

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ  
АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК  
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО-  
КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ  
ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ  
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**РЕЛИГИЯ В ИСТОРИИ  
НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ  
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**  
**ЧАСТЬ II: ЭПОХА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

*ХРЕСТОМАТИЯ*



Барнаул

---

Издательство Алтайского  
государственного университета  
2012

ББК 86.31я73-3+63.48(253.7)я73-3+63.48(54)я73-3

Р368

Составитель

доктор исторических наук, профессор *П.К. Дашковский*

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор *А.В. Харинский*;

доктор философских наук, профессор *О.М. Хомушко*

Р368 Религия в истории народов Южной Сибири и Центральной Азии : хрестоматия. Часть II. Эпоха Средневековья / сост. П.К. Дашковский. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2012. – 307 с.

ISBN 978-5-7904-1223-3

Хрестоматия содержит систематизированное соединение фрагментов из статей и монографий ученых, занимающихся изучением религиозного фактора в истории народов Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху Средневековья. Для закрепления знаний предусмотрены специальные задания. Знакомство с содержанием хрестоматии позволит заложить основы для самостоятельной исследовательской деятельности в области изучения этноконфессиональной истории.

Издание рассчитано на студентов, обучающихся по направлениям «Религиоведение», «История», «Культурология», а также на тех, кто интересуется историей духовной культуры средневековых народов.

ББК 86.31я73-3+63.48(253.7)я73-3+63.48(54)я73-3

*Работа выполнена в рамках Федерального государственного задания Минобрнауки (проект №6.3042.2011 «Комплексное изучение развития политического и религиозного ландшафта в Южной Сибири в контексте государственной политики России»), а также при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/Г «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая»)*

ISBN 978-5-7904-1223-3

© Оформление. Издательство Алтайского государственного университета, 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

|   |     |
|---|-----|
| От составителя .....  | 6   |
| РАЗДЕЛ I. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПРОЗЕЛИТАРНЫХ<br>РЕЛИГИЙ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ   |     |
| <i>Литвинский Б.А.</i> Буддизм и буддийская культура<br>Центральной Азии (древность) .....                                      | 8   |
| <i>Литвинский Б.А.</i> Буддизм. Манихейство .....   | 16  |
| <i>Восточный Туркестан</i> в древности и раннем средневековье .....   | 24  |
| <i>Кычанов Е.И.</i> Сирийское несторианство в Китае<br>и Центральной Азии .....   | 31  |
| <i>Никитин А.Б.</i> Христианство в Центральной Азии .....   | 34  |
| <i>Нутарзина Н.Д.</i> Ислам в истории средневекового<br>Казахстана .....  | 41  |
| РАЗДЕЛ II. МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТЮРКОЯЗЫЧНОГО<br>НАСЕЛЕНИЯ САЯНО-АЛТАЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ<br>ТЕРРИТОРИЙ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ             |     |
| <i>Мелиоранский П.</i> Об орхонских и енисейских надгробных<br>памятниках с надписями .....                                     | 50  |
| <i>Веселовский Н.И.</i> Современное состояние вопроса<br>о «Каменных бабах» или «Балбалах» .....                                | 52  |
| <i>Кызласов Л.Р.</i> К истории шаманских верований на Алтае .....   | 61  |
| <i>Кляшторный С.Г.</i> Мифологические сюжеты<br>в древнетюркских памятниках .....   | 65  |
| <i>Стеблева И.В.</i> К реконструкции древнетюркской<br>религиозно-мифологической системы .....                                  | 72  |
| <i>Стеблева И.В.</i> Синкретизм религиозно-мифологических<br>представлений домусульманских тюрков .....                         | 76  |
| <i>Потанов Л.П.</i> Алтайский шаманизм .....  | 80  |
| <i>Новгородова Э.А.</i> Памятники изобразительного искусства<br>древнетюркского времени на территории МНР .....                 | 89  |
| <i>Базен Л.</i> Человек и понятие истории у тюрков Центральной<br>Азии в VIII в. ....   | 93  |
| <i>Дашковский П.К.</i> Служители культов у тюрков Центральной<br>Азии в эпоху Средневековья .....                               | 98  |
| <i>Войтов В.Е.</i> Древнетюркский пантеон и модель<br>мироздания в культово-поминальных памятниках<br>Монголии VI–VIII вв. .... | 108 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Кубарев В.Д.</b> Изваяние, оградка, балбалы (о проблемах типологии, хронологии и семантики древнетюркских поминальных сооружений Алтая и сопредельных территорий) ..... | 124 |
| <b>Кубарев Г.В.</b> Культура древних тюрков Алтая (по материалам погребальных памятников).....   | 130 |
| <b>Мокрынин В.П.</b> Дипломатическая практика в Западно-Тюркском каганате.....   | 136 |
| <b>Нестеров С.П.</b> Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья .....   | 138 |
| <b>Шарипов Р.Г.</b> Менталитет древних тюрков: философско-мировоззренческий очерк.....   | 146 |
| <b>Дашковский П.К.</b> Религиозная политика и служители культа в Кыргызском каганате.....  | 152 |
| <b>Худяков Ю.С.</b> Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья .....  | 161 |
| <b>Кызласов Л.Р.</b> Тюрко-иранское культурное и языковое взаимодействие в его историческом освещении .....  | 171 |
| <b>Бартольд В.В.</b> Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов .....  | 179 |
| <b>Зуев Ю.А.</b> Ранние тюрки: очерки истории и идеологии.....   | 184 |
| <b>Maenchen-Helfen O.</b> Manichaeans in Siberia .....   | 188 |

