

# РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ НА ВОСТОКЕ

---

NEWS

OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN

SERIES OF SOCIAL AND HUMAN SCIENCES

ISSN 2224-5294

Volume 2, Number 306 (2016), 98 – 104

## WORLD-COSMIC MYTHOLOGICAL PERCEPTION IN TENGRIANISM-SHAMANISM AND HINDUISM: COMPARATIVE PERSPECTIVE

L. G. Yerekeshova

Institute of Oriental Studies named after R. B. Suleymanov, Almaty, Kazakhstan.  
E-mail: laurayerek@mail.ru

**Key words:** Tengrianism, Shamanism, Hinduism, Mythologocial Perception, World Structure

**Abstract.** The article examines the comparative analysis of the so called internal factors of evolution of Tengrianism-Shamanism on one side and Hinduism on the other. As one of the most representatives there is used the world-cosmic mythological thinking and perception of the world and its basic constructs as developed by these major religious systems of the ancient past. It is argued that there exists their typological similarity.

УДК 21; 21/25; 233; 2:316; 94(574)

## МИР-КОСМИЧЕСКОЕ МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В ТЕНГРИАНСТВЕ-ШАМАНИЗМЕ И ИНДУИЗМЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Л. Г. Ерекешева

Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейманова КН МОН РК, Алматы, Казахстан

**Ключевые слова:** тенгрианство, шаманизм, индуизм, мифологическое мышление, мироустройство.

**Аннотация.** В статье проводится сравнительный анализ внутренних факторов развития тенгрианства-шаманизма и индуизма на примере изучения мир-космического мифологического понимания мира и его основных конструкций-понятий, выработанных в данных религиозных системах древности. Показывается их структурная типологическая схожесть.

Исторические особенности формирования и развития регионов Центральной и Южной Азии, такие как выгодное географическое расположение на перекрестке древних торговых путей (так называемых шелкового, чайного, серебряного путей, а также пути пряностей), зарождение мировых и локальных религий (буддизма, зороастризма, индуизма, шаманизма), особенности развития кочевых империй, в полной мере реализовавших функцию коммуникативного взаимодействия в рамках целого континента, и многое другое – все это приводило к исключительно интенсивному и широкому взаимодействию религий, идеологий, философских концепций и духовных устремлений. Итогом данного взаимодействия стало межрелигиозное многообразие, усвоение элементов одних религий в других, появление новых религиозных концепций, в том числе синкретического характера. Наряду с существовавшим многообразием происходило и сохранение, «шлифовка» исконно присущих данным регионам религиозных концепций – шаманизма-тенгрианизма и индуиз-

ма, являвшихся своего рода родовым «примордиальным» знаком, определявшим самобытность и культурную специфику Центральной и Южной Азии.

Вместе с тем, значительное разнообразие религиозных воззрений, даже тех из них, которые не взаимодействовали напрямую друг с другом, в частности, шаманизм и индуизм, показывает типологические закономерности, как внутренние, условно «доктринальные», так и внешние. В шаманизме и индуизме – ярких примерах так называемого языческого объяснения мира – можно увидеть определенные схожие элементы ритуального поклонения, высокой роли природного фактора, своеобразный «космизм», мифологическое мышление и т.д. В области внешней, также как, впрочем, и в других религиозных «исконных» системах, относящихся к различным социокультурным пространствам, обе традиции (шаманизм и индуизм) выступали в качестве своеобразного фундамента и ключевого фактора, значительно повлиявшего на иные религиозные концепции в ходе их распространения и адаптации к местной среде.

В данной статье будет предпринята попытка проведения сравнительного анализа внутренних факторов развития шаманизма и индуизма, в частности, на примере изучения мир-космического мифологического понимания мира данными религиями.

\* \* \*

В отличие от индуизма, уже имеющего более чем вековую историю широкого научного изучения, центральноазиатскому шаманизму<sup>1</sup> «повезло» в меньшей степени. Попутно заметим, что термины «шаманизм» и «индуизм» в работе используются в общем устоявшемся прочтении, хотя в соответствующих частях исследования данные термины детализируются в зависимости от исторических периодов и происходивших процессов религиозного взаимодействия (например, тенгрианство-шаманизм, ведизм-брахманизм).

Идеологические атеистические клише советского периода, а также устоявшееся научное мнение о шаманизме как домусульманском веровании и пережитке анимизма, как правило, приводили к исследованию этой религиозной системы преимущественно в культурно-антропологическом контексте его влияния на жизнь и быт народов Центральной Азии<sup>2</sup>.

