объединений древних тюрков, уйгуров, кыргызов. С созданием первых государств значительно расширились границы соприкосновения кочевников севера Центральной Азии с культурными очагами Восточной и Средней Азии. В востоковедной литературе достаточно изучен вопрос о соотношении среднеазиатского и восточно-азиатского (в первую очередь китайского) влияний на культуру и идеологию древних тюрков. По заключению С. Г. Кляшторного, «если характернейшей чертой древнетюркской культуры является появление письменности и литературы, а также постепенное утверждение в ней идеологии „великих религий“, то все это в той или иной мере связано с тюрко-согдийскими и тюрко-тохарскими контактами, переросшими зачастую в культурный симбиоз»[1]. Влияние же ханьской культуры на племена Южной Сибири, Монголии и Тибета в начале нашей эры было ослаблено отсутствием «простой религии в обычном ее понимании, религии, которую в упрощенном виде можно было бы предложить или навязать окраинам»[2]. Танский Китай

---

[1] **Кляшторный С. Г.** Древнетюркская письменность и история культуры Центральной Азии.— В кн.: Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Тезисы докл. и сообщ. Всесоюзной тюркологической конференции. Алма-Ата, 1976, с. 53.

[2] **Деопик Д. В., Артюнов С. А.** Восточная Азия.— В кн.: Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий. М., 1978, с. 103.

также не смог оказать на кочевников севера и запада сильного идеологического воздействия [3].

На протяжении I тыс. н. э. древние тюрки познакомились с рядом новых для них религий: в Центральной Азии распространились буддизм, манихейство, несторианство. В то же время продолжали существовать и развиваться традиционные верования тюрков — культы неба, земли, предков и шаманство.

Впервые «буддизм получил распространение в тюркской среде еще в позднегуннских государствах Восточного Туркестана (IV—V вв.), с которыми генетически и исторически связано племя ашина»[4]. После создания Первого Тюркского каганата при ставке кагана Таспара была создана буддийская община — сангха. «В этот период были переведены на тюркский язык и записаны для Таспара некоторые сутры... были воздвигнуты буддийские храмы и монастыри, где сам Таспар принимал участие в обрядах»[5]. Думается, что буддизм не мог тогда пользоваться популярностью среди рядовых кочевников. Культ монастырского буддизма не был в то время носителем шаманских элементов, которые характерны для средневекового ламаизма. Кроме того, буддизм предполагал отвлечение от активного образа жизни значительной части мужского населения, что само по себе мало приемлемо в условиях подвижного, полувоенного образа жизни кочевников. Тем не менее поддерживаемый каганом буддизм получил «культурный и политический приоритет в ханской ставке»[6].

В буддизме «правители каганата видели ту универсальную форму религии, которая могла помочь созданию некоей идеологической общности в разнородной по составу державе»[7]. Укреплению позиций буддизма в Первом каганате помешал распад государства, но в начале VIII в. правители западных тюрков продолжали строить храмы и покровительствовать этой религии [8]. Исследова-

---

[3] Там же, с. 112, 126—127.

[4] **Кляшторный С. Г., Лившиц В. А.** Согдийская надпись из Бугута.— СНВ, М., 1971, вып. 10, с. 132.

[5] Там же, с. 133.

[6] Там же.

[7] **Кляшторный С. Г.** Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968—1969 гг.).— В кн.: Тюркологический сборник. 1972. М., 1973, с. 263.

[8] **Litvinsky B. A.** Outline History of Buddhism in Central Asia. Moscow, 1968, p. 35.

тели отмечают тесную связь между распространением буддизма среди западных тюрков и их переходом к оседлому образу жизни под влиянием местного населения[9].

В дальнейшем буддизм имел своих последователей в каганате уйгуров (до принятия ими в 763 г. манихейства). Следует отметить, что в древнетюркское время он не получил абсолютного преобладания в государствах кочевников, хотя шаманистское мировоззрение древних тюрков было открыто для влияния со стороны более развитых религиозных систем. Характерно, что и в домусульманской Средней Азии (Бактрия, Тохаристан) буддизм с начала нашей эры до арабского завоевания (VII—VIII вв.) также не был господствующей религией, он сосуществовал с местными древними культами[10].

Важную роль в проникновении к древним тюркам буддизма играли согдийцы. Буддийская терминология уйгуров (прослеживаемая и у монголов позднего средневековья) обнаруживает большое число согдийских заимствований[11]. В процессе адаптации буддийских верований у древних уйгуров сложился своеобразный буддийско-тюркский пантеон. Такие образы этого пантеона, как «адский Эрклиг-хан» и «добродетельная Ума-царица»[12], в дальнейшем играли видную роль в мифологии тюрко-монгольских народов, в том числе и алтайцев.

Первые сведения письменных источников о существовании шаманства у тюрков и уйгуров относят ко второй половине VI в., а начиная с VIII в. в них появляется и название жреца шаманских культов — кам[13]. Впро-

---

[9] Там же, с. 36. Подобная зависимость отмечена и у ряда других народов, например у киданей, где «буддизм распространился прежде всего среди населения, связанного с ... земледельческим хозяйством» (**Пиков Г. Г.** Буддизм в государстве киданей.— Изв. СО АН СССР, 1980, № 1. Сер. обществ. наук, вып. 1, с. 151).

[10] **Ставиский Б. Я.** Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. М., 1977, с. 173, 192, 208.

[11] **Владимирцов Б. Я.** Mongolica I.— В кн.: Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук, т. 1. Л., 1925, с. 315—328. (Об отдельных заимствованиях, прослеживаемых в мифологии алтайцев, будет сказано ниже.)

[12] **Кляшторный С. Г.** Древнетюркская мифология. К постановке проблемы.— В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIV годичная сессия ЛО ИВ АН СССР, ч. 1. М., 1979, с. 94.

[13] **Басилов В. Н.** Среднеазиатское шаманство в свете этнической истории региона.— В кн.: Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Тезисы докл. и сообщ. Всесоюзной тюркологической конференции. Алма-Ата, 1976, с. 18.

чем, в среде тюркоязычных народов развитие шаманских культов было неоднородным: даже название центральной фигуры шаманизма — жреца-шамана — в древнетюркское время не было универсальным [14].

Во второй половине I тыс. н. э., по мнению С. И. Вайнштейна, сформировались характерные особенности шаманских бубнов и костюмов у предков современных тувинцев [15]. К началу II тыс. н. э. у народов Южной Сибири и Монголии уже существовали развитые шаманские культы с таким характерным признаком, как наличие профессионального жреца — специалиста по общению с духами, который во время камлания пользовался бубном, впадал в экстаз и в этом состоянии «совершал поездки» в мир духов [16]. Трудно предположить, что практика и идеология древнетюркского шаманства развивались изолированно, без контактов с аналогичными культами центрально-азиатских народов. Даже в позднейшем шаманстве саяно-алтайских тюрков исследователи обнаруживают следы исторических связей с шаманством предков якутов и уйгуров домонгольского периода [17]. Шаманские верования алтайцев, кроме того, содержат черты, отмеченные в китайских летописях как характерные для племен теле и тюрков-тугю [18].

СХОДСТВО В АТРИБУТИКЕ И РИТУАЛАХ АЛТАЙЦЕВ И ТИБЕТЦЕВ

Эволюция шаманских культов у народов Саяно-Алтая неоднократно становилась предметом специального исследования в советской этнографической литературе. Одним из существенных аспектов проблемы является выделение в саяно-алтайском шаманстве автохтонных компонентов и следов контактов с другими религиозными

---

[14] **Потапов Л. П.** К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства.— В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 7.

[15] **Вайнштейн С. И.** Тувинское шаманство. М., 1964, с. 12.

[16] Там же, с. 10.

[17] **Потапов Л. П.** Исторические связи саяно-алтайских народов с якутами (по этнографическим материалам).— В кн.: Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Алма-Ата, 1976, с. 83—85.

[18] **Потапов Л. П.** Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969, с. 189.

системами. Поскольку во второй главе настоящей работы будет идти речь о конкретных заимствованиях из ламаизма, обнаруживаемых в алтайском фольклоре и пантеоне, следует остановиться на выявлении типологически сходных черт, присущих как ламаизму, так и саяно-алтайскому шаманству. Анализ типологически сходных явлений в буддизме и сибирском шаманстве, сделанный Н. Л. Жуковской, во многом облегчает задачу [19].

В этнографической литературе, как правило, вопросы генезиса саяно-алтайского шаманства рассматриваются с привлечением материалов по аналогичным культам, бытовавшим у других народов Центральной и Средней Азии. Обрядовая сторона центрально-азиатского шаманства, сильно повлиявшая на культовую практику ламаизма, также может быть использована в качестве сравнительного материала. В отличие от типологически сходных явлений, предполагающих существование изначального сходства на уровне религиозной идеологии, обрядовая сторона шаманства, его культовый инвентарь, возможно, обнаруживают следы исторических контактов.

Как известно, использование в культовой практике ударных музыкальных инструментов было существенной чертой не только сибирского шаманства, но и других форм религий у многих народов Азии. Проблема происхождения южно-сибирского шаманского бубна, несмотря на многочисленные исследования, все еще далека от разрешения [20]. Публикации последних лет позволяют сделать вывод, что изучение сибирских шаманских бубнов ведется в нескольких направлениях. В работах Л. П. Потапова исследуется древнетюркский пласт представлений, связанных с шаманским бубном алтайцев, анализируется семантика собственно тюркских названий алтайских бубнов (чагал, чалу, ак-адан)[21]. Статьи С. И. Вайнштейна посвящены таким вопросам, как конструкция, церемония

---

[19] **Жуковская Н. Л.** Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977, с. 146—171.

[20] **Иванов С. В.** Некоторые аспекты изучения сибирских бубнов.— В кн.: Из истории Сибири, вып. 19. Томск, 1976, с. 214.

[21] **Потапов Л. П.** Этнический состав..., с. 66, 75—76; **Он же.** К семантике названий шаманских бубнов у народностей Алтая.— СТ, 1976, № 3; **Он же.** Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства. М., 1973; **Potapov L. P.** Shamans' Drums of Altaic Ethnic Groups.— In: Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia. Budapest, 1968; **Потапов Л. П.** К вопросу о древнетюркской основе...

«оживления» шаманского бубна тувинцев, время формирования его характерных особенностей[22]. Классификация сибирских бубнов, основа которой была предложена Г. Н. Потаниным, получила свое развитие в работах Е. Д. Прокофьевой и С. В. Иванова[23]. Вопросы типологии сибирских бубнов, их место среди ударных инструментов других азиатских народов рассматриваются в монографии Х. Никсдорфа[24].

Как следует из вышеупомянутых работ, сибирский шаманский бубен и его южно-сибирский вариант не имеют абсолютных конструктивных аналогов среди мембранных ударных инструментов народов Азии[25]. В то же время ряд сходных черт, связанных с использованием бубна в шаманских ритуалах, отмечен у народов Средней Азии, Гиндукуша[26]. Следует отметить, что при сравнительном изучении южно-сибирских бубнов почти не использовались данные о культовых ударных инструментах ламаизма. Между тем эти материалы представляют, на наш взгляд, определенный интерес, так как они связаны с древними верованиями тибетцев и монголов, элементы которых позднее вошли в ламаизм.

На протяжении своей истории в Тибете буддизм был лишь одной из религий местного населения. Соперником буддизма, проникшего в Тибет в VII в. н. э., стала религия бон, первоначально именовавшаяся «лха чой»[27]. О происхождении этой религии, характере ее культов высказывалось множество предположений. Бон называли наследником переднеазиатского митраизма, высоко-

---

[22] **Вайнштейн С. И.** Тувинское шаманство; **Он же.** Рец. на кн.: K. Jettmar. Die Religionen des Hindukusch. Stuttgart, 1975.— СЭ, 1980, № 1, с. 180—182; **Vajnstein S. I.** The Tuvan (Soyot) Shaman's Drum and the Ceremony of it's "enlivening".— In: Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia. Budapest, 1968.

[23] **Прокофьева Е. Д.** Шаманские бубны.— В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири. М.— Л., 1961; **Иванов С. В.** Некоторые аспекты изучения...; **Он же.** Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979; **Ivanov S. V.** Aperçu sur l'etude des tambours Sibiriens.— L'Ethnographie, Paris, 1977, Nouvelle Serie, N 74—75.

[24] **Nixdorff H.** Zur Typologie und Geschichte der Ranmentrommeln. Berlin, 1971, S. 85—86.

[25] **Иванов С. В.** Некоторые аспекты изучения..., с. 227.

[26] **Басилов В. Н.** Среднеазиатское шаманство. М., 1973; **Вайнштейн С. И.** Рец. на кн.: K. Jettmar. Die Religionen..., с. 181—182.

[27] **Воробьева-Десятовская М. И.** Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы.— СНВ, М., 1980, вып. 22, с. 130.

развитым шаманизмом и т. д.[28] Исследования последних лет внесли некоторую ясность в этот вопрос. По мнению П. Кверне, можно считать установленным, что «небуддийские элементы присутствуют в поздней народной религии, и некоторые из них... могут быть охарактеризованы как шаманистические, но элементы эти нельзя... точно увязать с практикой добуддийских жрецов бон, о доктринах которых мы знаем слишком мало»[29]. Документы из Дуньхуана, как и позднейшая тибетская религиозная традиция, свидетельствуют о нетибетском происхождении религии бон. Следовательно, она должна была с самого начала сосуществовать в Тибете с автохтонными культами. В тибетских текстах есть указания на то, что жрецы этих культов (тибет. gshen) находились в состоянии соперничества, если не антагонизма, с бонским жречеством[30]. Таким образом, ко времени распространения в Тибете буддизма там существовала не одна лишь религия бон, основной функцией жрецов которой было обслуживание обрядов, связанных со смертью, но и автохтонная народная религия. Судить о вкладе каждой из добуддийских религий Тибета в позднейший ламаизм трудно из-за их слабой изученности. Впоследствии название «бон» перешло к буддийской секте, которая стала называться «бон-по», но буддийская традиция Тибета считает ее продолжателем добуддийской религии и даже носителем антибуддийской традиции[31]. Позднее эта секта стала называться «белый бон», в то время как последователи переформированного бон получили название «черный бон».

В трудах ряда тибетологов термин «бон» трактуется более широко: им обозначаются небуддийские по своему происхождению элементы, включенные в тибетский буддизм[32]. Для нас в данном случае важно то, что религия

---

[28] См.: **Кузнецов Б. И., Гумилев Л. Н.** Бон (древняя тибетская религия).— Докл. отд-ний и комиссий Географического общества СССР. Вып. 15. Этнография. Л., 1970; **Жуковская Н. Л.** Ламаизм..., с. 24, 26, 90—91; **Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.** Люди и боги страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М., 1975, с. 150.

[29] **Kvaerne P.** Introduction.— In: Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet. Graz, 1975, p. VII.

[30] Ibid, p. VI — VII.

[31] Ibid, p. V.

[32] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons of Tibet. The cult and iconography of the Tibetan Protective Deities. Graz, 1975; **Ekvall R.** Religious Observances in Tibet. Chicago — London, 1964; **Hoffmann H.** Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer Geschichtlichen Entwicklung. Freiburg — München, 1956.

бон (в вышеуказанном ее понимании) во многом определила основные черты культовой практики средневекового ламаизма. Некоторое представление о характере трансформации буддизма в Тибете дает отрывок из тибетского текста XIV в., автор которого, наряду с буддийским понятием «карма», оперирует не присущим раннему индийскому буддизму понятием «хозяева земли» (тибет. сабдак): «Плодородность полей и обильность урожаев, пределы царской власти и протяженность владений лишь наполовину определяются предыдущими деяниями, но в остальном зависят от могущества „хозяев земли“,— и вы должны почитать „хозяев земли“...»[33]

Выделим характерные для ранней религии бон черты[34].

1. Вера в существование высшего божества, образ которого ассоциировался с «голубым небом».

2. Наличие обширного пантеона, представители которого в соответствии с дуалистической концепцией (плохое — хорошее, добро — зло) делились на две большие группы — злых и добрых духов.

3. Кровавые жертвоприношения (в жертву приносились как животные, так и люди; ритуальные умерщвления совершал шаман (шен)[35]).

4. Практика предсказания будущего, насылания болезни или смерти на врагов; защита с помощью магии от злых духов.

5. Выявление предназначенности человека в шаманы по наличию способности впадать в состояние транса, которое считалось обязательным условием для общения с духами.

6. Существование особой категории людей, как мужчин, так и женщин, которые совершали жертвоприношения, обслуживали похоронные обряды, лечили людей, гадали, были искусны в черной магии.

---

[33] **Kvaerne P.** Introduction, p. IV.

[34] Дается по: **Ekvall R.** Religious Observances..., p. 38—39.

[35] Р. Экволл рассматривает бон как высокоразвитый шаманизм. Легендарный основатель религии Шен-раб ми-бо в таком случае становится верховным шаманом, а само слово «шен» (gshen) переводится автором как «шаман» (**Ekvall R.** Religious Observances, p. 20). Другие исследователи считают, что более правомерно приравнивать к шаманизму не религию бон, а древнюю тибетскую «религию народа» (**Воробьева-Десятовская М. И.** Фрагменты тибетских рукописей..., с. 130). В дальнейшем мы используем термин «бон» несколько условно в качестве названия для обеих добуддийских религий Тибета.

7. Использование при отправлении культов ударных инструментов, оружия, знаков власти, масок, головных уборов и ритуальной одежды.

8. Почитание отдельных животных и птиц (орел, як, медведь, волк, тигр и др.), якобы наделенных сверхъестественными силами.

9. Вера в продолжение жизни после смерти человека. Считалось также, что небо и земля соединены длинной веревкой.

Р. Экволл приводит периодизацию истории бон, составленную тибетским историком, согласно которой выделяются три периода: ранний (иногда называемый «истинный черный бон»), средний («неправильный») и поздний («поворотный»). В первый период шаманы были искусны в магии, почитали богов верхнего мира, умели побеждать злых и плотоядных духов нижнего, а в среднем мире умилостивлять «хозяев земли». Во второй период они могли, сидя верхом на бубне, «путешествовать» на небо, сгибать пальцами железо, гадать, обслуживать похоронные обряды. Наконец, третий период описывается как время взаимопроникновения, взаимовлияния буддизма и бон. В этот период бонские доктрины были замаскированы буддийской терминологией, бон сильно изменился и принял современный свой облик [36].

Факт длительного сосуществования буддизма и бон нашел отражение и в обыденном сознании верующих. Так, тибетцы называли себя в зависимости от того, к какой секте они принадлежали, *чой-па* (приверженцы религии) или же *бон-па* (приверженцы бон). В то же время и те и другие называли себя *нан-па* (свои), подчеркивая тем самым свое отличие от индийцев, китайцев и других, которых они называли *чи-па* (чужие, внешние). В категорию *нан-па* попадали только единоверцы-монголы, с которыми Тибет связывала культурно-религиозная традиция [37].

В приведенной краткой характеристике религии бон усматриваются черты, сближающие её типологически с шаманизмом народов Южной Сибири, известном исследователям в более поздних формах. Ламаизм, проникавший в Южную Сибирь, был по сути дела «причудливой смесью шаманистских культов и демонологических пред-

---

[36] **Ekvall R.** Religious Observances..., p. 21.

[37] **Kvaerne R.** Aspects of the Origin of the Buddhist Tradition in Tibet. Numen, 1972, vol. 19, p. 22—23.

ставлений, прикрытых квазибуддийской символикой, всеобщей благотворительностью и другими принципами буддизма, лишь кое-где тронутыми ярким светом учения Будды»[38].

Обратимся к культовым ударным инструментам, которые использовались в практике ламаизма и бон. В тибетских ритуалах употреблялись разные виды барабанов, объединенные общим названием *нга* (тибет. rnga — «барабан»)[39]. К разряду *нга* относятся барабаны, имеющие две мембраны, высота их звучания неопределенна и зависит от силы удара. Большие барабаны (чой нга, нга чен) подвешивались в прямоугольных деревянных рамах, при игре в них ударяли двумя колотушками. Диаметр барабана *нга чен* мог превышать человеческий рост. Барабан меньшего размера *нга чун* состоял из двух полусфер, прикрепленных друг к другу вершинами и обтянутых кожей. Он имел рукоятку, за которую удерживался при игре. Ударяли в этот барабан изогнутой колотушкой, по форме напоминающей серп[40]. Звучание их отмечало паузы в религиозных церемониях, сопровождало чтение молитв. Аналогичными по конструкции были барабаны *тхо нга* и *чой нга*, а также *дамару*: барабаны в форме песочных часов, отличные друг от друга лишь размерами и материалом, который шел на их изготовление. Обечайка двусторонних барабанов часто покрывалась резьбой или раскрашивалась, при этом употреблялись орнаментальные мотивы, иногда — стилизованные изображения животных, персонажей центрально-азиатской мифологии[41]. Обтяжка барабанов традиционно изготовлялась из шкуры лошади, обе мембраны зачастую окрашивались в зеленый цвет. В центре обтяжки барабанов *чой нга* и *нга чун* мог быть нарисован орнамент.

По сведениям, собранным в Тибете в конце XIX в., барабаны и небольшие бубны (около 45 см диаметром и до 12 см высотой), обтянутые козлиной кожей, употреб-

---

[38] **Waddell L. A.** The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge, 1958, p. 154

[39] **Das S. Ch.** Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonims. Calcutta, 1951, p. 367.

[40] **Vandor I.** La Musique du Bouddhisme Tibétain. Paris, 1976, p. 73—74.

[41] Музей археологии и этнографии Сибири Томск. гос. ун-та, коллекция предметов буддийского культа, инв. № 5958—67. Культовый барабан «нга», обечайка которого украшена изображением дракона; инв. № 5958—69, 5252—8. Ручные барабаны «дамару».

лялись не только во время богослужений, но и для музыкального сопровождения во время пения и танцев[42].

Мембранный инструмент другого рода использовали в своих церемониях заклинатели секты «черный бон». Как сообщает Р. Небески-Войкович, это был бубен диаметром более 55 см с широкой обечайкой и короткой деревянной рукояткой. Для обтяжки его использовалась шкура антилопы сайга, которая удерживалась на обечайке, прикрепленной крест-накрест веревкой. В отличие от вышеописанных барабанов, употребляемых буддистами, бубны этого типа обтягивались шкурой только с одной стороны, что и отражено в их названии — *чхед нга* (половинный барабан). Было и другое название: bon gui rnga (барабан бон). Во время церемонии заклинатель держал бубен в левой руке, поднеся его близко к лицу, и наносил удары снизу изогнутой деревянной колотушкой. Согласно буддийской традиции, эта особенная техника вошла в обиход бонских жрецов после того, как знаменитый жрец секты «черный бон» Наро-бончун был побежден буддийским святым Миларайпой. Якобы после этого бонские заклинатели, смущенные поражением своего единоверца, стали закрывать лицо бубном[43]. Подобный прием, происхождение которого относится несомненно к глубокой древности, отмечен и у ряда народов тюрко-монгольского мира. Г. Н. Потанин, описывая обряд камлания танну-урянхайской шаманки Найдык, упоминает о том, что, держа бубен в левой руке, шаманка постоянно наклоняла к нему голову, «прятала ее под бубен»[44].

Употребление бубна *чхед нга* в качестве ударного инструмента не исчерпывает всех его функций. Он использовался и в церемонии *нга мо* (гадание на барабане). Гадание вообще (*мо*) включает в себя предсказание будущего, проникновение в иные пространства и, по мнению последователей секты Гелугпа, является чуждым включением в религиозную практику буддизма[45]. Гадание на барабане считается в Тибете очень древним. Оно практиковалось жрецами буддийской секты Ньигмапа и

---

[42] **Кюнер Н. В.** Описание Тибета, ч. 2. Вып. 1. Состав и быт населения. Владивосток, 1908, с. 106; **Grenard F.** Tibet. The country and its inhabitants. Delhi, 1974, p. 264.

[43] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 399—400.

[44] **Потанин Г. Н.** Очерки Северо-Западной Монголии, вып. 2. Спб., 1881, с. 85.

[45] **Ekvall R.** Religions Observances..., p. 53—56, 264.

последователями «черного» и «белого бон»[46]. Бубен *чхед нга* использовали для этой цели только приверженцы «черного бон»; ламы секты Ньигмапа и «белого бон» употребляли большой барабан *нга чен*.

Особый интерес представляет подготовка бубна к гаданию[47], которое, как правило, совершалось в случае болезни. На внешней стороне обтяжки бубна рисовались две концентрические окружности. Они разделялись двумя парами взаимно перпендикулярных линий на шестнадцать секций. Левая половина поверхности с помощью сажи окрашивалась в черный цвет, правая оставалась белой. Четыре главные точки пересечений (верхняя, нижняя, правая и левая) обозначались знаками, а в образовавшиеся клетки предсказатель вписывал имена духов (или групп духов)[48], которые, по его мнению, несли ответственность за болезнь пациента. Если количество секций недостаточно, зерна ячменя или пшеницы, обозначающие духов, располагаются в форме кольца близ центра. Затем гадатель наносил пальцами капли молока на поверхность обтяжки, по одной капле в каждую секцию, и помещал в каждую каплю по одному зерну. На белой половине выстраивались в линию несколько зерен, изображающих «охрану» пациента. Последним, в центре, на границе между белой и черной частями помещалось зерно, обозначающее больного.

В ходе гадания предсказатель, ритмично ударяя в другой барабан, обращается к различным божествам и духам, при этом очередность зависит от ранга того или иного божества. Божествам задаются вопросы: сможет ли пациент пережить болезнь, какие духи были ее причиной, какое приношение следует сделать, чтобы устранить причину болезни, и т. д. Во время церемонии зерна должны начать двигаться, и по их движениям предсказатель определяет, довольно ли божество. По окончании гадания жрец «провожает» духов, участвовавших в церемонии, в их небесные жилища.

---

[46] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 457—458.
[47] Ibid, p. 458—460; Idem. Tibetan drum-divination, Ngamo.— Ethnos, 1952, N 1-4, p. 153—154.
[48] Группы духов или божеств, имена которых писались на поверхности обтяжки, чаще всего состояли из 3, 7, 9, 13 или 18 членов. Группы духов из семи или девяти членов восходят, как считается, к добуддийскому пантеону Тибета (**Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons... p. 238, 539).

Горно-Алтайская областная
библиотека
Из книга

Последнее обстоятельство указывает на то, что в процессе гадания предсказатель «собирал» духов и божеств на поверхности обтяжки своего бубна. Алтайские шаманы во время камлания, как известно, тоже «собирали» духов в свой бубен, предлагали им «спуститься» с неба [49].

Заслуживают внимания изображения, которые делались на мембране бубна *чхед нга*. Деление поверхности на черную и белую половины, населенные якобы добрыми и злыми духами, говорит, на наш взгляд, о попытке моделирования в двухмерном пространстве фантастического мира. Учитывая древнее происхождение данного способа гадания, можно предположить, что в добуддийском Тибете, не знавшем письменности, на бубне изображались сами духи и божества, а не их имена. В таком случае композиция, описанная выше, несколько напоминает рисунки на бубнах народов Саяно-Алтая. На них можно наблюдать деление изображения на две части: верхнюю и нижнюю. В верхней (соответствующей верхнему миру) часто встречаются изображения коней-изыхов, посвященных добрым духам верхнего мира (тӧсторам)[50]. В иконографии ламаизма конь часто является ездовым животным божества высокого ранга или духа добуддийского Тибета. Древние духи чаще всего описываются как всадники, ездящие на черных конях с белыми ногами [51]. В типично шаманском обращении к горному духу упоминается его конь: «... Ты, ездящий на черном коне с белыми ногами ... вместе со своими помощниками ... приди сюда и выполни свою работу»[52].

В этнографической литературе уже высказывалась мысль о том, что рисунки на бубнах алтайцев (и других народностей Южной Сибири) типологически близки к мандаларитуальному предмету ламаизма с чрезвычайно сложной символикой пространства и времени [53]. Многофигурные композиции алтайских бубнов значительно сложнее, нежели схема на обтяжке бубна *чхед нга*, но, по мнению С. В. Иванова, «развитую символику рисунка на бубнах

---

[49] См.: **Дыренкова Н. П.** Материалы по шаманству у телеутов.— СМАЭ, 1949, т. 10, с. 133.

[50] **Иванов С. В.** К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья.— СМАЭ, 1955, т. 16, с. 204.

[51] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 244, 274—277.

[52] Ibid, p. 206.

[53] **Жуковская Н. Л.** Ламаизм..., с. 55.

следует рассматривать как исторически более позднюю»[54]. В рисунке на бубне *чхед нга* явно наблюдается восьмичленное деление пространства (С, Ю, В, З, СВ, СЗ, ЮЗ, ЮВ), которое тесно связано с крестообразным делением рисунка на четыре стороны света, характерное для тувинских и тофаларских бубнов[55].

По своей символике и конструкции схема пространства на бонском бубне весьма архаична, но вполне соотносима с композицией мандала и рисунками на шаманских бубнах народов Южной Сибири. Согласно выводу Н. Л. Жуковской, «основные концепции, нашедшие позже отражение в виде мандала, были известны в Тибете задолго до появления буддизма»[56]. Нам кажется, что рисунок на бонском бубне является отражением подобных концепций.

Сходны также конструкции бубна *чхед нга* и шаманских бубнов южно-сибирского типа. Для последних характерны: большой диаметр (60 см и более), широкая обечайка, деревянная продольная рукоять, отсутствие резонаторных щелей, поперечный железный стержень, сложный рисунок на внешней (иногда на внутренней) стороне мембраны, слегка вогнутая колотушка[57].

Кроме общего названия бубна (тӱнгӱр), у тюрков Алтая бытовали в прошлом и другие, ритуальные. Они употреблялись шаманами во время камлания. Эти культовые названия бубнов переводятся как наименования ездовых животных шаманов: *ак-адан* — священный ездовой двугорбый верблюд (у телеутов, челканцев, кумандинцев, тубаларов, теленгитов), *ер-бодан* — молодой верблюд-самец (у челканцев); *егри-адан* — одногорбый верблюд (у шорцев); *ак-чагал* — священная пегая лошадь (у телеутов и шорцев)[58]. Представление о ездовом животном божества широко распространено и в религиях Южной Азии, и в ламаизме. В тибетском ламаизме ездовыми животными могли быть лошадь, як, медведь, верблюд и

---

[54] **Иванов С. В.** Некоторые аспекты изучения..., с. 224.
[55] **Жуковская Н. Л.** Ламаизм..., с. 48, 55.
[56] Там же, с. 61.
[57] **Прокофьева Е. Д.** Шаманские бубны, с. 446—447.
[58] **Потапов Л. П.** Некоторые аспекты изучения..., с. 5—7. Термин *тӱнгӱр*, по мнению ряда исследователей, заимствован тюрками у монголов (см.: **Антонов Н. К.** Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971, с. 142—143; **Михайлов Т. М.** Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980, с. 188).

т. д.[59] Интересно, что в тибетском языке одним и тем же термином *нга чун* обозначается культовый барабан небольших размеров и молодой верблюд[60].

Так же, как и шаманы Южной Сибири, бонские жрецы использовали свои барабаны, как «транспортное средство» во время воображаемых путешествий[61]. Согласно поздней тибетской легенде, Шен-раб ми-бо летал на огромном колесе, занимая место в его центре, а восемь учеников размещались на восьми спицах этого колеса. Здесь колесо с восемью спицами, очевидно,— позднее буддийское осмысление языческого барабана[62].

В литературе, посвященной тибетским религиозным культам, близость между бубнами бонских жрецов и сибирских шаманов уже отмечалась[63]. Велики, однако, и различия. Характерной особенностью сибирских бубнов является их односторонняя обтяжка. Между тем бурятская легенда говорит о том, что раньше шаманский бубен имел две мембраны. Согласно этой легенде, после того, как один из шаманов вернул душу человека, унесенную могущественным тэнгри, тот уменьшил силу шаманов, разделив их барабан пополам, т. е. превратив его в бубен[64]. Не исключено, что здесь отражен действительный факт бытования в прошлом у бурятских шаманов ударных инструментов разной конструкции.

В Южной Сибири и Монголии исследователи зафиксировали одновременное существование различных по конструкции культовых ударных инструментов. В буддийских монастырях Монголии Г. Н. Потанин наблюдал, как «гурьтуны, то есть личности вроде шаманов ... одеваются в особый костюм, садятся на возвышении среди круга, составленного из лам, и под напевы последних и удары в хэнгрик, то есть бубен, обтянутый шкурой с двух сторон, приходят в исступление, прокалывают себя саблей и

---

[59] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 13—14.
[60] **Das S. Ch.** Tibetan-English Dictionary..., p. 367.
[61] **Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.** Люди и боги..., с. 166.
[62] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 542.
[63] **Hoffmann H.** Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon-Religion. Mainz, 1950, S. 200—203; **Idem.** Die Religionen Tibets..., S. 13—14.
[64] Первый бурятский шаман Моргон-Хара.— ИВСОРГО, 1880, т. 11, вып. 1-2, с. 88. Аналогичный сюжет есть в тибетском фольклоре (см.: **Потанин Г. Н.** Сага о Соломоне. Томск, 1912, с. 157; **Он же.** Тибетские сказки и предания. Б. м., б. г. (Отд. отт.), с. 411—414; **Он же.** Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Томск, 1916, с. 109).

предсказывают»[65]. *Хэнгрик* (*хэнгэргэ*, *кенгерге*[66]) входил в состав ламаистского оркестра, музыка которого сопровождала богослужения. Во время игры он ставился вертикально в деревянную подставку-раму. Бубен тапнуурянхайской шаманки, по сведениям Г. Н. Потанина, назывался *донкюр* или *хэнгирин-тюнгур*[67]. Последнее название состоит из двух слов, первым обозначался ламаистский барабан, обтянутый с двух сторон кожей и имеющий внешнюю рукоять, вторым — южно-сибирский бубен с односторонней обтяжкой и внутренней антропоморфной рукоятью.

