

*П.К. Дашковский*

### **Религиозный аспект политической культуры и служители культа у кочевников Центральной Азии в хуннуско-сяньбийско-жужанский период\***

Формирование особой категории лиц, занимающихся в кочевых обществах Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху поздней древности и средневековье религиозной деятельностью, – одна из наиболее сложных проблем в изучении социальных и мировоззренческих аспектов развития кочевников. Трудность в разработке данной проблематики связана с несколькими обстоятельствами. Во-первых, в современных религиоведческих исследованиях, особенно проводимых археологами, отсутствует дифференциация взаимосвязанных понятий, которые часто используются как синонимы: «жрец», «шаман», «колдун», «маг», «знахарь», «прорицатель», «священнослужитель» и т.п. Во-вторых, не всегда представляется возможным провести прямую корреляцию письменных и археологических источников в силу специфического отражения в них религиозной и социальной информации. В-третьих, поскольку в древних и традиционных обществах предметы часто носили полисемантический характер, то поэтому они могли использоваться как в обыденной жизни, так и в ритуальной сфере. В этой связи возникает сложность с выявлением погребений служителей культа у кочевников на основе анализа элементов погребального обряда. В то же время отдельные аспекты данной проблематики уже затрагивались различными исследователями применительно к народам Саяно-Алтая скифской эпохи [1–7; 8, с. 223–231; и др.]. Указывалось и на возможность изучения не только священнослужителей отдельных культов, но и в целом религиозной элиты [9]. Рассматривалась данная тематика и применительно к другим народам степной полосы Евразии [10–16; и др.]. Полученные результаты позволяют продолжить обозначенное направление исследователей применительно к истории кочевников Центральной Азии следующего периода, обозначенного как хуннуско-сяньбийско-жужанское время [17].

Прежде всего необходимо обратиться к анализу китайских письменных источников, что позволит выявить некоторые особенности сакральных действий

и состав религиозной элиты. В них есть краткие сведения о шаманах и видах религиозной деятельности у хунну. Так, источники сообщают, что, «...по приказу Вей Люя, хуннский шаман сказал: «Покойный шаньюй в гневе говорил: «Давно еще хусцы во время жертвоприношения перед походом обещали, что если они захватят Эршиского военачальника, то принесут его в жертву духу земли. Почему же нынче его не приносят в жертву?» [18, с. 22]. Среди видов деятельности наиболее часто упоминаются жертвоприношения животных и иногда людей. При этом следует отметить, что существовали жертвоприношения, обязательные для ежегодного совершения, которые имели, вероятно, общеимперское значение. Так, в переводах китайских хроник содержатся сведения о том, что, «используя жертвоприношения, [хунну] собирали все кочевья, обсуждали государственные дела и устраивали развлечения – скачки лошадей и бег верблюдов» [18, с. 73]. В другом источнике указывается, что «у хуннов было обыкновение три раза в год собираться в Лунь-ци (храм дракону), где в первой, пятой и девятой луне, в день под названием сюй, приносили жертву духу Неба. Южный Шаньюй, со времени своего подданства Китаю, присовокупил четвертое жертвоприношение китайскому императору» [19, с. 122]. Аналогичные сведения о сезонности общеимперских жертвоприношений содержатся в переводах, сделанных В.С. Таскиным: «В 1-й луне [каждого] года все начальники съезжаются на малое собрание в ставку шаньюя и приносят жертвы. В 5-й луне съезжаются на большое собрание в Лунчане, где приносят жертвы предкам, небу, земле, духам людей и небесным духам. Осенью, когда лошади откормлены, съезжаются на большое собрание в Дайлине, где подсчитывают и проверяют количество людей и домашнего скота» [20, с. 40]. В переводе Н.Я. Бичурина вместо ставки шаньюя в качестве места сбора указывается «храм при Шаньюевой орде» [19, с. 50]. В целом же из приведенных отрывков следует, что главные религиозные праздники были не только приурочены к периодам созыва органа высшей власти – съезда кочевой аристократии, но и к смене времен года. Более того, по мнению Намио Эгами, которое разделяет Н.Н. Крадин [21, с. 212–213], начало нового года у хунну приходилось на осенний период и именно в это время происходили самые крупные съезды, на которых собиралась элита кочевников, вырабатывалась стратегия развития конфедерации племен и т.д. Примечательно, что

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Фонда Президента РФ (проект №МК-132.2008.6 «Формирование и эволюция мировоззренческих систем в контексте культурно-исторических и этнополитических аспектов развития кочевников Южной Сибири в эпоху поздней древности и раннего средневековья») и РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004a/G «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии»).

и у кочевников Саяно-Алтая скифского времени новый год связан именно с осенним периодом. Такая ситуация была продиктована взаимосвязью мировоззренческих представлений и особенностью хозяйственной деятельностью номадов. Не случайно наибольшее количество захоронений у носителей пазырыкской культуры, особенно элиты, приходится на весенний и осенний периоды [8, с. 253–254]. Определенная мировоззренческая значимость весны и осени была характерна и для кочевников в последующие эпохи. В частности, китайские хронисты зафиксировали сезонность захоронений у тюкуэцев: «...умершего весной и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть или опадать (т.е. осенью. – П.Д.); умершего осенью или зимой хоронят, когда цветы начинают развертываться» (т.е. весна. – П.Д.) [19, с. 234]. В другом источнике сообщается о погребении кагана весной, хотя его смерть наступила гораздо раньше: «Быстро текут дни и месяцы, и приближается срок похорон (Пицзя-кагана)... Я надеюсь, что ты отдаешь должное моему глубокому чувству (скорби по умершему кагану. – П.Д.). Сейчас середина весны, но еще холодно» [22, с. 106–107]. Взаимосвязь важных социально-политических, религиозных и природных процессов являлась характерной чертой мировоззрения многих древних и традиционных народов [23–24; 25, с. 77–113; и др.].

Другим обязательным ритуалом у хунну было ежедневное обращение шаньюя к наиболее сакральным космическим светилам – солнцу и луне: «Утром шаньюй выходит из ставки и совершает поклонение восходящему солнцу, вечером совершает поклонение луне» [20, с. 40–41]. В данный момент трудно однозначно сказать, идет ли речь в этом отрывке о жертвоприношении или же о действии, которое можно интерпретировать именно как молитву-обращение. Во всяком случае это еще раз подтверждает включенность шаньюя в процесс религиозных действий, имеющих определенную временную регламентацию.

