

*П.К. Дашковский*

## **Сакрализация правителей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии в древности и Средневековье**

Кочевые народы Центральной Азии в раннем железном веке и в эпоху Средневековья представляли собой сложные социально-политические объединения. Однако независимо от того, находились ли кочевники на уровне вождества, кочевой империи или иной формы общественной организации, важной фигурой всегда являлся «правителей» (вождь, шаньюй, каган, хан и т.д.). Социально-политический анализ статуса представителей данной группы и определения содержания указанных дефиниций – тема отдельного исследования, и работы в этом направлении уже ведутся учеными. В данной публикации предлагается остановиться на мировоззренческом аспекте фигуры правителя как сакрализованной персоны. В этой связи термин «правитель» носит общее собирательное обозначение лиц, сосредоточивших в силу определенных исторических причин в своих руках верховную власть.

Рассматривая проблему сакрализации правителей социумов кочевников, целесообразно коснуться теоретического аспекта исследования обозначенной темы. Прежде всего нужно отметить, что термин «сакральный» происходит от латинского слова *sacer* (*sacir*), который в переводе означает *священный* (ритуальный, обрядовый), относящийся к вере [1, с. 540].

Изучение содержания и соотношения оппозиции *сакральное-профанное* ведется в отечественных и зарубежных религиоведческих, психологических, философских исследованиях с конца XIX в. Серьезный вклад в рассмотрение различных аспектов указанного феномена внесли Р. Маретт, Р. Отто, Э. Дюркгейм, М. Элиаде, М. Вебер, К.Г. Юнг, представители школы «Анналов» (М. Блок, А.Я. Гуревич и др.), русской религиозной философии (В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков и др.). Дискуссионность данной проблематики привела в настоящее время к появлению работ историко-философского характера, в которых обстоятельно анализируются концепции по указанной тематике [2–4]. Не останавливаясь подробно на характеристике различных концепций, отметим только наиболее значимые признаки сакрализации, которые выделяют большинство ученых.

Во-первых, сакральное существует и проявляется через оппозицию профанному. Все сферы жизнедеятельности древних и традиционных обществ протекали через взаимосвязь и противопоставление данной дихотомии. В этой связи вполне правомерно

утверждать, что мировоззрение (картина мира) народов формируется в рамках сакрального, которое обеспечивает его функционирование в обыденно-практической сфере [5, с. 59].

Во-вторых, сакральное характеризует аксиологический аспект бытия, занимая высшую ступень в иерархии ценностей, идеалов, авторитетов и т.п. Кроме этого, Г. Беккер указывает на то, что данное понятие охватывает гораздо больше, чем область религиозного, духовного, божественного, и относит к нему также любое поведение, зависящее от священных соображений и сопровождающееся нежеланием изменить ценности и связанный с ними образ жизни. Подобный подход свидетельствует о формировании в рамках культуры двойной системы ценностей – светской и сакральной [2, с. 161–169].

В-третьих, сакральное как абсолютность, беспредельность отделима от профанного табуированием. Оно через ритуальные действия, религиозно-мифологические воззрения, идеологию, мировоззрение входит в сферу обыденного, повседневного бытия, как индивидуального, так и социального. Это происходит через проявление архетипов коллективного бессознательного [4, с. 10–11].

В-четвертых, основная функция сакрального, направленного на индивида и социум, заключается в обеспечении их целостности и гармоничного развития. Сакральное выступает гарантом благополучия и силой, которая способна осуществить единение разнородного [3, с. 20–21].

Таким образом, сакрализация предполагает наделение явлений и объектов мира, в том числе социальных (индивидуальных) субъектов статусом «священности», которому присущи все вышеобозначенные характеристики.

Рассмотрим теперь на конкретном материале, как проявлялась сакрализация правителей кочевых обществ Центральной Азии в I тыс. до н.э. – начале II тыс. н.э.