В ряде случаев сосуществование ламаизма и шаманства не только сказывалось в атрибутике, но и порождало новые категории служителей культа, подобных уже упомянутым гурьтунам. В Туве, например, активно практиковали бурхан бöö, подготовка которых проводилась в ламаистских монастырях. Бурхан бöö, сочетавший в своей практике буддийские и шаманские элементы, во время ритуала использовал ламаистские ударные инструменты: «постукивал по дамыру (инструмент выполнял функцию бубна) или звенел очиром (род колокольчика)»[68]. В Тибете жрецы секты предсказателей, не включенной организационно в ламаизм, во время исполнения экстатического танца также держали в левой руке колокольчик *дрильбу*, а в правой — небольшой барабан, сходный по устройству с *дамару*[69].

Кроме мембранных ударных инструментов в практике ламаизма использовались различные виды гонгов, колоколов, бронзовых тарелок (тибет. тин-тин, кар нга, согур-ма и др.)[70]. Названия ряда инструментов восходят к глубокой древности и в основе своей имеют звукоподражательную символику, что вообще характерно для названий ударных инструментов. Так, *со-гур-ма* (металлический диск небольшого размера) переводится как «мычание (*гур*) сарлыка (*со*)». Название гонга *кар нга*

---

[65] **Потанин Г. Н.** Очерки..., вып. 2, с. 88.

[66] **Folke B.** Mongolian-English Dictionary, vol. 3. Stockholm, 1954, p. 167.

[67] **Потанин Г. Н.** Очерки..., вып. 2, с. 83.

[68] **Дьяконова В. П.** Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев.— В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979, с. 170.

[69] **Nebesky-Wojkowitz R.** Tibetan drum-divination..., p. 151.

[70] **Vandor I.** La Musique du Bouddhisme..., p. 77—78.

в переводе означает «бронзовый барабан»[71]. В алтайском фольклоре изредка встречаются упоминания о медном бубне (джес тӱнгӱр), причем его хозяйкой является старуха-шаманка (кам-эмеген), персонаж раннего этапа развития алтайского эпоса[72]. Как известно, исследователи XIX—XX вв. не зафиксировали в саяно-алтайском шаманстве иных ударных инструментов, кроме бубна. Однако есть основания полагать, что предки саяно-алтайских тюрков знали и другие музыкальные инструменты. Византийские послы, посетившие ставку тюркского кагана в 568 г., были свидетелями исполнения религиозного обряда. Жрецы, совершавшие ритуал, наряду с бубном использовали в качестве музыкального инструмента колокол[73]. Согласно сведениям китайских источников, енисейским кыргызам в конце I тыс. н. э. были известны «...барабан, флейты, свирели, дудки, плоские колокольцы»[74]. Этот набор инструментов трудно назвать шаманским. Напомним, что плоский колокол *шанг*, наряду с упоминавшимся выше бубном *чхед нга*, был характерным атрибутом бонских жрецов и отмечался в письменных источниках по крайней мере с начала II тыс. н. э.[75] И, наконец, инструмент вроде гонга или колокола, называвшийся *чанг*, был известен уйгурам[76]. То, что эти инструменты являются религиозными атрибутами, не вызывает сомнения, но об их роли в ритуалах (какой религии?) трудно судить из-за фрагментарности сведений.

Изо всех ламистских ударных инструментов ни один не может быть назван прямым конструктивным аналогом алтайского бубна *тӱнгӱр*. Некоторые общие черты можно усмотреть лишь в конструкции бубна *чхед нга*, использовавшегося заклинателями секты «черный бон»[77]. Все же и этот инструмент отличается от бубна *тӱнгӱр*, особенно

---

[71] Ibid, p. 112.

[72] **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев.— ЗЗСОРГО, 1915, т. 37, с. 47, 50, 53, 180.

[73] **Гумилев Л. Н.** Древние тюрки. М., 1967, с. 85—86.

[74] **Кюнер Н. В.** Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, с. 59.

[75] **Nebesky-Wojkowitz R.** Tibétan drum-divination..., p. 151; **Hoffmann H.** Quèllen zur Geschichte..., S. 202.

[76] **Древнетюркский** словарь. Л., 1969, с. 139.

[77] См.: **Waddell L. A.** The Buddhism of Tibet..., p. 30, рис. Жрец «бон-по» в ритуальном облачении. В левой руке он держит бубен с внутренней рукоятью. Другое изображение бонского бубна см.: **Hoffmann H.** Quellen zur Geschichte..., S. 200—201.

устройством рукоятки. Аникопические и антропоморфные рукоятки южно-сибирских бубнов — явление весьма своеобразное, ему нет аналогов за пределами Южной Сибири и Монголии. Названия и семантика их явно тюркского происхождения и, кроме того, эти рукоятки имели аналоги среди культовой скульптуры алтайских племен. По мнению Л. П. Потапова, двухголовая антропоморфная рукоятка тубаларского бубна, по существу, — «вставленное в бубен изображение божества Каныма, хозяина одноименного горного хребта»[78]. Фигуры, изображавшие Каныма, существовали и в качестве отдельных, самостоятельных предметов культа[79]. Вообще у алтайцев термином *тӱнгӱр* (*тӱнӱр*) обозначался только сам бубен, в то время как термином *чалу* называли и бубен (*тазим-чалу*, *каным-чалу*), и его рукоять, и изображения духов[80]. Фигура хозяина бубна (антропоморфная рукоять) и тетива лука — *кириш* (железная поперечина) обладают, таким образом, известной смысловой самостоятельностью по отношению к бубну. Это позволяет предположить, что в развитии шаманских культов алтайцев был период, когда фигура хозяина (*ээзи*) и *кириш* не были неотъемлемыми деталями устройства бубна, а существовали в качестве самостоятельных предметов культа. По предположению С. В. Иванова, «фигуры шаманов-предков (*ээзи*), вооруженные луком, отражают тот этап в развитии шаманства, когда шаманы камлали не с бубном, а с более ранним атрибутом — луком»[81]. В этом случае ранний вариант оформления рукоятки бубна мог значительно отличаться от того, который был известен исследователям в XIX—XX вв.

Сравнение ламаистских и бонских ударных инструментов с бубнами тюрко-монгольских народов Южной Сибири показывает, что их конструкция, оформление, функции и использование имеют много общего.

1. Бубен является основным атрибутом шаманского культа, с ним связано значительное количество представлений, поверий, он занимает важное место в мифологии.

---

[78] **Потапов Л. П.** Тубалары Горного Алтая.— В кн.: Этническая история народов Азии. М., 1972, с. 63.

[79] **Иванов С. В.** Скульптура алтайцев..., с. 27—29, 38; **Потапов Л. П.** Тубалары..., с. 63.

[80] **Иванов С. В.** Скульптура алтайцев..., с. 100.

[81] Там же, с. 93; см. также: **Потапов Л. П.** Лук и стрела в шаманстве алтайцев.— СЭ, 1934, № 3.

Атрибутами многих божеств и духов добуддийского Тибета также являлись ударные инструменты.

2. Бубен использовался как «транспортное средство» во время воображаемых «путешествий» жрецов. Он имел несколько культовых названий, в которых отразились представления о нем, как о ездовом животном жреца.

3. На поверхности обтяжки делались изображения, рисунки, связанные с осмыслением строения Вселенной.

4. К рукоятке саяно-алтайского бубна привязывались ленточки — *ялама* (*дьялама*). В тибетском языке словами rna dar называли полоску ткани, привязанную к барабану.

5. При исполнении ритуала шаман держал бубен в левой руке и наносил удары снизу изогнутой деревянной колотушкой, он «собирал» в бубен духов, а по окончании камлания «отпускал» их.

6. Бубен не только использовался как ударный инструмент, но и применялся в церемониях гадания и предсказания. В Тибете это была церемония *нга мо*, гадание с помощью бубна известно и на Алтае [82].

7. Область применения ударных инструментов в Тибете не ограничивалась ритуальной сферой. Существовали сигнальные и военные барабаны [83], а барабаны и бубны небольшого размера своим звучанием сопровождали пение и танцы светского характера. Не исключено, что и сибирские шаманские бубны в далеком прошлом имели функции сигнального инструмента.

Сходные черты обнаруживаются и при сравнении ритуальной одежды шаманов и ламаистских жрецов. Тибетские предсказатели поверх обычной одежды надевали короткий плащ (тибет. stod le), украшенный на плечах перьями грифа. Иногда вместо перьев использовались полоски ткани. Перьями украшался и шлем оракула. По мнению Р. Небески-Войковича, плащ stod le весьма близок шаманскому плащу телеутов, якутов, эвенков, украшенному перьями орла (совы). Ритуальная одежда тибетского предсказателя (особенно после завершения церемонии) считалась вместилищем некой сверхъестественной силы, снизошедшей от того бога, который во время церемонии якобы вселялся в тело предсказателя.

---

[82] **Radloff W.** Aus Sibirien. Bd 2. Leipzig. 1884. S. 47.
[83] **Das S. Ch.** Tibetan-English Dictionary..., p. 367.

Женщинам запрещалось прикасаться к такой одежде, как и к другим атрибутам медиума [84]. Шаманская одежда народов Южной Сибири также считалась вместилищем силы шамана, которая могла быть увеличена прикреплением новых полосок ткани к костюму.

Характерные головные уборы носили во время исполнения ритуалов тибетские и монгольские ламы-предсказатели (монг. gurtum). Это была налобная повязка из полосы красной ткани, украшенная маленькими колокольчиками. Венчала повязку пятилепестковая корона из дерева или картона с изображениями человеческих черепов, числом от одного до пяти. Такой головной убор носили медиумы низшего ранга, «общавшиеся» с божествами и духами локального значения [85]. Налобная повязка телеутских шаманов, сходная в семантике и деталях с повязками алтай-кижи, тувинцев-тоджинцев, дархатов, несколько напоминает тибетскую [86]. Сходство налобных повязок сибирских шаманов с головными уборами тибетских оракулов трудно объяснить поздним влиянием ламаизма на шаманство Южной Сибири. С другой стороны, известны случаи, когда под непосредственным влиянием ламаизма шаманы вместо традиционного головного убора надевали ламаистские пятилепестковые короны с изображением черепов [87].

Другой тип головного убора носили тибетские ламы и чойженчи во время жертвоприношений хозяину огня Мелха. Они надевали налобную повязку, по нижнему краю которой была прикреплена медвежья шерсть, закрывавшая глаза. Аналогичными повязками с бахромой, закрывавшей бо́льшую часть лица, пользовались алтайские и тувинские шаманы [88]. Кроме повязок, шаманы Южной (и не только Южной) Сибири пользовались масками. Эта традиция в Сибири прослеживается, судя по петроглифам, по крайней мере с эпохи бронзы [89]. Известны маски кумандинцев, шорцев из бересты, бурятские маски из кожи, дерева, железа и меди [90]. Помимо масок исполнителей мистерии цам, в Тибете известны кожаные

---

[84] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 416, 544—545.
[85] Ibid, p. 442—443, 545.
[86] См.: **Иванов С. В.** Скульптура алтайцев..., с. 83, 113, 179.
[87] **Жуковская Н. Л.** Ламаизм..., с. 141.
[88] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 528—529, 546.
[89] См.: **Дэвлет М. А.** Петроглифы Мугур-Саргола. М., 1980, с. 225—231.
[90] **Маски** народов Сибири. Л., 1975, с. 27—28.

маски оракулов, изображавшие лицо того божества, кото
рое «вселялось» в предсказателя.

Принадлежностью шаманского костюма у ряда народов Южной Сибири было «зеркало» — блестящий металличе-ский круг, прикрепленный на груди или спине шаманского одеяния. Круглая медная пластина с вогнутым центром, орнаментированная по окружности, висела и на груди тибетского оракула-чойженчи. В центре этого «зеркала» (тибет. мелонг) был написан магический слог [91].

Помимо сходства культового инвентаря, наблюдаются параллели и в организации и проведении самой церемонии «общения» с духами, получении «шаманского дара» и т. п. Ряд общих для сибирского шаманства и буддизма представлений уже анализировался в этнографической литературе, при этом были выявлены типологически сходные явления, присущие как шаманству, так и буддизму [92]. Обратимся к тибетским материалам. Весьма древние, архаичные черты присутствуют в ритуалах жрецов *паво* (мужчин) и *ньен-джомо* (женщин), которые, хотя и не связаны с монастырским, реформированным бон, однако считаются последователями культовой практики ранней религии бон [93]. Главной функцией жрецов было гадание и лечение больных. Как и другие тибетские медиумы, эти жрецы «принуждались» к вступлению в новое качество духами. Как правило, ими становились только те люди, среди предков которых уже были жрецы-предсказатели. Человек, почувствовавший приступы характерной шаманской «болезни», призывал предсказателя, который совершал необходимые обряды и руководил становлением нового медиума. В далеком прошлом жрецы *паво* и *ньен-джомо* во время религиозных церемоний приносили в жертву горному божеству черного яка с белыми ногами. Предсказатели исполняли свои ритуалы в одиночку. Только раз в год пять — десять человек собирались вместе для большого жертвоприношения. В состоянии экстаза жрец мог вдруг заговорить на непонятном окружающим языке. Последняя деталь имеет прямые аналогии в сибирском шаманстве [94].

---

[91] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 410—411, 546.
[92] **Жуковская Н. Л.** Ламаизм..., с. 146—171.
[93] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 425—428.
[94] **Токарев С. А.** Религия в истории народов мира. 3-е изд. М., 1976, с. 171.

К сожалению, сохранилось очень мало сведений о ритуале «общения» с духами в ранней религии бон, о тех ее чертах, из которых впоследствии развился культ оракулов-предсказателей в ламаизме. Известно, что бонские жрецы «общались» с духами для предсказания будущего. Кроме того, они были посредниками между людьми и душой умершего, которую жрец «сопровождал» в другой мир. При этом делалось ритуальное изображение души. Для этого брали правую переднюю ногу жертвенного животного, как правило овцы. Отрезали копыто, нижнюю часть ноги до колена оставляли нетронутой. Выше колена удаляли все мясо, чтобы была видна кость. Нога прикреплялась к веревке, другой конец которой привязывался к левой руке жреца.

Ламаистских предсказателей чойженчи сближают с южно-сибирскими шаманами и следующие черты. Чойженчи были единственной категорией лам, которые имели право жениться и могли передавать свой дар по наследству[95]. Во время совершения ритуала чод тибетский жрец мысленно расчленял свое тело и кровью, мясом, костями «кормил» духов. После такой церемонии у него «появлялось новое тело»[96]. Подобные представления существовали у сибирских шаманов (телеутов, шорцев, якутов, эвенков)[97]. Число примеров можно было бы умножить, аналогичные явления обнаруживаются не только в области религиозной атрибутики и культах жрецов-прорицателей. Определенная общность существует у тюрков, монголов и тибетцев в их древних верованиях, связанных с обожествлением неба и т. д.[98]

---

[95] **Жуковская Н. Л.** Ламаизм..., с. 129—130.

[96] Там же, с. 119—120; **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 550. Х. Хофман, выделяя шаманские черты в тибетской религии, называет в их числе гадание на барабане, ритуал чод и ритуалы верховного оракула в Наг-Чу (см.: **Jong J. W. de.** Rec. ad op.: Hoffmann H. Symbolik der Tibetischen Religionen und des Schamanismus. Stuttgart, 1967.— Indo-Iranian Journal, 1976, vol. 18, N 3-4, p. 316).

[97] Подробнее см.: **Жуковская Н. Л.** Ламаизм..., с. 165.

[98] См.: например: **Kvaerne P.** Mongols and Khitans ina 14-th century Tibetan Bonpo Text.— Acta Orientalia Hungaricae, 1980, t. 34, fasc. 1-3, p. 85—104.

О ВОЗМОЖНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ АЛТАЙСКО-ТИБЕТСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ

Большинство сходных черт, обнаруживаемых в саяно-алтайском шаманстве и древних верованиях Тибета, инкорпорированных ламаизмом, можно объяснить, по-видимому, результатами сходного развития южно-сибирского и центрально-азиатского шаманизма. Эти черты, безусловно, оформились еще до проникновения в Южную Сибирь буддизма. В пользу такого предположения говорит тот факт, что многочисленные аналоги обнаруживаются в шаманских культах отдаленных друг от друга народов. Так, костюм вьетнамского шамана имеет подвески, похожие на алтайские, а ритуальный бубен, использовавшийся во время камлания у некоторых народов Юго-Восточной Азии, отдаленно напоминает южно-сибирский [99]. Обнаружить истоки или возможную древнюю родину формирования южно-сибирского шаманства, его характерных атрибутов, трудно по целому ряду причин. Заклинатель духов с бубном — неотъемлемая фигура многих религий древнего мира. В древней Месопотамии «самым могущественным орудием ... заклинателя духов был медный тимпан, обтянутый шкурой черного быка»[100]. На одной из каменных табличек конца II — начала I тыс. до н. э. сохранилось изображение «больного в постели и рядом с ним — заклинателя с бубном (?) в руке, одетого в рыбообразную одежду доброго бога Эйа, владыки пресноводного мирового океана...»[101].

Сложность и многоплановость проблемы происхождения сибирского шаманизма породили много теорий, предположений и взглядов, зачастую взаимоисключающих [102]. В последнее время все бóльшее обоснование получает точка зрения, согласно которой древние культурные свя-

---

[99] **Стратанович Г. Г.** Народные верования населения Индокитая. М., 1978, с. 184, 192.

[100] **Оппенхейм А. Лео.** Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М., 1980, с. 181.

[101] **Дьяконов И. М.** Научные представления на Древнем Востоке (Шумер, Вавилония, Передняя Азия).— В кн.: Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982, с. 107.

[102] Обзор существующих мнений по этой проблеме см.: **Ревуненкова Е. В.** Народы Малайзии и Западной Индонезии. Некоторые аспекты духовной культуры. М., 1980, с. 221—251; **Siikala A. L.**, The rite technique of the siberian shaman.— FF Communications, Helsinki, 1978, N 220, p. 18—27.

зи между Сибирью и Передней Азией (при посредничестве других культур) повлияли на формирование целого ряда черт культуры сибирских народов [103].

Однако прямые аналогии с древними культами Месопотамии и Шумера вряд ли будут конструктивными в данном случае, так как оформление атрибутивной стороны сибирского шаманизма, судя по ряду признаков, происходило в более позднее время. Приведенные выше примеры свидетельствуют, на наш взгляд, о том, что у самых различных народов развитие шаманства как явления стадиального приводило к формированию сходных форм культа. В ряде случаев нет необходимости искать истоки их генетического родства или объяснять наличие сходных черт историческими контактами. Иначе обстоит дело с историей шаманства у некоторых народов Южной Сибири, Центральной и Средней Азии. В шаманстве народов Средней Азии и Гиндукуша наряду с типологически сходными явлениями обнаруживаются традиции, восходящие к дотюркскому периоду истории региона. По мнению С. И. Вайнштейна, именно эти традиции ираноязычных (индоевропейских) народов «составляют древний пласт пережитков шаманизма в Средней Азии, а также, вполне вероятно, сказались и на отдельных чертах шаманства в Сибири (в частности, использование бубна и др.), где пребывание индоевропейцев в эпоху раннего железа вряд ли может вызвать сомнение»[104]. Интересно в этом плане и распространение в V в. до н. э. традиционной иранской религии и культуры из северо-восточных районов Ирана в Центральную Азию и Тибет. Считается, что ираноязычные юэчжи были теми посредниками, от которых тибетские племена, смешавшиеся с ними, «получили религию бон вместе с прочим наследством иранской культуры»[105]. О смешении древнетибетских популяций с иранскими

---

[103] См., например: **Пелих Г. И.** Происхождение селькупов. Томск, 1972, с. 159—177; **Чагдуров С. Ш.** Происхождение Гэсэриады. Новосибирск, 1980, с. 76—113; **Членова Н. Л.** Тагарские лошади.— В кн.: Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981, с. 89—92 и др.

[104] **Вайнштейн С. И.** Рец. на кн.: K. Jettmar. Die Religionen..., с. 182.

[105] **Кузнецов Б. И.** Главные божества тибетской религии бон. (По «Биографии Шенраба»).— В кн.: Исследования по истории и филологии Центральной Азии, вып. 6. Улан-Удэ, 1976, с. 143; **Он же.** Древний Иран в «Истории буддизма» Таранаты.— Там же, с. 141.

племенами, начавшемся не позднее I тыс. до н. э., сви
детельствуют и данные антропологии[106].

Таким образом, распространение в Южной Сибири
Центральной Азии идеологии ираноязычных племен могл
послужить основой той общности верований, следы кото
рой обнаруживаются в шаманстве алтайцев и древней
религии Тибета. Однако подобное решение вопроса был
бы слишком прямолинейным, так как нельзя исключать
возможность контактов, достаточно древних, между пред
ками современных народностей Саяно-Алтая и племенами
вошедшими в состав тибетцев. Можно сформулировать
некоторые предположения о времени и форме этих кон
тактов.

Важнбе значение имело выделение в этнической исто
рии тюрков (ашина) раннего этапа (III в. н. э.— 460 г.)
когда они заселяли территорию Восточного Туркестана
и северо-западную часть Ганьсу. Связи тюрков с индо
европейским населением Восточного Туркестана в пери
од, предшествовавший созданию Первого Тюркского кага
ната, позволили пересмотреть традиционную схему, «со
гласно которой все события, имевшие место до образова
ния Тюркского каганата, связаны только с территорией
Алтая и Южной Сибири, а специфические особенности
социальной организации и культурных традиций тюркско
го общества не выходили за пределы норм и представле
ний, посивших строго региональный характер»[107]. Еще в
ранний период своей этнической истории тюрки сосед
ствовали с тибетскими племенами. М. И. Воробьева-Де
сятовская считает, что древние народные верования ти
бетцев, входившие в религию бон, «в первых веках нашей
эры в связи с большой миграцией племен и народов...
очевидно, получили распространение на всей территории
Центральной Азии»[108]. Контакты между тибетцами и тюр
ками продолжались и в более позднее время, хотя тюрков
и племена, населявшие предгорья Тибета, разделял Ганьсуский коридор — область экономических интересов Ки
тая. Преграда эта не была непреодолимой: в течение

---

[106] **Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.** Древние китайцы. Проблемы этногенеза. М., 1978, с. 213.

[107] **Кляшторный С. Г.** Проблемы ранней истории племени тӱрк (ашина).— В кн.: Новое в советской археологии. (Памяти С. В. Киселева. К 60-летию со дня рождения.) М., 1965, с. 281.

[108] **Воробьева-Десятовская М. И.** Фрагменты тибетских рукописей..., с. 130.

I тыс. н. э. тибетцы, тангуты, тюрки неоднократно устанавливали контроль над районом Ганьсу и вступали в соприкосновение друг с другом. Военные походы и сражения не способствовали, разумеется, знакомству с духовной культурой новых соседей, но были и периоды мирного сосуществования.

Можно полагать, что идеология и культы тибетской народной религии продолжали преобладать в среде рядовых членов тибетского общества. Распространение буддизма, начавшееся в южных районах Тибета, долго не затрагивало приверженцев старых верований, населявших предгорья и прилегающие с севера степи. Многовековая вражда сторонников и противников новой веры привела в итоге к упрочению позиций буддизма, но до конца I тыс. н. э. он не играл видной роли в религиозной жизни тибетцев. Даже много столетий спустя бонские культы были широко распространены на окраинах, например в Сычуани[109]. Когда в I тыс. н.э. предки алтайцев вступали в контакт с тибетцами (и предположительно с тибетской религией), они, очевидно, встречались именно с шаманскими культами, а не с нововведенным буддизмом. Сохранились немногочисленные свидетельства отношений между Тибетом и Саяно-Алтаем. Так, в 711 г. в Тибете находилось посольство кыргызов: правитель енисейцев искал союзников в своей борьбе с тюрками[110]. В VIII и первой половине IX в. Тибет был сильной державой, он господствовал «в огромном квадрате от пустыни Гоби на севере до Гималаев на юге и от Семиречья на западе до реки Хуанхэ на востоке»[111]. Связи Тибета с усиливавшимся каганатом кыргызов привели к образованию военного союза, но регулярным сношениям между двумя государствами препятствовали уйгуры и тюрки[112]. Положение изменилось, когда в 840 г. кыргызы разгромили уйгуров и проникли в Центральную Азию[113]. В это же время в

---

[109] **Журавлев Ю. И.** Вопросы этнографии в современной китайской литературе о тибетцах.— СЭ, 1958, № 2, с. 158.

[110] **Кляшторный С. Г.** Стелы Золотого озера (к датировке енисейских рунических памятников).— В кн.: Turcologica. К семидесятилетию академика А. Н. Кононова. Л., 1976, с. 266.

[111] **Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.** Люди и боги..., с. 55.

[112] См.: **Грач А. Д.** Древнекыргызские курганы у северной границы котловины Больших озер и находки тибетских надписей на бересте.— СНВ, 1980, вып. 22, с. 119—120.

[113] **Савинов Д. Г.** Южная Сибирь. —В кн.: Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий. М., 1978, с. 138.

Тибете к власти пришли последователи бон, начавшие репрессии против буддизма.

Чрезвычайно интересными находками, характеризующими взаимоотношения кыргызов и тибетцев в религиозной сфере, являются фрагменты тибетских надписей на бересте, обнаруженные в древнекыргызском погребении IX—X вв. и датируемые не позднее этого времени. Содержание этих фрагментов позволило М. И. Воробьевой-Десятовской соотнести их с тибетской «народной религией» (тибет. ми-чой), сопоставимой с шаманизмом [114]. Берестяные свитки с заклинаниями против духов разряда *сабдак* («хозяева земли») [115] использовались в качестве амулетов. Свитки, фрагменты которых обнаружены в погребении, могли принадлежать не только тибетцу, но и кыргызу; в среде последних в IX—X вв. был известен тибетский алфавит [116]. Если о торговых и военных связях кыргызов с Тибетом было известно и ранее, то находки в курганах Саглы, как справедливо заключил А. Д. Грач, «дают основание для того, чтобы со всей четкостью констатировать проникновение в результате тибетско-кыргызских связей элементов шаманской религии бон» в Южную Сибирь [117]. Отметим, что именно в IX—X вв. предки алтайцев находились в подчинении у Кыргызского каганата, распространившего свою власть на территорию современной Тувы и Горного Алтая. Материалы алтайского языка, фольклора и некоторые этнонимы свидетельствуют о том, что в IX—X вв. шел процесс смешения тюркоязычных предков алтайцев с енисейскими кыргызами [118]. К сожалению, уникальность саглынской находки не позволяет судить о степени влияния на шаманство кыргызов добуддийской религии Тибета:

---

[114] **Воробьева-Десятовская М. И.** Фрагменты тибетских рукописей..., с. 129—130; **Грач А. Д.** Древнекыргызские курганы... с. 107—108, 117—121.

[115] «...Культ большинства тибетских сабдаков, найдаков, шибдаков типологически однороден культу локальных божеств и духов, зафиксированных в обычаях монголов, бурят, алтайцев...» (**Герасимова К. М.** О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам.— В кн.: Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980, с. 75).

[116] **Воробьева-Десятовская М. И.** Фрагменты тибетских рукописей..., с. 130—131.

[117] **Грач А. Д.** Древнекыргызские курганы..., с. 121.

[118] **Потапов Л. П.** Этнический состав..., с. 191—192.

Контакты между племенами Южной Сибири и Тибета, довольно поздние и неопределенные по интенсивности, могли привести к заимствованию с юга лишь отдельных элементов шаманского ритуала, его внешних атрибутов. Поскольку предки саяно-алтайских народов и тибетцев в I тыс. н. э. обладали набором элементов религии, предполагавшим существование у них шаманизма, можно считать, что у них уже сложились сходные приемы «общения» шаманов с миром духов, а также круг представлений, связанных с этим ритуалом. Само же шаманство «как институт жрецов не может быть заимствовано, ибо шаман должен взрасти на ритуальной почве своего народа, без знания которой вряд ли его посредничество между миром людей и миром духов окажется действенным»[119].

Рассмотренными выше вопросами не исчерпывается, разумеется, проблема взаимоотношений шаманства алтайцев с древними верованиями Тибета. Она может быть решена лишь с привлечением более широкого круга источников и в первую очередь данных по исторической этнографии различных племен и народов Центральной Азии, а также новых материалов по археологии этого региона. Можно, однако, сформулировать несколько предварительных выводов.

Все сказанное позволяет рассматривать саяно-алтайское шаманство и верования добуддийского Тибета не как изолированные, самостоятельно развивающиеся системы, но как явления одного порядка, восходящие к общему субстрату верований населения Центральной Азии. С некоторого времени эти верования, имевшие в основе общие идеи и представления, стали развиваться более независимо, что привело в итоге к формированию локальных вариантов центрально-азиатского шаманизма[120]. В таком случае отмеченное сходство в деталях шаманских верова-

---

[119] **Жуковская Н. Л.** Народные верования монголов и буддизм.— В кн.: Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978, с. 27—28.

[120] По мнению Т. М. Михайлова, использующего термин «центрально-азиатский шаманизм» для обозначения шаманства тюрко-монгольских народов, «...центром происхождения специфических особенностей сибирского шаманизма явились Центральная Азия с Южной Сибирью» (**Михайлов Т. М.** Из истории бурятского шаманизма, с. 208). Рассматривая Центральную Азию как обширный этнокультурный ареал, для которого характерно относительное родство культур, можно отметить, что формирование локальных вариантов центрально-азиатского шаманизма происходило синхронно с процессами этногенеза центрально-азиатских народов. На древ-

ний Саяно-Алтая и Тибета можно рассматривать как следы былой общности верований предков народностей Саяно-Алтая, Монголии и Тибета, возможное существование которой следует отнести к I тыс. до н. э. Подобное допущение не исключает, разумеется, наличия в названных системах верований типологически сходных черт.

Говоря о проникновении к тюркам различных религий, следует отметить, что ни одна из них не оказала существенного влияния на шаманистское мировоззрение племен Южной Сибири, «за исключением Уйгурского каганата, где манихейство стало государственной религией»[121]. Нельзя, однако, исключить возможность того, что предки алтайцев еще в древнетюркское время познакомились с отдельными персонажами буддийско-тюркского пантеона и некоторыми буддийскими терминами (Эрклиг, Умай, таму, бурхан и т. д.)[122]. В области религиозных верований тюрки Саяно-Алтая получили в наследство от древнетюркской культуры прежде всего развитое шаманство, обнаруживающее, на наш взгляд, черты родства с аналогичными верованиями добуддийского Тибета. (Вопрос о том, какие именно из этих черт восходят к общему пласту религиозных представлений, нуждается в дальнейшей разработке.)

Если проникновение в Южную Сибирь «больших религий» было связано со среднеазиатским влиянием, то развитие шаманских культов в I тыс. н. э. происходило, вероятно, на местной южно-сибирской и центрально-азиатской основе. Буддизм, проникавший в древнетюркскую среду из Восточного Туркестана и Согда, качественно отличался от позднейшего ламаизма, насыщенного шаманистскими чертами. В последние века I тыс. н. э. только начинался процесс формирования буддийско-языческого комплекса в Тибете — будущей цитадели северного буддизма.

нюю (индоевропейскую?) основу шаманизма наслаивались новые черты, и «классические» формы шаманства Тибета и Алтая стали своего рода северным и южным полюсами центрально-азиатского шаманизма.

[121] **Савинов Д. Г.** Южная Сибирь, с. 141.

[122] См.: **Кляшторный С. Г.** Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках.— В кн.: Тюркологический сборник, 1977. М., 1981, с. 125, 133 и др. Ср. также древнетюркскую Умай — богиню плодородия, покровительницу детей — и гималайскую Ума с эпитетом «та, что дает благо всем» (**Das s. Ch.** Tibetan-English Dictionary..., p. 29). Подробнее об Умай см.: **Потапов Л. П.** Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных — В кн.: Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.

Глава II

ЛАМАИСТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В МИФОЛОГИИ И ПАНТЕОНЕ АЛТАЙЦЕВ

АЛТАЙ И ДЖУНГАРЫ

Во II тыс. н. э. территория Алтая входила в состав различных государственных объединений кочевников Центральной Азии. В X—XII вв. население Алтая находилось под властью киданей, государство которых в XII в. занимало обширную территорию от Енисея до Таласа[1]. Кидани были знакомы с буддизмом[2], но о распространении этой религии среди этнических предков алтайцев нет никаких данных. В XIII—XIV вв. алтайские племена входили в состав улуса Джучи, который «привел под власть [монголов] лесные народы, такие как... тэлэнг, тогулэс...»[3] Политика веротерпимости, осуществлявшаяся монгольскими правителями, способствовала проникновению буддизма в Монголию. При дворе монгольских ханов в XIII в. буддисты соперничали с представителями других религий — мусульманства, несторианства, католичества. Однако главным конкурентом буддизма в тот период было монгольское шаманство, и борьба между буддийскими монахами и придворными шаманами шла «по линии... превосходства ... в магии и медицине»[4].

В монгольское время алтайские племена (теленгиты и телесы) кочевали на территории Хангая и Саяно-Алтая[5]. В силу ряда исторических причин они оказались на окраине монгольского государства. Вполне понятно, что средневековые источники лишь изредка упоминают об алтайских племенах: главную роль в истории Центральной Азии того времени играли монголы. Поэтому о верованиях алтайцев XII—XV вв. известно совсем немногое. Можно

---

[1] **Потапов Л. П.** Очерки по истории алтайцев. М.—Л., 1953, с. 100.

[2] См.: **Пиков Г. Г.** Буддизм в государстве киданей.— Изв. СО АН СССР, 1980, № 1. Серия обществ. наук, вып. 1, с. 151—154.

[3] **Лубсан Данзан.** Алтан Тобчи. («Золотое сказание»). М., 1973, с. 184.

[4] **Жуковская Н. Л.** Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977, с. 94—96.

[5] **Потапов Л. П.** Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969, с. 161,

полагать, что основу их верований составляли религиозные представления, сложившиеся еще в домонгольское время. По заключению Л. Н. Гумилева, в XIII в. «на Алтае шаманизм уже был сильно развит, уживаясь там с несторианством»[6]. Христианство несторианского толка еще в IX в. распространилось среди енисейских кыргызов и сосуществовало у них с шаманскими культами[7]. Не исключено, что следы влияния несторианства прослеживаются в алтайских мифах о сотворении мира[8]. На территории Тувы раскопаны буддийские памятники монгольского времени, но, по мнению Л. Р. Кызласова, они отражают верования монгольской администрации и не свидетельствуют о распространении буддизма среди тюрков Саяно-Алтая[9].