Кроме обязательных жертвоприношений, существовали и те, которые были приурочены к какому-либо значимому событию, например заключению договора, клятвы, надвигающейся большой опасности (война). Показательными в этом случае являются следующие свидетельства: «Чан, Мын, Шаньюй и его старейшины взойшли на хунскую гору (вероятно, святилище. – П.Д.), по восточную сторону реки Но-Шуй, и закололи белую лошадь. Шаньюй взял дорожный меч и конец его омочил в вино; это клятвенное вино выпили из головного черепа Юэжжиского государя, убитого Лаошан Шаньюем» [19, с. 94]. В другом памятнике письменности указывается: «Услышав, что должны прийти ханьские войска, сюнну велели шаманам на всех дорогах, по которым они могли следовать, а также в местах около воды закопать в землю овец и быков и просить духов ниспослать на ханьские

войска гибель. Когда шаньюй посылает Сыну неба (китайскому императору. – П.Д.) лошадей и шубы, он всегда велит шаманам молить духов ниспослать на него несчастья» [18, с. 120].

Второй формой религиозной деятельности были элементы мантики и прорицания. Письменные источники сообщают, что хунну «предпринимают дела, смотря по положению звезд и луны» [19, с. 50]. Во время военных действий «наблюдают за положением звезд и луны, при полнолунии нападают, при ущербе луны отступают» [20, с. 41]. Комментируя последний сюжет, исследователи отмечают, что, возможно, имеется в виду не только гадание, но и отражение элементов военной тактики нападать внезапно ночью при полной луне, когда возможна координация воинских подразделений [21, с. 142]. Вероятно, оба эти аспекта, религиозный и военный, находились во взаимосвязи и обуславливали друг друга.

Из приведенных выше фрагментов видно, что в процессе совершения религиозных обрядов принимали участие шаньюй, высшая аристократия, собираемая на съезды и так называемые шаманы. Между тем среди ученых возникло определенное разногласие относительно деятельности именно шаманов у сюнну. Это вызвано прежде всего различными переводами иероглифа *ш*, которым китайские авторы обозначили данную категорию лиц. Так, И.Н. Бичурин перевел этот иероглиф как «волхв» [19, с. 77], а В.С. Таскин – как «шаман» [18, с. 22]. Однако Т.Д. Скрынникова отмечает, что иероглиф *ш* означает не столько конкретную специфику (шаман, маг, колдун), сколько самого служителя культа [24, с. 135]. В этой связи, как ранее уже отмечалось автором [6–7], термин «служитель культа» представляется более предпочтительным применительно к кочевым обществам эпохи поздней древности и средневековья как с точки зрения функционирования этой социальной группы, так и исходя из синкретичности мировоззрения номадов. В то же время в ряде случаев во избежание путаницы при использовании письменных источников представляется возможным употреблять те термины, которые предложены переводчиками текстов.

Служители культа у хунну участвовали в различных ритуальных действиях, особенно связанных с военной, контактной и лечебной магией [18, с. 47; 19, с. 341]. Подобная направленность действий, реализуемых с помощью духов, имеет определенную шаманскую окраску [27, с. 37–40; 28, с. 13; 29, с. 130; 30, с. 145; 31; и др.], что позволяет рассматривать шаманизм как один из компонентов религиозного синкретизма кочевников. Священнослужитель, как и правитель, обеспечивал стабильность общества, однако «сфера влияния» шамана в сакральном мире совершенно иная, нежели у представителя светской власти. Шаньюй, облаченный харизмой, одним своим существованием давал социуму покровитель-

ство небесных, «светлых» сил, тогда как шаман (служитель культа) обеспечивает процветание общества в силу своего избранничества в «темном» мире духов. Взаимоотношение двух полюсов духовной власти достаточно показательно характеризует один сюжет из «Ши Цзи» Сымы Цяня, в котором находится упоминание о том, что китайский полководец Эршиский, пользовавшийся особой благосклонностью шаньюя, был принесен в жертву «умершим великим воинам». Это было сделано по настоянию священнослужителя, который аргументировал подобный акт «по вдохновению покойных шаньюев» [19, с. 77]. Из приведенного материала можно заключить, что именно служитель культа, а не шаньюй, имел функцию общения с миром мертвых. Однако приоритет духовной власти в кочевом обществе сохранялся за шаньюем.

В связи с участием шаньюя в религиозной жизни номадов необходимо обратить внимание на тесное политическое и культурное взаимодействие между хунну и Китаем [21; 32–33]. В этой связи попытаемся проследить возможное влияние религиозных и идеологических традиций Китая на мировоззрение хунну. Прежде всего шаньюй, как и правители других государственных образований номадов Центральной Азии, был сакрализованной персоной. 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...», «гордый сын Неба» [19, с. 60–61; 20; 26, с. 333, 336]. Иррациональная форма власти правителя проявлялась и в том, что он участвовал в определенных наиболее важных обрядах, жертвоприношениях и именно божественные силы (Небо) санкционировали его особый социальный статус и деятельность. Примечательно, что с хуннского времени и в последующий, тюркомонгольский период (VI–XIII вв. н.э.), в кочевом мире окончательно формируется мифологическое обоснование легитимности власти правителя и его клана [7]. Такое обоснование в виде «небесного мандата» на правление давалось по определенной 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 [21, с. 140]. Не исключено, что такая форма сакрального обоснования статуса шаньюя во многом укреплялась в результате взаимодействия с Китаем. В Китае правитель еще с конца II тыс. до н.э. носил титул «ди», т.е. Бог. С периода Западного Чжоу императора начинают именовать как тянь цзы – «Сын Неба» [34; 35, с. 72–73; и др.]. В то же время необходимо отметить, что идея легитимизации власти через сакральную связь с Небом являлась общей для народов Центральной Азии и Китая, хотя и имела свою специфику в каждом конкретном случае. В этой