В скифскую эпоху на территории степной полосы Евразии идет процесс сложения различных по характеру социокультурных объединений. Не вдаваясь в дискуссию вопроса о существовании в этот период раннегосударственных образований [6–8; 9, с. 57–81], отметим, что во главе кочевых социумов всегда стоял правитель. Особенности социального статуса таких персон у скифов Причерноморья, кочевников Тувы («аржанцы», «саглынды»), саков

Казахстана, «пазырыкцев» Алтая хорошо фиксируются по археологическим материалам [9; 10–12; 13, р. 113–162].

В руках таких лиц сосредотачивалась вся верховная управленческая, военная и религиозная власть, что является характерной чертой древних и традиционных обществ [14, с. 162]. Немногочисленные для этого периода письменные свидетельства античных авторов позволяют создать представления о мировоззренческом значении роли правителя в социуме. Так, Геродот [15, IV, 71] достаточно подробно описывает погребение скифского «царя», отмечая, что после его смерти сооружается погребальная камера, а тело умершего бальзамируется, после чего на повозке совершается прощальный объезд народа, т.е. «подданных». Куда бы ни приезжала эта траурная процессия, скифы всюду выражали свою скорбь и горе. Они намеренно ранили себя, протыкали руки, рвали волосы и плакали. Вероятно, такое аффективное поведение должно было означать не просто горечь утраты, а символизировать одновременно наступление хаоса, мрака, разрушение гармонии социума и всего универсума. Это связано с тем, что уже в скифскую эпоху правитель как раз выступал олицетворением единства общества. После похорон «царя» символом такого единства кочевников наряду с новым правителем выступает погребальный комплекс.

Такие объекты номады часто начинают использовать для проведения сложных ритуальных действий. Показательными в этом отношении являются «царские» курганы могильника Пазырык на Алтае, которые могли неоднократно использоваться как своеобразные камеры-часовни [16–18]. Другим примером является погребально-поминальный комплекс Урочище Балчигово-3 [19–20]. Аналогичную функциональную направленность и семантическую нагрузку имели, вероятно, Иссыкский курган у саков Казахстана [21], Аржан-1, 2 у «аржанцев» Тувы [12–13; 22–24]. К этому нужно добавить, что погребальный памятник в кочевом обществе рассматривался как своеобразная модель мира [25–28]. В этом случае погребальный комплекс правителя выступал как своеобразный мировоззренческий центр для всего социокультурного объединения. В этой связи не случайно некоторые исследователи склонны видеть в Пазырыкском некрополе своеобразные сакральные центры кочевых обществ [29], а в погребенных – героизированных и обожествленных «вождей» номадов [30].

Важно отметить, что на определенном этапе социогенеза идея власти, олицетворением которой был правитель, гораздо лучше воспринималась через знак (символ), стимулирующий в психике соответствующие переживания и формы поведения [31, с. 29]. Идея власти могла воплощаться в различных объектах и явлениях, образуя своеобразную «политическую символику» [32]. Подобным символом, вероятно,

могли быть не только отдельные предметы (жезлы, культовые вещи и т.д.), но и весь погребально-поминальный комплекс в силу своей, как отмечено выше, мировоззренческой значимости.

В этой связи примечательны сведения о скифе Иданфирсе, адресовавшем послание персидскому царю Дарию. В нем он указывал на то, что если враг хочет сразиться с кочевниками, то тогда ему надо найти и разрушить могилы их предков [15, IV, 127]. В этой связи разграбление или осквернение «царского» погребения рассматривалось бы как разрушение святыни всего социокультурного объединения. Социально-политическая значимость погребений правителей наряду с их сакральностью становится еще более очевидной, если принять во внимание следующее обстоятельство. Например, на территории Горного Алтая в рамках единого социокультурного объединения «пазырыкцев» существовали отдельные политарные зоны с доминирующим центром [33, с. 110; 34, с. 35; 35, с. 42]. Олицетворением таких зон на мировоззренческом и социальном уровнях выступали как раз различные элитные комплексы: Пазырык, Шибе, Кутургунтас, Туэкта, Башадар, Берель, Катанда, Урочище Балчигово-3 [20; 36–40].