В контексте собственно религиоведческого анализа компаративизм указанных традиций все еще недостаточно исследован. Исключение, пожалуй, составляют работы М. Элиде, осуществившего общую постановку вопроса, а также изучение проблем, имеющих отношение к так называемому внутреннему фактору – т.е. к вопросам ритуала, сакрализации пространства, времени, мифологии и т.д. [2].

Мир-космическое мифологическое мышление может рассматриваться как один из ярких внутренне присущих факторов, существующих в обеих религиозных традициях. В этом смысле следует отметить, что данные «примордиальные» религиозные системы оказали большое влияние на древние социокультурные пространства обоих регионов.

**Тенгрианство.** Тенгрианство как система верований тесно связано с ранними формами мифа и ритуала с элементами тотемизма, анимизма и магии и может поэтому рассматриваться как одна из ранних форм религий. В этой связи сам термин достаточно условен и ни в коей мере не должен сводиться лишь к своей внешней форме – почитанию Тенгри (что, кстати, даже дало повод некоторым исследователям заявить, что «тенгрианство ... объективно уже имело многие черты развитых религий: монотеизм, отход на периферию тотемных и фетишических основ...» [3, с. 52]). Монотеизма в современном понимании этого термина в тенгрианстве не было и быть не могло, поскольку алгоритм мышления людей древности (в том числе и древних тюрок) был совершенно иным. Единое, нерасчлененно-цельное понимание мира и космоса, выделение некоего абстрактного высшего начала (Тенгри) – это еще не монотеизм в его классическом понимании, а изначально культ Неба – это не куль Божа Неба.

Как известно, мифологическое мышление людей древности проявлялось в особом, цельном, холистском миропонимании, при котором человек не выделялся из окружающего его пространства, являлся его составной и неразрывной частью. Понятие природы при этом носило расширенный характер, распространяясь на космос и всю вселенную, причем, все окружающее пространство как минимум одушевлялось или же наделялось человеческими атрибутами. Таким образом, развитие мифического сознания и ритуала приводило к формированию особого рода религиозных представлений, в которых обосновывалась и получала свою легитимацию концепция происхождения мира, природы, человека. В этом смысле тенгрианство ничуть не отличается от древнейших мифически-религиозных представлений, распространенных в других регионах планеты, касается ли это вопросов трехчастного деления мира, идеи абстрактного верховного божества, мирового полюса (*axis mundi*) или же мирового дерева (*arbor mundi*). Здесь мы не будем детально останавливаться на сравнительном анализе данных общих моментов, тем более что они достаточно плодотворно изучены М. Элиаде [2].

<sup>1</sup> Как известно, родиной шаманизма принято считать Центральную Азию и Сибирь.

<sup>2</sup> Более подробно об историографических аспектах проблемы см.: [1].

Среди ключевых концептов тенгрианства можно отметить почитание природных сил и явлений – Неба, Солнца, Луны, звезд, скал, рек, гор и т.д. Неразрывность с природой и космосом, равно как и номадный образ жизни, при котором человек полностью зависел от сил природы, приводили к обожествлению основных значимых природных сил и явлений, в частности, к формированию солярного культа, Неба и Земли в обыденной и религиозной практике. Архаическое мышление способствовало формированию принципа бинарных оппозиций, изначально выражаемых в парных категориях обыденной социальной жизни (правое-левое, верх-низ<sup>1</sup> и т.д.) и носивших также религиозное измерение, что нашло отражение, в частности, в бинарности понятий Небо-Земля, впоследствии расширенной.

Если Небо (Тенгри) рассматривалось как абстрактное, наивысшее начало и божество, дарующее людям и природе жизнь и силу, то Земля-Вода или *Йер-Суб, Жер-Су* (или Срединный мир) в системе иерархии стоял ступенькой ниже и потому – был полностью зависим от Тенгри. Бинарность понятий проявляется в том, что Тенгри рассматривается в качестве вертикального, мужского, а *Йер-Суб (Жер-Су)* – горизонтального, женского начала. Причем, оба они мыслятся как парная и неразрывно связанная между собой категория.

В своей мироустроительной функции Срединный мир, являвшийся обителью всего живого, существующего на земле и в воде, выступал в качестве плодоносящего, живого, материального начала, тесно связанного с Верхним миром и Тенгри. Неразрывность отношений между двумя мирами проявлялась и в существовании такого специфического мифологического элемента как мировое дерево, рассматривавшегося в качестве связующей их пуповины или нити, а также центра мироздания.