связи, несмотря на сходство концепций сакральной легитимности власти у хуннского шаньюя и китайского императора, прослеживаются и свои особенности, подробно рассмотренные Е.И. Кычановым [32, с. 7–10]. Учитывая, что контакты между хунну и Китаем носили постоянный характер в военно-политическом и культурном отношениях, то сакрализация правителей рассматривалась как необходимый элемент не только религиозной, но и политической культуры. Стремление подражать китайскому императорскому двору и выступать с ним на паритетных началах на политической арене могло усиливать необходимость разработки сакральной концепции власти у хунну, тем более что по многим содержательным позициям она была близка китайской теории «небесного мандата» и поэтому не требовалось вводить кардинальных мировоззренческих инноваций. Примечательно также, что элементы погребального обряда элиты хунну, исследованные на могильнике Ноин-Ула, по мнению некоторых ученых, имеют определенное соответствие в китайской традиции погребения эпохи Хань [33, с. 17, 19]. Более того, именно китайские мастера принимали непосредственное участие в сооружении погребальных камер, изготовлении и украшении специфических гробов для хуннской элиты, в том числе шаньюев [36, с. 21–22]. Известны факты изготовления гробов по китайскому образцу и для умерших хунну более низкого статуса [33, с. 18]. Отмеченные особенности погребального обряда хунну подтверждаются результатами последних исследований элитного кургана на некрополе Ноин-Ула [37]. Приведенные данные, вероятно, свидетельствует не только о знакомстве китайцев с погребальной практикой хунну, но и о стремлении кочевников, особенно элиты, подражать китайской аристократии как в реальном, так и в загробном мире. В противном случае иноплеменников, знакомых с погребальной практикой китайской элиты, скорее всего, не допустили бы до совершения такого важного обряда, как погребения хунну, особенно шаньюев. Показательно в этом отношении и помещение большого количества китайских импортных изделий в погребениях хунну, причем не только элиты. О большом влиянии китайской культуры на кочевников красноречиво свидетельствуют письменные источники, повествующие об определенном разложении элиты хунну. Так, сохранились сведения китайского евнуха Чжунхан Юэ, прибывшего вместе с принцессой к Лаошан шаньюю. Чжунхан Юэ, стремясь отомстить китайскому императору за личную обиду, решил указать правителю хунну на слабые стороны его политики. В связи с этим он говорил: «Численность сюнну не может сравниться с численностью населения одной ханьской области, но они сильны в одежде и пище, в которых не зависят от Хань. Ныне (вы), шаньюй, изменяя обычаям, проявляете любовь к ханьским изделиям, но если только две десятых

ханьских изделий попадут к сюнну, то все сюнну признают над собой власть Хань...» [20, с. 45].

Таким образом, имеющиеся разнообразные источники позволяют говорить об определенном влиянии религиозных и идеологических традиций Китая на мировоззрение хунну, прежде всего элиты. Влияние китайской культуры прослеживается и в материалах других кочевых обществ, находящихся в зависимости от хуннуской империи, например у носителей булан-кобинской культуры Алтая. Однако в силу особенностей формирования булан-кобинской культуры и в определенной степени ее периферийности на данный момент прослеживается влияние Китая и хунну в материальной культуре кочевников, но не в элементах погребальных конструкций и религиозных верованиях [38; 39; и др.]. Несмотря на то, что погребений собственно хунну не выявлено на Алтае [17, с. 177], тем не менее последние выступали по отношению к «булан-кобинцам» как этнос-элита. Система этносоциального соподчинения была широко распространена у кочевников Южной Сибири и Центральной Азии [40–42; и др.], что отражалось и на этноконфессиональной политике в таких полиэтнических государствах.

Важно отметить, что одной из проблем в изучении категории служителей культа у кочевников является выявление их погребений и соответствующего комплекса ритуальных предметов. Среди захоронений хунну на Иволгинском и Дырестуйском могильниках исследователи выделяют некоторые специфические погребения женщин с более высоким социальным статусом [43, с. 29; 44; и др.]. Примечательно, что именно в ряде женских погребений обнаружены бронзовые пряжки-пластины с изображением борьбы зверей. Такие пряжки выявлены в захоронениях женщин, средний возраст которых на момент смерти составлял 50–60 лет [43, с. 106; и др.]. Важно также отметить, что аналогичные предметы встречаются в погребениях женщин булан-кобинской культуры Алтая, испытавшей сильное влияние хуннуской культурной традиции. Более того, как раз в таких захоронениях в Горном Алтае известен случай находки каменного алтарика (жертвенника) и сопроводительных захоронений лошадей [45; 46]. Каменные алтарики и сопроводительные захоронения лошадей в женских погребениях в совокупности с некоторыми другими признаками рассматриваются исследователями как определенные маркеры при выделении погребений служителей культа у кочевников в скифскую эпоху [4; 5; 7; 47; и др.]. В то же время в полной мере интерпретировать отмеченные выше показатели в качестве индикаторов погребений священнослужителей у хунну и «булан-кобинцев» преждевременно, в связи с чем необходимы дальнейшие изыскания в этой области. Сложность выявления погребений служителей культа при изучении как хунну, так и других кочевых обществ, вероятно, связана не

только с полисемантичностью сопроводительного инвентаря, но и с начальным этапом формирования профессиональной группы религиозных деятелей в период становления ранней государственности. Кроме того, процессы социо- и политогенеза у кочевых народов существенно отличаются от аналогичных тенденций земледельческих обществ, что, безусловно, отражалось на мировоззрении и идеологии.

О сложности религиозно-мифологической системы у хунну свидетельствует наличие специфических религиозных объектов. В письменных источниках есть указание на то, что Шаньюй в критической обстановке для хунну «пришел в страх и приказал построить храм для жертвоприношения Эршыскому», который был захвачен в плен [19, с. 78]. В переводе В.С. Таскина вместо термина «храм» употребляется понятие «молельня» [18, с. 22]. Кроме того, выше были отмечены жертвоприношения при участии шаньюя и старейшин, которые, согласно письменным источникам, совершались в особых «храмах» как в ставке правителя, так и в специальном центре Лун-чен [19, с. 50; 20, с. 40; и др.]. Археологические данные в определенной степени конкретизируют сведения письменных источников. А.В. Тиваненко, суммировавший отдельные результаты археологических исследований городищ, поселений и петроглифов Забайкалья и Монголии хуннуского времени, пришел к следующему выводу. Материалы, полученные при изучении городищ Гуа-Дов, Тэрэлжийн-дэрэвэлжин-газар, Баруун-Байдалинг и других памятников Монголии, свидетельствуют о том, что «все хуннуские городища с ограниченным числом внутренних построек следует рассматривать как храмовые комплексы, обслуживаемые штатом жрецов, живших за пределами стен в легких жилищах (юртах), либо как храмы внутри поселений, как это практиковалось у всех центрально-азиатских народов в эпоху средневековья» [48, с. 42–43]. Несмотря на то, что вывод ученого достаточно категоричен и дискуссионен, особенно в отношении выделения жречества как социального института, тем не менее под ним есть некоторые реальные основания. Так, на Иволгинском городище были найдены лопатки для гадания [45, с. 30], широко использовавшиеся в религиозной деятельности. При изучении вышеупомянутых городищ в Монголии, хотя широко масштабных раскопок, судя по всему, не проводилось, были зафиксированы алтари для жертвоприношений, различные подсобные помещения (например, для хранения онгонов), но при этом отсутствовали бытовые предметы [48, с. 41–42]. В дальнейшем непосредственно раскопки на этих памятниках позволят существенно прояснить вопрос хронологии и назначения ряда построек, которые во многом гипотетически интерпретируются исследователями как «храмы». В этой связи определенный интерес представляют результаты изучения материалов из Ташебинского городка и дворца намест-

