

**О РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
ДРЕВНИХ ТЮРКОВ И МОНГОЛОВ***Б. А. Бичеев, А. Г. Кукеев*

Возникновение и утверждение древней религиозной системы монголов и тюрков на территории Центральной Азии исследователи относят к периоду перехода к кочевому скотоводству, когда человек отчетливо осознавал свою полную зависимость от сил природы. Попытки поиска гармоничного существования с окружающим миром породили религиозный феномен, который и обозначен термином «тенгрианство». Поиск сакрального смысла бытия, с одной стороны, порождает этот единый центральноазиатский религиозный комплекс, а с другой — разнородные и чрезвычайно отличные виды ментальности. Религиозная общность и различие культурных традиций прекрасно осознавались народами Центральной Азии.

Различные элементы тенгрианства, господствовавшего в течение длительного исторического времени, в той или иной мере сохранились и находят свое отражение в современных культурах разных народов. Известно, что в период распространения христианства протоболгары в качестве высшего божества почитали Тенгри. По свидетельству исследователей, схожие языческие моления «небу и хлебу» сохранились у части современных татар [Литаврин 1988; Викторин 2003; Урусбиева 2003].

Центральный системообразующий образ этой религиозной системы — это высшее и всеобщее божество Тенгри. По представлениям людей того времени, его сущность проявляется в природных феноменах: громе, молнии, грозе и т. п. Одной лишь формой своего существования Тенгри открывает человеку запредельность, силу, вечность. По мнению М. Элиаде, история Высших Существ небесной структуры имеет первостепенное значение для понимания истории религии человечества в целом. Религиозное восприятие божественной запредельности вызывается самим существованием неба. Так как небо существует абсолютным образом, множество высших

божеств первобытных и более цивилизованных народов получают имена, обозначающие высоту, небесный свод [Элиаде 1994: 78].

Письменные и устные источники позволяют утверждать, что древние монголы верили в Высшее Существо, отождествляя его с небом. Они считали его «раздавателем благ и карателем» [Гурий 1915: 32]. Древние монголы и тюрки называли это божество *Kök Mönk Tenger-eŋge*, что в буквальном переводе звучит как «Небесный Вечный Бог-отец». В период существования древнетюркского каганата и Монгольской империи с этой формы обращения начинаются все молитвы, обращенные к Тенгри, и указы монгольских правителей. По сути, эта форма есть повторение на тюркском и монгольском языках древней арийской молитвы «Отцу Небесному» в той форме, которой она существовала и существует ныне «Отче наш, сущий на небесах». С падением древнетюркских каганатов, по мнению Л. П. Потапова, прекратились грандиозные моления Небу-Тенгри и Земле-Этуген. Все это, безусловно, привело к возрастанию роли и значения локальных родоплеменных божеств [Потапов 1991: 86]. Ко времени создания Монгольской империи тенгрианство значительно уступило свои позиции под натиском других религий.

В религиозной системе тенгрианства не существовало понятий греха и добродетели в качестве критериев поведения человека в земной жизни. Религия на этой ступени развития еще не была связана с понятием этической нормы и моральной ответственности за свои поступки. Человек не боялся ответственности за лишение кого-либо жизни, а тем более за свою жизнь. Считалось, что нарушение или неподчинение воле Тенгри ведет к жестокому наказанию в этой жизни и на этой земле, а не после смерти и не в ином мире. Тенгри как высшее божество могло наказывать за те или иные преступления не только отдельного человека, но и целый на-

род. Человек обязан был стараться обрести милость высшего божества, без которой не могло быть благополучия ни у семьи, ни у рода, ни у всего общества.

Искупить вину, призвать милость Тенгри можно было ритуальным жертвоприношением. В древности в жертву ему приносили людей [Потапов 1991: 268]. Известны факты, что такой обряд проводился даже в более поздние исторические времена. Так, император Каньси с гневом указывает на то, что ойратский Галдан Бошокту-хан «устроил подношение пленных [в Храме предков]» [Международные отношения в Центральной Азии 1989: 182]. Общеизвестно, что с ходом исторического развития общества человеческие жертвоприношения сменились животными, а затем под влиянием мировых религий, прежде всего буддизма, — подношениями молочной пищей.

В древних религиозных представлениях монголов и тюрков Вселенная разделялась на три зоны: небо — мир небожителей, поверхность земли — средний мир, мир мертвых — нижний мир. По этим трем зонам распределялись основные божества и многочисленные ландшафтные духи и хозяева, души живых и мертвых существ. Идея членения Вселенной на три зоны прослеживается уже в петроглифах эпохи неолита: небесная сфера (верхний мир) представлена изображением быков, луны и солнца, земля (средний мир) — разнообразных копытных, а подземный, или нижний, мир — змей и женских антропоморфных образов. Такое же членение вселенной исследователи видят и в знаменитых оленних камнях Центральной Азии, где верхний ярус камня — голова, обращенная к небу и символизирующая связь с верхним миром; центральная часть стелы — средний мир; нижняя часть камня, которая всегда находится под землей, — это мир подземный. Единство всех частей стелы — это единство Вселенной, где идет постоянная борьба между жизнью и смертью как вечный процесс развития от рождения до умирания. Интересно, что традиция деления на три зоны существует в жилище современных алтайцев. Алтайский аил — это 6-угольное сооружение из деревянных срубов с крутой крышей и дымоходом, который по традиции нельзя закрывать, так как он является мостом между мирами. Посередине аила рас-

положен столб с заостренным навершием, к которому прикреплены две деревянные жерди. Перед столбом расположена каменная плита, на которой совершают подношения. Перед каменной плитой очаг, где готовят пищу. Столб — символ Вселенной. Верхняя его часть соотносится с верхним миром, нижняя — с нижним миром. Жерди символизируют средний мир [ПМА].