В следующий, хунну-сарматский, период процесс сакрализации еще более усиливается. Наиболее показательным в этом отношении является статус шаньюя хуннской империи, что нашло отражение в ряде китайских письменных источников. Согласно китайским хроникам в официальных документах того периода шаньюй именовался как «поставленный Небом великий шаньюй», «Небом и землей рожденный, солнцем и луной поставленный, великий шаньюй сюнну» [41, с. 54; 42].

Как и правитель в кочевых обществах скифской эпохи, шаньюй являлся сосредоточением всех форм власти, в том числе и иррациональной. Именно божественные силы санкционируют его особый социальный статус и деятельность. Примечательно, что с хуннского времени и в последующий, тюрко-монгольский, период (VI–XIII вв. н.э.) в кочевом мире окончательно формируется мифологическое обоснование легитимности правителя и его власти. Такое обоснование в виде «небесного мандата» на правление давалось по следующей схеме: 1) небо и земля выбирают достойнейшего из людей; 2) небо избирает, а земля порождает претендента на престол, и вместе с луной и солнцем они всячески помогают избраннику; 3) избранник должен благоприятствовать всему народу [43, с. 140]. Не исключено, что такая форма сакрального обоснования статуса шаньюя сложилась в результате взаимодействия с Китаем. В Китае еще с конца II тыс. правитель носил титул «ди», т.е. Бог. Начиная с периода Западного Чжоу императора начинают именовать как *тянь цзы* – «Сын Неба» [44; 45, с. 72–73]. Важно отметить, что начиная с хунну у номадов стали

сакрализовывать не только отдельных правителей, а фактически правящие кланы (династии). Примерами этого являются такие роды: Модэ – у хунну, Ашина – у тюрков, Чингизидов – у монголов.

В археологическом отношении погребально-поминальные комплексы хуннуской элиты отличаются по масштабности и сложности от памятников остальной части кочевников [46; 47, с. 100–107; 48–50]. Кроме того, в пределах хуннских городищ стали сооружать своеобразные храмовые комплексы, связанные с отправлением различных ритуалов, но, вероятно, за исключением культа предков и шаньюя. Такие обряды по-прежнему совершали в пределах родоплеменных (клановых) некрополей [51, с. 40–45]. Разрушение погребений шаньюей расценивалось номадами как оскорбление всего хуннуского народа, что хорошо зафиксировано в китайских письменных источниках: «... китайский Двор получил от подавшихся хуннов сведение, что ухуаньцы раскопали могилы покойных хуннских Шаньюев. Хунны огорчились и отправили 20 т. конницы для наказания ухуаньцев» [41, с. 80].

В эпоху раннего Средневековья на территории Евразии формируются различные каганаты, правители которых также обладали особыми полномочиями и были подвержены сакрализации. Показательны в этом отношении тюркские каганы, деятельность которых во всем многообразии засвидетельствована в письменных источниках, в том числе и в памятниках рунической письменности номадов. Священный статус таких средневековых правителей хорошо прослеживается, например, в текстах на стелах в честь Бильге-кагана и Кюль-тегина. В частности, в них указывается: «Когда вверху возникло голубое небо, а внизу – бурая земля, между [ними] обоими возникли сыны человеческие. Над сынами человеческими воссели мои предки Бумын-каган, Истеми-каган. Сев [на царство], они создавали и поддерживали государство и установление тюркского народа...» [52, КТб, 1]. В другом фрагменте текста избранность кагана видна еще сильнее: «по соизволению Неба, так как я обладал [божественной] благодатью и [предначертанной] судьбой, я возродил к жизни готовый погибнуть народ!» [52, КТб, 29].

Важно отметить, что в рунических надписях каган также выступает как олицетворение тюркского единства. Подтверждением этого являются следующие слова Бильге-кагана: «Если ты, тюркский народ, не отдаляешься от своего кагана, ...от своей родины... ты сам будешь жить счастливо, будешь жить беспечно» [52, БКм, Хв 13-14]. Имя кагана также выступает как эпоним (в эле Бильге-кагана) и синоним названия государства (земля Капаган-кагана) [53, с. 101; 54, с. 39–49]. В этой связи правитель тюрков должен направлять все усилия на обеспечение благополучия именно всего тюркского народа. Подтверждением этого являются слова, высеченные на стеле Кюль-тегина:

«Я ради тюркского народа не спал ночей и не сидел [без дела] днем... Я поднял (т.е. призвал к жизни) готовый погибнуть народ, сделал многочисленным малочисленный народ» [52, с. 24].

