

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XXIV ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ДО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1989
Часть I

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1991

-
1. "Чжунго лиши диту цзи". Под общей редакцией Тань Цисяна (The Historical Atlas of China. Chief Editor Tan Qixiang. Shanghai. Cartographic Publishing House). 1982. -, vv. I-6 - .
 2. Цит. соч., v. VI. The Liao Dynasty and Northern Song Dynasty Period. The Jin Dynasty and Southern Song Dynasty Period. Shanghai, 1982.
 3. В.Е.Медведев. Культура амурских чжурчженей: конец X-XI век. Новосибирск, 1977, рис. I.
 4. K.A.Wittfogel, Fêng Chia-shêng. History of Chinese Society Liao (907-1125). Philadelphia, 1949, map; Shimada M. Study on Social History of Liao. Osaka, 1952; Mikami Ts. A Study on the Administration System of the Chin Dynasty. Tokyo, 1970; Toyama G. Studies in History of Chin Dynasty. Kyoto, 1964, map; Tao Jingshen. The Jurchen in Twelfth Century China. Wash., 1976, map.
 5. Historical Atlas of the Chinese Empire. Sh., 1888, map nn. 19, 20.
 6. A.Herrmann. An Historical Atlas of China. Chicago, 1966, maps on pp. 36, 38-39.
 7. Адзия рэкиси тидзу. Составители Мацуда Хисао и Мори Сикадзу. Токио, 1968, карты № 69/2, 83/1.
 8. The Times Atlas of China. L., 1974, p. XI.
 9. Cultural Atlas of China. By C.Blunden, M.Elvin. Oxf., 1983, p. 98.
 10. Beiträge zur historischen Geographie der Mandchurei. Herausgegeben Dr. K.Shiratori. Tokio, Bd. 2, 1912, pp. 201, 46, 200.
 11. Beiträge..., p. 12.
 12. Beiträge..., p. 199.
 13. Beiträge..., p. 138-140.
 14. Beiträge..., p. 126.
 15. Beiträge..., p. 204.

Г.Р.Галданова

К ПРОБЛЕМЕ МОНГОЛЬСКОГО ШАМАНИЗМА (XII-XIII вв.)

(по материалам рукописных обрядников)

Понятие "шаманизм" чрезвычайно сложное, недаром до сих пор еще не сложилось однозначного его определения. Основой, объеди-

нящей ранние религиозные верования разных этносов под названием "шаманизм", является специфический характер служителя культа - шамана, особенность которого заключалась в его "одержимости духами", в способности, приводя себя в состояние экстаза, "совершать путешествия" в иные миры.

Представляя явление стадияльное, типологически единое, шаманизм разных народностей мира и имеет свою специфику, поэтому, естественно, целесообразнее рассматривать проявления шаманизма каждого конкретного региона.

При изучении монгольского шаманизма, относящегося к типу центрально-азиатского или алтайского, выявляется его неоднородность, выражающаяся прежде всего в существовании двух типов служителей культа и соответственно разных объектов культа. Наряду с куклами по сути чисто шаманскими, отмечается иное "культовое сообщество" - тэнгрии, в качестве служителей которого не могли выступать шаманы (не смешивать монгольский шаманизм XIII в. с развитой системой бурятского шаманизма).

Шаманизм - религия родового общества. Мироззренческие концепции шаманизма опираются на представления о культе предков. Представления о тэнгриях - также продукт родовой системы. Однако тэнгрии выступают как божества-покровители определенных родоплеменных групп, но не предки (во всяком случае не реальные предки). Служителями культа тэнгриев, вероятно, были старейшины родоплеменных общностей, которым предписывалось "освящать годы и месяцы". У ранних монголов они были известны под названием "бэхи".¹ В XII-XIII вв. "бэхи" были жрецами-предводителями. В более позднюю эпоху их называли или старейшинами, или "белыми шаманами" в отличие от действительных шаманов, которых определяли как "черные шаманы". Старейшины (белые шаманы) наследовали функции "бэхи", они обладали правом проводить родовые моления, запретные для чужеродцев и шаманов (черных). Они совершали моление горам, что в сущности представляло модифицированное почитание тэнгри, так как моление тэнгри всегда связывалось с высокой горой.