ника хунну в Саяно-Алтайском нагорье. Данный комплекс раскопан еще в 40-е гг. XX в. В.П. Левашовой, Л.А. Евтюховой и С.В. Киселевым, но подробно материалы опубликованы несколько десятилетий спустя Л.Р. Кызласовым [49; 50, с. 160–218]. В процессе интерпретаций артефактов Л.Р. Кызласов отмечал, что один из залов дворца мог использоваться как молельня, где находился переносной алтарь-жертвенник, на месте которого выявлен мощный прокол. При исследовании этого памятника обнаружен ряд предметов, имеющих прямое отношение к религиозным традициям древнего населения хуннского периода: бронзовые маскароны в виде гениев-хранителей, глиняная личина. Кроме того, по мнению ученого, конструкция зала-храма во дворце могла отражать определенные космогонические представления той эпохи: верхний ярус крыши символизировал небесный купол, пол – Землю, стены – четыре направления горизонта [50, с. 202–203].

Еще одним аспектом рассматриваемой проблемы культовых сооружений у хунну является упоминание об особом религиозном центре Лунчане [19, с. 50; 20, с. 40, 51]. Среди исследователей нет единого мнения относительно его местонахождения и даже существования. По мнению Намио Эгами, слово «лунчэн» можно перевести как ветви деревьев, воткнутые в землю или камни (наподобие обо) [21, с. 214]. Ван Вэймаю полагает, что Лунчэн – это не конкретный населенный пункт, а место, в которое собирались хунну для решения важных дел и религиозных церемоний. В зависимости от этнополитической ситуации в Центральной Азии могло меняться его месторасположение [21, с. 214–215]. Другая группа исследователей настаивает на том, что это реальный населенный пункт, хотя и расходятся о месте его локализации [48, с. 38–40; 50, с. 145; 51, с. 98]. Действительно, китайские письменные источники дают самые общие сведения о местонахождении Лунчэна, как и другого важного для хунну пункта – Данлина. Л.Р. Кызласов полагал, что Лунчэн являлся не только имперской ставкой номадов, но и их религиозным центром. Второй населенный пункт выполнял исключительно экономическую функцию [50, с. 145]. Если учесть, что хунну, как отмечалось выше, съезжались в Данлин осенью, т.е. в период, на который приходился новый год, то, вероятно, и в этом пункте могли совершаться определенные религиозные обряды, приуроченные к такому важному для номадов событию.

После выхода на историческую арену Центральной Азии Сяньбийской (93–235 гг. н.э.) и Жужанской (359–552 гг. до н.э.) кочевых империй [34] ситуация с развитием религиозной элиты принципиально не изменилась. При изучении истории сяньбийцев и жужаней исследователи опираются преимущественно на письменные памятники [32; 49–50; 52–53; и др.]. В последние годы привлекаются и отдельные ар-

хеологические данные, хотя памятников сяньбийцев выявлено пока немного [54–59; и др.]. Китайские источники довольно кратко повествуют о верованиях сяньбийцев, но при этом можно проследить много общих моментов с религиозными представлениями хунну и другими кочевыми народами Центральной Азии. Так, источники сообщают: «Язык и обычаи сяньбийцев сходны с ухуаньскими» [19, с. 152]; «...Тоба Гуй... перенес столицу в Пьхин-чен, построил дворец, основал храм предкам своего Дома, поставил жертвенник духам Ше и Цзи. В храме предкам ежегодно пять раз приносили жертву: в два равноденствия, в два поворота (зимний и летний) и в двенадцатой луне... По древним обычаям Дома Вэй, т.е. сяньбийским, в первой летней луне приносили жертву Небу и в восточном храме, т.е. предкам; в последней летней луне выходили с войском прогонять иней на хребет Инь-шань; в первый осенний месяц приносили жертву Небу в западном предградии. Все сии обряды ныне возобновил на прежних установлениях. Определил жертвенные приношения в предградиях и храме предкам; установил обряды и музыку» [19, с. 181]. В китайских источниках есть указания на существование общесяньбийского сакрального центра на р. Шара-Мурень, на котором, подобно хунну, собирались ежегодно в апреле для решения политических и, вероятно, религиозных вопросов. Несмотря на то, что в памятниках письменности нет прямых указаний на существование шаманов, волхвов и других религиозных деятелей у сяньби, тем не менее приведенные фрагменты свидетельствуют об определенной религиозной политике, проводимой правителями номадов. В то же время совершаемые в специальных местах в течение года сложные обряды в четко установленные сроки косвенно свидетельствуют о существовании служителей культа, которые аккумулировали сакральное знание. На данном этапе исследования пока преждевременно атрибутировать таких священнослужителей, как это опять же предлагает А.В. Тиваненко [48, с. 60], как жрецов, хотя тенденция к формированию именно профессиональной группы с религиозными функциями явно прослеживается. К сожалению, имеющиеся немногочисленные исследованные погребения сяньбийцев [58; 59; 61; и др.] не позволяют в настоящий момент даже гипотетически наметить какие-либо признаки для захоронений служителей культа. Возможно, в дальнейшем в процессе накопления материалов ситуация в этом вопросе изменится.