С падением Юаньской династии буддизм в Монголии ослаб, но не исчез. Со второй половины XVI в. здесь начинается быстрое распространение качественно иной его формы, известной в историко-этнографической литературе как ламаизм. Возрождение буддизма в Монголии имело, кроме политических, серьезные религиозные основания. Б. Я. Владимирцов писал, что в Монголии «ни старый шаманизм, ни старый буддизм уже никого не удовлетворяли. А новая буддийская секта несла с собой и более высокую культуру, и пышный культ; ее проповедники готовы были стать и чтецами-писарями... и врачами... и гадателями»[10].

К XVII в. сложился в основных чертах облик хозяйства и культуры алтайских племен, обозначились и этнокультурные различия между племенами Северного и Южного Алтая. Южные алтайцы занимались кочевым скотоводством, горно-степной охотой; мотыжное земледелие, охота в тайге и рыболовство были характерными чертами хозяйственной жизни северных алтайцев[11]. История алтайских племен XV—XVIII вв. тесно связана с события-

---

[6] **Гумилев Л. Н.** Поиски вымышленного царства. (Легенда о «государстве пресвитера Иоанна».) М., 1970, с. 300.

[7] **Кляшторный С. Г.** Историко-культурное значение Суджинской надписи.— Проблемы востоковедения, 1959, № 5, с. 166—168.

[8] См.: **Токарев С. А.** Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936, с. 134.

[9] **Кызласов Л. Р.** Культура и быт населения Тувы в XIII—XIV вв.— В кн.: Материалы по древней истории Сибири. Улан-Удэ, 1964, с. 446—450.

[10] **Владимирцов Б. Я.** Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934, с. 184.

[11] **Потапов Л. П.** Очерки по истории алтайцев, с. 122—124.

ми, происходившими в Западной Монголии. Племена западных монголов (дербеты, торгоуты, хошоуты и чоросы) в первой трети XVII в. создали сильное централизованное государство — Джунгарское ханство. Ойратские феодалы еще в конце XVI — начале XVII вв. эпизодически появлялись в Западной Сибири. На Алтае в начале XVIII в. они «уже нашли общий язык с местными феодалами, в частности с телеутскими, возглавляемыми князем Абаком, и даже кочевали в телеутских кочевьях»[12]. После образования ханства проникновение джунгар на Алтай (со стороны Тувы) привело к тому, что в середине XVII в. племена северных и южных алтайцев были обложены данью[13]. В 1653 г. сын Абака принял джунгарское подданство[14], а несколько лет спустя правитель Джунгарии заявил «томским властям о подчинении ему теленгутов»[15].

Насильственное вовлечение алтайских племен в сферу влияния Джунгарии продолжалось и в последующие десятилетия. В 1703 г. по приказу джунгарского хана Цэван-Рабдана были переселены в непосредственную близость к его ставке телеуты Горного Алтая и кыргызы с верховьев Енисея[16]. В результате подобных действий к тридцатым годам XVIII в. бóльшая часть телеутов кочевала в Джунгарии[17]. Это обстоятельство имеет важное для нас значение, так как у ойратов ламаизм являлся государственной религией, в силу ряда причин укоренившейся лишь с середины второго десятилетия XVII в.[18] Около середины XVIII в. на западном берегу Иртыша (неподалеку от современного Усть-Каменогорска) был построен буддийский монастырь, известный позднее под названием Аблайкит[19]. Он находился в непосредственной близости от кочевий алтайских телеутов.

Как и в других частях Монголии, распространение

---

[12] **Потапов Л. П.** Этнический состав..., с. 95.

[13] Там же, с. 105; см. также: **Гуревич Б. П.** Международные отношения в Центральной Азии в XVII — первой половине XIX в. М., 1979, с. 66.

[14] **Потапов Л. П.** Этнический состав..., с. 98.

[15] **Уманский А. П.** Телеуты и русские в XVII—XVIII веках. Новосибирск, 1980, с. 226.

[16] Там же, с. 289; **Потапов Л. П.** Этнический состав..., с. 144.

[17] **Потапов Л. П.** Этнический состав..., с. 118.

[18] **Златкин И. Я.** История Джунгарского ханства (1635—1758). М., 1964, с. 155.

[19] **Риттер К.** Землеведение Азии, т. 3, Спб., 1860, с. 127—142; **Бичурин И.** Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Спб., 1834, с. 56.

ламаизма среди ойратов поощрялось властями. Строи тельство храмов и монастырей сопровождалось жестоки преследованием шаманов и их последователей: «Был запрещены старинные шаманские изображения богов. существующие должны были быть сожжены, а жилищ поступающих наперекор этому разрушены, кровавы жертвы должны были прекратиться...»[20] Не избежали по добной участи и шаманы алтайцев: в народной памят сохранились предания о джунгарском времени, в которы повествуется именно о преследовании шаманов[21].

К ситуации, в которой оказалось шаманство алтайце после подчинения их джунгарам, в полной мере примени мо высказывание Ф. Энгельса о том, что «старые, стихий но возникшие племенные и национальные религии не имели пропагандистского характера и лишались всякой силы сопротивления, как только бывала сломлена неза висимость данных племен и народов»[22].

Таким образом, распространение ламаизма у ряда алтайских племен произошло не позднее середины XVIII в. Развитие социально-экономических отношений на Алтае привело на рубеже XVII—XVIII вв. к разложе нию родовой общины и появлению элементов феодализ ма[23]. Уровень развития хозяйственной и социальной жиз ни алтайцев в основных чертах был схож с джунгарским Поэтому алтайские племена, находившиеся в Джунгарии и оставшиеся на Алтае, могли воспринять ламаистскую обрядность. Однако ламаизм не проник глубоко в веро вания, духовную культуру и мироощущение алтайцев Объяснить это можно рядом обстоятельств.

Ламаизм был чужд алтайцам уже в силу того, что являлся религией джунгар, со стороны которых они под вергались набегам и притеснениям. Попытки введения у алтайцев ламаизма сопровождались гонениями на ша манов, и на Алтае не могла сложиться ситуация, благо приятная для появления религиозного синкретизма, по добного монгольскому и тувинскому. Укреплению «жел той веры» мало способствовали многочисленные войны и походы джунгар в XVII—XVIII вв.

---

[20] **Лауфер Б.** Очерки монгольской литературы. Л., 1927, с. 86.

[21] См.: **Потапов Л. П.** Очерки по истории алтайцев, с. 130—131; **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев.— ЗЗСОРГО, 1915, т. 37, с. 238.

[22] **Энгельс Ф.** Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 294.

[23] **Потапов Л. П.** Этнический состав..., с. 120.

В самой Западной Монголии успешному распространению ламаизма препятствовал ряд военно-политических и географических факторов. Соперничество с правителями Халхи, нередко переraставшее в военные действия, не позволяло западным монголам пользоваться самым коротким и удобным путем в Тибет — через Кукунор, «дорога же через хребет Куньлунь была исключительно трудной»[24]. К тому же Халха и Западная Монголия так и не смогли объединиться в борьбе против цинского Китая. Маньчжуро-китайские притязания на господство в Центральной Азии шли вразрез с интересами монголов, однако и те и другие пытались заручиться поддержкой Пятого Далай-ламы[25]. И здесь ламаизм стал лишь поводом для китайского вмешательства в дела западных монголов. В одном из посланий Галдану император Канси упрекает джунгарского правителя в неверности буддийской религии: «Халха ... и ойраты явно [занимаются лишь тем, что] говорят пустые слова о своем следовании учению Цзонхавы и наставлениям далай-ламы, тайно же нарушают [и то, и другое]»[26]. Галдан, сын основателя Джунгарского ханства, был ревностным ламаистом, около двадцати лет провел он в Лхасе, «пройдя путь от ученика-хубарака до звания высшего ученого ламы»[27]. Именно с его именем связывают распространение ламаизма и монгольского письма среди телеутов[28].

В 1755—1758 гг. цинские войска уничтожили государство джунгар. Во избежание физического истребления племена и родоплеменные группы телеутов, тувинцев, ойратов бежали в Западный и Центральный Алтай, где позже смешались с аборигенным населением, в том числе чуйскими теленгитами и чулышманскими телесами[29]. «Выбегавшим калмыкам, кроме провианта, выдавалось на мясо кормовых денег, некрещеным большим по 1 коп., малым от десяти лет по 1 деньге, крещеным большим и малым по 3 деньги, Ноену Шерину по 20 коп.,

---

[24] **Златкин И. Я.** История Джунгарского ханства..., с. 155.
[25] **Гуревич Б. П.** Международные отношения..., с. 47—48.
[26] Цит. по: **Мартынов А. С.** Статус Тибета в XVII—XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978, с. 152.
[27] **Чимитдоржиев Ш. Б.** Взаимоотношения Монголии и России в XVII—XVIII вв. М., 1978, с. 108.
[28] **Завалишин И.** Описание Западной Сибири. Т. 2. Томская губерния. М., 1865, с. 206.
[29] **Потапов Л. П.** Этнический состав ..., с. 145.

прочим ноенам по 10 коп., Зайсанам по 5 коп., Главно
Ламе по 10 коп., другому ламе по 5 коп.»[30] Ойраты,
решедшие в 1756 г. русскую оборонительную линию, р
сказывали, что «Зенгорская земля разорена... Народ З
гории разбежался по разным местам, кто куда...»[31]. В
зультате карательных походов цинских войск, целью
торых лицемерно объявлялась «защита желтой вер
было физически уничтожено около одного миллиона
ловек[32].

С падением Джунгарского ханства закончился пер
сильного влияния монголов на этническую историю алта
цев. Была прервана связь с ламаистским миром Тибе
и Монголии, связь недолговременная, но отразившая
в эпосе и пантеоне алтайцев.

Некоторое представление о характере ламаистской
рядности у западных монголов дает описание «богомо
ния калмыцкого», составленное И. Унковским, посет
шим ставку Цэван-Рабдана в 1722—1724 гг.

На чистом поле поставлен был на столбах великий идол
образ, на картине малеванной... стоял лицом к западу. Столбы,
которых был утвержден, вкопаны были в землю и утвержде
были веревками, протянутыми накось, а по тем веревкам раз
шаны были разных цветов шелковые парчицы, яко вымпал
Контайша и весь народ, обходя оного идола трижды вокруг,
клонялись до земли и садились, и тако оная процессия продол
лась около двух часов. Сказывали нам, что оную мольбу отправ
ли они о лошадях и прочем скоте[33].

Один из элементов этой церемонии — веревки с пр
крепленными к ним полосками (лентами) ткани. Подо
ные ленточные комплексы были распространены на бо
шой территории — от Тибета до Монголии — и име
аналоги в культовом инвентаре алтайцев и тувинцев
Как считает С. В. Иванов, «в XIX — начале XX в. ле
точные комплексы представляют собой особую, бокову

---

[30] **Потанин Г. Н.** Материалы для истории Сибири. М., 18
с. 106.

[31] **Чимитдоржиев Ш. Б.** Взаимоотношения Монголии..., с.

[32] **Гуревич Б. П.** Международные отношения..., с. 108; **Ум
ский А. П.** Телеуты и русские..., с. 286.

[33] **Унковский И.** Посольство к Зюнгорскому Хун-Тайчжи Цэв
Рабтану капитана от артиллерии Ивана Унковского и путевой ж
нал его за 1722—1724 годы.— ЗРГО по отд-нию этнографии. С
1887, т. 10, вып. 2, с. 204—205.

[34] См.: **Иванов С. В.** Скульптура алтайцев, хакасов и сиб
ских татар. Л., 1979, с. 94, 107, 152—153, 167; **Грумм-Гржим
ло Г. Е.** Западная Монголия и Урянхайский край, т. 3, вып.
Л., 1926, с. 147—148.

собственно алтайскую линию развития чалу — с входящими в них редуцированными предметами»[35].

Оказавшись на территории Джунгарии, телеуты познакомились там с ламаизмом, ритуалы которого были уже насыщены элементами шаманских и дошаманских верований, а мифология причудливо сочетала буддийские и языческие мотивы. Кочевники Монголии и Сибири смотрели на Будду Шакьямуни «...не иначе, как на творческое начало всего существующего... как на предвечную причину всего видимого, как на пророка и верховного духа, владычествующего над Вселенной»[36]. Возможно, именно таким осмыслением образа Будды (алт. Бурхан, Пуркан) объясняется своеобразная форма молений алтайцев, сохранившаяся у них еще в XIX в. Перед началом этих молений, совершавшихся один раз в неделю, утром, «в кадильницу медную, утвержденную на четырехножнике вышиною в пояс», клали веточки можжевельника. Мужчины и женщины, «умыв лицо и руки», вставали лицом к востоку. Мужчины, стоя на коленях, с руками за спиной, кланялись до земли, повторяя: «Пуодомина Бурханым!» Женщины, опустившись на левое колено и «держась правой рукой за правую косу», также кланялись, произнося при этом: «Теадымина Кутаим!»[37]. Так как «творение мира» Ульгенем продолжалось шесть дней, а седьмой — творец отдыхал, то моление совершали утром седьмого дня[38].

БУДДИЙСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В АЛТАЙСКИХ МИФАХ

Влияние ламаизма на народные верования алтайцев прослеживается на материалах мифов о создании, устройстве и конце мира. Основные варианты этих мифов были опубликованы В. И. Вербицким[39], другие сведения содержатся в работах С. Ландышева, Г. Н. Потанина,

---

[35] **Иванов С. В.** Скульптура алтайцев..., с. 167.

[36] **Горохов Д. В.** Буддизм и христианство. Киев, 1914, с. 180.

[37] **Завалишин И.** Описание Западной Сибири, т. 2, с. 204—205. Ср.: Тидимини — один из трех небесных писарей, переписавших книгу, оставленную Майдере (**Радлов В. В.** Опыт словаря тюркских наречий, т. 3, ч. 2. Спб., 1905, стб. 1293).

[38] **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы. М., 1893, с. 90.

[39] **Вербицкий В. И.** Алтайцы. Томск, 1870; **Он же.** Алтайские инородцы.

С. П. Швецова, И. Завалишина, Н. Я. Никифорова[40]. Несмотря на значительный по объему материал, представления алтайцев об устройстве и развитии мира, о месте человека в нем только в последние десятилетия стал предметом специального изучения[41].

Обратимся к алтайским преданиям о сотворении мира и происхождении разумных существ[42]. До начала творения Ульгень, которого также называли Курбустан-аака, пребывал в пространстве «над безбрежным морем», не имевшим тверди. Из воды к Ульгеню вышла Ак-эне (священная Белая мать) и научила его, как сотворить землю и небо[43]. Из живых существ первым был создан Эрлик. Сначала он был «товарищем и меньшим братом» Ульгеня, но постепенно отдалился и в конце концов стал главным его врагом. Для противоборства Эрлику Ульгень создал себе нового помощника — богатыря Мангдышире, которого он изготовил из сплава чугуна с серебром. В этом персонаже нетрудно узнать ламаистского бодхисатву Манджушри, одного из пяти дхьяни-бодхисатв пантеона северного буддизма[44]. Согласно алтайскому мифу, он следит за тем, чтобы земля сохранила свое равновесие, для чего создано специальное устройство[45].

Ульгень сделал из камыша и глины семерых мужчин, восьмого создал на горе Алтын-ту и, вдохнув в него

---

[40] **Ландышев С.** Космология и теогония Алтайцев-язычников. Православный собеседник, 1886, № 3. (Отд. отт.); **Потанин Г.** Очерки Северо-Западной Монголии, вып. 4. Спб., 1883; **Швецов С.** Горный Алтай и его население, т. 1. Вып. 1. Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900; **Завалишин И.** Описание Западной Сибири, т. 2; **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник...

[41] **Анохин А. В.** Материалы по шаманству у алтайцев.— СМА, Л., 1924, т. 4, вып. 2; **Каруновская Л. Э.** Представления алтайцев о Вселенной.— СЭ, 1935, № 4; **Дьяконова В. П.** Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке.— В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

[42] Мифологический сюжет излагается по: **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы, с. 89—97.

[43] В космогоническом мифе бурят аналогом Ак-эне является Эхэ-бурхан (Мать-богиня), сотворившая из грязи «землю-матушку Улген» (**Жуковская Н. Л.** Бурятская мифология и ее монгольские параллели.— В кн.: Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980, с. 95—96).

[44] В. И. Вербицкий переводит имя Мангдышире как «быстроногий престол»: *манг* — «бег, быстрота», *шире* — «престол» (**Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы, с. 91; **Он же.** Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884, с. 199).

[45] **Вербицкий В. И.** Алтайцы, с. 105.

жизнь, дал ему власть над человеческим миром. Человек этот, оставленный Ульгенем на земле, из глины и камыша начал творить женщину, чтобы продолжился род созданных Ульгенем людей. В это время пришла «посланная от Ульгеня собака с письмом в зубах», в котором человек прочел: «Будь имя твое Майдере, всем ты управляй». Так в алтайском антропогоническом мифе появляется Майтрея (монг. Майдар), будущий пятый будда в человеческом облике.

Пока Майдере ходил к Ульгеню за советом: как оживить женщину — Эрлик вдохнул ей душу. Мужчины отказались взять женщину в жены, и вновь пришлось вмешаться Ульгеню. Из ребер одного мужчины Ульгень создал женщину и отдал ему. Этого мужчину он назвал Таргын-нама. Остальные также получили имена: Тидым-мине-бурхан, Шигы-мине-бурхан и Топшун-бурхан[46]. Они были назначены писарями и помощниками. Имя одного из них — Шигы-мине-бурхан является искаженным Шакьямуни-бурхан[47].

Оставив Майдере управлять земными делами, Ульгень удалился на Алтын-ту. Вскоре помощники Майдере по его указанию написали Эрлику приказ: вместе с оживленной им женщиной покинуть мир Ульгеня. Несмотря

---

[46] У В. И. Вербицкого (Алтайские инородцы, с. 93—94), видимо, опечатка: Шилы-мине-бурхан. В другом варианте того же мифа: Шигы-мине-бурхан (**Ландышев С.** Космология и теогония..., с. 12). В имени Таргын-нама сказалось влияние монгольского языка: в алтайском словами «лама//нама» передается монг. «лама»— буддийский монах (**Рассадин В. И.** Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М., 1980, с. 29).

[47] В рассматриваемом мифе ламаистские персонажи, вероятно, заняли место других, более архаичных действующих лиц. Так, в одном из вариантов космогонических мифов бурят действуют боги Шингибыл и Тольти-хан. В аларском варианте Шингибыл является демиургом, под именем Тольти-хана здесь действует Эрлик-хан (**Неклюдов С. Ю.** Рец. на кн.: Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии.— НАА, 1979, № 2, с. 212). В ламаизированном варианте того же мифа их позднее заменили Майтрея и Шакьямуни (**Жуковская Н. Л.** Бурятская мифология..., с. 96). Не исключено, что и в алтайском мифе, в более раннем его варианте, действовали иные персонажи.

Словом «бурхан» в мифе называются весьма различные по своим функциям персонажи. Не вызывает сомнения, что алтайцы, как и многие тюрко-монгольские народы, заимствовали термин «бурхан» от ламаистов-монголов для обозначения любого бога, духа и т. п. (см.: **Неклюдов С. Ю.** Рец. на кн.: Жуковская Н. Л. Ламаизм...,с. 211—212; **Он же.** Бурхан.— В кн.: Мифы народов мира, т. 1. М., 1980, с. 196).

на попытки Эрлика оправдаться, и сам он, и женщин были изгнаны «в землю, находящуюся между двумя мо рями, где не светит ни солнце, ни луна».

Сосланный Эрлик, однако, вернулся к людям, чтоб украсть их души. Предвидя такой ход событий, Ульген заранее собрал в горсть души всех людей и унес их в Алтын-ту. Эрлик попытался вредить людям иначе: к всем плодам, произраставшим на земных деревьях, о добавил свои, сказав при этом: «Кто мои ягоды буде есть, тот меня будет есть, и я буду входить в того чело века». Майдере с помощниками-писарями прогнал Эрлик и всех его людей, висевших на деревьях в виде плодов После этого он проклял обманувших его Таргын-нама с женой и изгнал их из области Аруун-сюдюн в другую землю, «знойную, где нет ни деревьев, ни камней, ни тени»[48].

В своих владениях Эрлик устроил небо, землю пере строил по подобию других миров. Но его народ не имел возможности продолжать свой род, и Эрлик отправился к Ульгеню просить разрешения увеличить население своего мира. Получив такое разрешение, он сделал себе молот, наковальню и другие кузнечные инструменты. Раскалив на огне железо, Эрлик стал ударять по нему молотом. При каждом ударе из-под молота выскакивал злой дух — *кормес*. Так Эрлик заселил свой мир, чем обеспокоил Ульгеня. Во владения Эрлика был отправлен богатырь Мангды-шире, чтобы помешать создавать новых злых духов.

Как следует из содержания этих мифов, буддийские персонажи играют несвойственные им роли. Так, Шакья-муни превратился в «небесного писаря» и находится в помощниках у Майдере (Майтреи). Еще один богатырь Ульгеня — Тюрун-Музыкай появляется в предании о происхождении разноцветных камней и насекомых. Чтобы убить чудовище Эрлика — Андалма-Мууса, Тюрун-Музы-кай спускается с неба на землю и принимает человеческий облик, «родившись от девицы Эрькэ-шудюн»[49]. Имя

---

[48] Прослеживаются по крайней мере два внешних источника, из которых были почерпнуты отдельные элементы космогонического и антропогонического мифов алтайцев: мифология ламаизма и христианские легенды. Ко второму из них, думается, восходят такие сюжеты, как создание первой женщины из ребра мужчины, изгнание первой супружеской четы, мотив всемирного потопа и некоторые другие детали. Однако остаётся открытым вопрос о времени и путях проникновения христианских мотивов на Алтай.

[49] **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы, с. 101.

Эрькэ позволяет сопоставить «девицу Эрькэ-шудюн» с монгольской Дара-экэ (популярное в ламаизме женское божество Тара)[50]. Перерожденцы Дара-экэ чтились монголами наряду с воплощениями других божеств — хубилганами. В конце XIX в. Г. Н. Потанин зафиксировал почитание двух женщин, перерожденцев Дара-экэ, у дербетов в Северо-Западной Монголии[51]. Согласно мифологии ламаизма, воплощения богини Тары почитаются как «небесные девы», но в реальной жизни «замужество ... совсем не роняет их духовного достоинства»[52]. В Северо-Западной Монголии были популярны сказания о Дара-экэ, а в молитвах иногда обращались к ней, как к матери всех дхьяни-будд[53]. Поэтому мотив рождения девицей Эрькэ-шудюн небесного богатыря в облике человека вполне мог быть основан на ламаистских представлениях.

Ламаистские персонажи являются действующими лицами в предании «о кончине века с ее признаками»[54], согласно которому люди с течением веков все более забывают Ульгеня, все более погрязают в грехах. Ульгень, видя это, удаляется от людей вверх и «затыкает уши, чтобы не слышать молитв их». Эрлик, напротив, поднимается из своего мира все выше и выше, к Карашу (своему богатырю), «стоящему под верхним слоем земли, ближе к людям». Конец века будет ознаменован такими признаками:

Небо затвердеет, как железо.
Земля, как медь, будет тверда,
Царь на царя восстанет,
Народ на народ будет злоумышлять.
. . . . . .
Человек будет с локоть,
С большой палец будет муж,
. . . . . .
Слиток золота с конскую голову
Не будет стоить чашки хлеба.
Под ногами будет валяться золото,
Но брать его будет некому[55].

---

[50] «В обычной монгольской речи это слово произносится слитно, примерно как дарихе или дарике» (**Татаринцев Б. И.** Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику. Кызыл, 1976, с. 22, примеч.).

[51] **Потанин Г. Н.** Очерки..., вып. 4, с. 32.

[52] **Грумм-Гржимайло Г. Е.** Западная Монголия..., т. 3, вып. 1, с. 224.

[53] Там же, с. 238; **Жуковская Н. Л.** Ламаизм..., с. 26—27.

[54] **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы, с. 113—114.

[55] Там же, с. 114.

Наконец, Караш и Керей-хан (хозяин ада человеческого мира) выйдут на поверхность земли, а когда Мангдышире спустится с неба и нападет на Керей-хана, на помощь последнему придет Эрлик и убьет Мангдышире. Та же участь постигнет Майдере: «кровь Майдере, брызнув, обагрит всю землю, хотя он и невелик станом, и тот час от тела и крови его вспыхнет пламя, обоймет всю землю и взойдет на небо». Ульгень сойдет на землю, и уст его «выйдет пламя и воспламенит всю землю». В этом пламени сгорят Эрлик и его помощники, их Ульгень проклянет и низвергнет в «преисподние пропасти адские».

В этом предании можно обнаружить отдаленное сходство с «мировым переворотом», как его представляли себе ламаисты. Однако главное действующее лицо в алтайском варианте — Ульгень, а Майдере является лишь его богатырем. В народной ламаистской традиции именно Майтрея должен возродить на земле чистое учение. Впрочем, на уровне народной религии эти представления значительно трансформировались. Так, ламаисты-тувинцы считали, что когда-нибудь в нашем мире появится «религия бога Майдара», а в настоящее время существует «религия бога Чанарзака»[56]. Под именем Чанарзака тувинцы несомненно, подразумевали бодхисатву Авалокитешвару (тибет. Ченрезиг), одного из популярнейших богов ламаистского пантеона.

Облик ламаистских божеств претерпел в сказочно-эпическом фольклоре алтайцев значительные изменения. Бодхисатва Манджушри, божество вечной мудрости, изображался на иконах и в пластике с непременными атрибутами: пылающим мечом[57] и книгой. Воплощение Манджушри — Ямáнтака — является победителем бога смерти Ямы (монг. Эрлик-хан). В алтайском предании наоборот, Эрлик поражает богатыря Магдышире.

Будущий будда Майтрея в иконографии ламаизма изображался, как правило, желтотелым. Изображения сопутствовали атрибуты: колесо учения, зонт, белая раковина; ступа, ваза и т. д.[58] В алтайском мифе Майдере

---

[56] **Дьяконова В. П.** Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев.— В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979, с. 159.

[57] Может быть, именно этот атрибут Манджушри повлиял на образ богатыря Мангдышире, сражающегося с врагами в алтайском предании.

[58] См., например: **Мялль Л. Э.** Майтрея.— В кн.: Мифы народов мира, т. 2. М., 1982, с. 89.

(Майтрея) является управителем земного мира. Он, как и другие персонажи в преданиях алтайцев, не обладает какими-либо индивидуальными чертами. Один лишь раз говорится, что Майдере «невелик станом». Его писарь Шигы-мине (Шакьямуни) вообще упоминается в преданиях как третьестепенный персонаж: он относит Эрлику приказ Майдере, передает Тюрун-Музыкаю книгу о происхождении мира, составленную Майдере. Два других бурхана — Тидым-мине-бурхан и Топшун-бурхан — появляются в преданиях только один раз: когда им дают имена. Вряд ли возможно отождествить их с какими-либо конкретными представителями ламаистского пантеона: настолько обезличены и трансформированы они в народной алтайской традиции. В целом, однако, можно отметить близость изложенных сюжетов аналогичным представлениям, сформировавшимся у ряда монгольских народов под влиянием ламаизма[59].

Все перечисленные выше персонажи, судя по материалам мифов, обитают в разных мирах. В шаманской традиции алтайцев существовало представление о Вселенной, делящейся на три сферы: небо, действительную землю и подземный мир[60]. Иная картина в фольклоре. В одном случае, в частности, говорится, что «кроме нашего мира сотворено еще 99 миров, они имеют каждый свою землю, свое небо и свой ад... Главный и вышний из всех миров есть Кан-Курбустан-тенгере»[61]. Об устройстве миров повествуется в «Ойрот-книге», которая сообщает, что существует 33 слоя небес, «один выше другого»[62]. Несмотря на увеличение количества миров до 99, в этом сюжете конкретным содержанием наполнены лишь три из них, и деление Вселенной на небесный, земной и подземный миры совпадает в главном с шаманской традицией.

Сходные представления о строении Вселенной отмечены у ближайших соседей алтайцев — тувинцев. По мнению В. П. Дьяконовой, существовавшее у тувинцев расхождение в определении количества слоев неба (9, 18, 33, 99) связано с влиянием на их верования ламаизма[63].

---

[59] Ср.: **Неклюдов С. Ю.** Монгольских народов мифология.— В кн.: Мифы народов мира, т. 2, с. 173.

[60] **Каруновская Л. Э.** Представления алтайцев..., с. 160—183.

[61] **Ландышев С.** Космология и теогония..., с. 8.

[62] Там же.

[63] **Дьяконова В. П.** Религиозные представления алтайцев..., с. 275.

По представлениям карахольских тувинцев, Вселенная состоит из трех сфер: верхний, небесный мир (ӱстӱӱ оран), средний мир — земля (орта оран) и нижний, подземный мир (адакы оран). Небо было заселено людьми, там же пребывало божество Курбусту-хан [64]. В мифах алтайцев Курбустан (Курбустан-аакай) часто замещает Ульгеня. В алтайском эпосе «Когутэй», записанном в 1914 г., встречается термин *устюгю орон* в значении «небо»[65]. По-видимому, он был заимствован у тувинцев-ламаистов.

Как известно, алтайские шаманы считали творцом всего сущего Ульгеня [66], представления же о болезни, смерти, подземном мире связывались с Эрликом. В то же время в эпосе (и в отдельных мифологических сюжетах) на месте Ульгеня появляется другое божество — Юч-Курбустан.

АХУРА МАЗДА В МИФОЛОГИИ И ЭПОСЕ АЛТАЙЦЕВ

Появление в эпической традиции алтайцев небесного божества Юч-Курбустана связывают, как правило, с влиянием южных соседей алтайцев — монголов [67]. В качестве небесного божества Курбустан был известен тувинцам, бурятам (Хурмус, Хан Тюрмас тэнгри), монголам (Хан Тюрмас, Хормусда). Несомненно переднеазиатское происхождение этого божества, имя которого этимологически восходит к Ахура Мазде (перс. «мудрый бог»). В одном из разделов «Авесты» Ормузд изображался творцом Вселенной, всеведущим добрым божеством, творящим добро

---

[64] Там же. У С. И. Вайнштейна Бурхан-Курбусту (Тувинское шаманство. М., 1964, с. 1).

[65] **Алтайский** эпос Когутэй. М.— Л., 1935, с. 66, 184.

[66] Происхождение образа и этимология имени Ульгеня не выяснены. Одни авторы склонны отождествлять его с древним центрально-азиатским духом неба (**Шавкунов Э. В.** О семантике тамгообразных знаков и некоторых видов орнамента на керамике с Шайгинского городища.— СЭ, 1972, № 3), другие сопоставляют его с женским земным божеством (**Неклюдов С. Ю.** Ульгень.— В кн.: Мифы народов мира, т. 2, с. 546—547).

[67] **Потанин Г. Н.** Население.— В кн.: Сапожников В. В. Путь по Русскому Алтаю. Томск, 1912, с. 23; **Каташ С. С.** Мифы, легенды Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1978, с. 14.

и наказывающим зло[68]. В форме «Хормусда» его имя появляется в текстах манихейского содержания из Турфанского оазиса и в более поздних буддийских легендах уйгуров[69]. Одними из первых в древнетюркской среде восприняли образ Хормусда, видимо, уйгуры, «у которых, в свою очередь, его появление связано с переводом буддийских текстов с согдийского языка на уйгурский, в согдийских же текстах, переведенных с санскрита или китайского, привычный зороастрийский образ Ахура Мазды заменил санскритского Индру»[70].

У ряда центрально-азиатских народов произошла контаминация верховного небесного божества Хормусты с «уранического божеством государственных шаманских культов ... Вечным синим небом»[71]. В среде тюрко-монгольских народов судьба иранизма «Хормусда ~ Хормуста» была во многом связана с распространением буддизма. В монгольской летописи XVII в. «Алтан Тобчи» говорится о том, что Чингисхан был перерождением Хормуста-тэнгри, а также рассказывается, как «могущественный Хормуста-тэнгри пожаловал августейшему владыке за прежние добродетельные деяния драгоценную нефритовую чашу ...»[72]. Под воздействием буддизма, которому чужда идея монотеизма, и шаманства, адаптирующего все нововведения, образ Хормусты претерпевает серьезные изменения. В ламаистской традиции Хормуста (тибет.

---

[68] **Банзаров Д.** Собр. соч. М., 1955, с. 262, примеч. Об этимологии имени см.: **Жуковская Н. Л.** Бурятская мифология..., с. 101; **Топоров В. Н.** Две заметки об иранском влиянии в мифологии народов Сибири.— Учен. Зап. Тартуск. гос. ун-та, 1981, т. 558. Труды по востоковедению, вып. 6, с. 56; **Он же.** Мазда.— В кн.: Мифы народов мира, т. 2, с. 88—89; и др.

[69] **Древнетюркский** словарь. Л., 1969, с. XXXVII, 637. О согдийских заимствованиях в монгольском языке и роли уйгурской культурной среды как транслятора буддийской терминологии см.: **Владимирцов Б. Я.** Mongolica I.— Зап. Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук. Л., 1925, т. 1, с. 305—341. Образ Хормуста был заимствован монголами от буддистов-уйгуров не позднее XV в. (**Неклюдов С. Ю.** Хормуста.— В кн.: Мифы народов мира, т. 2, с. 596).

[70] **Жуковская Н. Л.** Бурятская мифология ..., с. 101; см. также **Владимирцов Б. Я. Mongolica I, с. 325; Розенберг Ф. О согдийцах.—** Зап. Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук. Л., 1925, т. 1, с. 87—88.

[71] **Неклюдов С. Ю.** Рец. на кн.: Жуковская Н. Л. Ламаизм..., с. 211.

[72] **Лубсан Данзан.** Алтан Тобчи..., с. 165, 245.