### РАЗДЕЛ III. РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ КИМАКОВ, КЫПЧАКОВ И КИДАНЕЙ

|   |     |
|---|-----|
| <b>Кумеков Б.Е.</b> Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам .....  | 193 |
| <b>Ахинжанов С.М.</b> Кыпчаки в истории средневекового Казахстана .....   | 196 |
| <b>Golden P.B.</b> Religion among the Qipchaqs of Medieval Eurasia.....   | 200 |
| <b>Golden P.B.</b> Golden Nomads and their Neighbours in the Russian Steppe: Turks, Khazars and Qipchaqs .....  | 206 |
| <b>Ермоленко Л.Н.</b> Средневековые каменные изваяния Казахских степей (типология, семантика в аспекте военной идеологии и традиционного мировоззрения) ..... | 211 |
| <b>Пиков Г.Г.</b> Специфика конфессиональной ситуации в кочевой империи (на примере Ляо).....   | 219 |

РАЗДЕЛ IV. ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ  
И МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ У МОНГОЛОВ

|   |     |
|---|-----|
| <i>Мэй Т.</i> Монголы и мировые религии в XIII в. ....  | 235 |
| <i>Мэнэс Г.</i> Символика солнца в системе погребального обряда<br>монгольских племен .....                                   | 246 |
| <i>Скрынникова Т.Ф.</i> Харизма и власть в эпоху Чингис-хана.....   | 250 |
| <i>Усманов М.А.</i> Этапы исламизации Джучиева Улуса<br>и мусульманское духовенство в татарских ханствах<br>XIII–XVI вв. .... | 254 |
| <i>Хазанов А.М.</i> Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль<br>религиозного фактора в создании мировых империй .....          | 261 |
| Темы рефератов и докладов по курсу «Религии народов<br>Южной Сибири и Центральной Азии.<br>Часть II. Средневековье».....      | 269 |
| Библиографический список .....  | 271 |
| Список сокращений .....   | 305 |

## ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Хрестоматия является составной частью учебно-методического комплекса «Религии народов Южной Сибири и Центральной Азии», реализуемого в рамках предметов «Религии народов Центральной Азии древности и средневековья», «Народы и религии Центральной Азии», учебно-исследовательской работы студентов-религиоведов факультета политических наук Алтайского государственного университета. Вторая часть хрестоматии, как и ранее опубликованная первая часть<sup>1</sup>, отражает систематизированное соединение фрагментов отдельных статей и монографий, которые дают представление об особенностях развития религиозных верований и обрядов у населения Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху средневековья. В хронологическом аспекте хрестоматия охватывает тюркский (вторая половина V – XI в.) и монгольский (XII–XIV вв.) периоды.

При формировании хрестоматии учитывались следующие показатели: 1) представительность авторов и фундаментальность работ; 2) комплексное освещение роли религиозного фактора в истории разных народов указанных регионов; 3) методологические и методические подходы к решению отдельных проблем темы; 4) публикации текстов, которые стали библиографической редкостью.

Хрестоматия состоит из четырех разделов, которые сгруппированы по тематическому и хронологическому принципам: «Распространение прозелитарных религий в Центральной Азии в эпоху средневековья», «Мировоззрение тюркоязычного населения Саяно-Алтая и сопредельных территорий в раннем средневековье», «Религиозный фактор в истории кимаков, кыпчаков и киданей» и «Традиционное мировоззрение и мировые религии у монголов». В первом разделе представлены выдержки из работ, которые характеризуют основные тенденции распространения прозелитарных религий в Центральной Азии в эпоху средневековья, общие вопросы изучения обозначенной проблематики. Второй раздел посвящен изучению особенностей шаманских верований и проникновения мировых конфессий к тюркоязычным кочевникам. Третий раздел охватывает работы ученых, занимающихся религиозно-мифологическими верованиями кимаков, кыпчаков и киданей. В заключительном, четвертом, разделе изложе-

---

<sup>1</sup> Религия в истории народов Южной Сибири и Центральной Азии. Часть I. Поздняя древность / сост. П.К. Дашковский. Барнаул, 2008. 263 с.

ны фрагменты работ, отражающие особенности конфессиональных процессов у монголов.

Каждый приводимый отрывок начинается с библиографического описания используемого источника. Текст представлен с указанием конкретных страниц. Все пропущенные места в цитируемых публикациях обозначены многоточием. Для удобства работы с авторскими текстами сноски на литературу и источники в хрестоматии унифицированы: в скобках указаны фамилия, инициалы автора(ов), год издания, страницы и рисунки. В конце книги имеется библиографический список, соответствующий приведенным ссылкам.

После каждого фрагмента изложены вопросы для контрольной проверки усвоения материала. Для закрепления и использования полученных знаний даны задания по сравнительному анализу основных направлений изучаемых тем. В хрестоматии также содержатся комплекс дополнительных заданий, темы рефератов и докладов.

Таким образом, в соответствии с поставленными задачами в хрестоматии приводятся разные точки зрения ученых на актуальные проблемы изучения религиозных систем средневековых обществ Южной Сибири и Центральной Азии, которые взаимодействовали с различными народами Евразии.

Подготовленная в рамках учебно-методического комплекса хрестоматия может быть использована для преподавания на факультетах гуманитарного направления в разных учебных заведениях. Издание будет также полезно всем, кто интересуется историей религий народов Азии.

*П.К. Дашковский*

## Раздел I

# РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПРОЗЕЛИТАРНЫХ РЕЛИГИЙ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

*Литвинский Б.А. Буддизм и буддийская культура Центральной Азии (древность) // Московское востоковедение. Очерки, исследования, разработки. М.: Наука, 1997. С. 53–78.*

С. 56–58. Огромную роль в исторических судьбах Восточного Туркестана играли религии: христианство, манихейство, буддизм, в средние века – ислам. В древний и раннесредневековый периоды в жизни народов Восточного Туркестана особое значение имел буддизм.