Еще один народ Центральной Азии, который в эпоху поздней древности контролировал данный регион, получил наименование жужане (жуань-жуане) [32; и др.]. В письменных источниках есть краткие сведения о служителях культа и о проникновении буддийских миссионеров к номадам. Так, источники сообщают о необычном исчезновении сына хана

Чоуны Цзухи. Помочь правителю «вызвалась одна Чабганца, Фушенмуева жена, по имени Дэухунь Дивань, двадцати лет от роду. Она лечила и волховала, т.е. шаманила силою духов, и Чэуну всегда имел веру к ней: почему она ходила к нему и сказывала, что сын его теперь живет на небе и она может призвать его... По прошествии года, в 15-й день восьмой луны, поставили середине большого озера юрту; держали перед сим семидневный пост; во всю ночь молились духу Неба. Вдруг Цзухой очутился посреди юрты и сказал, что он постоянно жил на небе» [19, с. 200–201]. В другом источнике сообщается о кочевниках, что «в их владениях умеют, прибегая к колдовству, приносить жертвы Небу и вызывать ветер со снегом. [В результате] впереди ясное солнце, а сзади грязевые потоки воды. В связи с этим, когда они терпят поражение, их нельзя догнать. Если они прибегают к этому способу в Срединном государстве, то делается пасмурно, но снег не идет» [61, с. 61].

Приведенные фрагменты текстов позволяют сделать несколько заключений. Во-первых, упомянутый выше термин «чабаганца» прокомментирован редакторами переводов Н.Я. Бичурина как «полумонахиня и шаманка» [19, с. 200]. А.В. Тиваненко [48, с. 64–65] указывает, что этот термин буквально означает «буддийская монахиня в миру», но при этом справедливо отмечает, что в данном случае это не совсем соответствовало действительности. Как видно из самого фрагмента текста, речь идет об использовании помощи духов при поиске сына хана, а это явное указание на шаманскую практику. Во-вторых, важно отметить, что религиозные функции выполнялись как лицами мужского, так и женского пола. В-третьих, для совершения молитвы и других действий могла использоваться юрта кочевников, а не только специальное какое-то место (святилище, храм). Использование традиционного мобильного жилища в качестве сакрального объекта известно у кочевников и в эпоху средневековья [62, с. 260]. В-третьих, из приведенных данных следует, что души умерших или мир предков, вероятно, располагались в верхней части модели мира, поскольку именно там находился сын хана, который считался пропавшим или умершим. Наконец, в-четвертых, положение служителей культа у жужаней, как и у других кочевников Центральной Азии, было очень высоким. Это подтверждается, например, тем, что священнослужительница Дэухунь Дивань смогла убедить хана Чоуна убить своего любимого сына Цзуху, которого сама же и помогла ранее найти [19, с. 201]. Возможность общаться с миром духов давала служителям культа у кочевников неформально огромную власть. В этой связи некоторые дальновидные правители кочевых империй, если не могли поставить под полный контроль таких религиозных деятелей, то прибегали даже к их физическому устранению. Наиболее показательным в этом отношении является пример взаимоотноше-

ний в более поздний период между Чингисханом и шаманом Кокочу [24]. Важно также отметить, что правитель, как и в предшествующий период, должен был обладать особой харизмой, полученной от неба. Не случайно источники, например, сообщают: «Все жуаньжуани считали, что Нагаю помогает небо и хотели выдвинуть его на пост правителя» [61, с. 278]. Именно харизма человека могла привести даже к нарушению принципа престолонаследия у кочевников, как это и произошло в случае с заменой Доулуны на Нагая [53, с. 86], хотя власть все равно осталась в рамках правящего сакрализованного клана.

В связи с рассмотрением феномена религиозной элиты у кочевников необходимо коснуться вопроса о возможном распространении миссионеров в Центральной Азии в хунно-сяньбийско-жужанское время. В данном случае речь идет о знакомстве кочевников с буддизмом. Исследователям хорошо известен из китайских источников хрестоматийный сюжет о том, что в 121 г. до н.э. императорскими войсками у сюнну была захвачена статуя золотого человека, перед которой они приносили жертвы Небу [26, с. 344]. На основе этого повествования некоторые исследователи, интерпретируя данную фигуру как изображение Будды, делают предположение о том, еще в конце I тыс. до н.э. сюнну были знакомы с буддизмом [63, с. 7; и др.]. Теоретически возможность знакомства с буддизмом Сючжу-ван и его окружения не исключал и Е.М. Кычанов, хотя отмечал, что статуя могла использоваться и для поклонения Небу [32, с. 33–34]. Однако Р.В. Вяткин считает неуместной такую трактовку данного упоминания, аргументируя это тем, что буддизм проникает в Китай только в I в. н.э., а описываемые Сымой Цянем события относятся к более раннему периоду [64, с. 448]. Более осторожную точку зрения по этому вопросу приводит Б.А. Литвинский, который, вслед за Э. Цюрхером, указывает на постепенную инфильтрацию буддизма в Китай с 1-й половины I в. до н.э. до середины I в. н.э. [65, с. 441]. Один из наиболее древних храмовых комплексов Китая, в котором в конце II в. н.э. достоверно имелась богато украшенная статуя Будды, находился в г. Пэнчэн [66, с. 305]. Кроме того, самой новой религии потребовалось еще два-три столетия, чтобы достаточно закрепиться в этом регионе Азии, тем более что первоначально последователями-мирянами буддизма была военная, интеллектуальная и административная элита. Лишь начиная с IV в. н.э. стало существенно расти количество буддийских храмов и монастырей, а само учение активно распространяться среди разных слоев населения [66, с. 309–312]. В этой связи знакомство хунну с буддизмом происходило, вероятно, не через Китай, на территории которого миссионерская деятельность еще только начиналась.

Рассматривая этноконфессиональное взаимодействие народов Центральной Азии, необходимо

учитывать и тот факт, что сюнну также имели контакты со странами Средней Азии [67, с. 61], которые являлись своеобразным «религиозно-историческим коридором» для распространения разных религий, в том числе и буддизма [68, с. 135; 65; 69; 70]. По мнению Г. Сухбатова [67, с. 61–65], знакомство хунну с буддизмом является вполне естественным, вследствие продолжительного взаимодействия кочевников с носителями этой религии. Полностью разделяет позицию монгольского ученого А.В. Тиваненко. Исследователь к материалам Г. Сухбатова добавляет факт находки в одном разрушенном хуннском погребении близ Цаган-Усуна 108 каменных бус, составляющих буддийские четки [48, с. 51–53]. В то же время наиболее ранние буддийские комплексы Средней Азии обнаружены в Бактрии-Тохаристане, которые датируются преимущественно не ранее I в. до н.э. – I в. н.э. Правда, отдельные буддийские миссионеры могли проникать сюда несколько ранее – в III–II вв. до н.э., но закрепилась религия в данном регионе только в период расцвета Кушанского государства в I–IV вв. н.э. [65; 70, с. 16–18; 71, с. 26; и др.].