И жрецы-бэхи, и шаманы обладали свойствами предсказываний. В чем же заключалась разница между разными служителями культа и между объектами их культов, собственно шаманскими онгонами и родоплеменными тэнгриями?

Во-первых, шаманские онгоны обязательно имели материальное воплощение, например, в виде маски. Вещественные изображения онгонов изготовлялись из различных материалов, часто встречались онгоны в виде шкур животных. Тэнгрии, между тем, не имели иконо-

графических или статуарных изображений, ибо по своей природе, в силу своей всеобъемлемости они не могли быть заключены во что-то или зафиксированы на чем-то.

Во-вторых, онгяны, как обладающие способностью "вселения", временно могли покидать свое местопребывание, чтобы "войти" в шамана. Чаще всего в шамана "вселялся" его онгой-покровитель, а другие онгоны, помощники шамана могли находиться рядом с ним, становясь его ушами, его глазами, они нашептывали ему текст заклинаний. Что касается тэнгриев, им было свойственно, внимая призываниям старейшин-жрецов, прибывать, "спускаться" на место родового моления, чтобы причаститься (хуртэхэ) к жертвенным дарам, тем самым, "освящая их".

В-третьих, шаманский дар передавался по наследству, то есть здесь присутствует элемент избранничества шамана духами, наличие особой психической организации шамана. А для родового жреца главным условием его назначения коллективом в почетное звание "бэхи" было наличие возрастного статусного родства.

В-четвертых, основное действо шамана - камлание (чаще всего ночное), после проведения которого шаман чувствовал во всем теле легкость и бодрость. А родовые жертвоприношения составляли привилегию жрецов. У жрецов не было специфического ритуального костюма, их основные атрибуты при призывании тэнгриев сводились к опахалу или древесной веточке.

В-пятых, у шаманов не было письменно зафиксированных текстов призываний, заклинаний, ибо согласно шаманским воззрениям, каждый раз нужные слова ему наговаривали онгоны-помощники. По верному замечанию В.Инкижинова, "шаманское заклинание - это молитва творимая, живая, идущая на чистом темпераменте" создателя.²

В чем же ведении находились те рукописи обрядников, которые известны как "шаманские"? Само название "шаманские" - очень условно, ибо среди так называемых "шаманских" обрядников значительна доля переводных с тибетского или составленных ламаистскими иерархами на основе старинных текстов, то есть обрядников синкретического характера. Однако, несомненно, что часть рукописей представляет копии оригинальных монголоязычных культовых текстов. Эти тексты по тематике включают в основном сюжеты по культуре огня и культу тэнгриев, связанных с календарными и хозяйственными обрядами, проведение которых не входило в компетенцию шаманов. Возможно, культовые монголоязычные тексты изначально бытовали в устной форме, а фиксацию их на письме наиболее достоверно отнести к первой половине XIII века, сопрягая данный факт с возникнове-

нием монгольской империи.

В это время, в период складывания централизованного государства, на основе традиционной религиозно-мифологической системы возникает общегосударственный культ Неба, культ огня очага рода Борджигин. Гимны-моления, посвященные им были запечатлены письменно.

Великое божество Неба – Тэнгри было известно уже хуннам, создавшим впервые в Центральной Азии могучую кочевую державу. Культ Неба был очень развит у древних тюрков. Появление в идеологической системе кочевых держав Центральной Азии божества Неба было вызвано образованием единого государства, централизацией родоплеменных культов. В XIII веке с появлением государственности у монголов главным их божеством также становится Небо, Вечное Синее Небо (Хух Мунх тэнгри), ибо в составе кочевых народов Центральной Азии часто выступали в различных комбинациях одни и те же этнические элементы, традиции этнических предков или предшественников воспринимались и передавались последующим поколениям различных групп кочевников.³