Таким образом, важной составляющей мировоззрения тюрков стал комплекс представлений о небесном рождении кагана, который являлся олицетворением божественно сотворенного государства, а также о небесном звере-первопредке династии. При этом формирование такой политической мифологии относится к периоду уже сложившегося государства номадов – не ранее VI в. Именно тогда возникает миф о происхождении тюркского эля [55] и культ верховной политической власти кагана – культ Ашина, который являлся составной частью священного комплекса действий и представлений о боге Тенгри [56, с. 64–67].

Культ кагана (культ клана Ашина) стал проявляться в почитании личности правителя, пещеры предков [57, с. 249], а также волка, который являлся священным животным для многих кочевых народов Евразии [58]. Нашел он отражение и в монументальной архитектуре погребально-поминальных комплексов. Однако если в скифо-хуннуский период курганы «царей» часто выступали как объекты для совершения разнообразных действий, то с раннего Средневековья ситуация меняется. Теперь номады начинают сооружать отдельно погребальные памятники и сложные поминальные комплексы (своеобразные «храмы») в честь каганов. Достаточно показательными в этом отношении являются поминальные комплексы, посвященные Кюль-Тегину, Бильге-кагану и другим представителям правящего эля [51, с. 92–97; 59–60; и др.].

В эпоху развитого Средневековья на историческую арену степных просторов Евразии выходят монголы, создавшие одну из величайших кочевых империй. Вопрос о сакрализации ханов Монгольской империи достаточно обстоятельно рассмотрен рядом ученых [5; 61–63], поэтому отметим только те моменты, которые важны для понимания общих тенденций данного процесса.

Как и в предшествующий период, в мировоззрении кочевников сохранялся устойчивый комплекс представлений о сверхъестественной взаимосвязи правителя – хана империи и отдельных сверхъестественных сил. В данном случае следует обратить внимание на сложение концепции Неба как высшего безличного бога. В этой связи Иоанн де Плано Карпини сообщал: «Они [монголы] верят в одного Бога и они верят, что он является создателем всех вещей, видимых и невидимых, и что Он является подателем благ и несчастий этого мира» [64]. Вильгельм де Рубрук зафиксировал мнение внука Чингис-хана Мункэ, высказанное ему при личной встрече: «Мы верим, что нет никого, кроме одного Бога, по воле которого мы умираем и к которому мы стремимся всем сердцем» [64]. Эти и

другие данные письменных источников рассматривались учеными как определенная тенденция развития религии в монотеистическом направлении, хотя по ряду объективных причин не реализованная в полной мере [65, с. 290–294; 66, с. 63–72; 62, с. 382–399].

В связи с вышеуказанными фактами нужно обратить внимание на взаимоотношения «Вечного Неба» и хана империи. В письменных памятниках содержится довольно много указаний на то, что ханы получили власть и могущество от Неба. Так, по сведениям Рашид-ад-Дина, Чингисхан в беседе со своими сыновьями отмечал: «Силою Господнею и с помощью Небесною я завоевал для вас, деток, царство» [67]. В другом источнике, послании 1262 г. Хулагу Людовика IX в., также подчеркивалась милость сверхъестественной силы (Бога) к монгольским ханам: «Бог... в те последние дни говорил нашему деду Чингисхану... провозглашая... я один являюсь Всемогущим Богом в наивысших сферах и ставлю тебя над народами и ...царствами, подавляя спесь, ниспровергал, разрушал, строил и выращивал» (цит. по: [62, с. 388]). Т.Г. Скрынникова совершенно справедливо отметила факт, что в «Сокровенном сказании» и других источниках очень много указаний на сакральную связь правителя с Небом: «С помощью Вечного Неба...», «Само Небо хранило его...», «Небо помогло...» и т.д. [5, с. 65].