Dbang Po[73]), обитающий на вершине горы Меру, возглавляет тенгриев и владычествует над миром[74]. В монгольском шаманстве он выступает как глава 33 «белых духовных тенгриев» либо как предводитель 55 западных тенгриев[75]. Примечательно, что в мифологии шаманистов — бурят, монголов, тувинцев — образ Хормуста имел двойственную природу: с одной стороны, он был небесным божеством, с другой — синонимом неба. Об этом свидетельствует тот факт, что Хормуста стал главой многочисленных небожителей — тенгриев, которые одновременно были олицетворением многих небесных слоев[76]. По мнению С. Ю. Неклюдова, следствием деградации древнего уранического божества было появление множества тенгри «отчасти за счет персонификации его различных эпитетов (высшее, могучее, всесильное и пр.) ... в числовом выражении это 33 тенгри (по образцу Хормусты с его свитой), 99 тенгри, 9 тенгри и прочие количественные характеристики, передающие идею множественности и подчас не наполненные каким-либо реальным содержанием»[77].

В мифологии и героическом эпосе алтайских племен Хормуста (Юч-Курбустан) обладает рядом особенных черт, отличающих его от Хормусты-тенгри других тюрко-монгольских народов Центральной Азии, и в то же время обнаруживает большое сходство с ним.

Выше уже отмечалось, что у народов Алтая Юч-Курбустан занимает место Ульгеня, древнего божества алтайских тюрков. Ульгень был известен и шаманистам-бурятам[78], а у некоторых их групп он почитался под именем Хормуста-тенгри[79]. Для древних верований предков алтайцев, монголов и бурят характерно совпадение

---

[73] **Lessing F. D.** Mongolian-English Dictionary. Berkley — Los Angeles, 1960, p. 1189.

[74] **Жуковская Н. Л.** Ламаизм..., с. 100; **Неклюдов С. Ю.** Хормуста, с. 596.

[75] **Банзаров Д.** Собр. соч., с. 262, примеч.

[76] **Неклюдов С. Ю.** Рец. на кн.: Жуковская Н. Л. Ламаизм..., с. 211; **Владимирцов Б. Я.** Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах.— В кн.: Северная Монголия, т. 2. Л., 1927, с. 20—23.

[77] **Неклюдов С. Ю.** Рец. на кн.: Жуковская Н. Л. Ламаизм..., с. 211.

[78] **Жуковская Н. Л.** Бурятская мифология..., с. 96.

[79] **Chadwick N., Zhirmunsky V.** Oral Epics of Central Asia. Cambridge, 1969, p. 99

целого ряда понятий и образов, в том числе Ульгеня и Эрлика [80].

Не совсем обычно превращение Хормуста-тэнгри, повелителя 33 небожителей, в Курбустана алтайского эпоса. Вероятно, такая трансформация связана с неправильным пониманием книжного выражения «Гучин гурван Хормустан тэнгэр» — «33 тенгри (по имени) Хормуста» вместо «33 тенгри из области Хормуста». Результатом такого переосмысления стало появление имени Хормустан: несуществующая основа Хормус + тан (множ. число от «ту») [81]. «В этом виде слово и было заимствовано алтайцами от монголов, по всей вероятности, от ойратов: Курбустан» [82].

У западных монголов (баитов) и южных алтайцев, а также у ряда народов Сибири и Поволжья известна еще одна форма, восходящая, быть может, к тому же иранскому теониму. Следствием дифференциации представлений о Хормусте стало появление злого духа *кӧрмӧс* у южных алтайцев и владыки злых духов Хормукчин у монголов [83]. Последнее обстоятельство, насколько нам известно, до сих пор не получило удовлетворительного объяснения: предложенное Р. Г. Ахметьяновым не соответствует, на наш взгляд, имеющемуся материалу [84].

Главной особенностью Курбустана в алтайской мифологии является, вероятно, представление о его троичности, что отразилось в имени божества: Юч-Курбустан (Три Курбустана). С. П. Швецов склонен был видеть в этом «признание некоторых принципов христианства», так как сами алтайцы, рассказывая, что Юч-Курбустан

---

[80] См.: **Бертагаев Т. А.** Этнолингвистические этюды о племенах Центральной Азии.— Исследования по истории и филологии Центральной Азии, Улан-Удэ, 1976, вып. 6, с. 29.

[81] **Владимирцов Б. Я.** Монгольский сборник рассказов из Pañcatantra. Пг., 1921, с. 120.

[82] Там же; см. также: **Неклюдов С. Ю.** Хормуста, с. 596. Ср. точку зрения Г. Н. Потанина: «Естественнее предположить здесь синтетическую работу, из представления о множестве духов курмос создание представления об одном наиболее могущественном курмосе, т. е. Хормустен-хане» (**Потанин Г. Н.** Сага о Соломоне. Томск, 1912, с. 151).

[83] **Владимирцов Б. Я.** Монгольский сборник..., с. 119—120.

[84] «Персидское Хормузд у тюрок и тунгусо-маньчжуров обозначает злое, а у монголов — доброе, высшее божество. Возможно, когда-то предки монголов были в союзе с иранскими народами (скифами Сибири?) против тюрок и тунгусов (т. е. гуннов, хуннов)» (**Ахметьянов Р. Г.** Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981, с. 14).

представляет сразу трех богов, объясняли: «Эти три бо
га — все равно, что один бог, как у вас троица»[85]. Однак
столь сильное воздействие православия на традиционны
верования алтайцев не обнаруживается в других обла
стях религиозного сознания. Судя по времени проникно
вения христианства на Алтай и его скромным успеха
в среде южных алтайцев, вряд ли можно принять точк
зрения С. П. Швецова. По представлениям алтайцев, тр
бога, «прикочевавшие откуда-то сверху» (Юч-Курбустан
создали Эрлика и Кудая, а затем сотворили землю и
зерна «величиной с ячменное», принесенного Эрликом и
воды. Закончив творение земли, светил, животных и че
ловека, они разделили все созданное между собой. Как
и в других вариантах мифа, Эрлику в сотворенном мир
земли не досталось, его прогнали «в темную область, по
землю». «Сначала Юч-Курбустан сами управляли зем
ными делами, а затем передали управление миром Ул
геню и поднялись на самое верхнее небо»[86].

В другом варианте мифа о создании мира Юч-Курбу
стан и Эрлик являются братьями, существами изначаль
ными и вечными. И здесь инициатива создания мирово
рядка принадлежит Юч-Курбустану, однако он выступа
ет как одно лицо. Кроме того, существуют еще Тогу
бурханы (Девять бурханов) — сыновья, «им рожденные»[87].
Эти девять божеств располагаются на небе, ниже самог
верхнего слоя, который занимает Юч-Курбустан. Эрли
в этом мифе обманывает Тогус бурханов и получает
свое распоряжение души умерших людей[88].

Почти полное отсутствие имени Курбустана в шама
ских обращениях к богам сами алтайцы объясняли дво
ко: одни полагали, что он «отжил свой век» и умер, дру
гие считали, что шаманы не приносят жертв Юч-Курбу
стану, так как не могут «долететь» до него, ибо божест
ство живет на самом верхнем небе[89]. Интересно, что
один крещеный алтаец из Онгудая полагал, что три Ку

---

[85] **Швецов С. П.** Горный Алтай и его население, т. 1. Вып. 1. Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900, с. 86.

[86] Там же, с. 77—78.

[87] В бурятской мифологии Хан-Тюрмас также имеет трех сы
новей (**Жуковская Н. Л.** Бурятская мифология..., с. 101).

[88] **Соколов К.** Записки миссионера Урсульского отделения Ал
тайской миссии за 1900 г.— Православный благовестник, 1900, т. 1,
№ 23, кн. 1, с. 300; № 24, кн. 2, с. 352—353.

[89] Там же, № 24, кн. 2, с. 353.

бустана «взяты из монгольской мифологии» и раньше на Алтае известны не были [90].

Устройство небесной сферы и расселение в ней сыновей (или дочерей [91]) Юч-Курбустана в отрывочных сведениях, дошедших до исследователей конца XIX в., не описывается детально, но можно предположить, что оно совпадает в целом с традиционной шаманской картиной мироздания.

Хотя в большинстве преданий три Курбустана предстают как триединое божество (алт. Уч-Курбустаннынг), чаще фигурирует их общий образ. Лишь в отдельных случаях каждый из Курбустанов выступает как самостоятельный герой. В этом отношении интересна сказка, записанная на Алтае А. В. Анохиным [92], в которой Юч-Курбустан — три брата, небесные божества, сидящие на золотых престолах. Начиная войну с посланцами Эрлика на земле, они из золотой книги узнают, что на войну может отправиться только младший из них — Отчи Курбустан [93]. Ему приходится сражаться с противниками, и в конце концов Отчи Курбустан побеждает. По мнению Г. Н. Потанина, «эта алтайская сказка есть не что иное, как вступительный вариант монголо-бурятской Гэсэриады» [94], с той лишь разницей, что в монголо-бурятской версии подвиг совершает сын Хормусты, а в алтайской — один из Курбустанов. Замечание Г. Н. Потанина тем более интересно, что связи древних эпических традиций монголов, бурят и алтайцев прослеживаются и на других материалах [95].

Юч-Курбустан в мифах и эпосе алтайцев в отличие от Эрлика не имеет своей иконографии, как и Ульгень. Круг его обязанностей или полномочий весьма неопределенный.

---

[90] **Швецова М.** Алтайские калмыки.— ЗЗСОРГО, Омск, 1897, кн. 23, с. 8.

[91] «...золотые двери открылись, три дочери Юч-Курбустана вышли» (**Суразаков С. С.** Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае. Горно-Алтайск, 1961, с. 161—162).

[92] **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 276.

[93] Имя Отчи можно сопоставить с монголо-бурятским Оточи (Оточи-бурхан). Так в буддийской народной традиции именовали Манлэ — будду врачевания.

[94] **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 277.

[95] См., например: **Суразаков С. С.** Героическое сказание..., с. 77; **Нагдуров С. Ш.** Происхождение Гэсэриады. Новосибирск, 1980, с. 14—147; **Рифтин Б. Л.** Общие темы и сюжеты в фольклоре народов Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока.— СНВ, 1982, вып. 23.

В эпосе к традиционному имени Юч-Курбустан иног прибавляют *кудай* (бог)[96]. Слово это, по заключени Н. А. Баскакова, могло быть заимствовано из таджи ского или персидского языков в среднетюркскую эпо (X—XV вв.)[97]. Герои эпических произведений обраш ются к Юч-Курбустану с просьбами, приносят е жертвы.

«Уч-Курбустан кудайым! (Три Курбустана, мое б жество!)» — типичный пример обращения к небесно владыке[98]. Интересно, что к Юч-Курбустану обращали в отличие от шаманов, проповедники бурханизма — я лыкчи:

Вы, сущие за белыми облаками, за синими
небесами, три Курбустана!
Ты, носящий четыре косы, Белый бурхан!
Ты, поселивший в себе в золоте и серебре
народ, Белый Алтай!
Ты, который светишь днем, солнце
бурхан!
Ты, который светишь ночью, месяц
бурхан!
Да напишется мой зов в книге Садур![99]

В сказании «Ак-би» главный герой, по совету сво жены, поднимается на небо на «бело-сером коне», чтоб попросить у Юч-Курбустана оплодотворяющую во В ответ на молитву героя к нему выходит старший трех бурханов. Герой другого сказания, Ак-бӧкӧ, дума что его наказал Юч-Курбустан-кудай, по совету шама приносит в жертву трех «бело-серых» лошадей[100].

Иногда в эпосе встречаются упоминания о месте, г живет Юч-Курбустан. В «Когутэй» богатырь читает письме: «Ты, богатырь, на третьем небе тремя Курбус нами назван ездящим на бархатном вороном коне»[101]. Поскольку в эпосе воспроизводится трехчленное делен мира, Юч-Курбустану противостоит владыка подземно

---

[96] **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник...., с. 149.

[97] **Баскаков Н. А.** Алтайский язык. М., 1958, с. 35.

[98] **Баскаков Н. А.** Северные диалекты алтайского (ойротско языка. Диалект черневых татар (туба-кижи). Тексты и перево М., 1965, с. 116.

[99] **Семенов А.** Религиозный перелом на Алтае.— Сиб. арх Иркутск, 1913, № 9-11, с. 393.

[100] **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 128—129, 149.

[101] **Алтайский** эпос Когутэй. М.— Л., 1935, с. 116.

мира Эрлик, имеющий второе имя — Айбыстан [102]. Верхний мир, в котором обитает Юч-Курбустан, называется в эпосе *ӱстиги ороон* [103]. Термин *ороон* в значении «страна» был заимствован алтайцами из монгольского языка [104].

Мир Курбустана и Эрлика соединяет девятигранная серебряная коновязь, один из вариантов мирового древа в эпическом жанре. Отметим, что, по представлениям тувинцев, глава небесного мира Курбусту-хан (южные тувинцы называли его Бурхан-Бакши) также соседствует с Эрликом, совместно с которым решает судьбу души умершего человека [105]. То обстоятельство, что в фольклоре алтайцев каждый из трех Курбустанов мог быть назван бурханом, сближает Юч-Курбустана с его тувинским аналогом.

Добавление к имени божества слова «юч» отмечено не только у алтайцев. Г. Н. Потаниным от тува-урянхайца рода Сальджаак было записано предание о том, что на небе живут три *кайракана* [106]: Кезер, Чингис и Амурсана. Всех вместе их называли Юч-Кайраканнит и считали (под этим именем) как бы одним божеством. Более того, их называли *телекей*, т. е. Вселенная. Здесь, как и в других случаях, наблюдается совпадение понятий о трех божествах в одном лице и о Вселенной [107].

---

[102] **Маадай-Кара.** Героический эпос алтайцев. М., 1973, с. 255, 462.

[103] **Суразаков С. С.** Героическое сказание..., с. 162, 168—169.

[104] **Рассадин В. И.** Монголо-бурятские заимствования..., с. 11. В. Н. Тадыкин, на которого ссылается в данном случае В. И. Рассадин, относит это заимствование к эпохе XII—XVIII вв. (Там же, с. 10—11). Монгольские переводчики буддийской литературы использовали слово огоп для передачи санскр. visaya — «сфера, область» (**Poppe N.** The twelve deeds of Buddha. Wisbaden, 1967, p. 78).

[105] **Дьяконова В. П.** Погребальный обряд тувинцев, как историко-этнографический источник. Л., 1975, с. 89.

[106] Кайракан — монг. хайрхан (дорогой) — эпитет, которым сопровождались названия наиболее почитаемых гор у тюрков и монголов (**Бертагаев Т. А.** Этнолингвистические этюды..., с. 31). Об алтайском божестве Кайракан см.: **Дьяконова В. П.** Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая.— СМАЭ, Л., 1981, т. 37, с. 143—144.

[107] Телекей (Вселенная) — монг. делекей (см.: **Рассадин В. И.** Монголо-бурятские заимствования..., с. 31). С тем же значением употребляется в эпической традиции монголов (см.: **Неклюдов С. Ю., Тумурцерен Ж.** Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982, с. 308). О сказании, в котором действуют Юч-Кайраканнит, см.: **Потанин Г. Н.** Очерки..., вып. 4, с. 225.

При камлании алтайские шаманы иногда обращают к Ульгеныи юч чимай — трем похожим друг на дру желтым девицам Ульгеня [108]. В эпосе встречаются *ш шулмус* (три шулмуса), захваченные богатырями [109].

В тибетском ламаизме три верхних бога были об ектом почитания, общественные моления в их честь у раивались, как правило, осенью [110]. Божества эти, классификации Л. Уодделя, относятся к рангу локальны или персональных божеств, поэтому их культ непра мерно сопоставлять с почитанием небесных Курбустан В то же время известно, что многие божества ламан ского пантеона образовывали устойчивые иконографич ские группы, в том числе состоящие из трех божес Хроника Далай-ламы Пятого повествует, что в стране у гуров существовали три «царских демона» (тибет. d rgyal) белого, черного и желтого цветов. Белый дем стал известен в Тибете под именем Пехар. Согласно о ной точке зрения, первоначально он отождествлял с Брахмой, согласно другой — под именем brGya by идентифицировался с Индрой, для обозначения которо ранние переводчики использовали имя тибетского бож ства [111]. Известно, что уйгуры и хоры почитали Пеха под именем Белое облачное небо и Белый дух не в тибетской мифологии он считался владыкой тхеуранг (небесных божеств), а «в прошлом Пехар жил на высок небе и был правителем 33 небес» [112]. Как видно, отдел

---

[108] **Алтайская** и киргизская миссии Томской епархии в 189 Бийск, 1893, с. 16.

[109] См.: **Суразаков С. С.** Этапы развития алтайского геро ского эпоса. Автореф. докт. дис. М., 1973, с. 15. *Шулмус* ~ ч *мус* — в мифологии алтайцев злой дух, демон, дьявол. «Этимолог термина восходит к слову šmnu — согдийская форма имени ир ского божества Ангро-Майнью, при принятии согдийцами будд ма, отождествленного ими с демоном Марой; название *шум* (*шумну*) вошло в буддийскую мифологию уйгуров, а затем мо голов» (**Неклюдов С. Ю.** Шулмасы.— В кн.: Мифы народов ми т. 2, с. 647). В мифологии алтайцев *чулмусы* составляют войско э лик-бия, являются людоедами и т. п. (см.: **Никифоров Н. Я.** Ан ский сборник..., с. 120, 163, 211, 216). В эпической легенде «К тади, сын Ак-бёкё» *чулмасам* присущи такие черты, как канни лизм, оборотничество, эротическая агрессивность (см.: **Никиф ров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 148—195; ср.: **Неклюдов С.** **Тумурцерен Ж.** Монгольские сказания..., с. 63—67).

[110] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons of Tibet. The c and iconography of the Tibetan protective Deities. Graz, 1975, p.

[111] Ibid, p. 99—100.

[112] **Огнева Е. Д.** Пехар.— В кн.: Мифы народов мира, т. с. 311.

ные черты Пехара напоминают Хормусту тюрко-монгольских народов, хотя разноплановость обеих фигур, их полисемантичность свидетельствуют о долгом и независимом развитии каждого персонажа.

Представляется вероятным, что Юч-Курбустан в мифологии и эпосе алтайцев является результатом переосмысления образа Хормусты, заимствованного алтайцами у монголов. Черты буддийского Хормусты и шаманизированного Хормусты-тэнгри подверглись влиянию собственно алтайских верований, что значительно изменило образ этого божества. О позднем включении в систему верований алтайцев Хормусты говорит тот факт, что его имя встречается в эпосе и мифах, но в шаманских верованиях этого образа нет [113].

Героический эпос южных алтайцев, который, по мнению исследователей, окончательно сложился к XV—XVIII вв., «содержит в себе следы более ранних эпох и позднейшие наслоения»[114]. Поэтому весьма показательно, что персонажам архаического эпоса, так же как и Юч-Курбустану, была свойственна троичность. Мать-земля, образ которой, по мнению С. С. Суразакова, восходит к эпосу периода родового строя, иногда упоминается, как имеющая три лица:

Мать-земля Камчи-Дьерена выслушала,
Три лица ее омрачились...[115]

Кроме умножения реального количества лиц, сущностей, в эпосе часто встречается свойственная жанру гиперболизация: трехглавый шаманский бубен, девятивилая колотушка и т. д.[116] Традиционными в эпосе явля-

---

[113] В героической сказке «Кан Тади, сын Ак-бökö», в которой верховное небесное божество именуется Юч-Курбустан-кудай, примечателен последний эпизод. Герои распяли Эрлика «на четыре кола» и секут его шиповником. «На дне неба послышался звук тунгура (бубна), Белый маньяк закрыл солнце и месяц. Звеня сотней кӱзӱӱнгӱ, спустившись [с неба], пришел как Алаш, [Он говорит]: „Погодите, погодите дети! Не делайте глупого дела. Вверху стоящий Кудай [есть] бог подданных [т. е. человечества]. Внизу живущих, умерших подданных бог [есть] Эрлик“» (**Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 194).

[114] **Потанов Л. П.** Героический эпос алтайцев.— СЭ, 1949, № 1, с. 120.

[115] Цит. по: **Суразаков С. С.** Этапы развития..., с. 5; см. также: **Улагашев Н. У.** Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос. Новосибирск, 1941, с. 63.

[116] **Потанин Г. Н.** Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. Пг., 1917, с. 184—185.

ются устойчивые сочетания типа «девять алтаев», «т
алтая», «три дочери», «три маралухи», «семь братьев»
т. п.[117] В подобном контексте придание божественны
персонажам троичности можно рассматривать как увел
чение их силы, могущественности выразительными сре
ствами, присущими эпическому жанру. Не исключено, ч
в процессе усвоения исходного заимствованного обра
Юч-Курбустана он подвергся переосмыслению в соотве
ствии с представлениями алтайцев о троичном строен
пространства, тем более, что еще в монгольской сре
появились разночтения в толковании Хормусты-тенгр
о чем упоминалось выше.

СЛЕДЫ ЛАМАИСТСКОГО ВЛИЯНИЯ В ЭПОСЕ

Количество заимствований из ламаистской мифолог
монгольских народов в целом невелико. Кроме Юч-Ку
бустана в алтайском эпосе можно обнаружить ряд пе
сонажей, появление которых связано с монгольским вли
нием. В частности, это небесное божество Ак-бурха
(вариант — Бурхан-Кан), живущее на небе в золото-с
ребряном дворце[118]. Описание его жилища и атрибут
весьма характерно для героического эпоса, с небольши
вариациями его можно обнаружить в разных эпически
произведениях. Ак-бурхан (Белый бурхан) имеет доч
красавицу, которая оживляет главного героя сказан
богатыря Алтай-Бучая.

Обращает на себя внимание тот факт, что в алта
ском фольклоре некоторые буддийские термины (бурха
Сӱмер, судур и др.) встречаются несравненно чаще, н
жели имена ламаистских божеств и героев монгольско
буддийской литературы. В первую очередь это объясн
ется тем, что проникновение буддийских представлени
к алтайским тюркам осуществлялось в разные историч
ские эпохи: от древнетюркского времени до периода во
вышения джунгар. Так, термином «бурхан», имеющи

---

[117] См.: **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 16, 31, 93—9
181, 184, 187, 197, 234, 240, 252, 264, 268 и т. д. Ср.: «Имеющий т
шапки священный Улген» (**Сатлаев Ф. А.** Кумандинцы. Историк
этнографический очерк. Горно-Алтайск, 1974, с. 147) и бурятск
материалы (**Манжигеев И. А.** Бурятские шаманистические и д
шаманистические термины. М., 1978, с. 39).

[118] См.: **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 17; **Улаг
шев Н. У.** Алтай-Бучай..., с. 73.

древнетюркское происхождение, первоначально обозначали Будду, но с распространением буддизма среди тюрко-монгольских народов «...понятие также эволюционирует от имени бога к собирательному названию целого класса божеств»[119]. В итоге бурханом тувинцы, монголы, буряты могли назвать любое божество, дух, икону. Нечто подобное прослеживается и в верованиях алтайцев, в их героических сказаниях. Известен вариант героического сказания «Тектебей-Мерген», называющийся «Кан-буркан»[120]. Слово *пуркан* зафиксировано даже в шорском эпосе, в меньшей степени подверженном южным влияниям[121]. О полной утрате первопачального смысла термина говорит именование бурханом восьмиглазого чудовища из эпоса «Кара-Маас»[122]. В целом бурханы эпоса южных алтайцев хорошо вписались в традиционные сюжеты тюркского героического эпоса[123]. Однако термин «бурхан» известен и шаманскому фольклору алтайцев. В тексте камлания духу шамана Тороя наряду с традиционными шаманскими духами упоминается «облачный бурхан», наделенный чертами создателя:

Рожденный от облачного начальника,
От бурхана начальника создался ты!... [124]

В топонимике Горного Алтая нашел отражение тот же термин. Известен ороним Бурханнынг яаан кырлары — «Большие горы бурхана» (с. Балыктуюл Улаганского р-на), а также река и гора с одинаковым названием — Буркат[125].

Тюрун-Музыкай, уже упоминавшийся богатырь алтайского предания, сражается с чудовищем Андалма-Муус и побеждает его[126]. Представление о демоне Андалма попало к алтайцам от буддистов-монголов. Его имя (монг.

---

[119] **Неклюдов С. Ю.** Рец. на кн.: Жуковская Н. Л. Ламаизм..., с. 211.

[120] **Суразаков С. С.** Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1975, с. 161.

[121] **Потапов Л. П.** Рец. на кн.: Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.— Л., 1940.— СЭ, 1948, № 3, с. 201—202.

[122] **Потапов Л. П.** Героический эпос..., с. 123.

[123] См., например: **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 196—221.

[124] **Каруновская Л. Э.** Представления алтайцев..., с. 165. В. В. Радлов приводит форму «Пуркан» (**Радлов В. В.** Опыт словаря тюркских наречий, т. ¼, ч. 2. Спб., 1911. стб. 1368).

[125] **Молчанова О. Т.** Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979, с. 166—167.

[126] **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы, с. 101.

Андалма, Андулма, Нандулма, Гал-Дулма) восходит к имени тибетского царя Ландармы (836—842 гг.), привер женца религии бон и гонителя буддизма в Тибете [127]. Этот правитель разрушал буддийские храмы, заставля монахов работать мясниками. «Как выветрившийся ка мышовый шалаш, пало законное господство десяти доб рых дел... как бурный ураган распространилась вера обычаи черной страны...»[128] Царь, которого буддисты сч тали воплощением *шимнуса*, был убит благочестивым от шельником, событие стало легендой и вошло в фольклор народов буддийского мира [129].

В одном из вариантов известного иредания «Алтай Бучай», птица Кан-Гереде отправляет героя на поиск Алтын-Герела [130]. Имя этого персонажа можно переве сти с монгольского как «золотой блеск», «золотой свет» Близкие аналоги обнаруживаются в калмыцкой верси эпоса монгольских народов — «Джангаре», испытавше сильное буддийское влияние. Многие его персонажи но сят ламаистские имена, например Мöнгӳн Герел (Серебряный блеск), Очир Герел (Алмазный блеск, санскр Vajraprabhāsa) и др.[131] В качестве имени эпического пер сонажа, судя по всему, было использовано название очень популярной в Монголии буддийской сутры «Алтан Ге рел» (сутра «Золотой блеск»)[132]. С распространением буд дизма среди монголов и тувинцев Алтан-Герел стало лич ным именем у этих народов [133].

---

[127] **Неклюдов С. Ю., Тумурцерен Ж.** Монгольские сказания. с. 285.

[128] **Попов И.** Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреж дения. Казань, 1898, с. 162.

[129] Там же, с. 161—163.

[130] **Потанин Г. Н.** Казак-киргизские и алтайские предания. с. 183.

[131] **Poucha P.** Zum Kalmükischen Epos Dzangar.— CAJ, 196 v. 6, S. 245. В алтайском варианте Джангариады («Дьянгар») глав ный герой богатырь Дьянгар живет у подножия горы Сӳмер-Улан Ак-Шибе, на вершине которой стоят три тополя, освещающие Ал тай днем и почью серебряным светом (см.: **Потанов Л. П.** Геро ческий эпос..., с. 126).

[132] См.: **Лауфер Б.** Очерк..., с. 58—59; **Кара Д.** Книги монгол ских кочевников. Семь веков монгольской письменности. М., 197 с. 25.

[133] Ср. имя тувинского шамана Алдын-Херел Ондар (**Дьяконо ва В. П.** Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе. В кн.: Проблемы истории общественного сознания аборигенов Си бири. Л., 1981, с. 132); см. также: **Михайлов Г. И.** Проблемы фол клора монгольских народов. Элиста, 1971, с. 142.

Несомненным результатом влияния религий Центральной Азии можно считать частые упоминания в эпосе и фольклоре алтайцев о «лунной сутре», «книге мудрости», «книге Судур». Как правило, священная книга, повествующая обо всех событиях, которые произошли или должны произойти в мире, хранится в специальном ларце, ее читают разные персонажи алтайского эпоса: боги, богатыри, ламы, дочь Ак-бурхана и т. д.[134] В космогоническом мифе упоминается об «Ойрот-книге», объясняющей устройство мира. Именно в этом мифологическом сюжете отмечено значительное количество буддийских монгольских терминов[135]. Память о «больших книгах, ясных, как солнце», сохранилась и в народных преданиях о старине. Это закономерно связывается с тем, что часть алтайских племен в XV—XVIII вв. входила в состав государств западных монголов[136].

Как установила В. П. Дьяконова на уровне народной религии тувинцев, книги ламаистского содержания (судур), недоступные для чтения основной массе верующих, являлись предметами культа, «а зачастую... выступали в ранге тех же самых бурханов»[137]. Именно так относятся в алтайском эпосе к священной книге. В сказании «Маадай-Кара» ламы, владеющие книгой, узнают из нее, где спрятана душа героя, кто сколько лет проживет на земле и т. п.:

Семь лам удивились, с места вкочили,
Лунную сутру вытащили.
Перелистывая, внимательно смотрели,
Солнечную сутру открыли,
Золотую книгу читали.
Когда ее перелистали, узнали:
На земле Маадай-Кара
Родился богатырь, оказывается...[138]

Гадание с помощью книг религиозного содержания было известно в тибетском ламаизме. Во время чтения молитвы книга поднималась обеими руками к голове и

---

[134] **Маадай-Кара**..., с. 262; **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 22; **Улагашев Н. У.** Алтай-Бучай..., с. 82; **Майногашева В. Е.** Эпические мотивы письма у хакасов и их исторические основы.— Учен. зап. ХакНИИЯЛИ, 1976, вып. 20. Серия филолог., № 3, с. 79.
[135] **Ландышев С.** Космология и теогония..., с. 8—22.
[136] **Каташ С. С.** Мифы, легенды..., с. 89.
[137] **Дьяконова В. П.** Ламаизм и его влияние..., с. 168.
[138] **Маадай-Кара**..., с. 355.

затем открывалась наугад. Открывшаяся часть текс
внимательно изучалась: подсчитывалось количество бук
в словах, объяснялся их скрытый смысл и т. д.[139]

В сказаниях алтайцев встречается упоминание о не
кой книге «Самара»: «Стал он читать книгу „Самара"
В ней Ару-Чечен, его жена, оказывается, так написала
„Ты не слушал совета людей..."»[140] Трудно сказать, кака
реалия культуры послужила основой для алтайского са
мара. Возможно, это искаженное *самыра* (1. Надпись, вы
резанная на дереве или камне; 2. Письмо), слово, изве
стное в алтайском и телеутском диалектах[141].

В отличие от большинства других буддийских зам
ствований мотив книги (письма) известен в алтайско
шаманстве. Телеутский шаман мог камлать, имея письм
(сабыр пичик) от Ульгеня. Оно изображено на ряде ша
манских бубнов[142]. Как справедливо полагает С. В. Ива
нов, этот мотив мог возникнуть во времена Джунгарско
ханства: «Возможно, что шаманы для совершения камла
ния должны были получать на это специальное письмен
ное разрешение»[143]. О древности представлений, связан
ных с книгой и письмом у алтайцев, говорит ряд топо
нимов Горного Алтая: Бичикту-Бом (*бичикту* — «с пись
мом, надписью, писаницей»[144]), Бичикту-Кайа-Боом[145].
Алтайские тюрки могли быть знакомы с такими древним
памятниками письма, как тюркские руничесие надпис
найденные в Южной Сибири и Монголии. В Горном Ал
тае известна писаница, среди традиционных рисунко
которой есть древнетюркская надпись, а неподалеку о

---

[139] **Ekvall R.** Religious Observances in Tibet. Patterns an
Function. Chicago — London, 1964, c. 265.

[140] **Баскаков Н. А.** Северные диалекты..., с. 171.

[141] **Радлов В. В.** Опыт словаря тюркских наречий, т. 4, ч.
Спб., 1911, стб. 434. Ср. монг. sambara, sambura, ойратское, ка
мыцкое *самр* — «доска», на которой пишут (**Кара Д.** Книги мо
гольских кочевников..., с. 162, примеч.); хакас, *сабра, сабыра*
«надпись», вырезанная на дереве или камне (**Бутанаев В. Я.** Н
вая уйбатская сабра.— Учен. зап. ХакНИИЯЛИ, 1973, вып. 18. С
рия филолог., № 2, с. 149, примеч.).

[142] **Иванов С. В.** К вопросу о значении изображений на ст
ринных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья.
СМАЭ, 1955, т. 16, с. 240; **Анохин А. В.** Душа и ее свойства
представлению телеутов.— СМАЭ, 1929, т. 8, с. 261.

[143] **Иванов С. В.** К вопросу о значении изображений..., с. 2

[144] **Молчанова О. Т.** Топонимический словарь..., с. 158.

[145] Там же, с. 148.

нее — изображение Будды и надпись на тибетском языке [146].

Герои хакасского эпоса в качестве материала для письма используют кожу, бересту [147]. Эта деталь, по-видимому, имеет историческую основу, так как береста употреблялась для письма в Центральной Азии еще в I тыс. н. э., а позже получила распространение среди монголов, тибетцев и других народов [148]. И, наконец, нельзя исключить возможность того, что предки саяно-алтайских тюрков могли быть знакомы с памятниками древнетюркской литературы, существовавшими и в устной традиции. В одном из таких памятников — «Ырк битиг» («Книга гаданий», или «Книга притч») — трижды упоминается имя Эрклига и в целом «собраны притчи, распространенные в древнетюркской среде и отражающие простонародные поверья» [149]. Широкое же распространение книги в Центральной Азии в X—XII вв. исследователи связывают с активностью буддийского духовенства, оказывавшего содействие книгопечатанию [150]. Нельзя не обратить внимание на тот факт, что книга и письмо имели в алтайской культуре несколько наименований, главные из которых — *бичик ~ пичик* и *судур*. Тюркское *битиг*, известное по памятникам древнетюркской письменности, означает «письмо», «книга», «слово» [151]. Оно, несомненно, было известно и этническим предкам алтайцев. Поэтому неудивительно, что *бичик ~ пичик* мы встречаем и в эпосе, и в шаманских текстах. В древнетюркское время появляется слово *судур*, которым обозначали книги буддийского

---

[146] **Убрятова Е. И.** Древнетюркская руническая надпись из Бичикту-Бома.— В кн.: Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974, с. 156—162.