Для более основательного анализа данной проблематики следует обратить внимание на время формирования канона скульптурного изображения Будды, а также на тенденцию распространения буддизма в Центральной Азии. Относительно проблемы возникновения антропоморфных изображений Будды до сих пор не сформировалось единой точки зрения. В частности, одна группа востоковедов считает, что антропоморфные изображения Будды появились только в I в. н.э. в Индии (Гандхара) [72–74]. Другие исследователи отрицают подобную точку зрения [75, с. 44; 76, с. 297]. Так, Р.Е. Фишер [75, с. 44] отмечает, что создание первых скульптурных образов Будды относится к I в. до н.э. При этом он ссылается, хотя и не разделяя полностью, на мнение отдельных ученых, объясняющих отсутствие антропоморфных изображений Будды на раннем этапе развития религии стремлением в аллегоричных образах выражать новую религию. Аналогичную ситуацию, по мнению религиоведа, можно увидеть в раннем христианстве, в котором изображение креста заменяло Христа. Исходя из имеющихся данных, вероятно, следует обозначить время возникновения скульптурных образов Будды не позднее I в. до н.э. – I в. н.э.

Таким образом, теоретически хунну вполне могли быть знакомы с буддизмом, который проникал к ним через Великий шелковый путь не из Китая, а из Средней Азии. Интерпретировать упоминаемую китайскими источниками золотую антропоморфную статую концом II в. до н.э. как изображение Будды, пока нет весомых оснований в силу более позднего формирования и распространения такого канона как в самой Индии, так и в государствах Средней Азии. Кроме того, знакомство с этой религией у хунну на

данном этапе носило в лучшем случае поверхностный характер и касалось только элиты кочевого общества. Вероятно, прояснить степень влияния буддизма на религию хунну будет возможно только в случае находок предметов буддийского культа непосредственно на памятниках хунну.

Сведений о знакомстве с буддизмом сяньбийцев и жужаней, как и хунну, крайне мало, хотя они и отличаются в некоторой степени большей определенностью. По мнению Г. Сухбатова [67, с. 65–68], имеются данные китайских источников о том, что некоторые правители не только интересовались литературой и учением этой конфессии, но и носили имена, которые символизировали поддержку Будде. Буддийские миссионеры занимались проповедческой деятельностью и переводом священных текстов, в том числе на тобаский (сяньбийский) язык. К сожалению, проверить приводимые исследователем данные проблематично, поэтому можно сделать только некоторые комментарии по этому вопросу. Так, согласно письменным источникам, в 419 г. н.э. монах Фа Го объявил императора тобаской династии Вэй Тай-цзу Буддой [32, с. 64]. До этого момента у представителей тобаской династии, начиная с Тоба-Гуя, господствовал титул императора и сына Неба [19, с. 179], которые он принял после успешных военно-политических действий. Этот факт еще раз подтверждает, что инициатором распространения буддизма среди сяньбийцев, как и других кочевых народов, были правители и окружающая элита. Возможность проникновения отдельных религиозных идей и миссионеров в кочевую среду косвенно подтверждается тем, что во II–III вв. н.э. из Средней Азии в Восточный Туркестан и далее в Китай стали регулярно в большом количестве направляться последователи буддизма, хотя отдельные проповедники попадали сюда и несколько ранее [65, с. 441; и др.]. В конечном итоге в IV–V вв. н.э. буддизм достаточно хорошо закрепился в указанных регионах, с которыми номады постоянно взаимодействовали. В то же время, вероятно, не стоит преувеличивать влияние этой религии на мировоззрение сяньбийцев. В этой связи не совсем понятным является мнение Г. Сухбатова [67, с. 66] о переводе буддийских текстов на тобаский язык, поскольку в этом случае у номадов должна быть своя письменность. Существование же собственной письменности у сяньбийских племен пока не является доказанным фактом.

В период господства в Центральной Азии Жужанской империи деятельность буддийских миссионеров усилилась. В источниках имеются сведения, прямо указывающие на наличие представителей этой конфессии в окружении правящей элиты номадов. Так, согласно письменным памятникам: «В четвертое лето правления Юн-пыхин, 510, в девятый месяц, Чэуну послал Двору с Шамыне Хунсюанем идола, жемчугом обложенного» [19, с. 78]. В этом фрагменте

рассказывается о подаренной китайскому императору статуе Будды, преподнесенной от имени правителя жужаней Чэуна буддийским священником. В данном случае речь, вероятно, идет о тобаской династии Вэй, которая захватила к этому времени Северный Китай [32, с. 64, 79]. Отдельные сведения о деятельности буддийских миссионеров при ставке жужанского правителя приводит Г. Сухбатор [67, с. 67–68], отмечая, что данная религия проникала кномадам из бассейна Тарима, королевства Хотана (Юйтянь), Яньчжи (Карашара) и Сулэй. Кроме того, исследователь упоминает отдельные находки каменных изваяний и стел, на которых зафиксированы надписи, написанные письмом брахми и по-тибетски [67, с. 68]. Позицию о широком распространении буддизма среди жужаней разделяет А.В. Тиваненко, который в своих изысканиях целиком опирался на разработки Г. Сухбатора. Кроме того, ученый упоминает о находке на Нижнеиволгинском городище походного бронзового буддийского алтаря с надписью 441 г. н.э., который был изготовлен для ханского императора, предпринявшего карательный поход против кочевников [48, с. 65–69]. Таким образом, имеющиеся, преимущественно отрывочные, письменные сведения о возможном знакомстве жужаней с буддизмом позволяют сделать вывод только о деятельности миссионеров в Центральной Азии, которые входили в религиозную элиту кочевого общества. Некоторые из представителей этой конфессии, как отмечено выше, могли находиться в окружении правителя. Примечательно, что во многих государствах Средней и Центральной Азии, а также в Китае правящая элита активно поддерживала буддийских миссионеров, организацию общин и строительство храмов. При этом правители часто стремились использовать положения вероучения для обоснования сакрализации своих персон и власти [77, с. 6–7; и др.]. Более того, известны случаи привлечения буддийских проповедников в качестве государственных советников и даже потенциальных регентов [65, с. 475].