Значительная роль Чингисхана в формировании монгольской империи и особенности системы мировоззрений привели фактически к его обожествлению [5, с. 66; 62], а почитание этого лица продолжается вплоть до этнографической современности [68–69]. Важно также отметить, что для сохранения своего «священного статуса» хану было нужно стать непосредственно основным посредником между «Высшим Небом» и народом, т.е. «первосвященником». Во-первых, это давало право действовать напрямую по воле Неба. Во-вторых, это гарантировало сохранение «небесного мандата», который он получил из рук традиционных служителей культа монголов – шаманов, которые при определенных обстоятельствах могли лишиться его «милости Неба». В этой связи Чингисхану пришлось устранить шамана Кокочу, который на курултае 1206 г. поддержал Темучжина, провозгласив собравшимся: «Бог говорил со мной и сказал: “Я даровал всю землю Темучжину и его детям и назвал его Чингисханом. Приказываю ему отправлять правосудие таким-то и таким-то образом”» [61, с. 234].

Кроме обожествления великого хана империи, у монголов, как и у тюрков, произошла сакрализация всего правящего клана Чингисхана. Теперь каждый представитель Чингизидов, становясь ханом, автоматически приобретал статус священности. Вероятно, еще при жизни первый правитель Монгольской империи позаботился о том, чтобы положение божественной избранности переходило и на его потомков.

В частности, в «Сокровенном сказании» сохранились слова, сказанные могущественным Чингисханом своим сыновьям: «Вечное Небо умножит силу и мощь вашу и предаст в ваши руки Тоггаевых сыновей», «... ты, Чжурчедай, ударил на врага... Вот почему Вечное Небо открыло нам двери и путь» [70, с. 203, 208].

Очевидно, потомки Чингисхана весьма успешно усвоили урок предка о своей богоизбранности. Так, Угэдей в письме к Бела IV писал: «Я хан, посланник царя Небесного, которому он даровал власть над землей: возвеличивать тех, кто мне подчинился, и подавлять тех, кто сопротивляется» (цит. по: [5, с. 66]). И такого содержания документов монгольских ханов, в которых подчеркивается связь правителей с «Вечным Небом», достаточно много.

Особенности ханской власти в монгольском государстве, олицетворением которой, безусловно, был ставленник Неба – правитель, постепенно приобретает не только словесное, но и символическое выражение. В данном случае речь идет о формировании комплексов символов монгольской государственности, истоки которых уходят в предшествующий период развития культуры и мировоззрения кочевников Центральной Азии. К таким «государственным святыням», особый статус которых отражен в ряде памятников письменности, например «Сокровенном сказании», относятся следующие объекты бытия: лошадь, седло, пояс, меч, колчан, знамя, трон, печать, зонтик [71].

Таким образом, в кочевых обществах начиная со скифской эпохи формируется мировоззренческий комплекс сакрализации правителя как персоны, получившей свой особый статус и положение по воле сверхъестественных сил. Начиная с хуннского времени и особенно в тюрко-монгольский период происходит сложение представлений о «богоизбранности» всего правящего клана. Каждый представитель рода Модэ, Ашина, Чингисхана получал статус посланника или избранника «Вечного Неба».

В кочевых социумах правитель, как и в государствах земледельцев [72, с. 614–616], являлся олицетворением единства и гармонии не только народа, но и всей Вселенной, поскольку мифологическое (космологическое) и социальное в нем не делимы. Отсюда вполне понятно, что гибель правителя (позднее правящего клана или династии) для общества означала наступление переломного этапа, разрушение гармонии мира. Приход очередного «царя» с «небесным мандатом» должен был ознаменовать наступление порядка в мироздании. В социальном аспекте шаньюй, каган, хан и подобные являлись воплощением единства общества и государства. Хотя это положение и не исключало борьбы за власть, но, как правило, в нее были прежде всего вовлечены многочисленные представители правящих кланов, а не различные роды или группировки.