[147] **Майногашева В. Е.** Эпические мотивы..., с. 69.

[148] См.: **Грач А. Д.** Древнекыргызские курганы у северной границы котловины Больших озер и находки тибетских надписей на бересте.— СНВ, 1980, вып. 22, с. 107—108; **Воробьева-Десятовская М. И.** Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы.— СНВ, 1980, вып. 22, с. 124—125; **Риттер К.** Землеведение Азии, т. 3, с. 134.

[149] **Кляшторный С. Г.** Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках.— В кн.: Тюркологический сборник. 1977. М., 1981, с. 127.

[150] См.: **Терентьев-Катанский А. П.** Из истории книги и книгопечатания в странах Дальнего Востока и Центральной Азии.— СНВ, 1982, вып. 23, с. 127.

[151] **Bodrogligeti A.** Early Turkish terms connected with book and writing.— Acta Orientalia Hungaricae, Budapest, 1965, t. 18, p. 98, 111.

содержания (санскр. sūtra — «учение Будды»)[152]. Представляется вероятным, что в алтайский эпос слово *судур* могло попасть не в древнетюркское время, а позднее, уже из эпической лексики монголов, заимствовавших его у уйгуров[153].

По распространенности и глубине проникновения в алтайскую культуру с мотивом книги (письма) сопоставимы такие реалии, как божественная птица Кан-Кереде и гора Сӱмер. Имя мифической птицы, врага змеев, восходит к индийскому Гаруда, который в мифологии ламаизма мог символизировать собою целый мир: голова его являлась небом, глаза — солнцем, крылья — ветром[154].

Противопоставление божественной птицы и змей прослеживается в алтайском эпосе, но сам образ птицы Гаруда здесь является поздним наслоением на шаманский культ орла, широко распространенный у народов Южной Сибири[155]. В эпосе «Когутэй» под именем Кан-Кереде выступают две птицы — самка и самец, свившие гнездо на вершине дерева, «серебряного тополя в семь обхватов толщины». Когда богатырь убивает змея, пожравшего птенцов Кан-Кереде, обе птицы становятся его «клятвенными друзьями». Птицы обладают в «Когутэй» огромными размерами: «большие их крылья на солнечном свете засверкали, свет месяца заслонили. В одной ноге они семьдесят маралов несли, в другой у них шестьдесят маралов нацеплено»[156]. В сказании «Аин-Шаин-Шикширге» выделяются те же черты: «Крик Кан-Кереде был слышен у основания неба и земли. После услышанного крика не успели смотревшие глаз зажмурить, не успели протянутую руку отдернуть, как Кан-Кереде явился, гремя луновидными крыльями, треща луновидными когтями»[157]. Иногда у алтайцев Гаруда представляется царем птиц[158].

В тибетском ламаизме образ индийского Гаруды частично слился с образом мифической птицы Куин из добуддийского тибетского пантеона[159]. Однако помимо этого

---

[152] Ibid, p. 109; см. также: **Радлов В. В.** Опыт словаря..., т. 1, ч. 1, стб. 778.

[153] **Róna-Tas A.** Some notes on the terminology of mongolian writing.— Acta Orientalia Hungaricae, Budapest, 1965, t. 18, p. 14

[154] **Waddell L. A.** The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge, 1958, p. 395—396.

[155] **Жуковская Н. Д.** Ламаизм..., с. 71.

[156] **Алтайский** эпос Когутэй, с. 130, 138.

[157] **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 46.

[158] **Иванов С. В.** К вопросу о значении изображений..., с. 19

[159] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 256.

индо-тибетского образа у тибетцев сохранились представления о множестве других птиц Куин. Известны, в частности, самец и самка Куин (тибет. Куинпо, Куинмо)[160]. Аналогичный процесс — наслоение буддийского образа на древнюю местную основу — отмечен и у ряда народов Южной Сибири: алтайцев, бурят, хакасов, тувинцев, якутов, нанайцев[161]. Интересен мотив перевоплощения действующего лица героического сказания в птицу Кан-Кереде. В сказании «Аин-Шаин-Шикширге» старуха-шаманка возвращается домой, превратившись в Кан-Кереде. В монгольской мифологии Очирвани перевоплощается в Гаруда для борьбы со змеем[162].

Мировая гора буддистов Сумеру, название которой проникло в тюрко-монгольские языки через древнеуйгурский, хорошо известна алтайцам. Представления о горе — центре мира — и связанные с нею мифологические сюжеты, широко распространенные у монгольских народов, своеобразно отразились в духовной культуре и мировоззрении народов Алтая. Само слово *сӱмер* и сейчас знакомо многим телеутам, теленгитам, алтай-кижи, особенно людям старшего возраста. Высокие белые горы, на которых не тает снег, иногда называют Ак-Сӱмер[163]. Зафиксировано представление о том, что сӱмер — голые, красные скалы, или вершины, на которых живет Йер-су — хозяин Алтая[164]. В оронимической номенклатуре Горного Алтая Ак-Сӱмер — название горы, где под *сӱмер* подразумевается высокая, остроконечная гора. На территории Монголии, откуда термин *сӱмер* (монг. сӱмэр ~ сӱмбэр) проник на Алтай, довольно много гор, название которых имеет в своем составе это слово[165], чего нельзя сказать

---

160 Ibid, p. 258.

161 **Иванов С. В.** К вопросу о значении изображений..., с. 200; **Ястремский С. В.** Образцы народной литературы якутов. Л., 1929, с. 111; **Гоголев А. И.** Лекции по исторической этнографии якутов, ч. 1. Якутск, 1978, с. 23; **Владимирцов Б. Я.** Монголо-ойратский героический эпос. М.— Пг., 1923, с. 218—219; **Субракова О. В.** Монгольские заимствования в языке хакасского героического эпоса.— Учен. зап. ХакНИИЯЛИ, 1976, вып. 20, с. 159.

162 **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 46; **Мялль Л. Э., Гринцер П. А., Неклюдов С. Ю.** Гаруда.— В кн.: Мифы народов мира, т. 1. М., 1980, с. 267. Однако в алтайском сказании Кан-Кереде, возможно, заменила шаманскую птицу Кара-куш, которая помогает шаману во время камлания и сопровождает его во время «путешествия».

163 Информатор Тетяева М. З., с. Улаган, 1978 г.

164 Информатор Камчакакова А. А., с. Улаган, 1978 г.

165 **Молчанова О. Т.** Топонимический словарь..., с. 92—93, 126.

об Алтае. Здесь *сӱмер* обнаруживается, как правило, в устной традиции или героическом эпосе. Нередко в алтайских сказаниях рядом с горой Сӱмер упоминается Молочное озеро (Сӱт-коль).

В монгольской народной мифологии на вершине Сумеру находится царство тридцати трех тенгриев, которых возглавляет Хормуста. Кроме того, один из «четырех миров», расположенных по четырем сторонам Сумеру, является миром, в котором живут люди [166]. В космологическом сюжете алтайцев центром мира является гора Алтын-ту, где живет Ульгень. Область вокруг этой горы, населенная людьми, которых создал Ульгень, названа *кюмюнь* [167]. Значение термина трудно объяснимо, т. е. он не этимологизируется в тюркских языках. В то же время его можно сопоставить с письменным старомонгольским kümün в значении «человек».

В эпосе гора Сумеру чаще называется Сӱмер-улан-тайга, место это, судя по многим обстоятельствам, является сакральным [168].

В одном из вариантов сказания «Маадай-Кара» гора Сӱмер-улан-тайга присутствует в эпизоде «мировой катастрофы». Хан Олонбир отправляется на охоту, чтобы привезти своим детям костный мозг и почки. Эпизод охоты на марала, который оказался духом горы, излагается сказителем, как предчувствие близкой беды:

Заехавши на гору Тесь-тайга, осматривает поверхность Алтая. Во внутренности Алтая по глубокому снегу никто не ходил, никто ногами не месил. Внутри Алтая нет живого существа. Заехал на гору Ак-тайга. Промышлял на горе Ак-тайга — ничего-то на ней нет. «Или [это] предвещает мне смерть или предвещает жизнь»,— [думает]. Хотя бы что-нибудь, но ничего нет. Заехал на гору Сӱмер-улан-тайга, стоит и смотрит. Тоже ничего не видно. По тайге Сӱмер-улан ехал рысью. Вдруг выскочил черный марал...

После неудачной охоты Олонбир возвращается домой и видит:

---

[166] **Неклюдов С. Ю., Тумурцерен Ж.** Монгольские сказания..., с. 290—291.

[167] **Ландышев С.** Космология и теогония..., с. 8; **Радлов В.** В. Опыт словаря тюркских наречий, т. 2, ч. 2. Спб., 1899, стб. 1526.

[168] См.: **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 11—12, 231—232; **Маадай-Кара...**, с. 306. Отметим, что в монгольском шаманстве Сӱмбер-ула наряду с целым рядом других представлений, заимствованных из буддизма, входит в шаманские ритуальные тексты (см.: **Rintchen B.** Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol.— Asiatische Forschungen, Wiesbaden, 1975, Bd 40, S. 124, 130, 136).

Река Аржан-кудук высохла, безлесный белый Алтай выгорел. Железный орго превратился в золу... Где горел огонь калап, осталось только двое детей от всего юрта. Двое детей, вставши, ходили по той золе [169].

Как указал в примечании на той же странице Г. Н. Потанин, «калап — монг. галап, всемирная катастрофа, иногда производимая огнем». Понятие *калап* (монг. галав, бурят. галаб) восходит к санскритскому *кальпа* (порядок, закон). У монголов, к которым термин попал вместе с буддизмом, он наполнился новым содержанием. В частности, понятие *кальпа* «приобретает в какой-то мере эсхатологическое значение — катаклизм, катастрофа, стихия — всемирный потоп... всемирный пожар... всеобщая гибель» [170]. По-видимому, в значении «всемирный пожар» оно было заимствовано алтайцами у монголов-буддистов.

Сравнивая алтайские и монгольские сюжеты, повествующие о создании и устройстве мира, можно отметить следующее. В обеих традициях гора (Сӱмбэр ~ Сӱмер) является центром мироупорядка и местом обитания небесного владыки. У подножия ее находится область, населенная людьми. И, наконец, гора присутствует в сюжетах, связанных со всемирной катастрофой.

Разумеется, сведение воедино столь разноплановых источников, какими являются героический эпос и мифологические сказания, не может дать полного представления о месте и роли горы Сумеру в духовной культуре алтайцев. Тем не менее приведенные выше сведения, по нашему мнению, свидетельствуют о влиянии монгольской буддийской традиции.

Заслуживает внимания упоминаемый в героическом эпосе алтайцев обряд сан, воскурение можжевельника: «Бронзовое седло арташ расседлывает, как поляна потник снимает, можжевельником окуривает, белым молоком обмывает»; «Богатырь клал сан в шести местах, шесть раз обошел золотой тополь, поклоняясь ему»; «У золотого тополя, растущего у печени золотой тайги [Кан-Тади], разводил сан в шести местах» [171]. Воскурение можжевельника (алт. арчин) с целью «очищения» или в честь духов гор широко практиковалось верующими алтайцами. К *арчину*, который в эпосе называется «постелью Алтая», су-

---

[169] **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 108—109.

[170] **Неклюдов С. Ю.** Кальпа.— В кн.: Мифы народов мира, т. 1, с. 618.

[171] **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 161, 176, 186.

ществовало особое, почтительное отношение. Аналогичные представления существовали у целого ряда народов Сибири, однако у алтайцев, тувинцев и монголов бытовало общее название обряда — сан. Это слово восходит к тибет. bsans со значением «жертвенное воскурение». Воскурение производилось на вершине горы, и дым предназначался божеству [172].

Богатыри калмыцкого эпоса, поднявшись на гору, совершали обряд сан и произносили молитвы [173]. Следы древнего обряда очищения огнем *арчы* (ср. алт. арчин) сохранились у якутов [174]. Следует подчеркнуть, что алтайцы, заимствовав у монголов тибетское слово «сан», сохранили традиционное для саяно-алтайских тюрков содержание обряда. Утрата первоначального значения термина при переносе его в новую культурную среду характерна для восприятия тюрками Саяно-Алтая отдельных буддийских понятий. О некоторых случаях заимствований говорилось выше. Можно упомянуть о слове *эрдине* (драгоценность), восходящем к санскритскому *ратна* [175]. Заимствованное через посредство уйгурского языка это слово употреблялось алтайцами и тувинцами как название «предметов, приносящих счастье своим владельцам» [176]. Так мог быть назван в эпосе и богатырский конь [177].

В качестве еще одной особенности восприятия алтайцами буддийской мифологии можно отметить полную утрату ее персонажами их первоначальной семантики. При этом, однако, имена буддийских богов, наслоившись на традиционный алтайский материал, сохраняются в фольклоре алтайцев и поныне. Так, Майдере занял место в перечне бурханов («луна-бурхан, солнышко-бурхан, Майдере-бурхан...») и стал действующим лицом в ряде быличек [178].

В фольклорной традиции алтайцев обнаруживаются вкрапления явно южного происхождения, которые не

---

[172] **Róna-Tas A.** Tibeto-Mongolica.— Indo-Iranian Monographs, London — The Hague — Paris, 1966, vol. 7, p. 83.

[173] **Михайлов Г. И.** Проблемы фольклора..., с. 12, 16, 20.

[174] **Алексеев Н. А.** Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980, с. 311—312.

[175] **Poppe N.** The Turkic Loanwords in Middle Mongolian.— CAJ, 1956, vol. 1, p. 39.

[176] **Алексеев Н. А.** Ранние формы религии..., с. 303.

[177] **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник..., с. 75.

[178] Информатор Калкин А. Г., с. Ябоган Усть-Канского р-на Горно-Алтайской АО, 1982 г.

всегда окрашены буддийской идеологией. По-видимому, это влияние индо-тибето-монгольской культурной традиции, часто имевшей в основе книжный источник. Например, в алтайском эпосе есть животные, не свойственные местной фауне: львы и тигры [179].

Характерно, что язык алтайского эпоса не насыщен буддийской терминологией в отличие от ойрато-калмыцкой и в целом центрально-азиатской эпической традиции. Как отмечает Л. П. Потапов, «только то обстоятельство, что алтайские племена жили компактными массами, изолированными от ойратов, помогло им сохранить свой язык, свои первобытные верования, отсталую, но своеобразную культуру и не раствориться в монголо-ойратской среде» [180].

ПЕРСОНАЖИ ПОДЗЕМНОГО МИРА

Обратимся к персонажам алтайского фольклора и мифологии, населяющим подземный мир. Если в трактовке верхнего мира и его обитателей шаманская и светская традиции значительно расходятся, то в изображении подземного мира в них много общего. Одни и те же представители последнего являются действующими лицами как шаманских мистерий, так и эпоса. Редкое произведение алтайской эпики обходится без эпизодов, связанных с подземным миром и его персонажами [181].

В отличие от небесных божеств обитатели подземного мира — Эрлик, его сыновья, слуги-помощники — обладали (в разной степени) индивидуальными внешними чертами. Согласно представлениям алтайцев-шаманистов, владыка подземного мира Эрлик имел грозную и представительную внешность: «Эрлик рисуется стариком с атлетическим телосложением. Глаза, брови у него — черные, как сажа, борода — раздвоенная и спускается до колен. Усы подобны клыкам, которые, закручиваясь, закидываются за уши. Челюсти подобны кожемялке, рога подобны корню дерева, волосы — курчавые» [182]. В другом описании

---

[179] **Научная** библиотека Томск. гос. ун-та, архив Г. Н. Потанина, оп. 1, ед. хр. 20, л. 2163—2165.

[180] **Потапов Л. П.** Героический эпос..., с. 121.

[181] В ойрато-калмыцкой мифологии «с нижним миром у былинных баатров связи даже более оживленные, чем с верхним» (**Михайлов Г. И.** Проблемы фольклора..., с. 55).

[182] **Анохин А. В.** Материалы по шаманству..., с. 3.

Эрлика упоминаются его атрибуты: меч из зеленого железа и чаша из человеческого черепа. (Такую чашу имеет и помощник Эрлика, Темир-кан[183].) Там же говорится о ездовом животном Эрлика — могучем быке, на изготовление седла для которого мало даже шкуры лошади[184]. Упоминание о том, что владыка подземного мира ездит на быке, есть и в легенде, приводимой А. В. Анохиным: «Когда-то Эрлик ездил на белом коне, но отдал его высшему божеству за душу богатыря. Но высшее божество обмануло его и вместо души дало ему черного быка, велев садиться на быка лицом назад и погонять, вместо плети „аи малта" (луновидным топором)»[185]. Несколько по-иному представляли себе Эрлика северные алтайцы. В сказании «Эрзамыр», записанном у тубаларов, читаем:

С переброшенными через два плеча двумя грудями,
С волочащимися по земле волосами на голове,
Не имеющий человеческого вида Эрлик-бий,
Опираясь на бело-пеструю палку, вышел[186].

Сложный образ владыки царства мертвых формировался у тюрко-монгольских народов по крайней мере с древнетюркского времени. Исследованиями С. Г. Кляшторного установлено, что Эрклиг неоднократно упоминается в древнетюркских рунических текстах, где он явно соотнесен с подземным миром[187]. Его имя Эрлик-каган (др.-уйг. «могучий государь») — эпитет индийского божества Ямы, хозяина буддийского ада[188]. В пантеоне северного буддизма Эрлик-хан является богом смерти и входит в разряд дхармапала. Две основные формы этого божества в тибетском ламаизме — Чойджал (царь закона) и Шинджэ (владыка мертвых)[189]. Сравним образ алтайского Эрлика с Эрлик-ханом (Чойджалом) ламаистского пантеона.

В ламаизме Эрлик-хан был чрезвычайно популярным божеством, изображения которого — живописные и скульп-

---

183 **Улагашев И. У.** Алтай-Бучай..., с. 169.
184 **Chadwick N., Zhirmunsky V.** Oral Epics..., p. 163—164.
185 **Анохин А. В.** Материалы по шаманству..., с. 19.
186 **Баскаков Н. А.** Северные диалекты..., с. 268.
187 **Кляшторный С. Г.** Мифологические сюжеты..., с. 125—131. Тюрки Сибири восприняли монгольскую форму имени — Эрлик-каган (см.: Там же, с. 125).
188 **Неклюдов С. Ю.** Эрлик.— В кн.: Мифы народов мира, т. 2, с. 667.
189 **Getty A.** The gods of Northern Buddhism. Their history, iconography and progressive evolution through the Northern buddhist countries. Oxford, 1928, p. 152.

турные — имелись в каждом храме. Один из наиболее распространенных вариантов — Эрлик-хан, стоящий на быке. Человеческое тело венчает бычья голова с большими рогами и короной из пяти человеческих черепов. Шакти подает ему чашу из человеческого черепа, наполненную кровью. В правой руке Эрлик-хан держит скипетр, представляющий мумифицированный труп человека, в левой — трезубец [190]. Владыка подземного мира изображался с массивными толстыми ногами, мощным торсом, что особенно заметно в скульптурном варианте. Массивность Эрлика, наличие у него рогов отмечается и в алтайских материалах. Помимо этого, совпадает представление о быке как ездовом животном бога. Как у шаманистов, так и у ламаистов в описании владыки подземного мира преобладают темные краски. У алтайского Эрлика черные волосы и усы, он спит на постели из черных бобровых шкур [191]. В ламаистской иконографии Чойджала предписывалось изображать с телом темно-синего цвета [192]. В шаманской традиции Эрлик рисовался черными красками уже в силу своей принадлежности к подземному, нижнему миру, в соответствии с дуалистической концепцией: верх — низ, добро — зло, белое — черное. Напомним, что одним из эпитетов небесного божества, будь то Ульгень или Курбустан, было слово «белый».

М. А. Дэвлет обратила внимание на сходство между некоторыми петроглифами урочища Мугур-Саргол и масками ламаистской мистерии цам. В некоторых наскальных рисунках исследователь видит личины-маски, увенчанные бычьими рогами. По мнению М. А. Дэвлет, «представляется вероятным, что традиции обрядов, зародившихся еще в бронзовом веке, при которых применялись культовые маски, мы в какой-то мере прослеживаем и в ламаистской мистерии цам» [193]. Действительно, главным действующим лицом ее был Чойджал, и маска его — бычья голова — была увенчана рогами. По-видимому, автор прав, полагая, что ламаизм, ассимилируя древние культы Центральной Азии, включил в свой пантеон и местных духов, в том числе прототип позднейшего тюрко-монгольского

---

[190] **Waddell L. A.** The Buddhism..., p. 340.
[191] **Дьяконова В. П.** Религиозные представления алтайцев..., с. 278—279.
[192] **Getty A.** The gods of Northern Buddism..., p. 152.
[193] **Дэвлет М. А.** Петроглифы Мугур-Саргола. М., 1980, с. 250.

Эрлика[194]. В то же время не исключено, что внешний облик алтайского Эрлика, известный нам по поздним описаниям, сформировался не без влияния ламаистской иконографии[195].

Существует определенное сходство в устройстве подземного мира Эрлика и некоторых ламаистских божеств. По представлениям алтайцев, мир Эрлика находится под землей и может состоять из девяти слоев, он доступен для проникновения шаманов. По пути в подземное царство шаманы видят «...обширные болота, озеро, наполненное слезами людей, живущих на земле, когда они оплакивали умерших, затем красное озеро, образовавшееся из крови убитых или случайно смертельно порезавшихся, а также самоубийц»[196]. Перейдя по мосту из конского волоса через бездонное черное озеро, шаман попадает в область, где живут умершие люди. По-разному описывается дворец Эрлика. Согласно одним представлениям, он сделан «из черной грязи или синего железа», согласно другим — из черного железа и окружен оградой[197]. На берегу подземной реки обитают чудовища *тютпа* (*ютпа*, *дютпа*), охраняющие мост.

---

[194] **Дэвлет М. А.** Петроглифы Мугур-Саргола, с. 255.

[195] Более определенное решение этого сложного вопроса затруднительно, так как имеющийся в нашем распоряжении материал неполон и отчасти противоречив. За редкими исключениями он не может быть соотнесен с конкретными подразделениями алтайского этноса — телеутами, теленгитами и т. д., что, в свою очередь, не позволяет проследить локальные особенности образа Эрлика у алтайцев. В целом вопрос о возможном влиянии буддийской иконографии на пантеон тюрков Алтая заслуживает, на наш взгляд, серьезного изучения. Можно упомянуть, в частности, о определенном сходстве между древнетюркскими каменными изваяниями и скульптурными изображениями Будды, известными в Средней Азии еще в дотюркский период. Изображения сидящих со скрещенными ногами людей, держащих в одной руке сосуд (чашу), выполнены в стиле определенного канона. У некоторых изваяний на голове можно обнаружить отдаленное подобие буддийской ушниши. В буддийской иконографии божества имели признаки обоих полов, но преобладали в целом мужские. Не эти ли особенность буддийской иконографии, присутствующая и в буддийской скульптуре, повлияла на внешний облик половецких каменных баб? Тот факт, что антропоморфные изваяния Южной Сибири, связанные с местными в своей основе верованиями, обретают свой канонический облик в эпоху знакомства древних тюрков с буддизмом, позволяет сделать такое допущение.

[196] **Дьяконова В. П.** Религиозные представления алтайцев, с. 278.

[197] Там же; **Анохин А. В.** Материалы по шаманству..., с.

В ламаистском пантеоне Тибета и Монголии существовало божество, известное под именем Покровитель религии местности Халха. Он носил коричневый панцирь, железный шлем и плащ из черного шелка, ездил на черной лошади с белыми ногами, покрытой золотым седлом. Атрибутами его были меч, окруженный языками пламени, и ихневмон. Покровитель религии имел облик гневного божества, для которого характерны толстая короткая шея, грузный торс, толстые и сильные ноги. Его резиденцией был дворец из черепов, стоявший на кладбище [198]. В окрестностях дворца находились четыре озера: молочное, золотое, озеро крови и озеро масла. В каждом из них обитал женский дух группы *дуд* (тибет.)[199].

В обширном пантеоне ламаизма духи *дуд* существуют наряду с другими враждебными человеку духами. Представления о них расплывчаты и порой противоречивы. В качестве характерных черт духов *дуд* можно отметить следующие:

1) духи *дуд* делились на *дудмо* — носителей женского начала и *дудпо* — мужского, по другим сведениям все они считались носителями мужского начала [200];

2) место их обитания связывалось с подземным миром, кладбищем или водоемами, окружающими это место [201];

3) в иконографии тибетского ламаизма эти духи антропоморфны; они имеют ездовых животных — лошадей черного цвета — и другие атрибуты ламаистских божеств и духов;

4) обитавшие в земле черные духи *дудпо* считались носителями враждебного человеку начала. Они являлись помощниками Эрлик-хана (Шинджe) — судьи мертвых, приближали смерть человека [202];

5) этим духам были подчинены ракшасы и наги, последние из которых (санскр. нага, тибет. лу) имели вид фантастических змей, драконов [203].

---

[198] См.: **Герасимова К. М.** Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Улан-Удэ, 1971, с. 92.

[199] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 224, 243.

[200] **Waddell L. A.** The Buddhism..., p. 369. Известно также деление *дуд* на верхних и нижних злых духов, последние обитают в земле, они черного цвета (см.: **Огнева Е. Д.** «Защитный круг» из Хара-Хото.— В кн.: Культура и искусство Индии и стран Дальнего Востока. Л., 1975, с. 63).

[201] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons..., p. 211, 214.

[202] **Попов И.** Ламаизм в Тибете..., с. 247.

[203] **Waddell L. A.** The Buddhism..., p. 369; **Попов И.** Ламаизм в Тибете..., с. 247.

Место и функции духов *дуд* в пантеоне ламаизма сви
детельствуют об их древнем происхождении, что, в свою
очередь, предполагает значительную трансформацию и
облика, связанную с включением древних божеств в ла
маистский пантеон. Отмеченные выше характерные чер
ты духов *дуд*, на наш взгляд, дают основание для сопо
ставления их с некоторыми персонажами подземного мир
алтайцев. Рассмотрим некоторые из них.

Одним из самых известных обитателей подземног
мира является чудовище *дютпа* (*ютпа*, *кер-дютпа*, *джют
па* и т. д.). Эти фантастические животные обитают в
владениях Эрлика, у водоемов подземного мира. Они ох
раняют подступы к жилищу Эрлика[204]. Судя по изобра
жениям, семантике, алтайские *дютпа* «ближе всего стоя
к дракону... и восходят к образу этого... фантастичес
кого животного»[205]. Впрочем, облик и функции *дютпа* н
были едиными в среде шаманистов. В одном случае го
ворится о водяных чудовищах *ютпалар* «с зелеными бед
рами, с бледной грудью», челюсти которых подобны боль
шой лодке, в другом описании это «кишащие черные
ютпалар[206]. В героическом сказании «Тэмир-бий», запи
санном Н. Я. Никифоровым в 1910 г. в с. Барагаш
у *кер-ютпа* «верхняя губа глотает белые облака, ка
нитье, нижняя губа слизывает верхний слой земли»[207].
Враждебность *дютпа* по отношению к людям не мешае
им, однако, быть проводниками и защитниками шамано
во время путешествия последних в нижний мир.

Синонимами *кер-дютпа* у алтай-кижи, шорцев, кума
динцев и телеутов являлись *кер-балык*, *улу-арджан*
У южных тувинцев аналогом алтайского *дютпа* был ми
фический зверь Мелхи, хозяин безбрежного подземног
моря[208]. Алтай-кижи и теленгиты делали изображени
дютпа, по внешнему облику напоминающие крупных зме
или драконов[209]. По заключению С. В. Иванова, проана
лизировавшего образ *дютпа* в изобразительном искусств
народов Южной Сибири, «наличие образа дракона в

---

[204] **Иванов С. В.** К вопросу о значении изображений..., с. 26
[205] **Иванов С. В.** Скульптура алтайцев..., с. 169.
[206] **Анохин А. В.** Материалы по шаманству..., с. 3—4, 86.
[207] **Научная** библиотека Томск. гос. ун-та, архив Г. Н. Пот
нина. оп. 1, ед. хр. 20, л. 2299.
[208] **Дьяконова В. П.** Религиозные представления алтайцев.
с. 279.
[209] **Иванов С. В.** Скульптура алтайцев..., с. 82, 109—110.

только в искусстве алтайцев, хакасов и тувинцев, но также эвенков правых притоков Енисея, селькупов и кетов говорит о том, что эта река была, по-видимому, одним из путей, по которому образ дракона и связанные с ним представления постепенно проникали с Юга на Север»[210].

В мифологии и фольклорной традиции народов Центральной Азии, в том числе тюрко-монголов, демонические персонажи весьма многочисленны. Как правило, каждый из них имеет много разновидностей, вариантов, которые, наслаиваясь один на другой, затрудняют не только выяснение первоначального образа, но и этимологию, первоисточник и т. д. Как следует из алтайских материалов, персонажи подземного мира не составляют в целом стройной картины устройства подземного царства и в шаманской традиции, и в героическом эпосе, и в мифологических сюжетах. Помимо *дютпы* здесь встречаются *монгус*, *абра-муус*, *ельбеген*, *шулмусы* и т. д. В той или иной форме эти персонажи известны многим народам тюрко-монгольского мира. Отмеченное выше сходство между *дуд*, их «подчиненными» — драконами — и алтайскими *дютпа*, возможно, является следствием широкого распространения добуддийских по происхождению верований в эпоху буддийской экспансии в Южной Сибири и Монголии. Так, в XVI в. при дворе Алтын-хана был официально введен культ Махакалы, объявленного покровителем монгольских буддистов[211]. В свите Махакалы, как и других божеств группы *гонпо*, присутствуют духи *дуд*; следовательно, не позднее XVI в. они уже были известны монголам-буддистам[212].

Влиянием центрально-азиатских культур можно объяснить появление в алтайском эпосе другого персонажа, часто враждебного людям — *мангуса* (*монгуса*). Согласно существующим взглядам, этот образ восходит к древнеиранским религиозным представлениям[213]. «Фольклорно-мифологическими параллелями Мангуса являются... алтайский монъус („враг“), мунъус („дьявол“), моныс или моныстар („силач“), монгус, могус, муз („великан“, „бога-

---

[210] **Иванов С. В.** Скульптура алтайцев..., с. 169.
[211] **Getty A.** The gods of Northern Buddhism..., p. 161.
[212] **Nebesky-Wojkowitz R.** Oracles and Demons.., p. 41, 66.
[213] **Неклюдов С. Ю.** Мангус.— В кн.: Мифы народов мира, т. 2. М., 1982, с. 100.

тырь"), шорский Ай-Мангыс (имя эпического богатыря), тувинский амырга могус, амырга моос (гигантский змей, чудовище...)»[214]. Можно добавить, что в предании алтайцев о начале мира фигурирует «отделение ада» — «Мангыс точўрў тамы», явно заимствованное из монгольской буддийской космологии[215].

Что же касается образа Эрлика, то в этнографической литературе уже отмечалось, что «генетически Эрлэн-хан бурятской мифологии и Эрлик-хан тюркской мифологии сродни друг другу»[216]. В то же время разное по интенсивности влияние ламаизма на облик подземного мира у бурят и алтайцев привело к известной дифференциации. Если «описание ада в монгольской мифологии имеет буддийское происхождение»[217], то картина подземного мира у алтайцев обнаруживает больше архаичных, шаманистских черт. Вместе с тем и у народов Саяно-Алтая, в том числе хакасов и алтайцев, отдельные элементы устройства подземного мира появились под влиянием их южных соседей[218]. В одном из описаний пути эпического героя в нижний мир упоминается *зайсан-агаш* (дерево-чиновник)[219]. Наряду с тюрьмами, чиновниками-писарями, судьями и прочими реалиями государственного устройства Джунгарии подобные представления окрасили традиционную шаманскую картину подземного царства у тюрко-монгольских народов.

Рассмотренными выше сюжетами фактически ограничивается тот пласт духовной культуры и верований алтайцев, в котором обнаруживаются следы ламаизма. Разумеется, этим далеко не исчерпывается вопрос о центрально-азиатском влиянии на культуру алтайцев в целом, тем более что рассматриваемый период был временем интенсивных этнокультурных контактов в Центральной

---

[214] **Неклюдов С. Ю.** Мангус.— В кн.: Мифы народов мира, т. 2. М., 1982, с. 99—100.

[215] См.: **Ландышев С.** Космология и теогония..., с. 8. В алтайском, телеутском и шорском диалектах тамы ~ таму — «ад» (см. **Радлов В. В.** Опыт словаря..., т. 3, ч. 1, стб. 998).

[216] **Жуковская Н. Л.** Бурятская мифология..., с. 105.

[217] **Михайлов Т. М.** Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят.— В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979, с. 134—135.

[218] См.: **Иванов С. В.** К вопросу о значении изображений..., с. 213.

[219] **Научная** библиотека Томск. гос. ун-та; архив Г. Н. Потанина, оп. 1, ед. хр. 20, л. 2266.

Азии и Южной Сибири[220]. В разных сферах материальной и духовной культуры алтайцев удельный вес южных влияний был различным. Если в области материальной культуры алтайско-монгольские параллели прослеживаются весьма отчетливо[221], а эпические традиции тюрков Алтая обнаруживают большое сходство с монгольскими, то влияние ламаизма на духовную культуру, верования и мировоззрение алтайцев было более поверхностным. Насыщенность южных алтайских диалектов (теленгитского и в меньшей степени телеутского) монголизмами говорит о длительных и интенсивных контактах с монгольскими языками[222]. Тем не менее среди заимствований из монгольских языков количество буддийских терминов весьма невелико. Параллели лингвистического характера обусловлены во многом тем, что «в областях со смешанным населением возникали зоны тюрко-монгольского двуязычия — идеальная среда для культурной диффузии, которая в силу „сверхпроводимости" кочевой среды могла иметь не только локальный, но и общерегиональный резонанс, что максимально облегчалось значительным типологическим сходством центрально-азиатских культур»[223].