Необходимо отметить, что миф о мировом дереве присутствует у различных народов и в этом отношении является не эксклюзивным, а закономерным элементом мифологии древности. Данный миф в сжатом и доступном для понимания виде отражает общую идею круговой цикличности бытия или, как отмечает М. Элиаде, «мистерию неистощимого появления жизни, связанную с ритмичным возрождением космоса. Именно поэтому космос представляется в виде гигантского дерева» [2, с. 148].

Показательна в этом смысле роль мирового дерева как одного из важных факторов происхождения народа, в данном случае, *тырок-түгю*, 10 родов которых первоначально вышли из Алтайского нагорья, где и произрастал, по поверьям, Золотой или Священный тополь - *Байтерек*.

В данном контексте на примере Байтерека (как частного символа концепта «мирового дерева») представляется интересным проследить отголоски или своеобразное эхо мифологического мышления в современной жизни, что может свидетельствовать о значительной роли, которую играет религия в культурной системе, а также о значимости самой культурной системы в целом. Несмотря на то, что данные религиозные и культурные «фрагменты» представлены в латентной илиrudimentарной форме, они, тем не менее, все равно закреплены в коллективном бессознательном той или иной социальной группы.

В частности, само по себе знаменательным является введение данного мифологического элемента – мирового дерева – в систему современной жизни Казахстана не только в качестве обращения к своей истории и ее воссоздания и нового прочтения, но и в качестве своеобразного мироустроительного символа. Введение мемориального комплекса «Байтерек» в центре новой столицы Казахстана, Астаны, думается, несет именно эту смысловую нагрузку – утверждение новой столицы, а вместе с ней и нового государства в качестве нового центра «мира», т.е. всей страны или региона. Популяризация «Байтерека» как символа новой столицы и одновременно как современная интерпретация «мирового дерева» с использованием наиболее видимых механизмов повседневной жизни – денежных банкнот – думается, выполняет также задачу укоренения и фиксации данного символа.

Также как и в других мифологических системах, определявших социокультурные системы древности, в частности, в античной Греции, древнем Китае или древней Индии, существует представление об упорядоченной структуре мира, разделенной на определенные части и наделенной соответствующими функциями. Сюда можно отнести, например, идентичное тенгрианству представление древних греков о многочастном делении космоса как яйца, на одном полюсе которого верхнее небо, на другом – глубины тартара, посередине – тонкий диск земли, где живут люди [4, с.82, 85]. Своебразной аналогией связующего звена между тремя мирами можно считать и наличие в Дельфах центра земли – камня, фетиша, который считали «Пупом младенца Зевса» [4, с.82].

Таково, например, и принятие некоего единого основополагающего принципа, Абсолюта, пронизывающего собой все пространство мир-космоса. Данное положение мы находим и в древнем Китае (понятие о Небе), и в древней Индии (абстрактное первоначало, творящее все сущее, которое в Ведах называлось по-разному – безличный космический принцип *Брахман*, абстрактный символ первоначальной субстанции

<sup>1</sup> Вопрос о социальном происхождении универсальных категорий времени и пространства изучал Э. Диоркгейм. Более подробно см: [Durkheim 2001, 12-13].

*Пуруша* [5, с.22-33]. В древнегреческой доклассической мифологии это, прежде всего, Земля-Гея, которая, хотя и зародилась одновременно вместе с другими тремя главными силами – Хаосом, Эросом и Тартаром, - тем не менее, в греческой мифологии занимает совершенно особое место. Именно Земля в раннегреческой мифологии порождает все остальное, включая даже само звездное Небо (Уран), а в классический период к тому же и направляет извне, из глубин мироздания в необходимую ей сторону мощь самого Зевса [4, с.26-27; 146-147].

Наличие пантеона божеств при одновременном существовании некоего единого созидаельного начала, которому подчиняются даже боги, восходит к архаике и отражает сакральный характер всего космоса бытия древнего человека. По мнению М. Элиаде, «после создания космоса, жизни, человека ... они (отдаленные боги-созидаельные начала - Л.Е.), как бы исчерпав свои ресурсы, возвращаются на небо, оставляя вместо себя сына или демиурга заканчивать или улучшать Создание. Со временем их место занимают другие божественные фигуры – мифические предки, божество-мать, боги плодородия и т.д. ... Однако, в период исключительно критической ситуации, когда само существование общества находится под угрозой, те божества, которые поддерживают жизнь в обычное, обыденное время, отвергаются в пользу наивысшего бога» [2, с.122, 127]. Если в условиях древнего Китая данную функцию не прекращало играть Небо, то в условиях древней Греции это была Земля (впоследствии соединенная с Судьбой).