Использование различных догматов для обоснования верховной власти было характерным явлением

и для кочевых империй Центральной Азии. В отношении буддизма в наиболее полной мере это проявилось в более поздний период у монголов в эпоху средневековья [78], хотя указанное обстоятельство и являлось одним из наиболее привлекательных факторов для симпатий кочевых правителей к этой конфессии начиная уже с хуннуско-сяньбийско-жужанского периода. К тому же правители соседних земледельческих государств, с которыми взаимодействовали номады, оказывали значительную поддержку новой религии. Соответственно, чтобы находиться на одном политическом уровне с главами соседних государств, нужно было иметь соответствующее мифологическое обоснование легитимности власти над кочевым народом, которое обладало бы таким же высоким статусом. Однако имеющиеся на сегодняшний момент источники не позволяют говорить о широком распространении идей буддизма среди кочевников эпохи поздней древности. В этой связи основу религиозной элиты в рассматриваемый период составляли священнослужители, отправляющие наиболее важные обряды, клан правителя и его окружение (вожди племен или старейшины). В отличие от скифской эпохи в религиозную элиту стали входить и миссионеры, особенно приближенные к окружению кочевого правителя. Отражение в письменных и археологических источниках сведений о разнообразных формах жертвоприношения, магии, мантике, погребально-поминальных комплексах и культовых сооружениях (святилища, храмы) свидетельствует о наличии сложной религиозно-мифологической системы и дальнейшей тенденции формирования и развития особой категории служителей культа. Такие лица, безусловно, являлись носителями важной сакральной информации и могли оказывать определенное влияние на политические события в кочевой империи. Однако в силу специфики социально-политической организации номадов и исторических процессов в эпоху поздней древности сформировавшаяся религиозная элита не могла трансформироваться в корпоративную социальную группу профессионального жречества.

### Библиографический список

1. Руденко, С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время / С.И. Руденко. – М.: Л., 1960.
2. Сорокин, С.С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры / С.С. Сорокин // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. – Л., 1978.
3. Акишев, А.К. Искусство и мифология саков / А.К. Акишев. – Алма-Ата, 1984.
4. Ельницкий, Л.А. Скифия евразийских степей : историко-археологический очерк / Л.А. Ельницкий. – Новосибирск, 1977.
5. Шомахмадов, С.Х. Учение о царской власти: теории имперского правления в буддизме / С.Х. Шомахмадов. – СПб., 2007.
6. Дашковский, П.К. К вопросу о служителях культа в пазырыкском обществе / П.К. Дашковский // Историко-культурное наследие Северной Азии: итоги и перспективы изучения на рубеже тысячелетий. – Барнаул, 2001.
7. Дашковский, П.К. Синкретизм религиозно-мифологической системы и служители культа у кочевников Горного Алтая скифской эпохи / П.К. Дашковский // Древности Алтая. – Горно-Алтайск, 2003. – №11.
8. Тишкин, А.А. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи / А.А. Тишкин, П.К. Дашковский. – Барнаул, 2003.
9. Дашковский, П.К. Формирование элиты кочевников Горного Алтая в скифскую эпоху / П.К. Дашковский // Социогенез в Северной Азии. – Иркутск, 2005. – Ч. 1.



10. Смирнов, К.Ф. Савроматы / К.Ф. Смирнов. – М., 1964.
11. Бунятян, Е.П. Методика социальных реконструкций в археологии (на материале скифских могильников IV–III вв. до н.э.) / Е.П. Бунятян. – Киев, 1985.
12. Бессонова, С.С. Религиозные представления скифов / С.С. Бессонова. – Киев, 1983.
13. Хазанов, А.М. Скифское жречество / А.М. Хазанов // СЭ. – 1973. – №6.
14. Зуев, Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии / Ю.А. Зуев. – Алматы, 2002.
15. Федоров, В.К. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья / В.К. Федоров // Уфимский археологический вестник. – Уфа, 2000. – №2.
16. Яценко, С.А. О женщинах-«жрицах» у ранних кочевниках (на примере знатных сарматов I в. до н.э. – II в. н.э.) / С.А. Яценко // Мирозрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул, 2007. – Вып. I.
17. Тишкин, А.А. Создание периодизационных и культурно-хронологических схем: исторический опыт и современная концепция изучения древних и средневековых народов Алтая / А.А. Тишкин. – Барнаул, 2007.
18. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) : пер. и прим. В.С. Таскина. – М., 1973. – Вып. 2.
19. Бичурин, Н.Я. Собрание сведения о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / Н.Я. Бичурин. – Алматы, 1998. – Ч. 1.
20. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) : пер. и прим. В.С. Таскина. – М., 1968. – Вып. 1.
21. Крадин, Н.Н. Империя хунну / Н.Н. Крадин. – 2-е изд. – М., 2001.
22. Лю Маоцай. Сведения о древних тюрках в средневековых китайских источниках : пер. с нем. В.Н. Добжанского, Л.Н. Ермоленко / Лю Маоцай. – М., 2002.
23. Семенов, Вл.А. «Ритуальный двойник» в похоронном обряде кочевников Южной Сибири / Вл.А. Семенов // Смерть как феномен культуры. – Сыктывкар, 1994.
24. Скрынникова, Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана / Т.Д. Скрынникова. – М., 1997.
25. Куббель, Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии / Л.Е. Куббель. – М., 1988.
26. Сыма Цянь. Исторические записки : пер. Р.В. Вяткина / Сыма Цянь. – М., 2002. – Т. 8.
27. Михайлов, Т.М. О шаманизме в Центральной Азии и Южной Сибири / Т.М. Михайлов // Историко-культурные связи народов Центральной Азии. – Улан-Удэ, 1983.
28. Басилов, В.Н. Избранники духов / В.Н. Басилов. – М., 1984.
29. Потапов, Л.Н. Алтайский шаманизм / Л.П. Потапов. – Л., 1991.
30. Элиаде, М. Шаманизм. Архаические техники экстаза / М. Элиаде. – Киев, 1998.
31. Миллер, Н.В. Шаманизм: история, особенности развития (на материалах Западной Сибири) : автореф. ... канд. ист. наук / Н.В. Миллер. – Омск, 2000.
32. Кычанов, Е.М. Кочевые государства: от гуннов до маньчжуров / Е.М. Кычанов. – М., 1997.
33. Филиппова, И.В. Культурные контакты населения Западного Забайкалья, Южной, Западной Сибири и Северной Монголии с ханьским Китаем в скифское и гунно-сарматское время (по археологическим источникам) : автореф. ... канд. ист. наук / И.В. Филиппова. – Новосибирск, 2005.
34. 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.
35. Зубов, А.П. Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: образ царя / А.П. Зубов, О.И. Павлова // Религии древнего Востока. – М., 1995.
36. Руденко, С.И. Культура хуннов и ноинулинские курганы / С.И. Руденко. – М.; Л., 1962.
37. 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.
38. Матренин, С.С. Социальная структура населения погребений Гонного Алтая хунно-сяньбийского времени (по материалам погребальных памятников булан-кобинской культуры II в. до н.э. – V в. н.э.) : автореф. ... канд. ист. наук / С.С. Матренин. – Барнаул, 2005.
39. Тишкин, А.А. Китайские изделия в материальной культуре кочевников Алтая (2-я половина I тыс. до н.э.) / А.А. Тишкин // Этноистория и археология Евразии: теория, методология и практика исследования. – Иркутск, 2007.
40. Савинов, Д.Г. Система социально-этнического подчинения в истории кочевников Центральной Азии и Южной Сибири / Д.Г. Савинов // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ, 2005. – Кн. 2.
41. Тишкин, А.А. Элита в древних и средневековых обществах скотоводов Евразии: перспективы изучения данного явления на основе археологических материалов / А.А. Тишкин // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ, 2005. – Кн. 2.
42. Дашковский, П.К. Итоги и перспективы изучения культуры енисейских кыргызов на Алтае и сопредельных территориях / П.К. Дашковский // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. – Горно-Алтайск, 2007. – Вып. 5.
43. Давыдова, А.В. Иволгинский археологический комплекс. Иволгинский могильник / А.В. Давыдова. – СПб., 1996. – Т. 2.
44. Миняев, С.С. Дырестуйский могильник / С.С. Миняев. – СПб., 1998.
45. Тишкин, А.А. Исследование погребально-поминальных памятников кочевников в Центральном Алтае / А.А. Тишкин, В.В. Горбунов // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск, 2003. – Т. IX, ч. I.
46. Тишкин, А.А. Обзор исследований в Западной Монголии и на Алтае / А.А. Тишкин // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск, 2007. – Т. XIII.
47. Могильников, В.А. Население Верхнего Приобья в середине – второй половине I тыс. до н.э. / В.А. Могильников. – М., 1997.
48. Тиваненко, А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего средневековья / А.В. Тиваненко. – Новосибирск, 1994.
49. Кызласов, Л.Р. Гуннский дворец на Енисее. Проблема ранней государственности Южной Сибири / Л.Р. Кызласов. – М., 2001.
50. Кызласов, Л.Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. Исторические и археологические исследования / Л.Р. Кызласов. – М., 2006.
51. История Монгольской Народной Республики. – 3-е изд. – М., 1983.