---

[220] См., например: **Неклюдов С. Ю.** Эпические традиции народов Центральной Азии и проблема литературных контактов Востока и Запада в средние века. Автореф. канд. дис. М., 1973.

[221] См.: **Вяткина К. В.** Общие черты материальной и духовной культуры у западных монголов, бурят и южных алтайцев. М., 1964.

[222] Из более 830 слов монгольского происхождения около 230 представлены лишь в южных диалектах алтайского языка (см.: **Рассадин В. И.** Монголо-бурятские заимствования..., с. 19, 32).

[223] **Неклюдов С. Ю.** Мифология тюркских и монгольских народов. (Проблемы взаимосвязей).— В кн.: Тюркологический сборник. 1977. М., 1981, с. 184.

Глава III

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ АЛТАЙЦЕВ И ЛАМАИЗМ В XIX — НАЧАЛЕ XX В.

ДИНАМИКА ИЗМЕНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ НА АЛТАЕ В XIX В.

Традиционные религиозные верования алтайцев в течение XIX в. подвергались влиянию ряда внешних факторов. С открытием в 1830 г. Алтайской духовной миссии началась усиленная пропаганда идей христианства в среде шаманистов-алтайцев. Географическое положение Алтая обусловило его близость к сферам влияния и двух других мировых религий: буддизма (в форме ламаизма) и ислама. Процессы, связанные с усвоением основ православного культа и принятием христианства, в разных районах Алтая проходили неравномерно и имели свои особенности. В первую очередь это относится к Северному и Южному Алтаю.

Деятельность православных миссионеров началась на Алтае еще в XVIII в., но миссионерские должности были упразднены указами 1789 и 1799 гг.[1] Только через 30 лет в 1830 г., возобновилась на Алтае проповедь христианства. Как писал впоследствии В. И. Вербицкий, «татары теленгуты, отчасти киргизы, населявшие округи Бийский и Кузнецкий в то время, почти все были язычники. Не более 300 душ было крещено лет за 70 до прибытия о. Макария приходскими священниками...»[2]. С 1836 г. деятельность миссии начала субсидироваться правительством, и ее масштабы увеличились[3].

Рост числа крещеных начался в середине XIX в., что видно из данных миссии: в первый («макарьевский» 1830—1842 гг.) период истории миссии было крещено 675 чел., во второй («ландышевский», 1843—1865 гг.) — 5000, в третий («владимирский», 1866—1883 гг.) — 6679 и в четвертый («макарьевский 2-й», 1884—1885 гг.) — 1708 чел. Общее их количество составило за 1830—1885 гг.

---

[1] **Потанов Л. П.** Очерки по истории алтайцев. М.— Л., 1953, с. 199.

[2] **ГАТО,** ф. 3, оп. 49, д. 1, л. 40.

[3] **Потанов Л. П.** Очерки по истории алтайцев, с. 200.

14 062 чел.[4] Южные алтайцы отличались от северных меньшей восприимчивостью к проповеди миссионеров. В. И. Вербицкий, проезжавший по Южному Алтаю в 1854 г., писал, что «калмыки здесь так дики, что не желали иметь с нами никакого дела...»[5]. Тридцать лет спустя на Южном Алтае число алтайцев-язычников составляло 7184 чел., а крещеных — 3898, во всех волостях Бийского округа — соответственно 12438 и 13037 чел.[6] Число некрещеных алтайцев по отделениям миссии на Южном Алтае распределялось следующим образом[7]:

Чемальское	1219
Мыютинское	1058
Урсульское	2139
Черно-Ануйское	2119
Чуйское	1368
Чолышманское	545

Существовало несколько причин относительного неуспеха христианства на Южном Алтае. Население этого региона позднее племен Северного Алтая приняло русское подданство. Этническая карта Южного Алтая окончательно оформилась лишь к концу XIX в. В предыдущих столетиях, когда алтайцы находились в политической зависимости от джунгар, Южный Алтай неоднократно становился «ареной для широких передвижений населения...обусловленных каждый раз конкретными историческими причинами»[8]. К этому времени относятся первое знакомство южных алтайцев с ламаизмом и предания о гонениях на шаманов со стороны ревнителей новой религии[9]. В XIX в. племена Южного Алтая имели тесные торговые и культурные связи с населением Северо-Западной Монголии, бо́льшей частью исповедовавшим ламаизм. Кроме того, распространению христианства на Южном Алтае препятствовали зайсаны. Нередко они «подвергали

---

[4] **Краткие** сведения об Алтайской духовной миссии.— ТЕВ, 1886, № 21, с. 3.

[5] Цит. по.: **Потапов Л. П.** Очерки по истории алтайцев, с. 203.

[6] **Отчет** об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1888 год.— ТЕВ, 1889, № 9, с. 28, табл.

[7] Там же, с. 29.

[8] **Токарев С. А.** Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936, с. 74.

[9] **Клеменц Д. А.** Из впечатлений во время летней поездки на Алтай в 1904 г.— ИРГО, 1905, т. 41, вып. 1, с. 157; **Потапов Л. П.** Краткий очерк культуры и быта алтайцев. Горно-Алтайск, 1948, с. 26.

всяческим преследованиям своих крестившихся подданных, накладывая на них добавочные подати, наказывая розгами и т. п., вплоть до настоящих истязаний»[10].

Русское правительство видело в распространении на Алтае православия залог успешного освоения этого богатого края, а следовательно, не было заинтересовано в проникновении сюда других религий. На протяжении всего XIX в. с территории Северо-Западной Монголии на Алтай отправлялись ламы, которые проповедовали свое учение местным жителям. Согласно указу Томского губернского правления от 6 ноября 1840 г., городские и земские власти губернии должны были ежегодно представлять сведения «о числе обитающих в Томской губернии ламаитов и идолопоклонников, с разделением если возможно на племена, и о числе их духовенства, хорулов и молебниц»[11].

В рапорте Бийского земского суда от 17 ноября 1844 г. указывается, что «в Бийском округе ламаитов нет, а коневых инородцев-идолопоклонников состоит 5880 душ мужского пола, у коих хорулов и молебниц нет, молитву идолу творят через камов или шаманов, количество коих сему суду неизвестно»[12]. В подобных же рапортах, поступавших из Кузнецкого, Барнаульского, Семипалатинского округов, сообщается, что ламаистов и их духовенства в округах не обнаружено[13]. Однако эти сведения, на наш взгляд, не дают основания для вывода об отсутствии в XIX в. на Южном Алтае приверженцев ламаизма. Едва ли местные власти могли собрать достоверную информацию во время редких поездок в труднодоступные районы этого региона. Как подчеркивал один из путешественников, посетивший Южный Алтай, «здешние жители гораздо недоверчивее и воздержаннее своих северных соседей»[14]. Даже в более позднее время, в начале XX в. исследователи констатировали, что переход в другую религию сами алтайцы «держат в тайне, и потому исследование вынуждено было отнести их к общей группе язычников»[15]. Сведения другого характера содержатся

---

[10] **Токарев С. А.** Докапиталистические пережитки..., с. 135—1

[11] **ГАТО,** ф. 3, оп. 44, д. 370, л. 21.

[12] Там же, л. 1.

[13] Там же, л. 2, 3, 6, 12, 13, 21.

[14] **Гельмерсен.** Телецкое озеро и телеуты Восточного Алтая. Горный журнал, 1840, ч. 1, кн. 3, с. 437.

[15] **Швецов С. П.** Горный Алтай и его население, т. 1. Вып. Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900, с. 87.

работах путешественников, посетивших Алтай в первой половине XIX в. Одним из первых зафиксировал ламаизм у южных алтайцев доктор Бунге, путешествовавший по Восточному и Южному Алтаю в 1826 г.: «В долине реки Чуи значительная часть алтайского населения во главе с зайсанами придерживается ламаистского культа»[16]. Посетивший Восточный Алтай в 50-е гг. П. А. Чихачев отмечал, что «культ этого народа (тувинцев.— *А. С.*) совершенно идентичен тому, который был у алтайцев. Это тот же культ Ламы, но более искаженный грубым шаманством»[17].

Данные Бунге относятся, очевидно, к теленгитам, которые в указанное время населяли долину Чуи[18]. Ламаизм у чуйских теленгитов не был единственной религией, он сосуществовал с шаманизмом. В первой половине XIX в. здесь отсутствовало ламаистское духовенство. Считается, что теленгиты «не были достаточно богаты для того, чтобы подобно халхасам иметь лам в юртах, а потому придерживались своего старого туземного поклонения демонам и своим камам или чародеям»[19]. Атрибутами ламаистского культа у них были статуэтки божеств, полученные от монгольских лам[20]. Подобное же смешение религий у чуйских теленгитов отметил Н. Костров уже в 70-е гг. XIX в.: они «отчасти христиане, отчасти язычники-буддисты»[21]. В литературе нет описаний ламаистского культа теленгитов, но можно предположить, что в их религиозные традиционные культы проникли лишь отдельные элементы ламаизма, и на уровне обыденных религиозных представлений существовал своеобразный синкретизм ламаизма и шаманства. Как уже говорилось выше, некоторые элементы ламаистского культа и мифо-

---

[16] Цит. по: **Тадыев П. Е.** Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. Горно-Алтайск, 1955, с. 31.

[17] **Чихачев П. А.** Путешествие в Восточный Алтай. М., 1974, с. 172.

[18] **Потанов Л. П.** Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969, с. 21.

[19] **Риттер К.** Землеведение Азии, т. 3. Спб., 1860, с. 376.

[20] Там же, т. 4/Сост. П. П. Семенов и Г. Н. Потанин. Спб., 1887, с. 328.

[21] **Костров Н.** Урянхайцы.— В кн.: Памятная книжка Томской губернии на 1871 год. Томск, 1871, с. 266. «Урянхайцы» или «урянхайские калмыки» — одно из неправильных названий теленгитов, употреблявшееся в XVII—XIX вв. (см.: **Потанов Л. П.** Краткий очерк..., с. 8).

логии могли сохраниться со времен пребывания теленгитов в составе государства джунгар, а жизнеспособность их поддерживалась близким соседством с монголами-ламаистами. Показательно в этом отношении, что появление на Алтае многочисленных лам-проповедников во второй половине XIX в. совпадает по времени с быстрым ростом числа буддийских монастырей и ламства в Северо-Западной Монголии.

Православное духовенство, распространявшее христианство на Южном Алтае, постоянно встречалось здесь с соперничеством шаманов и лам. В XIX в. среди алтайцев широко бытовали легенды и предания о «золотом веке» алтайского народа: они, как правило, говорили об «ойротском времени» («Ойрот-хан тужында»)[22] и были связаны с надеждами на возвращение мифического Ойрот-хана, некогда якобы жившего на Алтае. Легенды, в которых причудливо и не всегда объективно отражался факт пребывания алтайских племен в составе Джунгарского ханства, во второй половине XIX в. стали связываться с пропагандой ламаизма.

В 1885 г. в районе Кош-Агача было отмечено появление монгольского ламы, выдавшего себя за Ойрот-хана. По настоянию зайсана он был приглашен провести богослужение[23]. В юрте — передвижной кумирне — были расставлены изображения бурханов, и 12 июня при участии шести лам Лупсун Бринлай совершил «торжественное с музыкой идолослужение при собрании более ста чуйских калмыков»[24]. Во время службы он обратился к теленгитам с наставлением учиться читать и писать по-монгольски, продолжать молиться бурханам. После богослужения были устроены скачки на конях, желающие получали амулеты (сакузыки[25]) — бумажные полоски с тек-

---

[22] См.: **Потапов Л. П.** Этнографический обзор племен Алтая в джунгарский период.— ИВГО, 1946, т. 78, вып. 2, с. 223.

[23] «Чуйские калмыки (т. е. теленгиты.— *А. С.*) с давних пор ежегодно имеют... обыкновение приглашать в свои кочевья заграничных лам для свершения богослужения» (**Миссионерство** на Алтае и в Киргизской степи в 1885 году.— ТЕВ, 1886, № 6, с. 12).

[24] **Миссионерство** на Алтае..., с. 13.

[25] *Сакузык* — искаженное монгольское *сакусун* ~ *сахусун* (покровитель, охранитель, защитник). В ламаизме — общее название охранительного талисмана (см.: **Шара Туджи.** Монгольская летопись XVII века/Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. М.— Л., 1957, с. 191; **Позднеев А. М.** Очерки быта буддийских монастырей. Спб., 1887, с. 447).

тами молитв и изображением буддийских божеств. Возвращаясь в Монголию, Лупсун Бринлай оставил теленгитам временную молельню, состоявшую из трех аилов (юрт), и ламу для наставлений. В одном из аилов располагалась кумирня: «на самом главном месте — изображение страшилища с рогами и хвостом, ниже его идолы, перед страшилищем — покрытый шалью стол с жертвенными чарочками и прочими принадлежностями. Направо от входа — кафедра гегеня, налево — употребляемые при службе инструменты: разного рода трубы, барабаны, литавры, бубны, колокольцы, медные тарелки и т. п.»[26]. Молельня, оставленная монгольским ламой у чуйских теленгитов, ничем не отличается от обычной передвижной ламаистской молельни Северо-Западной Монголии.

Через некоторое время теленгиты получили послание: «Я, милостивый сановник, Чок-баатыр, Лупсун-Принлай, господам зайсанам: Барамбаю, Очурьяпу, Дяуде и Белеку и всем кочующим по Телецкому озеру урангай-телеутцам от усерднейшего и душевного моего желания предлагаю поучения. Старайтесь молиться так, как я вас научил... Как молились во время совершенного мною моления, так молитесь день и ночь, благоговея к трем драгоценностям...»[27] Кроме того, летом 1886 г. отставной зайсан Очырьяп должен был принять монашеский сан и стать «настоятелем Чуйской кумирни»[28]. Эта авантюра сопровождалась, как видно, усиленной ламаистской агитацией. Вскоре кумирня и ламы были удалены за границу, но события получили широкую известность на Алтае. Как писал миссионер К. Соколов, «...первоначально предполагалось, что эти бредни... разделили одни лишь чуйские телеуты, теперь же, по справкам, оказывается, что и все алтайцы с зайсанами во главе не менее чуйцев уверовали в шарлатана Кегеня, как в действительного, давным-давно с нетерпением ожидаемого ими... Ойрот-хана»[29].

В формировании у населения Южного Алтая интереса к буддизму участвовали не только монгольские ламы. Кочевья алтайцев в конце XIX в. посещали иногда астра-

---

[26] **Миссионерство** на Алтае..., с. 12.
[27] Там же.
[28] Там же, с. 14—15.
[29] **Из записок** урсульского миссионера священника Константина Соколова за 1886 год.— ТЕВ, 1887, № 22, с. 18. *Кегень* — искаженное монг. *гегген* (титул иерарха монгольской буддийской церкви).

ханские калмыки-буддисты, следовавшие в Ургу и Забайкалье. Одно из таких посещений привлекло внимание миссионеров, благодаря чему мы можем узнать подробности. Алтайский зайсан на коронации Николая II в Москве познакомился с волжскими калмыками. Вскоре после возвращения зайсана в свои кочевья к нему приехали новые знакомые. Им был оказан хороший прием, и гости не замедлили обратиться к алтайцам со следующими словами: «Мы такие же калмыки, как и вы; родня вам по крови. Правда, язык у вас теперь другой, но это от того, что прежний свой язык вы потеряли с тех пор, как отделились от ваших астраханских собратий; все равно, как потеряли вы и веру свою, сделавшись шаманцами, потому что нынешняя ваша вера сравнительно недавняя, старая же вера наша, вера ваших предков, была тем самым буддизмом, который мы теперь исповедуем»[30].

В XIX в. на Алтае появляется и третья мировая религия — ислам. Число мусульман здесь стало увеличиваться во второй половине XIX в. Частично это были казахи, оседло поселившиеся на Алтае, частично — новообращенные в ислам алтайцы. В 1869 г. в Бийском округе насчитывалось 483 чел., исповедовавших ислам[31].

Стремясь оградить свою потенциальную паству от влияния ислама, Алтайская духовная миссия в 1880 г. открыла специальное противомусульманское отделение «для действия на киргизов Бийского округа, частью Семипалатинской области»[32]. В 1903 г. «Томские епархиальные ведомости» признавали, что «с некоторого времени среди чуйских инородцев стали появляться проповедники ламаизма... вторгаются распространители и магометанства фанатически действующие — особенно те, которые являются сюда из Средней Азии и из Поволжских губерний»[33]. Противодействие миссионеров проникновению на Алтай мусульманства было, можно полагать, не слишком действенным. В 1916 г. на Южном Алтае насчитывалось уже более 8 тыс. магометан[34].

---

[30] **Отчет** Алтайской духовной миссии Томской епархии за 1896 г. Томск, 1897, с. 21.

[31] **Памятная** книжка Томской губернии на 1871 г. Томск, 1871, с. 57.

[32] **Отчет** об Алтайской духовной миссии за 1880 год. Томск, 1881, с. 10.

[33] ТЕВ, 1903, № 9, с. 8.

[34] **ГАТО,** ф. 184, оп. 1, д. 32, л. 142.

Картина религиозной ситуации на Алтае в XIX — начале XX в. будет неполной, если не упомянуть о большом количестве раскольников, селившихся в этом регионе с начала освоения его русскими. В Бийском округе их насчитывалось в 1869 г. около 24 тыс.[35], а в 1902 г.— 23 тыс.[36] Противодействие раскольников проповеди православия не могло не повлиять на отношение к христианству части алтайцев.

В целом в течение XIX в. религиозная ситуация на Алтае претерпела значительные изменения. У шаманства, древней религии алтайских племен, появились конкуренты в лице трех мировых религий. В новых социально-экономических условиях старая вера алтайцев оказалась в кризисной ситуации; доверие людей к шаманам падало. Проповедь единобожия, знакомство части алтайцев с более развитыми религиями, общий культурный прогресс алтайского общества вследствие взаимодействия с русской культурой — все это не могло не отразиться в общественном сознании. Тем не менее шаманизм оставался в XIX в. господствующей религией аборигенов Алтая. Ни христианство, ни ламаизм не смогли в XIX в. глубоко внедриться в систему традиционных верований алтайцев, усвоение догм обеих религий обычно было формальным. Главным итогом изменения конфессиональной ситуации на Алтае можно, таким образом, считать нарушение монопольного положения шаманства. В интересующем нас аспекте центрально-азиатских влияний можно отметить сохранение зоны тюрко-монгольского двуязычия, которая служила проводником южных влияний в области духовной культуры. Именно в этой зоне начиная со средневековья происходила интенсивная «межэтническая циркуляция... компонентов общего мифологического фонда»[37]. В конце XIX — начале XX в. эта циркуляция была сопряжена с распространением элементов ламаистской мифологии и обрядности, что в определенной мере повлияло на обрядовую сторону формировавшейся в это время новой религии.

---

[35] **Памятная** книжка..., с. 57.

[36] **Томская** епархия в 1902 г.— ТЕВ, 1903, № 16, с. 18—19.

[37] **Неклюдов С. Ю.** Мифология тюркских и монгольских народов. (Проблемы взаимосвязей).— В кн.: Тюркологический сборник. 1977. М., 1981, с. 202.

ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В ОБРЯДНОСТИ БУРХАНИЗМА

В начале XX в. в религиозной жизни алтайцев произошли значительные изменения. Весной и летом 1904 г. в Горном Алтае возникла новая, синкретическая форма религии, известная в историко-этнографической литературе под названием «бурханизм». Социально-экономическая сторона бурханизма и причины его возникновения детально изучены[38], что позволяет нам ограничиться рассмотрением его обрядовой, культовой стороны.

Термин «бурханизм» появился впервые, видимо, в отчетах православных миссионеров, которые дали новой религии наименование, исходя из названия главного божества — «бурхан». Сами же бурханисты называли свое учение *ак янг* (белая вера)[39]. Иногда бурханисты называли свою религию «молочной верой», а единоверцев — *ак-тамаши* (белогрудые) в отличие от *кара-тамаши* (шаманистов)[40]. Использование названия цвета в наименовании религии было с древности характерно для центрально-азиатских культур: так, монголы называли шаманство черной, а ламаизм — желтой верой. Бурханисты использовали белый цвет в качестве символа чистоты своего учения.

Понять специфику бурханистского культа трудно без сравнения его с шаманским. Первым внешним признаком формирования бурханизма стало исчезновение шаманских

---

[38] См.: **Клеменц Д. А.** Из впечатлений ...; **Данилин А. Г.** Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль.— СЭ, 1932, № 1; **Мамет Л. П.** Ойротия. Очерк национально-освободительного движения и гражданской войны на Горном Алтае. М., 1930; **Токарев С. А.** Докапиталистические пережитки..., с. 136—137; **Потапов Л. П.** Очерки по истории алтайцев, с. 352—358; и др.

[39] Название «белая вера», очевидно, было известно Г. Н. Потанину, который именовал бурханистов «беловерцами» (см.: **Потанин Г. Н.** Население.— В кн.: Сапожников В. В. Пути по русскому Алтаю. Томск, 1912, с. 24). Характерно, что слово *ян* ~ *янг* в значении «вера» использовалось только в южных диалектах алтайцев (см.: **Вербицкий В. И.** Алтайцы. Томск, 1870, с. 54).

[40] **Архив** Ленингр. отд-ния Ин-та этнографии АН СССР, № 13, оп. 1, ед. хр. 16, л. 147, 177. Свою неприязнь к черному цвету, символизировавшему шаманство, бурханисты распространили на все сферы жизни. Так, теленгиты-бурханисты в Чуйской степи, следуя предписанию «белой веры», уничтожили в своих стадах почти всех овец черной окраски (**Верещагин В. И.** От Барнаула до Монголии. Путевые заметки.— Алтайский сборник. Барнаул, 1908, т. 9, с. 17).

жертвенников — *тайлга*, шаманских бубнов, прекращение камланий. Вместо традиционных атрибутов старой веры на березках около юрт (и внутри их) развешивались синие и желтые бязевые ленты, а над юртами устанавливались флаги из белой кошмы[41]. Бурханисты учили: «Не колите в пищу молодого скота. Не ешьте крови животных... Каждое утро и каждый вечер брызгайте вверх и на все четыре стороны молоко. Поставьте внутри юрты и у дверей, и в передней части юрты березовые кадильницы и четыре березки. Жгите в кадильницах вереск. Не угощайте друг друга при встрече табаком, вместо трубки давайте веточки вереска и говорите при этом „иакши“. Бубны камов сожгите, потому что они не от бога, а от Ерлика»[42]. С появлением бурханизма алтайцы-язычники были разделены на два лагеря, отношения между которыми в первое время были напряженными. В 1907 г. алтайцы 2, 3, 4 и 5-й дючин, кочевавшие по рекам Абай, Шугаш, Кырлык, Ябоган, Кан, Чарыш, подали прошение приставу пятого стана Бийского уезда. Испрашивая разрешение на устройство бурханистских молений, авторы прошения, кроме того, хотели, чтобы в дальнейшем их считали не язычниками, а перешедшими в новое исповедание. Документ интересен и тем, что в нем содержится характеристика новой религии, данная самими алтайцами, и весьма нелестная оценка шаманизма. Приводим этот документ с небольшими сокращениями.

С древних лет родители и деды наши исповедовали веру и предавались идолопоклонству, принося жертвы из своих лучших лошадей, рогатого скота, овец и пр.

...При болезненных состояниях наших мы призывали камов своих с тюнюрами — бубнами, каковой кам бил в бубен, скакал и катался, призывая этим идола на помощь и исцеление больного, но, конечно, без всякой пользы... Начиная с 1904 г., мы признали свою первую веру довольно дикою... у нас начался обычай иного поклонения... а именно: из более опытных и наслыханных людей своих калмыки выбирают таких, кои читают совсем непротивные богу и закону слова молитвы, упоминая в них «быркана», то есть по-русски бога, коего и призывают на помощь; например, собравшись в кучу, несколько калмыков-соседей во главе с ярлыком, т. е. умеющим читать молитвы и призывать на помощь буркана, брызжут молоком кверху на солнце и месяц, а в огонь кладут траву вереск «аарчин», каковой в руках держит в виде свеч каждый молящийся, помолившись таким образом, все разъезжаются;

---

[41] Архив ГАНИИИЯЛ, РФ, ед. хр. 74, л. 2.

[42] **Анохин А. В.** Бурханизм в Западном Алтае.— Сиб. огни, 1927, № 5, с. 163—164.

но смертных истязаний разному скоту ничуть не делаем; так же равно вереск этот (аарчин) постоянно имеем у себя в аилах и понемногу жгем его при всяком больном и каждое утро, вставши от сна, а также окуриваем им скот свой в виде ладана...[43]

Итак, бурханисты провозгласили отказ от старой веры, ее атрибутов, жертвоприношений животных. Они объявили неприемлемым почитание Эрлика, не упоминая открыто при этом об упразднении небесного Ульгеня. В приведенных выше отрывках упоминаются реалии, присущие культовой практике бурханизма: воскурения, брызгание молоком (жертвы солнцу и месяцу), разноцветные бязевые ленты, березовые кадильницы.

Борьба между шаманистами и бурханистами, как свидетельствуют многочисленные материалы, проходила с переменным успехом. Поначалу бурханизму удалось распространиться на большой территории. По данным В. И. Верещагина, в 1908 г. бурханистов можно было встретить не только на Западном Алтае, но и по среднему течению Катуни, в районе ее притоков, речек Каспа, Аршиякту, Берткем, Тытыскеп. Православные миссионеры констатировали, что последователи белой веры появились в Урсульском, Иинском, Чемальском, Усть-Канском, Абайском, Ильинском, Мыютинском и Чергинском отделениях миссии[44]. Следует отметить, что бурханизм почти не коснулся северных алтайцев. Они, по-своему поняв суть происходивших событий, «...сочинили сказку о появлении на Алтае Царь-девицы (Кыс-каан) ... доброй и милостивой к народу...»[45]. У бачатских телеутов знакомство с бурханизмом выразилось в ряде обрядов, в которых призывались мифический Ойрот, Шуну и другие персонажи центрально-азиатского фольклора[46].

Однако бурханизму не удалось вытеснить шаманство из религиозной жизни рядовых алтайцев. Хотя шаманизм переживал кризисное состояние, он все же не утратил своих позиций. Немало способствовал этому характерный для Алтая «религиозный индифферентизм национальных масс»[47]. Религиозная нетерпимость, свойственная многим

---

[43] **Мащенко В.** Алтай на пути к безбожию.— Антирелигиозник 1931, № 2, с. 21.

[44] **Отчет** об Алтайской миссии за 1910 год. Томск, 1911, с. 8

[45] **Отчет** об Алтайской миссии за 1909 год. Томск, 1910, с.

[46] **Архив** Ленингр. отд-ния Ин-та этнографии АН СССР, ф. 1 оп. 1, ед. хр. 16, л. 195.

[47] **Токарев С. А.** Докапиталистические пережитки..., с. 137.

религиям в период их становления, ослабла с упрочением статуса белой веры, в последующие годы бурханизм и шаманизм сосуществовали довольно мирно в разных районах Горного Алтая.

В предреволюционные годы, по наблюдению ряда авторов, энтузиазм распространителей новой религии весьма ослаб. Бурханизм, по выражению одного из миссионеров, «теперь еле теплится в сердцах ярлыкчиларов и вожаков движения, а главные массы относятся к нему апатично, как они всегда относились и к христианству...»[48]. Некоторые ярлыкчи (служители бурханистского культа) умерли от тифа, эпидемии которого в 1909 и 1914 гг. унесли жизни многих алтайцев. Смерть каждого из проповедников истолковывалась, вероятно, как дурное предзнаменование. Не получив от нового бога — Бурхана — помощи, алтайцы-бурханисты обращались к шаманам, а в ряде случаев шли в православные храмы[49]. Изменения в отношении приверженцев белой веры к шаманству и православию зафиксированы в отчетах миссионеров 1915—1916 гг. В частности, было отмечено, что бурханисты «...не пренебрегают русскими обычаями ... стараются детей образовать... Дети природы умеют с уважением относиться к религиям других»[50].

Прежде чем перейти к краткой характеристике обрядовой стороны бурханизма, следует подчеркнуть, что она в силу ряда причин является неполной и отчасти противоречивой. В первую очередь это обусловлено тем, что бурханизм не представлял единой религии, у него не было цельной мифологии и церковной организации.

Главной фигурой в культовой деятельности бурханистов были ярлыкчи: они организовывали и проводили общественные моления, часто выступали и в роли исцелителей, исполняя тем самым обязанности шаманов. Профессиональную подготовку ярлыкчи, видимо, проходили в близлежащих районах Монголии, чем объясняется наличие в лексиконе бурханизма монгольской буддийской терминологии. Так, ученик ярлыкчи назывался *шабы*, а сборщик подаяний — *падарчи*. Чаще всего помощниками ярлыкчи являлись молодые девушки. В бурханизм была перенесена строгая дисциплина буддийских монастырей:

---

[48] **ГАТО**, ф. 184, оп. 1, д. 25, л. 4—4об.

[49] **Отчет** Алтайской духовной миссии Томской епархии за 1915 год. Томск, 1916, с. 39.

[50] **ГАТО**, ф. 184, оп. 1, д. 32, л. 121.

за любую провинность шабы клали поклоны, отсчитывая их число (108, 112, 124) по четкам[51]. Пению молитв учились по специальным книгам, и голос, которым исполнялись молитвы, назывался *сарын*[52].

Одежда ярлыкчи состояла из «молочно-белой шубы» — халата из белой ткани с широким откидным воротником. Вдоль спины и рукавов спускались широкие ленты белого и желтого цветов. Обязательной деталью такого халата были завязки, которые использовались вместо пуговиц[53]. Головной убор ярлыкчи представлял из себя высокую островерхую шапку с четырьмя кистями на тулье[54]. Должность ярлыкчи была выборной[55]. В 1904 г. большой популярностью пользовался на Алтае Тырый Яшитов, ярлыкчи из рода кыпчак. Два раза в год у него собирались проповедники бурханизма для обсуждения актуальных вопросов новой веры. Тырый следил за правильным исполнением обрядов, учил своих единоверцев делать жертвенники и занимался лечением больных, за что получил новое имя — Ак-эмчи (Белый лекарь)[56].

В первый период истории бурханизма на Алтае проповедниками были или ламы — выходцы из Монголии, или неизвестные миссионерам люди, которых зачастую изображали как фокусников и шарлатанов. Чергинский миссионер в 1910 г. уже иначе описывает свои впечатления от встречи с ярлыкчи: «Достаточно увидеть ярлыкчи, чтобы убедиться... это человек способный и умный, но с больными нервами, чем возбуждает к себе страх и благоговение в суеверных сердцах алтайцев. Он задумывается над новой религией, тогда на него от кого-то свыше находит наитие... (в ум свыше входит, как выражаются об них алтайцы) или получает от кого-то во сне наставления»[57]. Все это во многом напоминает получение «шаман-

---

[51] **Архив** ГАНИИИЯЛ, РФ, ед. хр. 74, с. 10; **Архив** Ленингр. отд-ния Ин-та этнографии АН СССР, ф. 15, оп. 1, ед. хр. 16, л. 173.

[52] Информатор Баграшев И. С., с. Улаган, 1978 г.; ср.: общетюрк. *сарна* — «петь жалобную песню»; от имени существительного *сарын* — «песня-речитатив, длинная жалобная песня» (Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981, с. 110).

[53] **Данилин А. Г.** Бурханизм на Алтае..., с. 74.

[54] **Архив** ГАНИИИЯЛ, РФ, ед. хр. 74, с. 9.

[55] **Анохин А. В.** Бурханизм..., с. 167.

[56] **Архив** Ленингр. отд-ния Ин-та этнографии АН СССР, ф. 15, оп. 1, ед. хр. 16, л. 171—172.

[57] **Отчет** об Алтайской миссии за 1910 год, с. 67.

ского дара» у народов Саяно-Алтая. Здесь нельзя не усмотреть перенесения в новую веру отдельных характерных черт шаманского культа. Следует отметить, что в бурханизме сохранились в неприкосновенности и чисто шаманские элементы обрядности. В Чергинском отделении миссионер наблюдал, как «в дар божеству Яику» принесли в жертву белую овцу. Он же описал еще один вид молений, которые не сопровождались кровавыми жертвоприношениями. Они совершались два раза в сутки, днем и ночью. Во время такого богослужения все присутствующие хором распевали молитвы, брызгали молоком и возжигали вереск. «Кругом темная ночь. На высокой крутой скале люди сошлись для моления. На каменном жертвеннике пылает большой костер, зловеще освещая предметы кругом красным огнем; в него подкладывается вереск, дикое завывание людей далеко разносится по долинам и горам Алтая»[58]. Подобная обстановка мало чем отличалась от ночного шаманского камлания. Более того, один из ярлыкчи специально посещал стойбища по ночам и чисто шаманскими приемами доводил «отдельных алтайцев до галлюцинаций»[59].

В 1909 г. умер от тифа видный проповедник Тайтак, кочевавший по р. Куяктанар. На его могилу приехали для молений восемь ярлыкчи, которые посоветовали для предотвращения распространения болезни стрелять из ружей в воду реки на всем ее протяжении, чтобы изгнать «беса» из воды[60]. Вообще в практике бурханизма причудливо сочетались приемы магического воздействия на мир духов и использование в целях привлечения верующих новейших технических средств. У вышеупомянутого Тайтака в юрте стоял «купленный депутатом Аргымаем в Петербурге бронзовый бурхан и где-то добытый им самим волшебный фонарь, посредством которого он показывал калмыкам разные видения»[61]. Использование бурханистами «волшебного фонаря» можно отнести к курьезам, но интересно, что православные миссионеры тоже пользовались в своей работе с верующими подобными техниче-

---

[58] **Отчет** об Алтайской миссии за 1910 год, с. 67.
[59] **Архив** Ленингр. отд-ния Ин-та этнографии АН СССР, ф. 15, оп. 1, ед. хр. 16, л. 178.
[60] **Отчет** об Алтайской миссии за 1909 год.— ТЕВ, 1910, № 11, с. 449—450.
[61] Там же, с. 450.

скими средствами, а в 1916 г. даже приобрели кинематографический аппарат[62].