Аналогичные процессы можно обнаружить и в эволюции тенгрианства. Трансформация бинарности в дальнейшем произошла в сторону трехчастного деления мира - Верхнего, Среднего, Нижнего, - из которых особое значение продолжало иметь Небо (Тенгри), отождествлявшееся уже с Верхним миром. Таким образом, из изначально цельного неразрывно связанного со всем и вся в мире и космосе мифически-ритуального понимания действительности происходила постепенная и весьма условная детализация в сторону большего расчленения некогда единого символа на отдельные части.

Однако, на этом процесс не был закончен, продолжалась его «заземленность» и подчеркивание свойств, относящихся к практике, реальной жизни. Так, со временем абстрактное женское плодоносящее начало Йер-Суб, Жер-Су уступило место более персонифицированному, антропоморфному и «практическому» божеству Умай, ставшей покровительницей очага, семьи, детей. Со временем Умай стала представляться молодой красивой женщиной с серебристыми волосами [6, с.23], прежде всего оберегавшей и воспитывавшей детей, а далее и вовсе претерпела трансформацию, потеряв значение имени собственного [7; 8, с. 23], что и нашло отражение в лексике самого понятия («умай» - детское место, утроба, пуповина). Умай рассматривалась также и как покровительница искусств и эстетического восприятия древних тюрок.

Одновременно с трехчастным делением мира, в тенгрианстве присутствует и такой неизбежный компонент мифологического сознания как духи-аруахи, причем, как хорошие (сары-ане), например, духи предков (аруахтар), так и злые (албасты, джинны-бесы). Для отпугивания хороших духов от простых существовали различные практики, приближающиеся как к шаманским, так и к магическим, в частности, кружение вокруг больного человека (*айналайын*), ношение и использование оберегов *тумар*, особенно детями, очищение огнем [8, с. 226-229; 9, с. 41-51; 6, с. 19-22; 10, с. 94-110; 11, с. 182-195; 12, с. 110-138 и др.].

Показательно в этом смысле отношение к богине Умай как стоящей уже между духами (чистыми духами) и божеством [13, с. 281-282]. Почитание живого и растительного мира в тенгрианстве приводило к обожествлению не только ключевых понятий таких как Тенгри и Йер-Суб, а позднее и Умай, но и животных, гор, лесов, рек и т.д. В этом смысле является закономерным обращение к ним в качестве оберегающих и защитных начал, может быть, не таких всепоглощающих и абсолютных как Тенгри, но не менее действенных. Именно поэтому, например, перья или голова сов и филинов, как считалось, предохраняли от злых духов, а очищение огнем, как и в зороастризме, стало обязательным компонентом социальной жизни древних тюрок.

Одним из проявлений религиозного измерения социокультурной системы являлись основные вехи в жизни человека и коллектива – рождение, женитьба, построение жилища, посев, земледельческие работы и т.д. Неразрывная связь с окружающей природой и, соответственно, следование ее календарным ритмам проявлялись в тщательно разработанной и детализированной процедуре праздника Навруз (Наурыз, Нооруз), почитания Деда-Земледельца, первой вспашки поля, всегда имевшей сакральный характер [подр. см.: 14]. Например, сумевшие сохранить архаические черты данного обряда припамирские таджики проводили его исключительно в строгой последовательности и обязательно с учетом положения солнца и звезд: «Почитание звезд ... восходит к анимистическим представлениям. Доказательством древности культа светил является клятва именем Солнца» [15, с. 71-75, 72, 91].

В цикле казахской свадебной обрядности доисламского происхождения, например, значительное внимание отводится магическим верованиям, культу плодородия и предков [9, с.36-39]. Так, во время обряда первого посещения невестой семейства жениха в действие приводится значительный спектр верований – обращение к духам предков, почитание огня. У Ч. Валиханова мы находим, что: «Невеста, поступая в новое семейство, должна войти в юрту отца (мужа), принести в жертву огню ложку масла, делает салем (преклонение колена) и бьет головой (падает навзничь), приговаривая: «Аруах разы болсын» - «Аруах (дух предков), будь доволен!» Во время горения жертвы мать или кто-нибудь из женщин, нагревая ладонь на огне, водит по лицу новобрачной, и новобрачная отдает в честь огня халат, который берет хозяин (отец мужа) юрты как владелец очага, и заставляет ее сесть на баранью шкуру, говоря при этом: будь мягка, как кожа» [8, с.226; 9, с. 29-30; 6, с.21-22].