Официальные документы периода монгольской империи указывают на большую значимость культа единого божества-Тэнгри, "милостью и силой" которого, как считалось, было обусловлено существование и процветание империи Чингис-хана. Все происходящее трактовалось как проявление силы Неба (тэнгрийн хуч), реализация мыслей (тэнгрийн санаа) и воли Неба (тэнгрийн заяа). Введение культа единого божества, санкционирующего каганскую власть в общемонгольском государстве, сопровождалось усиленным внедрением принципа "на небе господствует только Тэнгри, а на земле – только один Чингисхан".⁴

Культ Вечного Синего Неба, приобретая характер государственного, становится ярко выраженным. В силу явного выделения Тэнгри и универсализма его функций в религии древних тюрков, некоторые ученые видели в ней особую веру, близкую к монотеизму. При характеристике древнетюркской религии отдельные исследователи использовали термин "тенгриизм" для обозначения одной из трех составляющих ее частей.⁵

Говоря о древнемонгольской религии монголов Б.И.Кузнецов и Д.Н.Гумилев считали невозможным определять ее как "шаманизм", полагая, что основу религии монголов XII-XIII вв. составлял культ двуединого божества (Небо-Земля), а не монотеистического Тэнгри. По их мнению древнемонгольская религия представляла собой разновидность иранского митраизма, согласно основному тезису которого

Небо вместе со своей супругой Землей правит всеми другими божествами.⁶

Жан-Поль Ру, оспаривая использование термина "шаманизм", ко всему комплексу религиозных верований древних тюрко-монголов применяет слово "паганизм" (язычество), хотя и сам признает мало-пригодность данного термина.⁷

Государственный культ единого Тэнгри у монголов XIII в. развивается в русле традиционных родовых концепций. Каждая родоплеменная общность имела своего тэнгри, гения-хранителя и покровителя, жертвоприношение которому совершалось старейшиной рода. В условиях государственного объединения жертвоприношение, моление всеобщему единому Тэнгри совершали представители клана чингисидов. Никто иной не имел этого права, ибо не принадлежал к правящему "золотому" роду, "происходящему от Неба". Роль главного жреца в начальный период монгольского государства исполнял "бэхи" - старец Усун, старший из чингисидов.⁸

Кроме жреца при монгольских ханах всегда находились в качестве предсказателей шаманы и китайские астрологи, однако и сами ханы занимались гаданием на бараньих лопатках (например, Угэдэй хан, Мунхэ хан).⁹ Император Чингис, проверяя предсказателей, также сжигал бедреную кость.¹⁰

Главным предсказателем воли Тэнгри, толкователем знамений, согласно Рашид-ад-дину, был Тэб тэнгри, характеризующийся как ясновидец, раскрывающий тайны, предсказывающий будущее. Говорили, что Тэб тэнгри "посещал небо на белом коне".¹¹ И вероятно, он исполнял одну из основных функций шамана - лечебную. По сведениям Б.Я.Владимирцова имя Тэб тэнгри упоминается в лечебнике с различными рецептами, где говорится, что лечебную книгу Хубилай хану поднес Тэб тэнгри арши.¹² В обрядниках также упоминается божество лекарств и лечения (эм эмнэлгийн тэнгри), называемое Хан хара тэнгри (черный). Отметим, что шаманские божества-онгоны у ламаистов назывались "хара тэнгри". Само имя-прозвище Тэб тэнгри как будто указывает на его способность общения с Тэнгри. Если бы в данном имени слово "тэнгри" было зафиксировано в форме "тэнгричи", можно было бы с уверенностью говорить о Тэб тэнгри как жреце, осуществлявшем связь с Тэнгри. Отметим однако, что другое имя - Кокечу, которое часто толкуется как его собственное имя, возможно, действительно указывает на эту функцию, так как "кок" - это "небо", а "чу"/"чи" - суффикс деятеля. Таким образом, можно предположить, что Тэб тэнгри был реальным претендентом на роль главного жреца в силу своих необычных магических

качеств, личных способностей, а значит и соперником Чингис-хана. Согласно концепции власти у кочевых народов, суверенная власть кагана вытекала из его магической власти, поэтому каган считался одновременно и верховным духовным лицом государства,¹³ или же духовная власть принадлежала его родственнику. Как представитель оппозиции Чингис-хану Тэб тэнгри был умерщвлен чингисидами "волею Неба", то есть наказан самим Небом. Жреческая функция осталась привилегией членов "золотого" рода.