Небесная сфера — зона обитания могучих и доброжелательных по отношению к людям божеств. Но эти небожители могли жестоко наказать любого человека и даже все общество в случае непочтительного отношения к ним. С переменами, происходившими с изменением исторических обстоятельств, связано окончательное разрушение целостных представлений о Тенгри и Этуген-Земле. Зарождение традиции почтения Хормусты и 33 тенгриев связано как с исторически сложившимися условиями, когда государственная религия древних тюрков и монголов постепенно превратилась в этно-территориальные верования раздробленных племен, так и с культурным влиянием других религий. Исследователи возводят образ Хормусты к Ахурамазде, божеству дуалистической религии древнего Ирана [Кузнецов 2001: 6].

У монголов функция высшего небесного божества передается владыке верхнего мира Хормусте, а почитание Этуген сменяется поклонением владыке ландшафтных духов-хозяев Белому старцу [Неклюдов 1978: 236]. Средний мир, в понятии людей того времени, был населен многочисленными ландшафтными божествами, которым они были подчинены, поскольку находились в непосредственной близости от них, и которые требовали к себе особого отношения. Архимандрит Гурий отмечал, что кочевник «с большим ужасом и страхом верит в бесчисленный сонм добрых и злых духов, стерегущих каждый шаг его жизни» [Гурий 1915: 41]. Эти божества есть, по сути, потенции окружающей действительности, и в них отражены ее силы. Они субстанционально присутствуют повсюду и определяют типический ход событий. Различные ландшафтные божества — хозяева (хаты и лусы) гор, долин, рек, лесов и т. д. — это условно обозначенные сверхъестественные персонажи, которые не являются богами и занимают в сравнении с тенгриями более

низкий уровень в системе древних верований. Несмотря на многочисленность ландшафтных божеств, они имеют единую религиозно-мифологическую основу. Все они восходят к древнейшим анимистическим представлениям, связанным с одушевлением природы.

Большая часть религиозно-этических норм добууддийских воззрений связана с пребыванием человека на природе и в жилище, которое мыслилось как центр мироздания. Курганы в степи, священная гора, горный перевал, переправа через реку, источники и т. д. считались сакральными местами, каждым из которых владели особые ландшафтные хозяева-хаты. С культом почитания родовой территории и Алтая как исконной земли предков связан культ почитания «обо» у современных алтайцев и монголов.

Таким образом, можно отметить, что взаимосвязанные конструктивные элементы древних верований сыграли важную роль в формировании своеобразного восприятия мира и способствовали гармоничному сосуществованию с окружающим миром. Благодаря религиозным представлениям тенгрианства у каждого народа выработался свой способ видения мира, исходя из объективных и субъективных факторов. Реконструкция системообразующих элементов тенгрианства позволяет сформулировать ряд парадигм, которые отражают общие сущностные характеристики этнических культур народов Центральной Азии:

— человек не обладает сверхприродными силами, а потому действия человека в окружающем мире есть коллективные действия;

— окружающий мир враждебен человеку, однако внутри мира существуют силы, дружественные человеку (гении-хранители семьи, рода, этноса);

— способ действия человека по отношению к миру должен основываться на ритуальных жертвоприношениях Тенгри, Этуген и хозяевам-хатам местностей в целях сохранения гармонии и сбалансированного существования.

Проведенный анализ показывает, что в культуре этносов во все времена существовали трансформационные и стабилизирующие факторы, способствовавшие созданию новых ценностных ориентиров на пути исторического развития этноса.

Полевые материалы

1. Акчина Тамара Емельяновна, 1960 г. р., Республика Алтай, Улаганский район, с. Саратан.
2. Акчин Эдар Емельянович, 1973 г. р., Республика Алтай, Улаганский район, с. Саратан.
3. Юстук Прокопий Исакович, 1967 г. р., Республика Алтай, Улаганский район, с. Саратан.

Литература

- Викторин В. М. Этноконфессионально-специфические группы в структуре этносов на рубежах Евразии (монотеизм — рецепция и связь верований — соотношение общин) // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Мат-лы VI Международной конференции. Волгоград, 2003. С. 155–166.
- Гурий. Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Казань, 1915. 254 с.
- Кузнецов Б. Н. Бон и маздаизм. СПб.: Евразия, 2001. 224 с.
- Литаврин Г. Г. Введение христианства в Болгарию (IX — начало X в.) // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М.: Наука, 1988. С. 30–67.
- Международные отношения в Центральной Азии. XVII–XVIII вв.: Документы и материалы в 2 кн. М.: Наука, 1989. Кн. 2. 339 с.
- Неклюдов С. Ю. Проблемы исторической эволюции монгольской мифологии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М.: Гл. ред. вост. лит. 1978. С. 232–239.
- Потанов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 318 с.
- Урусбиева Ф. А. Метафизика колеса. Вопросы тюркского культурогенеза. Сергиев Посад: Весь Сергиев Посад, 2003. 207 с.
- Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.