Данный обычай распространен был также у узбеков, каракалпаков и в том или ином варианте у многих народов мира [9, с. 29]. Магические обряды и обереги как в свадебной традиции или же связанные с рожде-

нием и ростом детей, в свою очередь, подразделялись на отгоняющие, скрывающие, обманывающие, избегающие; причем, по сравнению с женскими оберегами, магические защитные функции детских оберегов-украшений (*тумаров*) сохранялись значительно дольше и четче [9, с. 36-37; 11, с. 182].

Аналогичные обряды, связанные с религиозно-мифологической системой верований, проходят практически непрерывной красной нитью в ходе жизни человека и социума, с одной стороны, а также в ходе развития отдельных племен,proto- и этногрупп, с другой. Кочевники проводили обряд очищения огнем перед откочевкой, когда все представители племени должны были пройти между двумя кострами: «По убеждениям степняков, при этом сгорали плохие помыслы и оставались только чистые. Злые духи после обряда оставались на старом месте» [6, с.21-22].

С учетом вышеотмеченного особый сакральный смысл приобретает и само жилище древних nomadov - юрта. Символика деталей юрты и сама ее конструкция показывают архаические отголоски цельного миро-восприятия, трехчастное деление, воспроизводящее структуру космоса, мировое дерево. Это прослеживается в трехчастном строении каркаса юрты (основа-*кереге*, срединные *жерди-уыки*, верхний круг-*шанырак*), в шесте-*бакане*, остающемся в центре юрты, как символе мирового дерева, а также в том, что юрта вообще являла собой малый космос: «...Сначала длинный шест, используемый для установки юрты, потом целое звено шейных костей, несколько позднее дым, струящийся из очага в центре юрты и идущий прямо в небо (вспомним пожелание прямого выхода дыма из юрты) – все это мировое дерево в разных ипостасях. Эту же символику, возможно, имели и «*желбау*» - два орнаментированных тесемных полотна, спускающихся с *шанырака*» [9, с. 151-168, 165].

Таким образом, тенгрианство как наиболее архаичный пласт в религиозных воззрениях древних тюрок, отражавший общую неразделенность человека и окружающего его пространства, полностью определяло религиозные верования и регулировало их различные проявления. Более того, оно безраздельно присутствовало и в обыденной, повседневной жизни людей именно в силу общей неразделенности понятий «сакральный-профанный». Происходило это, прежде всего, в результате взаимосвязанности и взаимовлияния различных аспектов жизнедеятельности, при которой, как уже отмечалось выше, мир представлял единым живым организмом, а мифологическое сознание полностью доминировало в обыденной практике (по сути, носящей все тот же самый сакральный характер). Это находило свое выражение, в частности, в том, что обыденное (оно же сакральное) сознание вобрало в себя ключевые моменты мифологического мышления, такие как культ абстрактного высшего начала (Тенгри), предков, природы, а также трехчастное деление мира, мировое дерево, вера в духов. Данному архаичномуциальному мировосприятию еще предстояло пройти путь вычленения его отдельных элементов в самостоятельные системы и верования. Одним из этапов на этом пути стал шаманизм.

**Индусизм.** Подобно тенгрианству-шаманизму в Центральной Азии, в Южной Азии индуизм (ведизм и брахманизм) стал ключевым элементом религиозной, социальной и политической жизни. Более того, с течением времени индуизм стал ярким символом индийской культуры в целом, если считать религию знаменателем культуры. На заре своего развития индуизм, также как и любая иная мифологическая система представлений, например, древнекитайская, древнегреческая, древнетюркская и др., сочетала в себе космогонические представления, мифологию, ритуал, объединяя их в едином принципе включенности и холизма. Относительно идеи происхождения космоса и мира, в частности, в индуизме можно обнаружить космогонические идеи изначального единства космоса и вселенной, его дальнейшую детализацию и деление на различные и вместе с тем гармоничные составные части.