Возможно, государственные жрецы XIII века назывались "тэнгри-чи" или "кокечи" в связи с идеологией "тэнгризма". Тэнгризм – культ тэнгриев разрозненных родо-племенных общностей, которые при формировании централизованного объединения воплощаются в едином общенародном божестве Хух Мунх тэнгри, многозначном и полифункциональном. При распаде единого государства главное Тэнгри становится одним из тэнгриев, равных другим тэнгриям.

Кроме официальных документов образ Тэнгри запечатлели в некоторой степени монголоязычные обрядовые тексты, где Тэнгри не маркируется как божество монотеистическое. Наряду с ним выступают другие тэнгри, каждый из которых характеризуется как "главный из сонма тэнгриев" (хамгийн дээд), а также божество земли Этуген, почти идентичное ему по значимости.

Высшее Тэнгри (Хух Мунх тэнгри) зачастую отождествляется с Тэнгри-создателем – Заячи тэнгри, который представляется одним из основных 9 или 99 тэнгриев (числа абстрактные, но часто перечисляются конкретные названия 9 тэнгриев). Образ Высшего Тэнгри и отождествляемого с ним Заячи тэнгри, возможно, сложились под влиянием мифологических воззрений соседних, более развитых стран, особенно таких как Китай и Иран.

Тезис Б.И.Кузнецова и Л.Н.Гумилева о сходных моментах древнемонгольской религии и митраизма подкрепляется одним из основных признаков Заячи тэнгри, обладающего "ни с чем несравнимым великим светом" (улгэргуй агуу их гэгээн чанартай). Этот признак явно указывает на близость образа Тэнгри образу Митры-божества света. К тому же Заячи тэнгри представляется одновременно и как отец всех живых существ, и как явившийся их матерью. Аналогично этому Митра иногда¹⁴ выступает как божество, совмещающее мужской и женский пол.

И Высшее Тэнгри и Заячи тэнгри характеризуются как самовозникшие, не сотворенные (уусгэлгүй өөрсдөө уудэгсэн) могущественные тэнгри. Высшее Тэнгри возникло, "не показывая своего тела, не показывая своих рук и ног" (ул узуулэн). Заячи тэнгри возник также "не показывая теловесно-великого тела" (хунд их биеэ ул

узуулэн). Оба они обладают несравненно великой светлой сущностью. Высшему Тэнгри воздается благодарность за то, что "он создал жену (женщину), лежащую у груди", то есть близкого сердцу друга, "сына (детей), лежащего у ног", то есть почтительного потомка, и наделил ими в достатке (өвөрт хэвтэх эм, хөлд хэвтэх хуу элбэг заяагсан). По предопределению Тэнгри становятся сановниками (воен болгон заяагсан), в его власти удлинять сроки жизненных лет (амь насыг урт болгогчи), он создатель всего и всех. Заячи тэнгри точно так же обладает свойством удлинять жизнь, умножать богатство, домашний скот, он податель удачи, "создающий старшего брата старшим, младшего брата младшим", он является отцом-создателем живых существ, многочисленных как муравьи" (шоргоиж мэт амитани эцэг-заяачи), он стал всеобщим божеством, которому поклоняются все люди (еронхийн шүтээн болсон, хуний шүтээни заяачи). Заячи тэнгри описывается имеющим цельное тело (бухэд биетэй), выпуклые глаза (бултэгэр нудтэй), причем все его тело является местом средоточия счастья, благодати, богатства (бух биень мал эд буян хишиг тогтогсон). Необъятное тело божества, содержащее в себе всевозможное "счастье" изливает, излучает его через свои выпуклые глаза-окна. Заячи тэнгри - мать (заячи эх тэнгри, зол заяачи эх) обладает солнечно-лунным телом (нар сар биетэй). Во время отделения неба от земли, в период возникновения солнца-луны Заячи тэнгри было предопределено восседать выше других 9х9 тэнгриев (тэнгри газар салах уед, нар сар уусэх уед бусад 9х9 тэнгринарын дээр суух тэнгри). И Заячи тэнгри, и Высшее Тэнгри обладают созидательными функциями, оба не персонифицированы, оба наделены космическими признаками. Высшее Тэнгри описывается как обладающее шелковым ликом и пестрыми глазами (торгон чарайтай, адаг нудтэй), то есть представляется воплощением шелкового свода небес и бесчисленных глаз - звезд, солнца-луны.