Одна из сложнейших проблем – определить время его распространения в Восточном Туркестане. Она связана с эволюцией буддизма на его родине – в Индии, распространением буддизма в Средней Азии и появлением его в Китае. «Только перешагнув границы Индии, – писал еще в начале нашего столетия О. Франке, – буддизм приобрел всемирно-историческое значение, получив свою цивилизующую силу, и превратился в действительный фактор политического могущества» (Franke O., 1909, с. 207–211, 220; Franke O., 1910). Обнаруженные в Южном Афганистане тексты эдиктов Ашоки свидетельствуют, что процесс распространения буддизма, как и сообщает буддийское предание, действительно начался уже при этом царе, т.е. в середине III в. до н.э. По-видимому, ко II–I вв. до н.э. буддизм достиг границ Средней Азии, но серьезные позиции завоевал позже, в первые века н.э., причем на юге региона – в Маргиане и в Бактрии. Там были возведены буддийские монастыри – вихары и ступы. Наряду с наземными монастырями (Фаяз-тепе, Айртам, Зар-тепе, монастырь в Мерве, монастырь на Верблюжьей горке и др.) сооружались также пещерные монастыри (Кара-тепе). На Кара-тепе и Фаяз-тепе обнаружено множество черепов с индийскими надписями, которые дают некоторое представление о доктрине буддийских общин кушанской Бактрии (там проповедовали хинаяну, преобладали школы махасангхиков, а также вайбхашиков), о внутренней жизни монастырских общин (Litvinsky B.A., 1968; Литвинский Б.А., 1992, с. 427–438; Литвинский Б.А., 1996, с. 192–193; Вертоградова В.В.,

1995; Воробьева-Десятовская М.И., 1983; Кошеленко Г.А., 1977, с. 104–114; Pugacënkova G.A., Usmanova Z., 1995).

Позже, в VII–VIII вв. н.э., буддизм, путив уже глубокие корни, продолжал процветать на юге Средней Азии. В Тохаристане (так называлась в то время древняя Бактрия), по свидетельству паломников, было много буддийских монастырей. Во второй половине VII – начале VIII в. там, по сообщению Хуэйчао (726 г.), «царь, знать и народ почитают триратину (т.е. буддийское учение. – *Б.Л.*); имеется множество монастырей и монахов, исповедуют учение Хинаянь» (Fuchs W., 1938, с. 449). В Тохаристане археологи действительно обнаружили много буддийских культовых сооружений: Аджинатепа (Литвинский Б.А., Зеймаль Т.И., 1971), Калаи-Кафирниган (Litvinsky V.A., 1981) и др. На занг-тепе и в мерве найдены остатки буддийских рукописей (Воробьева-Десятовская М.И., 1983, с. 65–86). Буддизм в это время распространился и в других областях, прежде всего в Ферганской долине (храм в Куве) и в Семиречье (храмы в Ак-Бешиме, Краснореченске, Новопавловске, находки фрагментов рукописей и отдельных буддийских культовых предметов) (Goryacheva V.D., 1980; Горячева В.Д., Перегудова С.Я., 1996, с. 167–189; Литвинский Б.А., 1996, с. 190–193).

Хорошо известно, что выходцы из Средней Азии внесли весомый вклад в распространение буддизма в Китае. В первое поколение переводчиков входили двое парфян – знаменитый Ань Шигао и его ученик Ань Сюань, трое юэчжи – Чжи Лоуцзячань, Чжи Ляо и Чжи Лян, двое согдийцев – Кан Мэнсян и Кан Цзюай (последний, собственно, скорее кангюец). Ань Шигао отправился на восток из Маргианы и работал в Лояне над переводами со 148 до 170 г. К концу II в. и к следующим десятилетиям относится деятельность второго поколения переводчиков. Среди них появляются родившиеся за пределами своей этнической родины, например известный Джармаракша (юэчжи Фаху), который осуществил перевод то ли 150, то ли 210 буддийских сочинений (Bagcbi P.Cb., 1927, с. 11–114; Zürcher E., 1959, с. 32–70). По одному из подсчетов, вплоть до падения династии Западная Цзинь (т.е. до 316 г.) среди переводчиков буддийских сочинений на китайский язык было шесть или семь китайцев, шесть лиц индийского и шестнадцать – центральноазиатского происхождения (шесть юэчжи, четыре парфянина, три согдийца, два тохара из Кучи и один хотанец). Разумеется, это очень приблизительные данные, все же отражающие общую тенденцию (Brough H., 1965, с. 587).

Однако распространение буддизма в Китае началось задолго до прибытия туда первых переводчиков из Средней Азии в середине II в. н.э. Появление его в Китае окутано многочисленными легендами и недостоверными преданиями. Согласно одному из них, буддизм проник в Китай якобы уже в начале правления династии Чжоу (ее воцарение относится к XI в. до н.э.) или же в эпоху Чуньцю (722–481 гг. до н.э.), т.е. фактически до его утверждения в Индии! Более достоверные сообщения содержатся в «Хоу Хань шу» под 65 г. н.э.: Лю Ин, правитель удела Чу, в императорском указе перевозится за то, как он участвовал в культе даосизма и выполнял предписания буддизма, за привлечение верующих мирян и буддийских монахов к своему двору. Большинство ученых относятся с доверием к этому сообщению, но некоторые не считают его основанным на реальных фактах (Cbavannes E., 1907, с. 450; Maspero H., 1934, с. 88–89; Maspero H., 1950, с. 185; Wright A.E., 1959; Zürcher E., 1959, с. 26–27; Brough H., 1965, с. 584; Wada S., 1978, с. 34–35). Однако этот документ свидетельствует об определенном знакомстве с буддизмом в императорской канцелярии, где составлялся указ, ибо он содержит упоминания некоторых основополагающих буддийских терминов и ритуалов. Поэтому в новейшей работе Э. Цюрхера этот указ назван «первым реальным свидетельством» распространения буддизма в Китае (Zürcher E., 1990, с. 159–160). Анализируя этот текст и другие материалы, Э. Цюрхер пришел к заключению, что первоначально буддизм в Китае носил характер «гибридного культа» и что он распространился и концентрировался в придворных кругах. Но тогда же возник и китайский монастырский буддизм, не гибридный, а пересаженный на китайскую почву. Он возник вокруг иноземных монахов-переводчиков и их китайских помощников, а также мирян-буддистов (Литвинский Б.А., 1992, с. 439–444; Brough Y., 1961; Vu Hung, 1986, с. 263–316; Zürcher E., 1990, с. 164–167; Huntington J.C., 1985, с. 24, 52–53). Это произошло около середины II в. н.э.