Аналогичные представления можно обнаружить, например, как в тенгрианстве (см. выше), так и в мифологии древних греков о происхождении космоса как своеобразного яйца, на одном полюсе которого находится небо, на противоположном – ад, а в середине – земля, где живут люди [4, с. 82, 85].

Ведизм и брахманизм, однако, можно считать наиболее разработанной и детализированной традицией мифологического мышления, основанного на изначальном космогоническом представлении о единстве и неразделенности вселенной. В базовых постулатах о причинах происхождения всего сущего можно обнаружить тщательно разработанное понятие Абсолюта, абстрактной космической причины, называемой в Ведах по-разному – безличный космический принцип Брахман, или же абстрактный символ первичной субстанции Пуруша [5, с. 22-33].

В вопросе о создании жизни важно отметить преобладание в данной концепции ключевого принципа космоса (или упорядоченности), т.е. Неба и Земли, над хаосом. Ведическая концепция о космических первородителях – Неба (Дьяус) и Земли (Притхви) в основе своей схожа с идеей парной небесной дуальности Тенгри-Умай, развитой в тенгрианстве. Однако, в отличие от тенгрианства, данная дуальность в дальнейшем «в ведической мифологии, начиная с определенного времени, перестала развиваться» [16, с. 140, 147-8]. Вместо этого, центральное место в древнейшей космогонической картине мира стала занимать идея космического закона – *рита* – и его защитника асуры Варуна. Тем не менее, в древневедических гимнах можно еще проследить наличие концепции «мирового дерева», проявляющееся в том, что Варуна при выполнении своей роли защитника космического закона *риты* соединял два мира, «связывая верхушку дерева (вероятно, неба) с пространством, в котором не было основания» [16, с. 141].

Можно упомянуть в ведизме и другой элемент, который являлся общим для ранних мифологических традиций, распространенных в различных культурах мира. Наряду с понятием «мирового дерева» получила развитие идея вертикального разделения пространства на три мира, идентичная представлениям, развитым в тенгрианстве-шаманизме. В целом, основной алгоритм процесса создания может быть представлен в следую-

щем виде: от абстрактного начала к дуальному, а затем трехчленному делению космоса. Необходимо отметить, что в ведизме понимание и определение вселенной и ее холизма было разработано посредством использования дуальной категории Дьяус-Притхви. Несмотря на то, что идея Дьяус-Притхви не получила в дальнейшем в ведической космологии своего продолжения, тем не менее, она пережила определенную эволюцию. Как Умай в тенгрианстве, которая претерпела трансформацию от абстрактного начала к практическому божеству, охраняющему детей, женщин и т.д., аналогичным образом, концепт Притхви в ведических гимнах также претерпел своеобразное развитие. Притхви стала описываться более в практическом смысле как мать, объединяющая всех людей различных религиозных убеждений, нежели как сугубо абстрактный символ и божество [16, с. 151-153].

Дальнейшее различие между Дьяус и Притхви означало создание другого мира (*лок*), т.е. *антарикиши* или пространства, которое на уровне мифологического мышления стало приписываться богу Индре. В данном процессе эволюции мифологического и религиозного мышления, более детализированная разработка основных религиозных концепций привела к дальнейшему развитию ритуала, а, следовательно, к более выраженной роли брахманов как носителей сакрального знания и посредников между богами и людьми. Данная функциональная роль брахманов была аналогична роли шаманов, которые также являлись важными посредниками и продолжателями (наследователями) этого уникального дара в своих семейных традициях.

С развитием ведизма, позднее в брахманизме можно обнаружить уже более практическую, «заземленную» адаптацию предыдущих ведических идей. Можно отметить, что их дальнейшие толкования отвечали новым, тщательно разработанным и усложненным ритуальным требованиям. В связи с этим произошла эволюция концепции трех миров (*локов*) в сторону их увеличения, до четырех миров. При этом введение новых ритуалов, связанных с функциями охранителей четырех миров, богов-локапалов, стало спецификой религиозного мышления и ритуалов в брахманизме; а затем и в пост-ведизме [17, с. 25-35; 18, с. 5-20].