Существование устойчивых мировоззренческих и социальных воззрений на фигуру «царя» у разных народов с древних времен и вплоть до современности, вероятно, объясняется наличием особого архетипа коллективного бессознательно, который в рамках концепции К.Г. Юнга и других представителей аналитической психологии [73–77] можно обозначить как «архетип вождя». Такой архетип достаточно хорошо представлен в универсалиях мифологического и идеологического ряда, образуя своеобразную «политическую мифологию» разных народов. Вероятно, психологическая потребность коллектива иметь персону социального и мифологического характера

привела к сложению мировоззренческого комплекса о фигуре правителя. Именно он как посредник (наместник) сверхъестественных сил (богов) отвечал за хаос и порядок в мире. Несоблюдение интересов общества могло привести к ликвидации «небесного мандата». Поэтому вполне оправдано замечание Л.Н. Гумилева [78, с. 27] о том, что «покорность в степи – понятие взаимообязывающее». Правитель кочевого государства, даже несмотря на сакрализацию своей персоны, никогда не обладал абсолютной властью и всегда должен был учитывать интересы «обитателей кибиток» или, в противном случае, рисковал потерять все, в том числе и жизнь.

### Библиографический список

1. Современный словарь иностранных слов. – М., 1993.
2. Беккер, Г. Современная теория священного и светского и ее развитие / Г. Беккер // Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория. – М., 1961.
3. Медведев, А.В. Сакральное как феномен культуры: личностное бытие сакрального : автореф. дис. ... д-ра филос. наук / А.В. Медведев. – Екатеринбург, 2000.
4. Федоровских, А.А. Трансформация сакрального и профанного в обществе: миф–религия–идеология : автореф. дис. ... канд. филос. наук / А.Ф. Федоровских. – Екатеринбург, 2000.
5. Скрынникова, Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана / Т.Д. Скрынникова. – М., 1997.
6. Васютин, С.А. Социальная организация кочевников Евразии в отечественной археологии : автореф. дис. ... канд. ист. наук / С.А. Васютин. – Барнаул, 1998.
7. Крадин, Н.Н. Кочевые общества (проблемы формационной характеристики) : автореф. дис. ... д-ра ист. наук / Н.Н. Крадин. – М., 1994.
8. Хазанов, А.М. Кочевники и внешний мир / А.М. Хазанов. – Алматы, 2002.
9. Тишкин, А.А. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи / А.А. Тишкин, П.К. Дашковский. – Барнаул, 2003.
10. Хазанов, А.М. Социальная история скифов / А.М. Хазанов. – М., 1975.
11. Грязнов, М.П. Аржан – царский курган раннескифского времени / М.П. Грязнов. – Л., 1980.
12. Аржан. Источник в долине царей. Археологические открытия в Туве. Из материалов раскопок, проводившихся в 2000–2003 годах Центрально-Азиатской археологической экспедицией Государственного Эрмитажа совместно с Германским археологическим институтом. – СПб., 2004.
13. Pugunov, K. Der Skythische Fürstengrabhugel von Aržan 2 in Tuva. Vorbericht der russisch-deutschen Ausgrabungen 2000–2002 / K. Pugunov, H. Parzinger, A. Nagler // Eurasia Antiqua. – Berlin, 2003. – Band 9.
14. Крадин, Н.Н. Политическая антропология / Н.Н. Крадин. – М., 2001.
15. Геродот. История в девяти книгах / Геродот ; пер. и прим. Г.И. Стратановского. – М., 1972.
16. Савинов, Д.Г. О ритуальном назначении погребальных камер Больших Пазырыкских курганов / Д.Г. Савинов // Сакральное в культуре. – СПб., 1995.
17. Савинов, Д.Г. Об обряде погребения Больших Пазырыкских курганов / Д.Г. Савинов // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. – СПб., 1996.
18. Савинов, Д.Г. Погребальные камеры-«часовни» Больших Пазырыкских курганов / Д.Г. Савинов // Сакральное в истории культуры. – СПб., 1997.
19. Шульга, П.И. Погребально-поминальный комплекс скифского времени на р. Сентелек / П.И. Шульга // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. – СПб., 2000.
20. Кирюшин, Ю.Ф. Исследование и музеефикация «царского» кургана в долине Сентелека / Ю.Ф. Кирюшин, П.И. Шульга, М.А. Дёмин, А.А. Тишкин // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. – Барнаул, 2001. – Вып. XII.
21. Акишев, К.А. Интерпретация исыкского погребального обряда / К.А. Акишев, А.К. Акишев // Культура и искусство древнего Хорезма. – М., 1981.
22. Боковенко, Н.А. Царский курган Аржан. Вопросы интерпретации / Н.А. Боковенко // Историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири. Досоветский период. – Новосибирск, 1988. – Вып. I.
23. Марсадолов, Л.С. К вопросу о семантике кургана Аржан / Л.С. Марсадолов // Проблемы археологии скифосибирского мира (социальная структура и общественные отношения). – Кемерово, 1989. – Ч.2.
24. Марсадолов, Л.С. Курган Аржан. Хронология, алтайские и европейские аналогии / Л.С. Марсадолов // Проблемы скифо-сарматской археологии северного Причерноморья. – Запорожье, 1989.
25. Дашковский, П.К. Космологическая модель пазырыкского кургана / П.К. Дашковский // Четвёртые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. – Омск, 1997.
26. Ольховский, В.С. К изучению скифской ритуальности: посмертное путешествие / В.С. Ольховский // Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. – М., 1999.
27. Марсадолов, Л.С. Археологические памятники IX–III вв. до н.э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазырыкской культуры) : автореф. дис. ... д-ра ист. наук / Л.С. Марсадолов. – СПб., 2000.