До недавнего времени считалось общепризнанным, что один из важнейших путей проникновения буддизма в Китай шел через Восточный Туркестан, причем подразумевалось, что эта страна очень рано восприняла буддизм. Но когда именно? Высказывались различные точки зрения о времени введения буддизма в Восточный Туркестан – от I в. до н.э. (Лю Маоцзай) до начала III в. н.э. (Хуан Вэньби) (Литвинский Б.А., 1992, с. 464). Один из виднейших исследователей

истории распространения буддизма в Китае Э. Цюрхер в 1959 г. писал, что буддизм «медленно инфильтрировал с северо-запада через две ветви Великого Шелкового пути, достигающего китайской территории в Дуньхуане, а через ганьсуский коридор – Великой Китайской равнины. Эта инфильтрация должна была иметь место между первой половиной I в. до н.э. (периода консолидации китайского могущества в Центральной Азии) и серединой I в. н.э., когда существование буддизма впервые засвидетельствовано в синхронных китайских источниках» (Zürcher E., 1959, с. 22–23).

**С. 59–60.** Касаясь последующей, достаточно сложной и во многом противоречивой истории буддизма в Восточном Туркестане, отметим наличие специфики его развития в отдельных частях региона. Речь идет о различных оазисах и в еще большей степени – о южных и северных частях страны. На юге преобладали приверженцы махаяны, на севере – хинаяны. Значительная часть местного населения (тохары, согдийцы, хотано-саки, индийцы Крорайны, китайцы, тибетцы, турки, в том числе уйгуры, и др.) были в большинстве своем обращены в буддизм и стали его ревностными поклонниками. На языки этих народов были переведены буддийские сочинения: до нас дошло огромное число буддийских манускриптов и их частей, а также других буддийских документов. Нам уже приходилось писать об этих материалах (Литвинский Б.А., 1992, с. 444–445), поэтому здесь мы воздержимся от изложения их содержания и анализа.

Не менее красноречиво свидетельствуют о распространении буддизма в Восточном Туркестане многие сотни и тысячи буддийских религиозных сооружений, часть из которых сохранилась, а другие раскопаны археологами (Литвинский Б.А., Терентьев-Катанский А.П., 1988, с. 17–82; Дудин С.М., 1916; Maillard M., 1983; Литвинский Б.А., Пичикян И.Р., 1986, с. 181–225; Литвинский Б.А., 1987, с. 182–222). Среди них есть пещерные сооружения с помещениями, врытыми в обрывы речных террас или в холмы, часто соединенные с наземными культовыми постройками. Местные уйгуры называют их «мингой», что означает «тысяча комнат». Действительно, пещерные комплексы очень многочисленны. Так, мингой у Кизыла, по китайским оценкам (1953 г.), включает 253 пещеры (в главной группе?), многие из них полностью разрушены, другие труднодоступны, лишь в 74 пещерах относительно хорошо сохранился интерьер. Очень внушительны мингой у Кумтуры, в Туяк-Мазаре,

Безеклике и др. Обзор этих пещерных монастырей, анализ их архитектуры, классификация и проблема генезиса уже опубликованы нами в специальной работе (Литвинский Б.А., Пичикян И.Р., 1986, с. 81–125).

**С. 70–73.** В этой связи необходимо, хотя бы самым кратким образом, остановиться и на буддийском искусстве Восточного Туркестана (Whitfield R., 1982–1985; Bussagli M., 1963; Rowland B., 1974; Gaulier S., Jera-Bezard R., Maillard M., 1976).

Древнейшие памятники его находятся в южной части региона. Выше уже упоминался в этой связи Миран. В святилище М.II были найдены фрагменты штукатурной скульптуры, в том числе колоссального изображения Будды, архитектурные детали – резное дерево (капитель «персепольского типа»). В М.III и М.V стены были покрыты живописью. Живописный фриз состоит из обнаженных путти и юных гениев в остроконечных головных уборах, поддерживающих массивную гирлянду; бюсты крылатых гениев (эротов?) также включены в гирлянду. Несколько выше сохранились остатки большой композиции, изображающей сцены буддийской легенды о принце Вишвантаре (кроме палийского она известна на китайском, хотаносакском, тибетском и других языках). В надписи *кхароитхи* сообщается, что эта живопись – работа Тита, который получил за нее определенную плату. Палеографически это скорее III в. н.э., а «Тита» мог быть художником по имени Тит. Образцы превосходной (и довольно похожей), практически синхронной с упомянутой выше, живописи найдены в святилище в Карадонге, а также в изображении на ковре из Лоулани.