С точки зрения социологии религии, необходимо подчеркнуть скорее типологические, чем просто формальные или внешние сходства, обнаруженные в обеих религиозных традициях Центральной и Южной Азии. Наряду с одинаковыми космогоническими представлениями и «внутренней» структурой обеих традиций, можно выделить и схожесть пространственно-временных координат. С одной стороны, мы видим одинаковые представления о сакральной вертикальной оси, состоящей из трех, а в более поздних версиях, из четырех миров (как в брахманизме и пост-ведизме). С другой стороны, время воспринимается как циклическое, а не линейное. Идеологические концепции *кармы-сансыры-мокши* в индуизме и циклического повторяющегося потока времени в кочевой и оседлой культурах являются яркими образцами данного подхода.

Обе традиции, тенгрианство-шаманизм и ведизм-брахманизм-индуизм, отличались развитыми концепциями, например, такими, как единство вселенной. Холизм, соответствие с природой и ее почитание стали одними из важнейших моментов, которые позднее способствовали разработке символизма животного мира и его высокой роли в мирской и религиозной жизни народов древности. Таковы, например, принцип почитания коровы в индуизме и высокой роли лошади в тенгрианстве-шаманизме. Оба традиции также испытывали интенсивные взаимосвязи с другими религиозными системами.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Ерекешева Л.Г. Советская, российская и казахстанская историография проблемы доисламских верований в Центральной Азии // Вестник КазНУ. Серия историческая. – 2007. – № 4 (47). – С. 3-9.
- [2] Eliade M. The Sacred and the Profane. The Nature of Religion / Transl. from the French by Willard R. Trask. – San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt, 1987. – 256 p.
- [3] Жумаганбетов Т.С. Отдельные итоги изучения проблем государственности и права у орхонских тюрок // Известия НАН РК. Серия общественных наук. – 2007. – № 3 (259). – С. 46-53.
- [4] Тахо-Годи А.А. Греческая мифология. – М.: Искусство, 1989. – 304 с.
- [5] Бонгард-Левин, Г.М. Древнеиндийская цивилизация. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Наука, Восточная литература, 1993. – 320 с.
- [6] Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 240 с.
- [7] Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 172 с.
- [8] Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения. – М.: Наука, ГРВЛ, 1986. – 414 с.
- [9] Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX вв.). – Алматы: Гылым, 1991. – 214 с.
- [10] Басилов В.Н. Пережитки шаманства у туркмен-гекленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В.Н. Басилов. – М.: Наука, 1986. – С. 94-110.
- [11] Васильева Г.П. Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В.Н. Басилов. – М.: Наука, 1986. – С. 182-195.
- [12] Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В.Н. Басилов. – М.: Наука, 1986. – С. 110-138.
- [13] Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.: Ленинградское отделение, Наука, 1991. – 320 с.
- [14] Магия Навруза. Сб. статей / Ред., сост. и исследование С. Абдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – 312 с.
- [15] Мухиддинов И. Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В.Н. Басилов. – М.: Наука, 1986. – С. 70-93.

- [16] Данделкар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. Сост., вступ. ст., коммент. Я.В. Васильков; Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин; Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. – М.: Восточная литература, 2002. – 286 с.
- [17] Лидова Н.Р. К вопросу о трансформации древнеиндийского ритуала // Восток. 1999. - № 3. - с. 25-35.
- [18] Лидова Н.Р. Ритуальные истоки концепции четырех локапалов // Восток. 2001. - № 5. - с. 5-20.