К более действенным средствам бурханистской пропаганды следует отнести религиозные песни, авторами которых, по всей видимости, были ярлыкчи, но в целом эти песни создавались в русле алтайской фольклорной традиции. Исполнялись они речитативом или скороговоркой во время молений и после них; при этом все собравшиеся становились активными участниками культового действия, в то время как при исполнении шаманского ритуала им отводилась роль зрителей. Тексты религиозных песен (гимнов), опубликованные в разное время, позволяют сделать некоторые выводы о характере бурханистского культа.

Во многих песнях бурханистов прославляется Алтай, его природные богатства, горы и реки:

Семицветный богатый Алтай.
О мой Алтай — с холодной водой!
О мой Бурхан — с радугой!
О мой Алтай — с целебными источниками![63]

В Алтае с белыми цветами
Мы должны жить.

Наш шестиугольный Алтай
Не лишен прежней благодати[64].

В песнях ярлыкчи присутствуют исторические и мифические персонажи. Реальные лица — Амурсана, Галдан-хан, Шуну — предстают в поэзии бурханистов как предвестники скорого пришествия Ойрота. Они лишены индивидуальных черт и выступают в качестве эпических богатырей — защитников алтайцев. Иногда в песнях ярлыкчи фигурируют собирательные образы: Калдан-Ойрот, Калдан-Шуну[65], Шуну — сын Ойрота[66]. Как и в героическом эпосе алтайцев, непременным спутником героев бурханистских песен является конь. Так, в песне, посвященной Шуну, поется: «Ты достоин курения из вереска и омовения целебной водой. Белая лошадь, посвященная твоему имени, стоит на месте поклонения тебе»[67]. У Ой-

---

[62] **ГАТО**, ф. 184, оп. 1, д. 32, л. 140об.
[63] **Данилин А. Г.** Бурханизм на Алтае..., с. 78—79.
[64] **Отчет** об Алтайской миссии за 1910 год, с. 92.
[65] **Данилин А. Г.** Бурханизм на Алтае..., с. 78—79.
[66] **Отчет** об Алтайской миссии за 1910 год, с. 87.
[67] Там же.

рот-хана «одинаковые соловые кони с блестящими гривами и хвостами и саврасые кони с одинаковыми хвостами» или «златошерстный серый конь»[68].

Мифический Ойрот-хан в песнях ярлыкчи именуется по-разному: Золотой Ойрот-Бурхан, Дёрбён-Ойрот[69], Прекрасный царь Ойрот[70] и т. п. Имя Ойрот-Бурхан показывает, что облик Ойрот-хана подвергся в бурханизме дальнейшему переосмыслению: теперь он является не только легендарным правителем ойротов, но и божеством. Само слово «бурхан» в песнях бурханистов произносится по-монгольски, алтайское же произношение его — *пырхан*[71].

В песнях ярлыкчи нет даже упоминаний о ламаистских божествах, которые фигурируют в фольклоре алтайцев: Шигы-мине-бурхане, Майдере, Мангдышире. Очевидно, эти персонажи не связывались алтайцами с ламаизмом, а для появления в бурханистском фольклоре ламаистских божеств требовалось определенное время. В целом для бурханистских песен характерно наличие как чисто алтайских, весьма древних черт (прославление Алтая), так и персонажей центрально-азиатского фольклора в образе богатырей-защитников.

По сравнению с шаманством алтайцев бурханизм сделал определенный шаг к монотеизму. В его пантеоне нет дуализма, свойственного шаманству. Место Ульгеня, обитающего где-то в верхних слоях неба, занял Бурхан. Персонажа, подобного Эрлику, в бурханизме нет вообще. Существует некоторое сходство между образами Ульгеня и Бурхана, последний из которых часто осмысливался как одна из ипостасей Ойрот-хана. По преданиям алтайцев, Ульгень был сыном Улюпа и внуком Чингисхана и некогда управлял алтайским народом. Члены рода улюп считали себя потомками Ульгеня[72]. Ойрот-хан (Ойрот-Бурхан) выступает в мифологии алтайцев также в образе могущественного правителя предков алтайцев. Переписью 1897 г. был установлен факт существования у южных алтайцев рода ойрат[73]. Главные божества шаманистской и

---

[68] **Отчет** об Алтайской миссии за 1910 год, с. 87—88.
[69] **Данилин А. Г.** Бурханизм на Алтае..., с. 79.
[70] **Отчет** об Алтайской миссии за 1910 год, с. 85.
[71] **Архив** ГАНИИЯЛ, РФ, ед. хр. 74, с. 10.
[72] **Швецов С. П.** Горный Алтай и его население, т. 1, вып. 1, с. 76.
[73] **Швецов С. П.** Из религиозной жизни..., с. 150; см. также: **Потанин Г. Н.** Очерки Северо-Западной Монголии, вып. 4. Спб., 1883, с. 2.

бурханистской традиции, таким образом, представлялис
алтайцам не пришлыми, а исконно алтайскими. Но в от-
личие от Ульгеня, который не вмешивался в повседнев-
ную жизнь алтайцев, Ойрот-Бурхан является носителем
активного начала. В песнях ярлыкчи нет описаний внеш-
ности Ойрот-Бурхана, упоминается только об атрибутах
общих для всех богатырей алтайского эпоса,— его коне
и одежде. Ульгень в мифологии алтайцев также не обла-
дает конкретными антропоморфными чертами.

Другими объектами поклонения бурханистов были
отец-месяц и мать-солнце, что также не говорит о нова-
циях в бурханистском культе по сравнению с традицион-
ными верованиями алтайцев. Бурханисты обращались
к солнцу и месяцу со следующими словами:

О золотой властитель месяц-отец!
Молюсь, поворачиваясь по круговращению твоему.
Беру в руки густой вереск и из рук собственных
делаю приношение.
И молюсь, поворачиваясь по солнцу,
О мать-солнце, серебряный властитель!
Один закон, одна мысль,
Одно начало, один бурхан.
Курый, курый, курый! [74]

Иногда в гимнах говорится о новом, бурханистском
варианте легенды о происхождении алтайского народа:
«Он размножился от солнца, от месяца, получив бытие
от синего бурхана. Он размножился от месяца, от соли-
ца, получивши начало от белого бурхана»[75].

Основным культовым сооружением бурханистов был
жертвенник. Его складывали из камней и сверху уста-
навливали плоский гладкий камень. Если бурханист при-
ходил к жертвеннику один, он просто сжигал веточку
можжевельника и, глядя на дым, шептал слова молитвы,
обращенной к Бурхану [76]. В случае устройства общест-
венного моления церемония значительно усложнялась.
Березки, посаженные вокруг жертвенника, украшали

---

[74] **Отчет** об Алтайской миссии за 1910 год, с. 82. Слово «вла-
ститель» в обоих случаях передано монгольским термином
«таади».

[75] Там же, с. 86.

[76] Информатор Баграшев И. С., с. Улаган, 1978 г.

лентами белого, желтого и синего цветов[77]. Здесь же устанавливали высокие шесты (сӱмэ), к концам которых привязывали ленты четырех цветов: белого, желтого, красного и зеленого. В урочище Бешпельтир (Западный Алтай) около жертвенника полукругом были расположены шесть жертвенных очагов (тагыл)[78], а в семи метрах к северу от них — два отдельных. Рядом с жертвенником на белой кошме стояли четыре чашки с молоком — жертвоприношение. Утром ярлыкчи в сопровождении четырех помощников (шаби) и собравшихся на моление людей обходил по солнцу восемь раз вокруг жертвенника и четырежды вокруг отдельных очагов[79]. В руках он держал веточку можжевельника и колокольчик *хонхо*, обычный атрибут во всех ламаистских ритуалах. Лошадей во время молений привязывали к коновязи или к березам, вкопанным в землю, и вплетали в их хвосты и гривы ленты синего, белого, желтого цветов[80].

Летом 1982 г. в с. Ябоган нами были записаны сведения о богослужениях бурханистов, которые в прошлом устраивались в горах. Такое моление (мӱргӱл)[81] проводилось осенью, в сентябре. В первую ночь полнолуния аил (юрту) покрывали новым корьем. Приводили кобылицу, которую еще за год до моления определяли в жертву. В гриву ее были вплетены трехцветные ленты (кайра). У аила вкапывали в землю большую березу, к которой кобылицу привязывали. Брызгали молоком в огонь, на *яик*. Кобылицу забивали, после чего люди отправлялись в горы, где находилось ритуальное место. Там заранее устраивали *сӱмэ* (так информатор называл не только шест, вкопанный в землю, но и каменную кладку у основания шеста). В основании *сӱмэ* лежал круглый желательно белого цвета камень. Здесь находились *тагылы* —

---

[77] **Архив** ГАНИИИЯЛ, РФ, ед. хр. 74, с. 8. Как нам сообщил В. И. Шагаев (1925 г. р., с. Ябоган Усть-Канского р-на Горно-Алтайской АО), белая лента привязывалась «от себя, своему духу», синяя — посвящалась небу, этим цветом просили детей, справедливость, счастье, желтую ленту посвящали «своей природе», Алтаю.

[78] Ср. упоминавшиеся во второй главе шесть очагов, раскладывавшихся героем эпоса вокруг дерева при исполнении обряда *сан*.

[79] **Данилин А. Г.** Бурханизм на Алтае..., с. 68—69.

[80] **Архив** ГАНИИИЯЛ, РФ, ед. хр. 74, с. 8.

[81] Ср.: *мӱргӱ* (молитва), *мӱргӱла* (молиться), зафиксированные в телеутском диалекте (**Радлов В. В.** Опыт словаря тюркских наречий, т. 4, ч. 2. Спб., 1911, стб. 2222).

пни или столбики с круглой (или квадратной) дощечкой сверху, прибитой деревянным гвоздем. На них ставили фигурки из масла, изображавшие птиц, домашний скот. Зажигали свечи. Считалось, что *сӱмэ* «призывает хозяина гор», который появляется на горе в полнолуние.

Кости принесенной в жертву и съеденной лошади складывали «по порядку» (т. е. в порядке анатомического строения) на решетчатый помост, укрепленный на невысоком столбе. Внизу разводили костер, и когда помост прогорал, кости падали в огонь. Все собравшиеся во главе с ярлыкчи обходили *сӱмэ* три раза по солнцу. Молились хозяину гор, «а через него — Бурхану»[82].

Перед юртой бурханиста устанавливались несколько очагов (тагылов). На этих *тагылах*, как и на установленных в юртах, бурханисты сжигали *арчын*. (Эта деталь, как и обряд омовения молящихся, введенный бурханизмом, имеет аналоги в моленни Бурхану, упоминавшемуся во второй главе.) Здесь же находился высокий (около 7 м) шест (сӱмэ), увенчанный деревянным полумесяцем или фигурой птицы, или деревянным шариком — *очиром*[83]. Полумесяц, несомненно, был заимствован из монгольского ламаизма, где подобные фигуры венчают субурган. Деревянные или набивные фигуры птиц использовались в практике шаманизма на Алтае и раньше.

Как последователи бурханизма, так и шаманисты украшали березки возле юрты цветными ленточками, отличавшимися только цветом. Шаманы у теленгитов, как и ярлыкчи, направляясь к месту жертвоприношения, облачались в длинный белый халат и белую высокую шапку[84]. Перечень несомненных заимствований из шаманизма можно было бы продолжить. Главная, как нам кажется, причина этих заимствований достаточно очевидна. Бурханизм, начавший с отрицания шаманизма, ограничился гонениями на его служителей — шаманов. Была исключена из повседневной религиозной жизни шаманистская идеология, но остались нетронутыми многие элементы культового действия. Сохранение в бурханизме многих внешних атрибутов шаманского культа значительно облегчило пере-

---

[82] **Информатор Шагаев В. И.**, с. Ябоган, 1982 г.

[83] **Данилин А. Г.** Бурханизм на Алтае..., с. 70. Очир (монг.) — ваджра.

[84] **Соболев М. И.** Русский Алтай.— Землеведение, 1896, № 3-4, с. 85.

ход в повую религию вчерашних шаманистов: новообращенным не требовалось усваивать сложную символику культов и ритуалов.

Подвергся изменениям и интерьер юрты бурханиста. Справа от входа, за очагом и у задней стены юрты устанавливались *тагылы*. Между ними на почетном месте (тӧр) втыкали в землю березку, ветви которой украшались лентами. Справа от входа и у задней стены юрты висели белые перстяные веревки с прикрепленными к ним белыми и желтыми лентами (сары яик, ак яик)[85]. Цветные ленты длиной 150—170 см подвешивались попарно. Иногда они «вырезались наподобие шкурки животного». Богатые бурханисты имели в своих юртах специальный столик, подобие алтаря, на котором стояли в ряд медные светильники (чула), лежали веточки можжевельника, а также хранились чашки и ложки, употреблявшиеся для брызганья молоком или аракой[86]. Здесь же хранились предметы ламаистского культа, привезенные из Монголии: ладанки (гау) с амулетами, иконы на ткани в шелковой оправе, медные колокольчики *хонхо*. Такой столик-алтарь во многом схож с божницей у тувинцев-ламаистов, которая располагалась в юрте на главном сундуке (аптара)[87]. (Название *аптра* применительно к сундуку бытовало и в южных районах Алтая, хотя более употребительным было *кайрчак*[88].) На алтаре бурханистов рядом с сосудами-светильниками иногда помещались пирамидки *шатра*, фигурки лошади или барана, вырезанные из сыра[89], подобные тем, что встречались у алтай-кижи[90]. Таким образом бурханисты выражали, вероятно, желание

---

[85] По другим сведениям, белый *яик* висел слева от входа, а желтый — на женской половине, справа от двери. Белый *яик* делали из шкурки зайца, снятой целиком, он предназначался «для дома», а желтый — «для Алтая» (информатор Тытпакова Т., с. Ябоган, 1982 г.). Желтый *яик*, хранящийся в фондах Музея антропологии и этнографии АН СССР, также назван в описи «дух-посредник между человеком и духом Алтая» (кол. № 5064, собирательная опись, л. 17).

[86] **Данилин А. Г.** Бурханизм на Алтае..., с. 72—73.

[87] См.: **Дьяконова В. П.** Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев.— В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979, с. 165.

[88] Информатор Белеева С. А., с. Улаган, 1978 г.

[89] **Данилин А. Г.** Бурханизм на Алтае..., с. 73.

[90] См.: **Иванов С. В.** Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979, с. 75—76.

иметь всегда в достатке скот, что также соответствует назначению фигурок из сыра и хлебного мякиша у алтай-кижи [91].

Культовый инвентарь бурханистов (как служителей культа — ярлыкчи, так и рядовых верующих) свидетельствует, на наш взгляд, о синкретичности их верований. К сожалению, фрагментарность сведений о бурханистской атрибутике и малое количество соответствующих экспонатов в музейных коллекциях не позволяют проследить локальные особенности бурханизма у телеутов, теленгитов и других родоплеменных групп алтайцев. Однако имеющиеся материалы свидетельствуют о том, что многие предметы, заимствованные у ламаистов, использовались не по прямому их назначению. Так, медный диск (диаметр 11 см, толщина 0,4 см), изображающий, очевидно, мандал, использовался ярлыкчи как ударный музыкальный инструмент: по диску ударяли *очиром*. Ламаистские иконы подвешивались рядом с белым яиком над тагылом, а амулеты хранились вместе с засушенными конскими пуповинами, «как магическое средство, способствующее лучшему приплоду скота» [92]. Как видно, бурханисты заимствовали из ламаистского культового инвентаря лишь отдельные предметы, в целом их обрядовые действия мало походили на ламаистские службы. Следует подчеркнуть, что они почти никогда не сопровождались инструментальной музыкой (в отличие от ламаизма, в котором музыкальная культура имела богатые традиции). Не была создана иконография бурханистского пантеона, и в обрядах использовались изображения ламаистских божеств (таких, например, как Авалокитешвара, Ваджра-

---

[91] Судя по всему, именно бурханистские фигурки из сыра, бывшие в употреблении у куладинских алтай-кижи, описывает Е. А. Окладникова: «...старики ставили... изображения домашних животных, которые были обращены мордами к аилу или к дворцу. Возможно, под „дворцом“ понимался некий мифический дворец будд, либо жилище верховного светлого божества — хозяина зверей, либо место обитания духа — хозяина зверей, которое воспринималось как охотничий балаган или аил» (**Окладникова** Е. А. Ритуальные скульптурки животных из сыра кумандинских алтай-кижи.— В кн.: Пластика и рисунки древних культур. Новосибирск, 1983, с. 164). В данном случае, однако, нет необходимости интерпретировать жилище, как «мифический дворец будд», поскольку жилище ~ дворец (*örgö*) — устойчивая реалия тюрко-монгольского фольклора.

[92] **Музей** антропологии и этнографии АН СССР, кол. № 5064, собирательская опись, л. 19.

пани, различные дхармапала)[93]. Характерной для бурханизма формой отправления культа стали общественные моления, так как «индивидуальная культовая деятельность доступна лишь верующим со значительной степенью религиозной убежденности, с хорошим знанием религиозных текстов и форм культовых действий»[94], а в бурханизме происходило стихийное оформление обрядности, не было единой мифологии и пантеона. Стихийность проявлялась в образовании сект, между которыми не было единодушия даже в основных вопросах новой веры[95].

В целом обрядовую сторону бурханизма можно охарактеризовать как смешение шаманистских и ламаистских ритуалов, а также традиционных верований алтайцев (почитание источников — аржанов, духов-хозяев местности, «хозяина Алтая» и т. д.) с преобладанием последних в их новом, ламаизированном виде.

---

[93] **Музей** антропологии и этнографии АН СССР, кол. № 3720, собирательская опись, л. 23об., 24об., 25об.; кол. № 3973, собирательская опись, л. 18, 23.

[94] **Яблоков И. Н.** Социология религии. М., 1979, с. 102.

[95] Так, некоторые молились Керел-яику (ср.: Герел, Алтын Герел, упоминавшиеся во второй главе), другие почитали Сыргаяик, Койон-яик и т. д. (**Архив** Ленингр. отд-ния Ин-та этнографии АН СССР, ф. 15, оп. 1, ед. хр. 16, л. 190). Яик, составленный из разноцветных лент, повешенный у задней стены юрты над столиком с изображениями бурханов, ваджрами и пр., напоминает аналогичные пятицветные ленты, развешиваемые перед бурханами в буддийских храмах (см.: **Попов И.** Ламаизм в Тибете, его история, учения и учреждения. Казань, 1898, с. 315).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Связи тюрков Алтая с народами Центральной Азии в исторический период были чрезвычайно разнообразными и многоплановыми. Этнические контакты, переплетение линий этногенеза, многочисленные миграции и т. п.— все это в итоге определило как своеобразие культур центрально-азиатских народов, так и большое их сходство. В настоящей работе был рассмотрен лишь один аспект взаимоотношений между Алтаем и Центральной Азией, связанный с влиянием центрально-азиатских культур, в первую очередь буддийской, на мифологию и верования алтайцев.

В древнетюркское время буддизм проникал в Южную Сибирь и Монголию эпизодически, и говорить об ощутимых результатах его влияния на верования предков алтайцев не представляется возможным. Доминирующей религией в среде кочевников Центральной Азии в I тыс. н. э. было шаманство. Анализ ряда атрибутов шаманского культа, являющихся системообразующими факторами[1], показывает, что в шаманстве Саяно-Алтая и добуддийских культах Тибета обнаруживаются черты, имеющие, возможно, общее происхождение. Предположительно они могут быть связаны с распространением в Центральной Азии и Южной Сибири религии индоевропейцев (индоиранцев) в эпоху раннего железного века. Совпадения такого рода, как и типологически сходные черты, присущие древним верованиям Алтая и Тибета, необходимо отличать от следов влияния позднейшего ламаизма, обнаруживаемых в духовной культуре алтайцев.

С начала II тыс. н. э. посредниками в передаче импульсов буддийского влияния алтайцам становятся за-

---

[1] См.: **Ревуненкова Е. В.** Актуальные проблемы исследования шаманизма.— СЭ, 1981, № 1, с. 158.

падно-монгольские племена. В этот период (XVI—XVIII вв.) мифология и культовая практика буддизма постепенно получили значительное распространение в Монголии, Туве, Бурятии. В процессе взаимодействия тибетского буддизма с традиционными верованиями тех народов, к которым он проникал, складывались синкретические формы культа, локальные варианты мировой религии. Алтайские племена в разное время имели возможность познакомиться с ламаизмом. Период наиболее активной пропаганды его среди части алтайцев совпадает со временем их зависимости от западных монголов. Логика развития традиционных верований народов Алтая (в первую очередь шаманизма) не препятствовала в принципе восприятию мировой религии. С другой стороны, данническое положение алтайцев в составе западно-монгольских государств, слабые позиции буддизма в Западной Монголии не благоприятствовали его распространению среди кочевников Алтая. Различия в религиозной принадлежности алтайцев и ойратов воспринимались первыми как этнически значимые, и вопрос смены веры должен был обрести дополнительную остроту [2]. Однако «при всех обстоятельствах вхождение ...этноса в состав полиэтнического государственного образования влечет за собой включение в его культуру элементов, присущих всем культурам этносов данной полиэтнической единицы (нередко в более или менее трансформированном виде)» [3]. Так, следствием контактов с культурой западно-монгольских племен являются лексические заимствования из ламаистской мифологии, обнаруживаемые в духовной культуре южных алтайцев.

Следует подчеркнуть, что проникновение ламаизма в традиционные религиозные представления происходило на уровне «народной религии» и не затрагивало основ шаманистского мировоззрения алтайцев. Как правило, заимствования осуществлялись на уровне лексики. В большинстве случаев это имена отдельных персонажей ламаистской мифологии: Шакьямуни, Майтрея, Манджушри, Гаруда; названия различных духов (или групп духов): мангусы, шулмусы, ельбегены героического эпоса;

---

[2] См.: **Бромлей Ю. В.** Этнос и этнография. М., 1973, с. 65—66, 105.

[3] **Арутюнов С. А.** Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса.— СЭ, 1982, № 1, с. 15.

отдельные реалии буддийской культуры: лама, судур и т. п. Два божества центрально-азиатского происхождения — Курбустан и Эрлик — заняли прочное место в пантеоне, фольклорной традиции и картине устройства мира. Но если в эпосе и других жанрах фольклора фигурирует Курбустан, то в шаманской традиции алтайцев сохранился более древний персонаж — Ульгень. Как в шаманских верованиях, так и в светской традиции присутствует образ владыки подземного мира, что может, видимо, свидетельствовать о более раннем знакомстве алтайцев с Эрликом, нежели с Курбустаном.

Наиболее распространенными в мифологии и фольклоре алтайцев являются общие буддийские представления о мировой горе Сумеру, небесном владыке Хормусте, мифической птице Гаруда и, наконец, о Бурхане. Слова «сӱмер» и «бурхан» вошли не только в эпическую лексику, но, обретя новые значения, даже в обиходную речь.

Усвоение алтайцами элементов ламаистской мифологии происходило с учетом специфики их собственных (шаманских) представлений о Вселенной и человеке. Мифологическая лексика Центральной Азии попадала на Алтай будучи уже «освоенной» монголами, что отразилось в семантике многих терминов, их языковом оформлении и определенной «приземленности»[4]. Реликты индоиранской мифологии обнаруживаются, как правило, в духовной культуре южных алтайцев, что отражает их интенсивные этнокультурные контакты с западно-монгольскими племенами. О неглубоком и недавнем по времени проникновении на Алтай ламаизма говорит, в частности, тот факт, что у алтайцев не сложился симбиоз шаманских и ламаистских верований, как это произошло у монголов, тувинцев, бурят. В то же время нельзя исключить возможность того, что отдельные буддийские термины (бурхан, сӱмер, судур, таму) могли сохраниться в культуре алтайских племен еще с древнетюркского времени. В таком случае высокую степень освоенности этих терминов алтайской культурой можно объяснить процессом реархаизации верований тюрко-монгольских народов после падения средневековых кочевых государств[5].

---

[4] См.: **Неклюдов С. Ю.** Мифология тюркских и монгольских народов. (Проблемы взаимосвязей).— В кн.: Тюркологический сборник. 1977. М.. 1981, с. 187.

[5] **Там же, с. 201.**

После добровольного вхождения алтайских племен в состав русского государства религиозная ситуация на Алтае изменилась. В XIX в. начался процесс христианизации алтайцев православными миссионерами. С последней трети XIX в. отмечается активизация ламаистского духовенства, пытавшегося пропагандировать свое учение среди южных алтайцев. Под непосредственным влиянием мифологии и культа монгольского буддизма формировалась обрядность бурханизма.

Ламаистские представления значительно трансформировались в бурханизме, но их восприятие не привело к складыванию локального варианта мировой религии. Бурханизм начал с гонений на шаманов и отрицания всего предшествующего религиозного опыта, но тем не менее в его реальной культовой практике прочное место заняли магические приемы, характерные для шаманства. Бурханисты восприняли некоторые внешние черты ламаистских культов, однако не усвоили догматики мировой религии даже в той ее упрощенной форме, с которой были знакомы рядовые монголы-ламаисты. Стихийность в формировании обрядовой стороны бурханизма привела к тому, что уже через несколько лет после его возникновения прежняя враждебность к шаманизму сменилась прямыми заимствованиями из практики последнего. Характерной чертой бурханизма была, кроме того, актуализация многих сюжетов центрально-азиатского исторического фольклора.

На протяжении ряда столетий культура алтайцев соприкасалась с буддийским миром Тибета и Монголии, а еще ранее — с буддийскими центрами Средней Азии и Восточного Туркестана. Хотя связи Алтая с Центральной Азией не привели к укоренению буддизма среди алтайских племен, их духовная культура пополнилась рядом заимствований. Дальнейшие исследования в области этнической истории алтайцев и их духовной культуры позволят, вероятно, более определенно выделить в культуре тюрко-монгольских народов Южной Сибири и Центральной Азии, с одной стороны, круг изначально общих идей, представлений, образов, с другой — «обменный фонд» их культур, конкретные формы взаимовлияний.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВРГО — Вестник Русского географического общества.
ГАНИИИЯЛ — Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы.
ГАТО — Государственный архив Томской области.
ЗЗСОРГО — Записки Западно-Сибирского отделения Русского географического общества.
ЗРГО — Записки Русского географического общества.
ИВГО — Известия Всесоюзного географического общества.
ИРГО — Известия Русского географического общества.
ИВСОРГО — Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества.
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР.
НАА — Народы Азии и Африки.
СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии.
СНВ — Страны и народы Востока.
СТ — Советская тюркология.
СЭ — Советская этнография.
ТЕВ — Томские епархиальные ведомости.
ТИЭ — Труды Института этнографии АН СССР.
ХакНИИЯЛИ — Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории.
CAJ — Central Asiatic Journal (Wiesbaden).
FF communications — Folklore Fellows communications (Helsinki).

БИБЛИОГРАФИЯ

ПРОИЗВЕДЕНИЯ ОСНОВОПОЛОЖНИКОВ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21.

АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Архив ГАНИИИЯЛ, РФ, ед. хр. 74.

Архив Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР, ф. 15, оп. 1, ед. хр. 16.

ГАТО, ф. 3, оп. 44, д. 370; оп. 49, д. 1, 2; ф. 184, оп. 1, д. 25, 32.

Музей антропологии и этнографии АН СССР им. Петра Великого. Собирательские описи коллекций № 3720, 3793, 5064.

Музей археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета, кол. № 5958.

Научная библиотека Томского государственного университета. Архив Г. Н. Потанина, оп. 1, ед. хр. 20.

ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Алтайская и Киргизская миссии Томской епархии в 1892 г. Бийск, 1893.

Алтайский эпос Когутэй. М.— Л., 1935.

Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— СМАЭ, 1924, т. 4, вып. 2.

Анохин А. В. Бурханизм в Западном Алтае.— Сиб. огни, 1927, № 5.

Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов.— СМАЭ, 1929, т. 8.

Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971.

Арутюнов С. А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса.— СЭ, 1982, № 1.

Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.

Бакай Н. Легендарный Ойрот-хан (из истории туземного движения на Алтае).— Сиб. огни, 1926, № 4.
Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955.
Басилов В. Н. Среднеазиатское шаманство. М., 1973.
Басилов В. Н. Среднеазиатское шаманство в свете этнической истории региона.— В кн.: Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Тезисы докл. и сообщ. Всесоюзной тюркологической конференции. Алма-Ата, 1976.
Баскаков Н. А. Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1948.
Баскаков Н. А. Алтайский язык. М., 1958.
Баскаков Н. А. Тюркские языки. М., 1960.
Баскаков Н. А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка. Диалект черневых татар (туба-кижи). Тексты и переводы. М., 1965.
Бертагаев Т. А. Этнолингвистические этюды о племенах Центральной Азии. Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1976, вып. 6.
Бичурин Н. Историческое обозрение ойратов и калмыков с XV столетия до настоящего времени. Спб., 1834.
Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.— Л., 1950.
Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
Бутанаев В. Я. Новая уйбатская сабра.— Учен. зап. ХакНИИЯЛИ, 1973, вып. 18. Серия филолог., № 2.
Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. М., 1964.
Вайнштейн С. И. Рец. на кн.: K. Jettmar. Die Religionen Des Hindukusch. Stuttgart, 1975.— СЭ, 1980, № 1.
Вербицкий В. Алтайцы. Томск, 1870.
Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.
Верещагин В. И. По Восточному Алтаю. (Дневник путешествия в 1905 году).— Алтайский сборник, Барнаул, 1907, т. 6.
Верещагин В. И. От Барнаула по Монголии. (Путевые заметки).— Алтайский сборник, Барнаул, 1908, т. 9.
Верешагин В. И. Поездка по Алтаю летом 1908 г. (Путевые заметки).— Алтайский сборник, Барнаул, 1910, т. 10.
Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Paĩcatantra. Пг., 1921. (Отд. отт.).
Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг.— М., 1923.
Владимирцов Б. Я. Mongolica I.— Зап. Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук, Л., 1925, т. 1.
Владимирцов Б. Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах.— В кн.: Северная Монголия. Т. 2. Л., 1927.
Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
Воробьева-Десятовская М. И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы.— СНВ, 1980, вып. 22.
Вяткина К. В. Общие черты материальной и духовной культуры у западных монголов, бурят и южных алтайцев. М., 1964.

Гельмерсен Г. Телецкое озеро и телеуты Восточного Алтая.— Горный журнал, 1840, ч. 1, № 1—3; ч. 2, № 4.
Герасимова К. М. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Улан-Удэ, 1971.
Герасимова К. М. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам.— В кн.: Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.
Гоголев А. И. Лекции по исторической этнографии якутов. Ч. 1. Якутск, 1978.
Горохов Д. В. Буддизм и христианство. Киев, 1914.
Грач А. Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины Больших озер и находки тибетских надписей на бересте.— СНВ, 1980, вып. 22.
Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 2. Л., 1930; Т. 3, вып. 1. Л., 1926; Т. 3, вып. 2. Л., 1930.
Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1967.
Гумилев Л. Н. Древнемонгольская религия.— В кн.: Докл. отделений и комиссий Географического общества СССР. Вып. 5. Этнография. Л., 1968.
Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства. (Легенда о «государстве пресвитера Иоанна»). М., 1970.
Гуревич Б. П. Международные отношения в Центральной Азии в XVII — первой половине XIX в. М., 1979.
Данилин А. Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль.— СЭ, 1932, № 1.
Деопик Д. В., Арутюнов С. А. Восточная Азия.— В кн.: Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий. М., 1978.
Древнетюркский словарь. Л., 1969.
Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— СМАЭ, 1949, т. 10.
Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке.— В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
Дьяконова В. П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев.— В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.
Дьяконова В. П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе.— В кн.: Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
Дьяконова В. П. Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая.— СМАЭ, Л., 1981, т. 37.
Дьяконов И. М. Научные представления на Древнем Востоке (Шумер, Вавилония, Передняя Азия).— В кн.: Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982.
Лэвлет М. А. Петроглифы Мугур-Саргола. М., 1980.
Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
Жуковская Н. Л. Народные верования монголов и буддизм.— В кн.: Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.
Жуковская Н. Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели.— В кн.: Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

Журавлев Ю. И. Вопросы этнографии в современной китайской литературе о тибетцах.— СЭ, 1958, № 2.
Завалишин И. Описание Западной Сибири. Т. 2. Томская губерния. М., 1865.
Записки миссионера Кебезенского отделения Алтайской миссии священника С. Ивановского за 1893 год.— ТЕВ, 1894, № 11.
Записки мыютинского священника Василия Постникова.— ТЕВ, 1891, № 7.
Златкин И. Я. История Джунгарского ханства (1635—1758). М., 1964.
Иванов С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья.— СМАЭ, 1955, т. 16.
Иванов С. В. Некоторые аспекты изучения сибирских бубнов.— В кн.: Из истории Сибири. Вып. 19. Томск, 1976.
Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979.
Из записок миссионера Алтайской миссии священника К. Соколова.— ТЕВ, 1891, № 20.
Из записок урсульского миссионера священника Константина Соколова за 1886 год.— ТЕВ, 1887, № 22.
Инородческий вопрос на Алтае.— ТЕВ, 1909, № 12.
Калачев А. Поездка к теленгетам на Алтай.— Живая старина, 1896, т. 6, вып. 3—4.
Кара Д. Книги монгольских кочевников. Семь веков монгольской письменности. М., 1972.
Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной.— СЭ, 1935, № 4—5.
Каташ С. С. Мифы, легенды Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1978.
Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
Клеменц Д. А. Из впечатлений во время летней поездки на Алтай в 1904 г.— ИРГО, 1905, т. 41, вып. 1.
Клеменц Д. А. О взаимных влияниях между ламаизмом и бурятским шаманизмом.— Этнограф. обозрение, 1910, кн. 83.
Кляшторный С. Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи.— Проблемы востоковедения, 1959, № 5.
Кляшторный С. Г. Проблемы ранней истории племени тӱрк (ашина).— В кн.: Новое в советской археологии. Памяти С. В. Киселева. К 60-летию со дня рождения. М., 1965.
Кляшторный С. Г. Древнетюркская мифология. К постановке проблемы.— В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIV годичная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. 1. М., 1971.
Кляшторный С. Г., Лившиц В. А. Согдийская надпись из Бугута.— СНВ, 1971, вып. 10.
Кляшторный С. Г. Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968—1969 гг.).— В кн.: Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.
Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера (к датировке енисейских рунических памятников).— В кн.: Turcologica. К семидесятилетию академика А. Н. Кононова. Л., 1976.
Кляшторный С. Г. Древнетюркская письменность и история культуры Центральной Азии.— В кн.: Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Тезисы докл. и

сообщ. Всесоюзной тюркологической конференции. Алма-Ата, 1976.
Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках.— В кн.: Тюркологический сборник. 1977. М., 1981.
Козин С. А. Эпос монгольских народов. М.— Л., 1948.
Костров Н. Урянхайцы.— В кн.: Памятная книжка Томской губернии на 1871 год. Томск, 1871.
Краткие сведения об Алтайской духовной миссии.— ТЕВ, 1886, № 20—21.
Краткие сведения об Алтайской духовной миссии за 1905 год.— ТЕВ, 1906, № 7.
Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы. Проблемы этногенеза. М., 1980.
Кузнецов Б. И. Древний Иран в «Истории буддизма» Таранаты.— В кн.: Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 6. Улан-Удэ, 1976.
Кузнецов Б. И. Главные божества тибетской религии бон. (По «Библиографии Шепраба»).— В кн.: Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 6. Улан-Удэ, 1976.
Кузнецов Б. И., Гумилев Л. Н. Бон (древняя тибетская религия).— В кн.: Докл. отделений и комиссий Географического общества СССР. Вып. 15. Этнография. Л., 1970.
Куфтин Б. А. Краткий очерк пантеона северного буддизма и ламаизма в связи с историей учения. М., 1927.
Кызласов Л. Р. Культура и быт населения Тувы в XIII—XIV вв.— В кн.: Материалы по древней истории Сибири. Улан-Удэ, 1964.
Кычанов Е. И. Об одном обряде религии бон, сохранившемся в буддийских ритуалах тангутов.— КСИЭ, 1960, вып. 35.
Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М., 1975.
Кюнер Н. В. Описание Тибета. Ч. 2. Вып. 1. Состав и быт населения. Владивосток, 1908.
Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
Ландышев С. Космология и теогония алтайцев-язычников.— Православный собеседник, 1886, № 3. (Отд. отт.).
Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Л., 1927.
Ленивейший из сынов церкви. Что такое «Ойрот», ожидаемый бурханистами на Алтае?— ТЕВ, 1912, № 1.
Лубсан Данзан. Алтан Тобчи («Золотое сказание»). М., 1973.
Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.
Майногашева В. Е. Эпические мотивы письма у хакасов и их исторические основы.— Учен. зап. ХакНИИЯЛИ, 1976, вып. 20. Серия филолог., № 3.
Мамет Л. П. Ойротия. Очерк национально-освободительного движения и гражданской войны на Горном Алтае. М., 1930.
Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978.
Маски народов Сибири. Л., 1975.
Мащенко В. Алтай на пути к безбожию.— Антирелигиозник, 1931, № 1, 2, 4.