Близким к названным выше двум тэнгриам, вероятно, тождественным им выступает в равной мере могущественное, обладающее идентичными функциями божество - Атаа тэнгри. Ему также присущи космические признаки: он обладает великим молниевым телом (цахилган их биетэй), то есть его тело - молния, его мать - облака или "его начало в облаках" (уух эхэтэй), у него громогласный голос, способный объединять мысли всех (хамгийн санаа нэгтгэгч хурхрэх их дуутай), способный вызывать десяти тысячное эхо (түмэн дууриатай).

Согласно обрядовым текстам тэнгри очень часто изображаются идентично, например, много общих черт в описании Хух Мунх тэнгри и Заячи тэнгри, Хисагаа тэнгри и Атаа тэнгри, и в то же вре-

мя Атаа тэнгри присущи космические признаки, свойственные двум первым тэнгриам. А в целом их отличает многофункциональность и слабая их дифференцированность.

Среди рукописей по культу тэнгри можно выделить обрядник под названием "Создатель всего сущего Хан Вечный тэнгри" (хамуг-и заягсан Хан Мунхэ тэнгри ене буй). Один из вариантов текста обрядника был опубликован В.Хайссыгом,¹⁶ другой, более расширенный, но в основном идентичный ему, текст находится в хранилище восточных рукописей ЛО ИВ АН СССР (шифр Д-87).¹⁷ В данных текстах равным образом отдается почтение Божеству Неба и Божеству Земли с его горами и реками. Божество Земли в первом случае названо "улуген эхэ", а во втором - "этуген эхэ", причем в этих текстах Матери-земле уделяется даже большее внимание, нежели Божеству Неба, хотя по названию моление посвящается именно Небу. В начале текста содержится обращение к шелководику Небу с пестрыми глазами и к масляноликой Земле с золотыми улами (эпитеты плодородия и богатства), далее называются отдельные части земли: гора, именуемая Богдо иши хан (святой главный хан), мать-река, именуемая Хатун (царица). И лишь в конце текста Д-87 - снова обращение к Мунхэ тэнгри в стиле обычном для призывания Тэнгри. В обоих текстах зафиксировано довольно подробное описание Богини земли, царственной земли-воды во главе с горным хребтом Хангай хан (Хангай хан тэргуутэн хамаг хан газар-усан), у которой "сгибающийся стан, наполняющееся вымя, выступающие лопатки, сжимающиеся щели, огромные подмышки, необъятное тело":

тонгойжи байху зоо чинь
дугурэжу байху дэлэн чинь
жимийжу байху завсар чинь
зарбайжи байху далан чинь
нийтэ ехэ хуга чинь, ургулжи бэету...

Два варианта текста примечательны тем, что в них отражены представления, подтверждающие тезис о культуре двуединого божества у монголов XIII в., что особенно очевидно из двух строчек призывания: "соизволь одарить взглядом пестрых глаз,

соизволь прислушаться золотыми ушами" (хойор алаг нидуийен хилам хиху, алтан чихи-ийен шагнас хиху ажийамуй).

Определяя религию монголов XIII в., начального периода монгольской империи, вероятно, будет правильным выделить в ней во-первых, официальный государственный культ единого божества-Неба, который появился у древних тюрко-монголов, возможно, под влиянием китайской политической культуры. Во-вторых, религию массового

уровня, основанную на мировоззренческих концепциях "тэнгризма", тэнгриев-покровителей отдельных родо-племенных групп. Тэнгрии – это божества не только небесного происхождения, не только "олицетворение небесных явлений или способностей и страстей человеческих".¹⁸ Слово "тэнгри" в данном случае означает вообще "божество", подтверждением чему являются географические названия Центральной Азии, позволяющие раскрыть почти достоверно персонафикацию божества в горе (тэнгри таг), озере (тэнгри нор).¹⁹ Религия массового уровня или народная религия была синкретичной по содержанию, однако определяющее направление в ней занимали концепции "тэнгризма", что можно видеть по содержанию древних обрядовых текстов, называемых "шаманскими".