52. Крадин, Н.Н. Социальный строй сяньбийской державы / Н.Н. Крадин // Медеевистские исследования на Дальнем Востоке России. – Владивосток, 1994.
53. Крадин, Н.Н. Общественный строй жужанского каганата / Н.Н. Крадин // История и археология Дальнего Востока. – Владивосток, 2000.
54. Яремчук, О.А. Некоторые проблемы изучения истории сяньбийских племен / О.А. Яремчук // Центральная Азия и Прибайкалье в древности. – Улан-Удэ, 2004.
55. Кириллов, И.И. Сяньбийские граффити на бересте из могильника Зоргол-1 / И.И. Кириллов, Е.В. Ковычев, А.Ю. Литвинцев // Древняя и средневековая история Восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай. – Владивосток, 2001.
56. Худяков, Ю.С. Опыт реконструкции защитного доспеха сяньбийского воина / Ю.С. Худяков, Юй Су-Хуа // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2000.
57. Худяков, Ю.С. Керамическая посуда культуры сяньби / Ю.С. Худяков, Юй Су-Хуа // Центральная Азия и Прибайкалье в древности. – Улан-Удэ; Чита, 2002.
58. Юй Су-Хуа. Актуальные вопросы истории изучения ранних сяньбэй / Юй Су-Хуа // История и культура Востока Азии. – Новосибирск, 2002. – Т. II.
59. Варенов, А.В. Сяньбийское погребение с поясными украшениями из района Яньчи близ города Эрэн-Хото / А.В. Варенов, А.О. Митько, О.А. Митько // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск, 2007. – Т. XIII.
60. Материалы по истории кочевых народов в Китае. – Вып. I: Сюнну : пер. и коммент. В.С. Таскина. – М., 1989.
61. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. – М., 1984.
62. Зуев, Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии / Ю.А. Зуев. – Алматы, 2002.
63. Жуковская, Н. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты / Н. Жуковская // Буддийский мир. – М., 1994.
64. Вяткин, Р.В. Комментарии / Р.В. Вяткин // Сыма Цянь. Исторические записки : пер. и коммент. Р.В. Вяткина. – М., 2002. – Т. 8.
65. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. – М., 1992.
66. Васильев, Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев. – М., 2001.
67. Сухбатгар, Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии / Г. Сухбатгар // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск, 1978.
68. Литвинский, Б.А. Среднеазиатские народы и распространение буддизма (II в. до н.э. – III в. н.э., письменные источники и лингвистические данные) / Б.А. Литвинский // История, археология и этнография Средней Азии. – М., 1968.
69. Литвинский, Б.А. Буддизм и буддийская культура Центральной Азии / Б.А. Литвинский // Московское востоковедение: Очерки, исследования, разработки. – М., 1997.
70. Мкрытычев, Т.К. Буддийское искусство Средней Азии I–X вв. / Т.К. Мкрытычев. – М., 2002.
71. Ставиский, Б.Я. Новые данные о Кара-тепе (некоторые итоги работ 1978–1989 гг.) / Б.Я. Ставиский // Буддийский комплекс Кара-тепе в Старом Термезе. – М., 1996.
72. Галеркина, О.И. Искусство Индии в древности и Средние века / О.И. Галеркина, Ф.Л. Богданов. – М., 1963.
73. Прокофьев, О.С. Искусство Индии / О.С. Прокофьев. – М., 1964.
74. Тюляев, С.И. Искусство Индии. III тысячелетие до н.э. – VII в. н.э. / С.И. Тюляев. – М., 1988.
75. Фишер, Р.Е. Искусство буддизма / Р.Е. Фишер. – М., 2001.
76. Гожева, И.А. Будда: иконография / И.А. Гожева // Большая российская энциклопедия. – М., 2001.
77. Мартынов, А.С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции / А.С. Мартынов // Народы Азии и Африки. – 1972. – №5.
78. Скрынникова, Т.Д. Роль буддизма в формировании политических идей в Монголии (XIII–XVII вв.) / Т.Д. Скрынникова // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. – Улан-Удэ, 1988.