Миссионерство на Алтае и в Киргизской степи в 1885 году.— ТЕВ, 1886, № 5, 6.
Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971.
Михайлов Т. М. Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят.— В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.
Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. (С древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.
Михайловский В. М. Шаманство. Сравнительно-этнографические очерки. М., 1892.
Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979.
Мялль Л. Э. Майтрея.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
Мялль Л. Э., Гринцер П. А., Неклюдов С. Ю. Гаруда.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
Национальные движения в период первой революции в России. Чебоксары, 1935.
Неклюдов С. Ю. Эпические традиции народов Центральной Азии и проблема литературных контактов Востока и Запада в средние века. Автореф. канд. дис. М., 1973.
Неклюдов С. Ю. Рец. на кн.: Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.— НАА, 1979, № 2.
Неклюдов С. Ю. Бурхан.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
Неклюдов С. Ю. Кальпа.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
Неклюдов С. Ю. Мифология тюркских и монгольских народов. (Проблемы взаимосвязей).— В кн.: Тюркологический сборник. 1977. М., 1981.
Неклюдов С. Ю. Мангус.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
Неклюдов С. Ю. Монгольских народов мифология.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
Неклюдов С. Ю. Ульгень.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
Неклюдов С. Ю. Хормуста.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
Неклюдов С. Ю. Шулмасы.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
Неклюдов С. Ю. Эрлик.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
Неклюдов С. Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982.
Никифоров Н. Я. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г. Н. Потанина.— ЗЗСОРГО, 1915, т. 37.
Нил, архиепископ Ярославский. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. Спб., 1858.
Новгородова Э. Л. Ранний этап этногенеза народов Монголии (конец III—I тысячелетия до н. э.).— В кн.: Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н. э.). М., 1981.
Новиков И. В. Волнения и движения среди алтайского язычества в мае и июне текущего года.— ТЕВ, 1904, № 18.

Огнева Е. Д. «Защитный круг» из Хара-Хото.— В кн.: Культура и искусство Индии и стран Дальнего Востока. Л., 1975.
Огнева Е. Д. Пехар.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
Окладникова Е. А. Ритуальные скульптурки животных из сыра кумандинских Алтай-кижи.— В кн.: Пластика и рисунки древних культур. Новосибирск, 1983.
Оппенхейм А. Лео. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М., 1980.
Отчет Алтайской духовной миссии Томской епархии за 1896 г. Томск, 1897.
Отчет Алтайской духовной миссии за 1905 год.— ТЕВ, 1906, № 9, 10.
Отчет Алтайской духовной миссии Томской епархии за 1915 год. Томск, 1916.
Отчет об Алтайской духовной миссии за 1880 год. Томск, 1881.
Отчет об Алтайской духовной миссии за 1902 год.— ТЕВ, 1903, № 7-9.
Отчет об Алтайской духовной миссии за 1909 г. Томск, 1910.
Отчет об Алтайской миссии за 1909 год.— ТЕВ, 1910, № 11.
Отчет об Алтайской миссии за 1910 год. Томск, 1911.
Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1888 год.— ТЕВ, 1889, № 5—9.
Отчет о миссиях Томской епархии — Алтайской и Киргизской за 1890 год.— ТЕВ, 1891, № 5—8.
Отчет о состоянии и деятельности Томского комитета православного миссионерского общества за 1902 год.— ТЕВ, 1903, № 5.
Памятная книжка Томской губернии на 1871 год. Томск, 1871.
Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.
Первый бурятский шаман Моргон-Хара.— ИВСОРГО, 1880, т. 11, вып. 1-2.
Пиков Г. Г. Буддизм в государстве киданей.— Изв. СО АН СССР, 1980, № 1. Серия обществ. наук, вып. 1.
Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей. Спб., 1887.
Попов И. Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Казань, 1898.
Потанин Г. Н. Материалы для истории Сибири. М., 1867.
Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2, 4. Спб., 1881—1883.
Потанин Г. Н. Население.— В кн.: Сапожников В. В. Пути по Русскому Алтаю. Томск, 1912.
Потанин Г. Н. Сага о Соломоне. Томск, 1912.
Потанин Г. Н. Тибетские сказки и предания. Б. м., б. г. (Отд. отт.).
Потанин Г. Н. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Томск, 1916.
Потанин Г. Н. Примечания.— В кн.: Никифоров Н. Я. Аносский сборник. Омск, 1915.
Потанин Г. Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. Пг., 1917.
Потапов Л. П. Очерк истории Ойротии. Алтайцы в период русской колонизации. Новосибирск, 1933.
Потапов Л. П. Лук и стрела в шаманстве алтайцев.— СЭ, 1934, № 3.
Потапов Л. П. Культ гор на Алтае.— СЭ, 1946, № 2.
Потапов Л. П. Этнографический обзор племен Алтая в джунгарский период.— ИВГО, 1946, т. 78, вып. 2.
Потапов Л. П. Краткий очерк культуры и быта алтайцев. Горно-Алтайск, 1948.

Потанов Л. П. Рец. на кн.: Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.— Л., 1940.— СЭ, 1948, № 3.
Потанов Л. П. Героический эпос алтайцев.— СЭ, 1949, № 1.
Потанов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.— Л., 1953.
Потанов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.
Потанов Л. П. Тубалары Горного Алтая.— В кн.: Этническая история народов Азии. М., 1972.
Потанов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных.— В кн.: Тюркологический сборник. 1979. М., 1973.
Потанов Л. П. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства. М., 1973.
Потанов Л. П. Исторические связи саяно-алтайских народов с якутами (по этнографическим материалам).— В кн.: Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Алма-Ата, 1976.
Потанов Л. П. К семантике названий шаманских бубнов у народностей Алтая.— Советская тюркология, 1976, № 3.
Потанов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства.— В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
Православный благовестник. М., 1908, № 10; 1910, № 8.
Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны.— В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири. Л., 1961.
Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов.— В кн.: Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
Путешествие доктора Радлова через Алтай к Телецкому озеру и реке Абакану. Томск, 1881.
Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и джунгарской степи. Ч. 1. Поднаречия Алтая. Спб., 1866.
Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 2—4. Спб., 1899—1911.
Рассадин В. И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках.— М., 1980.
Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. Некоторые аспекты духовной культуры. М., 1980.
Ревуненкова Е. В. Актуальные проблемы исследования шаманизма.— СЭ, 1981, № 1.
Риттер К. Землеведение Азии. Т. 3. Спб., 1860; Т. 4. Спб., 1877.
Рифтин Б. Л. Общие темы и сюжеты в фольклоре народов Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока.— СНВ, 1982. вып. 23.
Розенберг Ф. О. О согдийцах.— Зап. Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук. Л., 1925, т. 1.
Савинов Д. Г. Южная Сибирь.— В кн.: Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий. М., 1978.
Сагалаев А. М. Ударные инструменты в ритуалах ламаизма и южно-сибирского шаманства.— СЭ, 1981, № 5.
Сатлаев Ф. А. Кумандинцы. Историко-этнографический очерк. Горно-Алтайск, 1974.
Семенов А. Религиозный перелом на Алтае.— Сиб. архив. Иркутск, 1913, № 9-11.

Сибирская жизнь, Томск, 1906, № 129—131.
Соболев М. Н. Русский Алтай.— Землеведение, 1896, № 3—4.
Соколов К. Записки миссионера Урсульского отделения Алтайской миссии за 1900 год.— Православный благовестник, 1900, т. 3, № 22—24.
Спаеский Г. Телеуты или белые калмыки.— Сиб. вестник, издаваемый Гр. Спасским. Спб., 1821, ч. 13.
Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978.
Субракова О. В. Монгольские заимствования в языке хакасского героического эпоса.— Учен. зап. ХакНИИЯЛИ, 1976, вып. 20.
Суразаков С. С. Геройческое сказание о богатыре Алтай-Буучае. Горно-Алтайск, 1961.
Суразаков С. С. Этапы развития алтайского героического эпоса. Автореф. докт. дис. М., 1973.
Суразаков С. С. Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1975 (на алт. яз.).
Тадыев П. Е. Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. Горно-Алтайск, 1955.
Татаринцев Б. И. Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику. Кызыл, 1976.
Терентьев-Катанский А. П. Из истории книги и книгопечатания в странах Дальнего Востока и Центральной Азии.— СНВ, 1982, вып. 23.
Токарев С. А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936.
Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 3-е изд. М., 1976.
Толстов С. П. Основные теоретические проблемы советской этнографии.— СЭ, 1960, № 6.
Томские епархиальные ведомости, 1903, № 9.
Томская епархия в 1902 году.— ТЕВ, 1903, № 16.
Топоров В. Н. Гора.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
Топоров В. Н. Две заметки об иранском влиянии в мифологии народов Сибири.— Учен. зап. Тартусского гос. ун-та, 1981, т. 558. Труды по востоковедению, вып. 6.
Топоров В. Н. Мазда.— В кн.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
Убрятова Е. И. Древнетюркская руническая надпись из Бичикту-Бома.— В кн.: Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974.
Улагашев Н. У. Алтай-Бучай. Новосибирск, 1941.
Уманский А. П. Телеуты и русские в XVII—XVIII веках. Новосибирск, 1980.
Унковский И. Посольство к Зюнгорскому Хун-Тайчжи Цэван-Рабтану капитана от артиллерии Ивана Унковского и путевой журнал его за 1722—1724 гг.— ЗРГО по отд-нию этнографии, Спб., 1887, т. 10, вып. 2.
Чагдуров С. Ш. Происхождение Гэсэриады. Новосибирск, 1980.
Чимитдоржиев Ш. Б. Взаимоотношения Монголии и России в XVII—XVIII вв. М., 1978.
Чихачев П. А. Путешествие в Восточный Алтай. М., 1974.
Членова Н. Л. Тагарские лошади.— В кн.: Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981.
Шавкунов Э. В. О семантике тамгообразных знаков и некоторых видов орнамента с Шайгинского городища.— СЭ, 1972, № 3.
Шара Туджи. Монгольская летопись XVII века/Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. М.— Л., 1957.

Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Т. 1. Вып. 1. Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900.
Швецов С. П. Из религиозной жизни сибирских инородцев (религиозное движение в Алтае в 1904 г.).— Сиб. вопр., 1905, кн. 2.
Швецова М. Алтайские калмыки.— ЗЗСОРГО, 1897, кн. 23.
Яблоков И. Н. Социология религии. М., 1979.
Ядринцев Н. М. Алтай и его инородческое царство.— Ист. вестник, 1885, т. 20.
Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. Л., 1929.

ЛИТЕРАТУРА НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

Bodrogligeti A. Early Turkish Terms connected with book and writing.— Acta Orientalia Hungaricae. Budapest, 1905, t. 18.
Chadwick N., Zhirmunsky V. Oral Epics of Central Asia. Cambridge, 1969.
Das S. Ch. Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonims. Calcutta, 1951.
Ekvall R. Religious Observances in Tibet. Patterns and Function. Chicago — London, 1964.
Folke B. Mongolian-English Dictionary. Vol. 3. Stockholm, 1954.
Gabain A. von. Buddhistische Türkenmission.— In: Asiatica. Leipzig, 1954.
Getty A. The gods of Northern Buddhism. Their history, iconography and progressive Evolution through the northern buddhist countries. Oxford, 1928.
Grenard F. Tibet. The country and its inhabitants. Delhi, 1974.
Hoffmann H. Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon-Religion. Mainz, 1950.
Hoffmann H. Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg — München, 1956.
Jong. J. W. de. Rec. ad. op.: Hoffmann H. Symbolik der Tibetischen Religionen und des Schamanismus. Stuttgart, 1967.— Indo-Iranian Journal, 1976, vol. 18.
Ivanov S. V. Apercu sur l'étude des Tambours Sibériens.— L'Ethnographie, Paris, N. S., 1977, N 74—75.
Kvaerne P. Aspects of the origin of the Buddhist tradition in Tibet.— Numen, 1972, vol. 19.
Kvaerne P. The canon of the Tibetan Bonpos.— Indo-Iranian Journal, 1974, vol. 16, N 1—2.
Kvaerne P. Introduction.— In: Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons in Tibet. Graz, 1975.
Kvaerne P. Mongols and Khitans in a 14th-century Tibetan Bonpo Text.— Acta Orientalia. Hungaricae, Budapest, 1980, t. 34, fasc. 1—3.
Lessing F. D. Mongolian-English Dictionary. Berkley — Los Angeles, 1960.
Litvinsky B. A. Outline history of Buddhism in Central Asia. Moscow, 1968.
Nebesky-Wojkowitz R. Tibetan drum-divination, Ngamo.— Ethnos, 1952, N 1—4.
Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet. The cult and iconography of the Tibetan protective Deities. Graz, 1975.

Nixdorff H. Zur Typologie und Geschichte der Rahmentrommeln. Berlin, 1971.
Poppe N. The Turkic Loanwords in Middle Mongolian.— CAJ, 1956, vol. 1.
Poppe N. The Twelve deeds of Buddha. Wiesbaden, 1967.
Potapov L. P. Shamans' Drums of Altaic Ethnic Groups.— In: Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968.
Poucha P. Zum Kalmükischen Epos Džangar.— CAJ, 1961, vol. 6.
Radloff W. Aus Sibirien. Bd 2, Leipzig, 1884.
Rintchen B. Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol.— Asiatische Forschungen, 1975, Bd 40.
Róna-Tas A. Some notes on the terminology of mongolian writing.— Acta Orientalia Hungaricae. Budapest, 1965, t. 18.
Róna-Tas A. Tibeto-Mongolica.— Indo-Iranian Monographs. London — The Hague — Paris, 1966, vol. 7.
Siikala A.-L. The rite technique of the siberian shaman.— FF Communications. Helsinki, 1978, N 220.
Vajnstein S. I. The Tuvan (Soyot) Shaman's Drum and the ceremony of its "enlivening".— In: Popular Beliefs and Folklore tradition in Siberia. Budapest, 1968.
Vandor I. La musique du Bouddhisme Tibétain. Paris, 1976.
Waddell L. A. The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge, 1958.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН, НАЗВАНИЙ, И ТЕРМИНОВ

Абай, р. 87
Абак 37
Аблайкит 37
Абра муус 75
Авалокитешвара 46, 98
Авеста 48
Азия Восточная 6
Азия Передняя 4, 9, 29
Азия Средняя 6, 8, 10, 11, 84, 103
Азия Центральная 3—5, 7, 9, 10, 29, 30, 33, 35, 39, 71, 75, 77, 100, 103
Азия Юго-Восточная 28
Азия Южная 19
Аин-Шаин-Шикширге 64
Айбыстан 55
Ай-Мангыс 76
Ак-адан 10, 19
Ак-би 54
Ак-бӧкӧ 54, 56, 57
Ак-бурхан 54, 58
Ак-Сумер, гора 65
Ак-тайга, гора 66
Ак-тамаши 86
Ак-чагал 19
Ак-эмчи 90
Ан янг см. Бурханизм
Алдын-Херел Ондар 60
Алтай-Бучай 60
Алтай-кижи 4, 25, 74, 97, 98
Алтайская духовная миссия 78
Алтан Герел 60
Алтан Тобчи 49
Алтын-Герел 60
Алтын-ту, гора 42—44
Амурсана 55, 92
Амырга могус 76
Амырга моос 76
Андалма 44, 59, 60
Андалма-муус см. Андалма
Анохин А. В. 53
Ангро-Майнью 56
Аптра 97
Аргымай 91
Аржан 99
Аржан-кудук, р. 67
Аруун-сюдюн (см. также Огоп) 44
Ару-Чечен 62
Арчин (аарчин, арчын, арчы) 67, 68, 87, 88, 96
Ахметьянов Р. Г. 51
Ахура Мазда 48, 49
Баиты 51
Бактрия 8
Балыктуюл, с. 59
Барагаш, с. 74
Баскаков Н. А. 54
Белая вера см. Бурханизм
Белое облачное небо см. Пехар
Белый бурхан см. Ак-бурхан
Белый дух неба см. Пехар
Бийский округ 78, 80, 84, 85
Бийский уезд 87
Бичик (пичик) 63
Бичикту 62
Бичикту-Бом 62
Бичикту-Кайа-Бом 62
Бон 11—17, 22, 26, 27, 29—32
Бон белый 12, 17
Бон-по (бон-па) 12, 14, 22
Бон черный 12, 16, 17, 22
Брахма 55
Будда 15, 41, 59, 63
Буркат, гора 59
Бурхан (буркан, быркан) 34, 41, 43, 54, 58, 59, 61, 68, 82, 86, 87, 89, 92—94, 96, 102
Бурхан бӧӧ 21
Бурхан-Бакши 55
Бурханизм 51, 54, 86—99, 103
Бурхан-Кан 58
Бурхан-курбусту 48
Бурханнынг яаан кырлары, горы 59
Бурятия 101
Буряты 4, 20, 32, 48, 50, 65

Ваджрапани 98
Вайнштейн С. И. 10, 29
Вербицкий В. И. 41, 78, 79
Верещагин В. И. 88
Вечное синее небо 49
Владимирцов Б. Я. 36
Воробьева-Десятовская М. И. 30, 32
Восточный Туркестан 6, 7, 30 34, 103

Галаб (галав) см. Калап
Галдан 39, 92
Галдан-хан см. Галдан
Гал-Дулма см. Андалма
Ганьсу 30, 31
Ганьсуский коридор 30
Гаруда 64, 65, 101, 102

Гау 97
Геген (гегень) 83
Гелугпа 16
Гималаи 31
Гиндукуш 11, 29
Гоби 31
Гонпо 75
Грач А. Д. 32
Гумилев Л. Н. 36
Гунны 51
Гурьтун (см. также Gurtum) 20
Гэсэриада 53

Далай-лама Пятый 39, 56
Дамару 15, 21
Дара экэ 45
Дарихе (дарике) 45
Дархаты 25
Девяносто девять миров 47
Девять Алтаев 58
Девять бурханов 52
Делекей (телекей) 55
Дербеты 37
Джангар 60
Джунгария 37, 38, 40, 76
Джунгарское ханство 37, 62,
Джунгары 37—40, 51, 58, 79, 82
Джучи 35
Донкюр 21
Дөрбөн-Ойрот 93
Дрильбу 21
Дуд (дудмо, дудпо) 73—75
Дуньхуан 12
Дхармапала 99
Дьангар 60
Дьяконова В. П. 47
Дэвлет М. А. 71
Дютпа (ютпа, джютпа, тютпа) 72, 74

Егри-адан 19
Ельбеген 75, 101
Енисей, р. 35, 37, 75
Ер-бодан 19
Ерлик см. Эрлик

Жуковская Н. Л. 10, 19

Забайкалье 40, 84
Завалишин И. 42
Зайсан 40, 79, 81
Зайсан-агаш 76
Зенгорская земля см. Джунгария
Золотой Ойрот-Бурхан см. Ойрот
Зороастризм 4

Иванов С. В. 11, 18, 40, 62, 74
Индра 49, 56
Иран 29
Иртыш, р. 37
Ислам 35, 78, 84

Йер-су 65

Кайракан 55
Кайрчак 97
Калап 67
Калдан-Ойрот 92
Калдан-Шуну 92
Калмыки 4, 39, 84
Кам 8
Камчи-Дьерен 57
Кам-эмеген 22
Кан, р. 87
Кан Буркан 59
Кан-Кереде (Кан-Гереде), 60, 64, 65
Кан-Курбустан-тенгере 47
Канси 39
Каным (Каным-чалу) 23
Кара-куш 45, 46
Кара-Маас 59
Кара-тамаши 86
Караш 46
Кар ига 21
Католичество 35
Кверне П. 12
Кегень см. геген
Кезер 55
Кенгерге 21
Кер-балык 74
Кер-дютпа 74
Керей-хан 46
Керел-яик 99
Кеты 75
Кидани 8, 35
Кириш 23
Китай 6, 30, 39
Кляшторный С. Г. 6
Когутэй 48, 54, 64
Койон-яик 99
Контайша 40
Кормес (көрмөс) 44, 51
Костров Н. Н. 81
Кош-Агач, пос. 82
Кудай 52, 54, 57
Кузнецкий округ 80
Куин (Куинмо, Куинпо) 64, 65
Кукунор 39
Кумандинцы 19, 25, 74
Куньлунь 39
Курбустан 42, 48, 51, 71, 102
Курбустан-аакай см. Курбустан
Курбусту-хан 48
Кызласов Л. Р. 36
Кыргызский каганат 32
Кыргызы енисейские 6, 22, 31, 32, 36, 37
Кырлык, р. 87
Кыс-Каан 88
Кюмюнь 66

Лама 40, 43
Ландарма 60
Ландышев С. 41
Лу 73
Лупсун Бринлай 82, 83
Лхаса 39
Лха чой 11

Маадай Кара 61, 66
Майдар см. Майтрея
Майдере см. Майтрея
Майтрея 41, 43, 44, 46, 47, 68, 93, 101
Макарий 78
Мангдышире 42, 44, 46, 93
Мангус 75, 101
Манджушри 42, 46, 101
Манихейство 4, 7, 8, 34
Мандала 18, 19
Манлэ 53
Махакала 75
Мелха 25
Мелхи 74
Меру, гора 50

Месопотамия 28, 29
Миларайпа 16
Митраизм 11
Михайлов Т. М. 33
Ми-чой 32
Мо 16
Могус см. Мангус
Монголия 6, 9, 20, 23, 27, 35—37, 40, 41, 62, 75, 100, 101
Монголия Западная 36, 37, 101
Монголия Северо-Западная 5, 45, 79, 80, 82, 83
Монголы 8, 14, 27, 32, 35, 48, 50, 51, 59, 61, 67, 75
Монгус см. Мангус
Моныс (Моныстар) см. Мангус
Монъус (Мунъус) см. Мангус
Монгун Герел 60
Мургу (Мургул, Мургула) 95
Мусульманство 35

Нага 73
Наг-Чу 27
Найдак 32
Найдык 16
Нама 43
Нан-па 14
Нанайцы 65
Нандулма см. Андалма
Наро-Бончун 16
Нга 15
Нган чен 15, 17
Нга чун 15, 20
Нгамо 16, 24
Небески-Войкович Р. 16, 24
Неклюдов С. Ю. 50
Несторианство 4, 7, 35, 36
Никифоров Н. Я. 42, 74
Никсдорф Х. 11
Ноен Шерин (Нойон Шерин) 39
Ньен-джомо 26
Ньигмапа 16

Ойрат, род 93
Ойраты см. Джунгары
Ойрот 88
Ойрот-бурхан 94
Ойрот-книга 47, 61
Ойрот-хан 82, 83, 93
Олонбир 66
Онгудай, с. 52
Ормузд 48
Ороон 55
Орта оран 48
Оточи-бурхан 53
Отчи-Курбустан 53
Очир 96, 97
Очир Герел 60
Очирвани 65

Паво 26
Падарчи 89
Первый Тюркский каганат 7, 30
Петербург, г. 91
Пехар 56
Поволжье 84
Потанин Г. Н. 11, 16, 20, 41, 45, 51, 53, 67
Потапов Л. П. 10, 18, 69
Прокофьева Е. Д. 11
Пуркан см. Бурхан

Ратна 68

Сабдак 13, 32
Сабра (сабыра) 62
Сабыр пичик 62
Саглы 32
Садур 54
Сакузык 82
Сакусун (сахусан) 82
Сальджаак 55
Самара 62
Самр см. Самара
Самыра см. Самара
Сан 67, 68
Сангха 7
Сарна (сарын) 90
Саяно-Алтай 18, 30, 31, 34, 35, 68, 100
Селькупы 75
Семиречье 31
Семь братьев 58
Сибирь Западная 37
Сибирь Южная 3, 4, 6, 9, 14, 18—20, 23, 25, 26, 32—34, 75, 77, 100, 103
Скифы 51
Согд 34
Согдийцы 8, 56
Со-гур-ма 21
Соколов К. 83
Судур 58, 61, 63, 64, 102
Сумбэр см. Сумер
Сумер, гора 58, 64—67, 102
Сумер-Улан-Ак-Шибе, гора 60
Сумер-улан-тайга, гора 66
Сумэ 95, 96
Сумэр см. Сумер
Суразаков С. С. 57
Сут-коль, оз. 66
Сутра «Золотой блеск» см. Алтын Герел
Сычуань 31

Тагыл 95—97
Тäзим-чалу 23
Тайлга 87
Тайтак 91
Талас, р. 35
Таму 34, 76, 102
Тамы 76
Тангуты 31
Тара 45
Таргын-нама 43, 44
Таспар 31
Тектебей-Мерген 59
Теле 9
Телекей 55
Теленгиты 4, 19, 24, 25, 74, 81, 82
Телеуты 4, 19, 27, 34, 37, 74
Телеуты бачатские 88
Темир-кан 70
Тесь-тайга 66
Тибет 6, 11—19, 21, 24, 25, 29—34, 39, 40
Тилимини 41
Тилым-мине-бурхан 43, 47
Тин-тин 21
Тогулэс 35

Тольти-хан 43
Тоғшун-бурхан 43, 47
Торгоуты 37
Торой 59
Төр 97
Төстөр 18
Тохаристан 8
Трехглавый бубен 57
Три Алтая 58
Три брата 53
Три дочери 53
Тридцать три белых духовных тенгриев 50
Тридцать три слоя небес 47
Три кайракана 55
Тубалары 19
Тува 6, 21, 32, 36, 37, 100
Тувинцы 4, 11, 19, 47, 48, 50, 65, 68, 74, 75, 81
Тувинцы карахольские 48
Тувинцы-тоджинцы 25
Тунгур 19, 22, 23
Тунгусы 51
Турфанский оазис 49
Тхеуранги 56
Тхо нга 15
Тәлэнг 35
Тэмир-Бий 74
Тюрки древние 6—8, 30, 31
Тюрки-тугю 9
Тюрун-музыкай 44, 59

Уйгуры 6, 8, 9, 22, 31, 49, 56
Уйгурский каганат 34
Улген 42, 58
Улу-арджан 74
Ульгенынг юч чимай 56
Ульгень 41—46, 48, 50, 51, 53, 62, 66, 71, 88, 93, 94, 102
Умай (Ума) 8, 34
Унковский И. 40
Уоддель Л. 56
Урга 84
Урянхайские калмыки 81
Ӱстиги ороон 55
Ӱстуу орон 48
Усть-Каменогорск, г. 37
Устюгю орон 48
Ӱч-Курбустаннынг см. Юч-Курбустан
Ушниша 72

Хайрхан см. Кайракан
Хакасы 65, 75, 76
Халха 39, 73
Хан Тюрмас 48
Хан Тюрмас тәнгри 48
Хангай 35
Хозяева земли 13, 14, 32
Хормукчин 51
Хормуста (Хормусда) 48—50, 53, 56, 66, 102
Хормуста-тәнгри 49—51, 57, 58
Хормустен-хан 51
Хошоуты 37
Христианство 44, 51
Хуанхэ, р. 31
Хубарак 39
Хурмус 48
Хәнгирин-тюнгур 21
Хәнгрик 21
Хәнгәргә 21

Чагал 10
Чалу 10, 23, 41
Чанарзак 46
Чанг 22
Чарыш, р. 87
Челканцы 19
Ченрезиг 46
Чингис 55
Чингисхан 49, 93
Чи-па 14
Чихачев П. А. 81
Чод 27
Чойджал 70, 71
Чойженчи 25—27
Чой-па 14
Чоросы 37
Чула 97
Чулмус 56, 75
Чуя, р. 81
Чхед нга 16—19, 22

Шаби (шабы) 89, 95
Шакти 71
Шакьямуни 41, 43, 44, 47, 101
Шанг 22
Шатра 97
Швецов С. П. 42, 51, 52
Шен-раб ми-бо 13, 20
Шибдак 32
Шигы-мине-бурхан 43, 47, 93
Шимну 56
Шимнус 60
Шингибыл 43
Шинджэ 70, 73
Шорцы 19, 25, 27, 74
Шугаш, р. 87
Шулмус 56, 75, 101
Шумер 29
Шумну 56
Шуну 88, 92
Шуну, сын Ойрота 92

Ырк битиг (Книга притч) 63

Эвенки 24, 27, 75
Эйа 28
Экволл Р. 13, 14
Энгельс Ф. 38
Эрдине 68
Эрлик 8, 34, 42—48, 51—53, 55, 57, 69—72, 76, 87, 88, 102
Эрлик бий см. Эрлик
Эрлик хан см. Эрлик
Эрклиг-хан см. Эрлик
Эрлэн-хан 76
Эрьке-шудюн 44, 45
Эхэ-бурхан 42
Ээзи 23

Юаньская династия 36
Ютпалар 74
Юч-Курбустан 48, 50—54, 57, 58
Юч-Курбустан-кудай см. Юч-Курбустан
Юч-шулмус 56
Юэчжи 29

Ябоган, р. 87
Ябоган, с. 68, 95, 96
Якуты 9, 24, 27, 65, 68

Яик 91, 97, 99
Ялама (дьялама) 24
Яма 46, 70
Ямантака 46
Ярлыкчи 89—91
Яшитов Т. 90

Bon gui rnga 16
BrGya byin 56
Bsans 68
Dbang Po 50
Dre rgyal 56
Gshen 12, 13
Gurtum 25
Kümün 66
Oron 55
Rna dar 24
Rnga 15
Sisava 55
Smnu 56
Stod le 24
Sutra 64
Vajraprabhasa 60

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3

Глава I. *Шаманство алтайцев и его тибетские параллели* 6
Верования предков алтайцев в древнетюркское время . . . . . —
Сходство в атрибутике и ритуалах алтайцев и тибетцев 9
О возможной интерпретации алтайско-тибетских параллелей 28

Глава II. *Ламаистские элементы в мифологии и пантеоне алтайцев* 35
Алтай и джунгары . . . . . —
Буддийские персонажи в алтайских мифах . . 41
Ахура Мазда в мифологии и эпосе алтайцев 48
Следы ламаистского влияния в эпосе . . . 58
Персонажи подземного мира 69

Глава III. *Религиозные верования алтайцев и ламаизм в XIX — начале XX в.* 78
Динамика изменения религиозной ситуации на Алтае в XIX в. . . . . —
Традиции и инновации в обрядности бурханизма 86

Заключение 100

Список сокращений 104

Библиография 105

Указатель имен, названий и терминов 116

Андрей Маркович Сагалаев

МИФОЛОГИЯ И ВЕРОВАНИЯ АЛТАЙЦЕВ

Центрально-азиатские влияния

Ответственный редактор
Измаил Нухович Гемуев

Утверждено к печати Институтом истории, филологии и философии СО АН СССР

Редактор издательства *Т. В. Романенко*
Художник *С. В. Стародымов*
Технический редактор *С. А. Смородинова*
Корректоры *Н. Н. Крохотина, Н. В. Лисина*

ИБ № 23760

Сдано в набор 15.08.83. Подписано в печать 21.03.84. МН-03513. Формат $84\times108^{1}/_{32}$. Бумага типографская № 3. Усл. печ. л. 6,3. Усл. кр.-отт. 6 Уч.-изд. л. 7,5. Тираж 4500. Заказ 752. Цена 75 коп.

Издательство «Наука», Сибирское отделение.
630099, Новосибирск, 99, Советская, 18.
4-я типография издательства «Наука».
630077, Новосибирск, 77, Станиславского, 25.

Цена 75 коп.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