-
1. С.А.Козин. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.–Л., 1941, § 216.
 2. В.И.Инкижинов. Проблемы бурят-монгольского театра. – Жизнь Бурятии. 1929, № 3–4, с. 51.
 3. Л.П.Потапов. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов. – Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1970, с. 51.
 4. В.Рубрук. Путешествие в восточные страны. СПб., 1911, с. 162.
 5. С.Г.Кляшторный. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. – ТС 1977. М., 1981, с. 124.
 6. Б.И.Кузнецов, Л.Н.Гумилев. Бон (древняя тибетская религия) – Доклады ГО СССР. 1970, в. 15, с. 86, 88; Л.Н.Гумилев. Древне-монгольская религия. – Доклады ГО СССР. 1968, № 4–6, с. 31–38.
 7. J.P.Roux. Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques. RHR. 1956, t. 149.
 8. Б.А.Владимирцов. Монгольские титулы beki и begi. – ДАН-В, 1930, № 9, с. 164–165.
 9. Н.Ц.Мункуев. Китайский источник о первых монгольских ханах. М., 1965, с. 101.
 10. Мэн-да-бэй-лу. Полное описание монголо-татар. М., 1975, с. 79.
 11. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.–Л. 1952, Т. I, кн. I, с. 165.
 12. Б.Я.Владимирцов. Упоминание имени Тэб тэнгри в монгольской письменности. – ДАН-В, 1924, № 7–9, с. 116.
 13. Л.П.Потапов. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. – Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1970, с. 15.

14. Б.И.Кузнецов, Л.Н.Гумилев. Бон (древняя тибетская религия). - Доклады ГО СССР. 1970, в. 15, с. 86.
15. Обрядники М-П 51, М-П 116, КМ 1238 из РО БИОН, г.Улан-Удэ. Обрядники С 148, Д 87, О 330, О 1318, С 431, С 234, В 323, В 199; В 42 - А.Г.Сазыкин. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т. I. М., 1988, с. 216-218.
16. W.Heissig. Mongolische volkreliigiöse und folkloristische Texte. Wiesbaden, 1966.
17. Н.Н.Поппе. Описание монгольских "шаманских" рукописей Института востоковедения АН СССР. Л., 1932, в. I, с. 197.
18. Доржи Банзаров. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Доржи Банзарова. СПб., 1891, с. 28.
19. J.P.Roux. Op. cit.

Р.Н.Дугаров (Улан-Удэ)

КОЧЕННИКИ СЭРТА (ЗОЛОТОЙ КОНЬ) (к истории происхождения)

В горах Амдо (пров. Цинхай КНР) до сих пор кочуют тангутские и тибетские племена, в числе которых своей таинственностью происхождения, своеобразием обычаев и традиций выделяется племя сэрта (золотого коня), относящееся к конфедерации племен голок. Еще с древних времен в верховья Хуанхэ уходили беглые тангуты, монголы и тибетцы. Каждая группа, обживая горные долины правых притоков Мачу (Хуанхэ), самоутверждалась, сохраняя свои родовые традиции, обычаи, легенды и отчасти язык.

Сведения о происхождении сэрта содержатся в родословных хрониках. Мы не располагаем хрониками самих сэрта. Тайны прошлого сэрта раскрывают родословные хроники черных минягов.

Сэрта были близки к черным минягам по своим традициям и генеалогическим представлениям, но отличались от минягов, притом "черных", определениями "золотой", "желтый" и, возможно, "солнечный". По словам Д.Н.Рериха солнечные голоки гордились своим происхождением.

Возможно, солнечные или желтые дон-миняги в составе голоков превратились в сэрта (желтый сэрта или золотой конь). Общеизвестно особое почитание коня тангутами.