Миранская живопись имеет необычайно близкие аналогии в гандхарских рельефах, в частности из долины Свата, так что Б. Роулэнд назвал миранское искусство «живописным эквивалентом» гандхарских рельефов. Высказывалась даже идея, что, может быть, некоторые гандхарские рельефы и миранская живопись созданы одной и той же мастерской (М. Буссалли). Очевидна ее связь с живописью, которая обнаружена в Хадде, Кухи Ходжа, а также в Средней Азии – на Кара-тепе, Фаяз-тепе (Бактрия) и в Топрак-кале (Хорезм). Исследования показали, что во многих чертах этой ранней восточнотуркестанской живописи проглядывает сильнейшее влияние римского искусства (саркофагов, мозаик, изображений на текстиле, фаяомских портретов), пальмирской скульптуры и искусства

Дура-Европос (Stein A., 1921, с. 485–490, 494–511, 518–529; Bussagli M., 1963, с. 19–29; Rowland B., 1974, с. 33–40; Yaldiz M., 1987, с. 173–180; Debaine-Francfort C., Idriss A., Wang Binghua, 1994, с. 43–49).

К III–IV вв. относится также ранняя пластика Хотана (Дьяконова Н.В., Сорокин С.С., 1960; Gropp G., 1974, с. 205–208; Литвинский Б.А., 1995, с. 106–123).

Более поздние произведения буддийского искусства (V–X вв.) гораздо многочисленнее. Только в одном святилище в Раваке было около 500 статуй! В целом речь идет о нескольких десятках тысяч произведений живописи, скульптуры и др. Однако их систематизация, хронологизация и интерпретация представляют значительные трудности.

Особенно много в этом направлении сделал А. Грюнведель, индолог, проникновенный знаток буддийского искусства, который к тому же сам был художником. Уже в 1905 г. в отчете о своей первой экспедиции А. Грюнведель попытался осмыслить открытые им произведения искусства. Он отметил отчетливые проявления гандхарских традиций и разработал четырехэтапную схему развития в регионе буддийского искусства. Более развернутую характеристику стилей восточнотуркестанского искусства и их относительную хронологию А. Грюнведель предложил в 1909 г. Схема была конкретизирована в 1924 г. А. фон Лекоком. Развернутую характеристику стилей с перечнем относящихся к ним памятников дал в 1933 г. Э. Вальдшмидт, использовавший для датировок и эпиграфические данные (Grünwedel A., 1905, с. 175–176; Grünwedel A., 1909; Lecog A., 1924, с. 22–23). Он выделил наиболее ранние стили – первый и второй «индоиранский стиль» – и датировал их соответственно 500–600 гг. и временем от 600 до «после 650» г. Новейшие западные публикации не внесли определенности – предлагаются разные даты. Приведем лишь соображения М. Ялдиз, которая полагает, что первый стиль, как считал и Э. Вальдшмидт, возник в V в., а второй датируется 600–650 гг. н.э. Более поздние произведения, в которых заметно сильное китайское влияние, она датирует VIII–XI вв. (Yaldiz M., 1987, с. 28–40; Rbie M.M., 1988). Совершенно очевидно, что эта схема основана лишь на материалах северных оазисов (где, собственно, и работали немецкие экспедиции), но она сохраняет свое значение и за их пределами. Отметим, что не все ресурсы иконографического анализа исчерпаны. В частности, сопоставления со среднеази-

атской живописью носят случайный характер, не привлечена хронологическая шкала согдийской живописи, разработанная весьма детально (Беленицкий А.М., Маршак Б.И., 1979; Belenitskii A.M., Marsbak V.I., 1981, с. 40–50; Литвинский Б.А., 1981, с. 128–136; Литвинский Б.А., 1983).

Таким образом, территория Восточного Туркестана буквально заполнена буддийскими культовыми сооружениями, в которых, в свою очередь, имелись бесчисленные произведения буддийского искусства, датирующиеся временем с III–IV по X–XI вв. Это свидетельствует об огромной роли и влиянии буддийской религии, сказывающейся не только в духовной сфере, но и на всех сторонах жизни значительной части восточнотуркестанского населения, среди которого было также определенное число приверженцев манихейства, христианства и даосизма. Однако превалировал именно буддизм.

Буддизм в Восточном Туркестане оказывал универсальное влияние на своих адептов, охватывая все стороны духовной, культурной и экономической жизни, создавая своеобразную структуру и модель общества. Монастыри являлись центрами буддийской учености. Заучивание буддийских текстов сочеталось с изучением светских наук. Монастыри также были очагами буддийской письменности – в них занимались не только хранением, но и перепиской текстов. Среди монахов были специалисты-живописцы. Помимо обычных церемоний буддийская *сангха* устраивала и торжественные публичные празднества – их описали китайские пилигримы. Празднества сопровождались драматическими представлениями – об этом есть сообщения тибетских источников, в Кизыле найдены манускрипты с индийскими буддийскими драмами.

Восточнотуркестанские монастыри имели свое хозяйство. В их владении находилось ритуальное имущество (статуи, священные книги и т.д.), а также жилые, церемониальные и хозяйственные помещения и сооружения, сельскохозяйственные угодья (поля, сады, выпасы), скот. Монастырское хозяйство обслуживали зависимые от монастыря крестьяне, а также работники рабского статуса. Часть своих земель монастыри сдавали в аренду. Вся хозяйственная деятельность, в том числе денежные траты, тщательно фиксировалась в специальных документах. Кроме того, монастыри представляли собой своеобразные банки, которые занимались ростовщически-

ми операциями. Впрочем, этим занимались и некоторые богатые монахи.

Мы можем только догадываться, в какой мере и сколь глубоко эти явления протекали в Средней Азии, где буддизм был одной из нескольких религий, и даже в Бактрии – Тохаристане, где он был наиболее распространен, никогда не занимая доминирующего положения. Однако кое-что из названного должно было иметь место и в Средней Азии. Можно говорить о двух секторах Центральной Азии – западном (Средняя Азия), где буддизм занял прочные позиции лишь в некоторых регионах (Бактрия – Тохаристан, Маргиана, Семиречье и частично Фергана), и восточном (Восточный Туркестан), где он распространился по всем регионам. Еще более существенна разница в масштабах и глубине воздействия: в первом случае основная часть населения придерживалась местной религии (зороастризм), исповедывались также манихейство и христианство; во втором случае можно выявить лишь отдельные проявления местных религий, были также сильные общины манихеев и христиан при полном доминировании буддизма.