## REFERENCES

- [1] Yerekeshova L.G. Sovetskaya, rossiiskaya, kazakhstanskaya istoriografiya problem doislamskikh verovanii v Tsentral'noi Azii [Soviet, Russian and Kazakhstani Historiography of the Problem of Pre-Islamic Beliefs of Ancient Turks]. In Vestnik KazNU [Vestnik of Kazakh National University]. Historical Series. – 2007. - № 4 (47). - p. 3-9.
- [2] Eliade M. The Sacred and the Profane. The Nature of Religion / Transl. from the French by Willard R. Trask. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt, 1987. - 256 p.
- [3] Zhumaganbetov T.C. Otdelnye Itogi izucheniya problem gosudarstvennosti u orhonskikh tuyrok // Izvestiya NAN RK. Seriya obschestvennyh nauk. – 2007. – № 3 (259). – С. 46-53.
- [4] Taho-Godi A.A. Grecheskaya mifologiya [Greek Mythology]. Moscow: Iskusstvo, 1989. 304 p.
- [5] Bongard-Levin G.M. Drevneindiiskaia civilizatsiya [Ancient Indian Civilization]. 2<sup>nd</sup> ed., revised. Moscow: Nauka, Vostochnaya literature, 1993. - 320 p.
- [6] Orynbekov M.S. Genezis religioznosti v Kazakstane [Genesis of Religiosity in Kazakhstan]. Almaty: Daik-Press, 2005. - 240 p.
- [7] Tursunov E.D. Drevnetyurkskiy folklore: istoki i stanovlenie [Ancient Turkic Folklore: Origins and Formation]. Almaty: Daik-Press, 2001. - 172 p.
- [8] Valikhanov Ch.Ch. Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]. Moscow: Nauka, Oriental Literature, 1986. - 414 p.
- [9] Toleubayev A.T. Relikty doislamskikh verovanii v semeinoi obryadnosti kazahov (XIX-nachalo XX vekov) [Relicts of Pre-Islamic Beliefs in the Family Traditions of the Kazakhs (XIX-beginning XX centuries)]. Alma-Ata: Gylim, 1991. - 214 p.
- [10] Basilov V.N. Perezhitki shamanstva u Turkmen-goklenov [Vestiges of Shamanism of the Turkmen-Goklens]. In Drevniye obryady, verovaniya i kul'ty narodov Srednei Azii [Ancient Rites, Beliefs and Cults of the People of Middle Asia]. Moscow: Nauka, 1986. - P. 94-110.
- [11] Vasilieva G.P. Magicheskie funktsii detskih ukrashenii u Turkmen [Magical Functions of Children's Decoration of the Turkmens]. In Drevniye obryady, verovaniya i kul'ty narodov Srednei Azii [Ancient Rites, Beliefs and Cults of the People of Middle Asia]. Moscow: Nauka, 1986. - P. 182-195.
- [12] Taizhanov K., Kh. Ismailov. Osobennosti doislamskikh verovanii u uzbekov-karamurtov [Specificity of Pre-Islamic Beliefs of the Uzbek-Karamurts]. In Drevniye obryady, verovaniya i kul'ty narodov Srednei Azii [Ancient Rites, Beliefs and Cults of the People of Middle Asia]. Moscow: Nauka, 1986. - P. 110-138.
- [13] Potapov L.P. Altaiskii shamanism [Altai Shamanism]. Leningrad: Leningradskoye otdeleniye, Nauka, 1991. - 320 p.
- [14] Magiya Navruza [Magic of Navruz]. Ed. S. Abdullo. Almaty: Daik-Press, 2006. - 312 p.
- [15] Muhiddinov I. Obryady i obychai pripamirskih narodnostei svyazannye s tsiklom sl'skohozyaistvennyh rabot [Rites and Traditions of Pre-Pamir People Relating to the Cycle of Agricultural Works]. In Drevniye obryady, verovaniya i kul'ty narodov Srednei Azii [Ancient Rites, Beliefs and Cults of the People of Middle Asia]. Moscow: Nauka, 1986. - P. 70-93.
- [16] Dandekar. Ot ved k induizmu: evolyutsioniruyushchaya mifologiya [From Vedism to Hinduism: Evolutionizing Mythology]. Transl. from English. Moscow: Vostochnaya literature, 2002. - 286 p.
- [17] Lidova N.R. K voprosu o transformatsii drevneindiskogo rituала [Towards the Issue of Transformation of Ancient Indian Ritual]. In Vostok. – 1999. - № 3. - P. 25-35.
- [18] Lidova N.R. Ritual'nye istoki kontseptsii chetyreh lokapalov [Ritual Origins of the Conception of Four Lokapals]. In Vostok. – 2001. № 5. - P. 5-20.

## ТӘҢІРЛІК-ШАМАНДЫҚ ЖӘНЕ ИНДУИЗМ ДІНДЕРІНДЕГІ АСПАН ӘЛЕМІНІҢ МИФОЛОГИЯЛЫҚ ТАҢЫМЫ: САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ

Л. Г. Ерекешева

КР БФМ ФК Р. Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, Алматы, Қазақстан

**Түйін сөздер:** тәңіршілдік, шаманизм, индуизм, мифологиялық таным, ғалам құрылымы.

**Аннотация.** Атаулы мақалада тәңірлік-шамандық және индуизм діндеріндегі аспан әлемі туралы мифологиялық танымның дамуы мен оның көне дәуірде қалыптасқан негізгі құрылымдық түсініктеріне салыстырмалы талдау жасалады. Мұнда қарастырылып отырган діндердің аспан әлеміне қатысты өзара құрылымдық және типологиялық ұқсастықтары салыстырылады.

Поступила 17.03.2016 г.