28. Мартынов, А.И. Сакральная архитектура кургана (проектное моделирование в древности) / А.И. Мартынов, П.В. Герман // Историко-культурное наследие Северной Азии. – Барнаул, 2001.
29. Курочкин, Г.Н. Сакральный центр ранних кочевников Алтая (археолого-этнографическая реконструктивная модель) / Г.Н. Курочкин // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Ч. II: Археология и изучение культурных процессов и явлений. – СПб., 1993.
30. Мотов, Ю.А. Героизация и обожествление вождей ранних кочевников Алтая (по материалам могильника Пазырык) / Ю.А. Мотов // Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана (эпоха древности и средневековья). – Алматы, 1998.
31. Бочаров, В.В. Власть и символ / В.В. Бочаров // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. – СПб., 1996.
32. Попов, В.А. Символы власти и власть символов / В.А. Попов // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. – СПб., 1996.
33. Ануфриев, Д.Е. Социальное устройство пазырыкского общества Горного Алтая / Д.Е. Ануфриев // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. – Барнаул, 1997.
34. Васютин С.А. Проблемы изучения социальной организации кочевников скифского времени Горного Алтая по материалам погребений / С.А. Васютин // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул, 1999.
35. Дашковский, П.К. Проблемы изучения социальной организации пазырыкцев Горного Алтая / П.К. Дашковский // Пятые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. – Омск, 2000.
36. Руденко, С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время / С.И. Руденко. – М.; Л., 1953.
37. Руденко, С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время / С.И. Руденко. – М.; Л., 1960.
38. Полосьмак, Н.В. Всадники Укока / Н.В. Полосьмак. – Новосибирск, 2001.
39. Сорокин, С.С. Большой Берельский курган (полное издание материалов раскопок 1865 и 1959 гг.) / С.С. Сорокин // ТГЭ. – Л., 1969. – Т. X.
40. Самашев, З.С. Археологические памятники и палеопочвы Казахского Алтая / З.С. Самашев, К.Ш. Фаизов, Г.А. Базарбаева. – Алматы, 2001.
41. Бичурин, Н.Я. Собрание сведения о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / Н.Я. Бичурин. – Алматы, 1998. – Ч. 1.
42. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). – М., 1968. – Вып. 1.
43. Крадин, Н.Н. Империя хунну / Н.Н. Крадин. – М., 2001.
44. Думан, П.И. Учение о сыне Неба и его роль во внешней политике Китая (с древности до Нового времени) / П.И. Думан // Китай: традиции и современность. – М., 1976.
45. Зубов, А.П. Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: образ царя / А.П. Зубов, О.И. Павлова // Религии Древнего Востока. – М., 1995.
46. Руденко, С.И. Культура хуннов и Ноинулинские курганы / С.И. Руденко. – М.; Л., 1962.
47. Крадин, Н.Н. Престижная экономика и структура власти в кочевых империях / Н.Н. Крадин // VIII международный конгресс монголоведов. – М., 2002.
48. Миняев, С.С. Дырестуйский могильник / С.С. Миняев. – СПб., 1998.
49. Крадин, Н.Н. Социальная структура хунну Забайкалья / Н.Н. Крадин, С.В. Данилов, П.Б. Коновалов. – Владивосток, 2004.