Доминирующей религией в Восточном Туркестане буддизм становится в IV–V вв., а позже он стал господствующим вплоть до распространения ислама. Вся культурная и социальная жизнь Восточного Туркестана протекала под знаком буддизма, оказавшего определяющее влияние на идеологию, литературу, искусство.

Характерной чертой восточнотуркестанского буддизма был прозелитизм основной части господствующего класса. Местные аристократы, в том числе правители большинства княжеств, являлись ревностными буддистами, непосредственно участвовали в деятельности *сангхи*, щедро и активно помогали ей. Некоторые правители, судя по отдельным намекам источников, совмещали светские и духовные функции. Можно полагать, что в Хотане, Куче и некоторых других княжествах буддизм стал (или становился) государственной религией. *Сангха* и общество срачивались, буддизм приобретал всеобъемлющий характер, что особенно наглядно проявлялось во время религиозных празднеств. Разумеется, в разных государствах Восточного Туркестана эти тенденции проявлялись неодинаково. Особо выраженными они были в Хотане, государственное устройство которого развивалось в направлении теократии (Бартольд В.В., 1971, с. 469).

## Вопросы и задания

1. Выделите основные группы источников, отражающих историю буддизма в Центральной Азии.
2. Дайте характеристику основным этапам распространения буддизма в центральноазиатском регионе.

*Литвинский Б.А. Буддизм. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М.: Наука, 1992. С. 427–532.*

**С. 489.** Уже в IV–V вв. предки тюрков, ашина, проживавшие в Восточном Туркестане, вошли в тесный контакт с оседлым буддийским населением оазисов (Кляшторный С.Г., 1964, с. 108–114). Мухан-каган (553–572), правитель Первого Восточнотюркского каганата, в начале своего правления обратился в буддизм (Gabain A., 1954, с. 163). Наследовавший ему Таспар-каган (572–581) сделал много для распространения Учения. Этому способствовала деятельность буддийского монаха Хуэйлиня, сумевшего стать близким к кагану человеком. Согласно китайским источникам, в стране тюрков был построен буддийский монастырь. Таспар-каган просил китайского императора прислать ему основополагающие буддийские сочинения. В ответ на это обращение была переведена на тюркский язык и послана кагану «Нирванасутра» (Gabain A., 1954, с. 164). В согдийской Бугутской надписи говорится об учреждении среди тюрков буддийской сангхи. Сам Таспар-каган был ревностным буддистом и лично принимал участие в обрядах (Кляшторный С.Г., Лившиц В.А., 1971, с. 133; Kļjastornyj S., Livsic V.A., 1972, с. 78).

В VII–VIII вв. в Западнотюркском каганате буддизм также был распространен, но не занимал монопольного положения. В частности, племена, кочевавшие у Иссык-Куля, продолжали почитать огонь и духов.

**С. 522–528.** В начале VIII в. Верховный глава манихеев под давлением арабов перенес резиденцию в Тохаристан (Chavannes E., Pelliot P., 19136, с. 152; Henning W., 1977, vol. 2, с. 283), позже (с начала X в.) – в Самарканд (Adam A., 1961, с. 118; Flügel G., 1962, с. 97–98, 105–106, 318–319). В 719 г., как сообщается в китайских источниках, среди государств, направивших в Китай послов, были Тухола (Тоха-

ристан), Чаганиан. Посол именуется «великий мочжо» – так в танском Китае называли видных деятелей манихейской церкви (от согд. тōсак «учитель»). При этом он рекомендуется как человек глубокой мудрости, прекрасно разбирающийся в астрономии. Князь Чаганиан просил китайского императора осведомиться у посла, в частности, о состоянии государства и «относительно наших религиозных учений» (Chavannes E., Pelliot P., 1913, с. 152–153; Shafer, 1963, с. 50). Сведения об этом посольстве были детально исследованы А.М. Беленицким, который справедливо подчеркнул, что в данном случае четко проступает связь манихеев с властями, с местными правителями (Беленицкий А.М., 1954, с. 44–45). Свидетельство о посольстве 719 г. характеризует, очевидно, положение во всем Тохаристане, где, как можно заключить из сообщений письменных источников и археологических материалов, сосуществовало несколько религиозных учений (Литвинский Б.А., Зеймаль Т.И., 1971, с. 121). И действительно, как известно из одной согдийской надписи в Афрасиабе, в конце VII в. правители Согда и Чаганиана были приверженцами разных религий: первые, вероятно, были маздаистами, вторые скорее всего манихеями или буддистами.

Из Средней Азии через Восточный Туркестан манихейство проникло и в Китай. В 694 г. к чанъаньскому двору прибыл манихейский проповедник – «человек из Персидского государства по имени Футотань» (Chavannes E., Pelliot P., 1913, с. 150). Как показал В. Хеннинг, это на самом деле не имя, а китайская передача согдийского *fōp* («один из семидесяти» епископов), т.е. обозначение одного из высших представителей манихейской иерархии. Этот исследователь не без основания полагает, что проповедник был согдийцем. По мнению В. Хеннинга, «согдийцы были главными носителями манихейства в Центральной Азии» (Henning W., 1977, т. 1, с. 391–392). В 732 г. вышел указ императора Сюаньцзуна, в котором учение Мани было названо «туземной религией западных ху» (Chavannes E., Pelliot P., 1913, с. 154–155), причем имелись в виду, как считают исследователи, не вообще жители Средней Азии, а именно согдийцы (Maenchen-Helfen O., 1951, с. 321). По этому указу проживающим в Китае чужестранцам, в том числе согдийцам-манихеям, разрешалось исповедовать свою религию. Указы 786 и 771 гг. разрешали им строить храмы в пределах империи.

Из Китая манихейство в середине VIII в. распространилось во владениях Уйгурского каганата. В 759 г. уйгурским каганом стано-

вится Бёгю-каган, умный политик и удачливый полководец, в его правление «уйгуры достигли вершины своего могущества» (Hamilton J., 1955, с. 139–140; Mackerras C., 1968, с. 7). В Китае же польхал мятеж, поднятый Ань Лушанем и Ши Сымином. Танский двор в борьбе с мятежниками пытался опереться на помощь уйгуров. Вторгшись в северные провинции Китая, уйгуры разорили их, захватили столицу империи Лоян и жестоко ее разграбили (Mackerras C., 1968, с. 26–41). Именно тогда, в 762–763 гг., Бёгю-каган встретился в Лояне с манихейскими проповедниками, среди которых были высшие иерархи манихейской церкви. Тюркский источник сообщает, что каган и его приближенные обратились в манихейство, выслушав проповедь миссионеров, которая длилась двое суток без перерыва. Из других источников можно заключить, что это потребовало более длительного времени. Назад, домой, каган возвратился с четырьмя избранныками, которые хорошо знали «учение двух начал и трех времен». Вероятно, одним из них был упомянутый в китайской версии Карабалгасунской надписи «Учитель Закона», который был «прекрасно осведомлен в Учении Света и в совершенстве знал семь (канонических манихейских) сочинений. Его способности были выше всех, его красноречие было подобно водопаду. Поэтому смог он обратить уйгуров в праведную религию».

Указом кагана манихейство было провозглашено государственной религией уйгурской степной империи. Это единственный случай в истории манихейства, когда оно стало государственной религией, а не гонимой ересью, которую власти в лучшем случае терпели. В каганате начались гонения на широко распространенный в его пределах буддизм. В Карабалгасунской надписи говорится, что прежде зывали к демонам в образе Будды, теперь сожгли его изваянные и нарисованные изображения; были построены манихейские храмы (Chavannes E., Pelliot P., 1913, с. 186–197; Klimkeit H.-J., 1983).

В тюркской среде Бёгю-каган и после его кончины считался Учредителем манихейской общины у уйгуров. В тюркских манихейских рукописях он именуется «великим государем», «мудрым уйгурским каганом», «эманацией Мани» (Кляшторный С.Г., Лившиц В.А., 1971, с. 112). Обращение каганата в манихейство, как предполагают некоторые исследователи, было обусловлено не столько религиозными, сколько политическими мотивами – привлечь на свою сторону согдийцев, противопоставить каганат Китаю (Mackerras C., 1968,

с. 7–8). Подъему манихейской пропаганды способствовал приток миссионеров из Месопотамии, Ирана и Средней Азии, являвшийся следствием арабского завоевания этих областей и насаждения там ислама.

События в Уйгурском каганате имели прямое отношение и к Восточному Туркестану, северная часть которого была подвластна Бёгю-кагану. В 779 г. Бёгю-каган был убит в результате заговора. Новый каган и его наследники вплоть до 795 г. проводили антиманихейскую политику, что привело к тяжелой войне между ними и китайцами, с одной стороны, и восточнотуркестанским тюркским населением, поддержанным тибетцами, – с другой. В 795 г. в Уйгурском каганате пришла к власти новая династия, и манихейство вернуло себе прежний высокий статус. Нормализация внутривосточного положения в каганате позволила уйгурам восстановить свой сюзеренитет над своими владениями в Восточном Туркестане (Кляшторный С.Г., Колесников А.А., 1988, с. 34–38; Müller F.-W.-K., 1915).

Статус государственной религии манихейство сохраняло до >40 г., когда государство уйгуров было завоевано кыргызами. Бежавшие из Монголии уйгуры вскоре создали княжество в Турфане со столицей в Кочо. На передний план в уйгурском Турфанском княжестве выходит глубоко укоренившийся у местного населения буддизм. Но манихейство, перестав быть государственной религией, сохраняло определенное влияние в этом государстве, чему способствовала старая и прочная восточнотуркестанская манихейская традиция (Bang W., Gabain A., 1972, с. 39–42; Chavannes E., Pelliot P., 1913, с. 190–195; Grousset R., 1969, с. 174–175; Marquart J., 1912; Sundermann W., 1983b, с. 303–304).

Арабское завоевание вначале принесло некоторое облегчение манихейской общине: многие верующие даже вернулись в Иран и Месопотамию из стран Центральной Азии. Но после прихода к власти в 750 г. династии Аббасидов вновь начались гонения. Особенно тяжело пришлось манихеям в 778/79–795/96 гг., в правление халифов аль-Махди, аль-Хади и в первые годы халифата Харуна ар-Рашида. Репрессии привели к новому оттоку их из Месопотамии и Ирана на восток. «Старые письма», в которых говорится о гонениях, направлены из областей распространения восточного манихейства, возможно из Уйгурского каганата или Китая, «богоподобному почтенному господину, верховному главе церкви». Они, очевидно,

адресованы находящемуся в Кочо главе восточных манихеев, который носил титул «Учитель провинции Хорасан», «Верховный глава Чахар-Тугри-Тугристана». Из писем явствует, что в это время наряду с манихеями-динавария на Востоке появились представители распространенных в Месопотамии толков михрийя и миклашийя, связанных с сирийско-манихейской церковью. Авторы писем считают вновь прибывших и местных манихеев приверженцами единой церкви, но определенные трения все же были (Henning W., 1977, vol. I, с. 573; Sundermann W., 1983b; Vajda G., 1977).