50. Полосьмак, Н.В. Раскопки кургана хунну в горах Ноин-Ула, Северная Монголия / Н.В. Полосьмак, Е.С. Богданов, Д. Цэвэндорж // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск, 2006. – Т. XII. – Ч. 1.
51. Тивоненко, А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего средневековья / А.В. Тивоненко. – Новосибирск, 1994.
52. Малов, С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии / С.Е. Малов. – М.; Л., 1956.
53. Кляшторный, С.Г. Образ кагана в орхонских памятниках // Монгольская империя и кочевой мир / С.Г. Кляшторный. – Улан-Удэ, 2004.
54. Шарипов, Р.Г. Менталитет древних тюрков / Р.Г. Шарипов. – Уфа, 2001.
55. Кляшторный, С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках / С.Г. Кляшторный // ТС. 1977. – М., 1981.
56. Жумаганбетов, Т.С. Проблемы формирования и развития древнетюркской системы государственности и права VI–XII вв. / Т.С. Жумаганбетов. – Алматы, 2003.
57. Кляшторный, С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма / С.Г. Кляшторный. – СПб., 2003.
58. Харитонов, М.А. Образ волка в социокультурной традиции народов Центральной Азии: автореф. дис. ... канд. ист. наук / М.А. Харитонов. – Улан-Удэ, 2000.
59. Войтов, В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. / В.Е. Войтов. – М., 1996.
60. Баяр, Д. Новые археологические раскопки на памятнике Бильгэ кагана / Д. Баяр // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2004. – №4.
61. Флэтчер, Дж. Средневековые монголы: экологические и социальные перспективы / Дж. Флэтчер // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ, 2004.
62. Хазанов, А.М. Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир / А.М. Хазанов. – Улан-Удэ, 2004.
63. Крадин, Н.Н. Империя Чингис-хана / Н.Н. Крадин, Т.Д. Скрынникова. – М., 2006.
64. Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрука. – М., 1957.
65. Гумилев, Л.Н. Древнемонгольская религия // Гумилев Л.Н. Древний Тибет. – М., 1994.
66. Коновалов, П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье) / П.Б. Коновалов. – Улан-Удэ, 1999.
67. Рашид ад-Дин. Сборник летописей / Рашид ад-Дин. – М.; Л., 1952. – Т. I.
68. Цендина, А.Д. Чингис-хан в устном и письменном наследии монголов / А.Д. Цендина // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ, 2004.
69. Кьюдо, Э. Гарил: жертвоприношение предкам в культе Чингисхана / Э. Кьюдо // ЭО. – 1993. – №2.
70. Козин, С.А. Сокровенное сказание / С.А. Козин. – М.; Л., 1941.

71. Базаров, Б.В. Из истории символики и атрибутики монгольской государственности / Б.В. Базаров, Н. Ням-Осор // ЭО. – 2003. – №2.

72. Брагинская, Н.В. Царь / Н.В. Брагинская // Мифы народов мира. – М., 1994. – Т. 2.

73. Хендерсон, Дж.Л. Древние мифы и современный человек / Дж.Л. Хендерсон // Человек и его символы. – М., 1997.

74. Юнг, К.Г. Психология бессознательного / К.Г. Юнг. – М., 1996.

75. Юнг, К.Г. Сознание и бессознательное / К.Г. Юнг. – СПб. ; М., 1997.

76. Якоби, И. Индивидуальная символика: случай из психоаналитической практики / И. Якоби // Человек и его символы. – М., 1997.

77. Яффе, А. Символы в изобразительном искусстве / А. Яффе // Человек и его символы. – М., 1997.

78. Гумилёв, Л.Н. Древние тюрки / Л.Н. Гумилев. – М., 1993.