Тяжелые времена для манихеев вновь наступили при халифе ал-Муктадире (907–932). Он столь яростно преследовал манихеев, что они вынуждены были переселиться в Хорасан. Именно тогда резиденция главы манихеев была перенесена в Самарканд, куда переселилось 500 манихеев. Самаркандский правитель, пишет ан-Надим, намеревался истребить их, но, предупрежденный «царем Китая» об ответных мерах против мусульман, отказался от избиения манихеев. В конце X в. в Самарканде был манихейский монастырь – об этом мы знаем из «Худуд ал-алам» (Hudūd al'Ālam, 1970, с. 113, 352; Fihrist J., 1970, vol. 2, с. 805). Согласно ан-Надиму, в X в. манихейские общины помимо Самарканда были в других городах и местностях Согда, прежде всего в Тункете (Fihrist J., 1970, vol. 2, с. 803). Однако к началу XI в., согласно Бируни, в странах ислама не было почти ни одного места компактного проживания манихеев, кроме общины в Самарканде. Вместе с тем «веру Мани и его учение исповедуют большинство восточных тюрок, обитатели Китая, Тибета и части Индии» (Бируни А., 1957, с. 213).

С середины IX в. начались гонения на манихеев и в Китае. Известен, например, императорский указ 1120 г. о разрушении манихейских храмов. Но в некоторых областях Китая оно продержалось до XIV в., когда последние общины слились с буддийскими и даосскими сектами. Есть данные, что две манихейские книги даже вошли в даосский канон (Asmussen J., 1975, с. 24; Воусе М., 1975, с. 3). И на трассе Великого Шелкового пути последние следы деятельности манихеев относятся к XIII–XIV вв. (Geng Shimin, Klimkeit H.-J., 1985).

В уйгурском Турфанском княжестве манихейство, перестав быть государственной религией, сохраняло прочные позиции во всех этнических группах населения. Манихейская традиция имела в Восточном Туркестане глубокие корни, так как учение Мани рас-

пространилось здесь уже в VII–VIII вв. Новый импульс эта религия получила в середине IX в. с приходом сюда большой массы уйгуров. Крупнейшим центром манихейства становится столица Турфана – Кочо, где пребывали высшие иерархи восточноманихейской церкви, возможно переехавшие сюда из Самарканда. Огромное количество манихейских рукописей на разных языках, произведений искусства, культовые постройки – все это свидетельствует о проникновении манихейства в разные слои полиэтничного общества Восточного Туркестана. По свидетельству китайского посла Ван Яньдэ, в Турфанском княжестве в 983–984 гг. кроме 50 буддийских храмов были и манихейские храмы. По его словам, «персидские монахи молятся по своим законам» (Малявкин А.Г., 1974, с. 79).

Согласно Гардизи (XI в.), и в Турфанском княжестве правители благожелательно относились к манихеям. По его словам, в Чинанченде (Кочо) «около ворот [дворца] правителя ежедневно собираются 300 или 400 человек из динаварий, громким голосом читают сочинения Мани, [потом] входят к правителю, приветствуют его и возвращаются» (Извлечения, 1973, с. 53)...

Уже в первые века своего существования западное и восточное манихейство претерпели некоторые изменения, и между ними проявились различия. Это произошло главным образом благодаря адаптации западного манихейства к христианству, а восточного – к буддизму. Вопрос о буддийском субстрате в манихействе решается неоднозначно (Asmussen J., 1965, с. 136–147; Henning W., 1977, vol. 1, с. 383; vol. 2, с. 227–230, 283–284; Ries L., 1980, с. 132–140; Sims-Williams N., 1983). Мани называет Будду одним из своих предшественников, Апостолов, проповедников единой истинной религии. Следует, очевидно, различать первичный слой буддийских заимствований – то, что взял от буддизма сам Мани, – и вторичный слой, образовавшийся позднее в восточном манихействе.

Определить первичное влияние буддизма на доктрину Мани трудно – гораздо труднее, чем выявить гностические, зороастрийские или христианские компоненты. Основные положения манихейства, в общем, не противоречат положениям буддизма в том виде, в каком их мог усвоить пусть внимательный, но все же сторонний наблюдатель. Буддийский элемент, как отмечалось, можно усмотреть в учении о метампсихозе; но очень похожее учение было у орфиков, и оно могло через посредство какой-либо разновидности гности-

цизма перейти в манихейство. Гораздо определеннее прослеживается вторичный слой – влияние буддизма на восточное манихейство. Так, лексические санскритские заимствования в турфанских документах позволяют сказать, что буддийские термины занимают здесь место, которое в западных текстах занимает греческая, гностическо-христианская терминология. Уже самые ранние парфянские манихейские тексты – гимны, которые можно возвести к Мар Аммо, – содержат некоторые санскритские буддийские термины. В парфянских текстах, восходящих к IV в., круг таких заимствований расширяется. Об этом свидетельствуют траурная песнь о смерти миссионера на Восток Мар Заку (ум. около 300 г.), гимн 386 г. и другие памятники. В парфяно-манихейских текстах встречаются чисто буддийские заимствованные термины: Š'qm̄n bwt «Будда Шакьямуни», šm̄n «шрамана», nurb̄g'p «нирвана», buxš «бикшу», Mutrg «Майтрейя». Позже проникновение буддийских элементов активизируется: ведь буддизм и манихейство в Средней и Центральной Азии сосуществовали на протяжении длительного времени, и влияние буддизма на восточную ветвь этой религии все усиливалось. Мани в восточных манихейских текстах именуется «Буддой», «Буддой Света»; в западных текстах в подобных случаях употребляется термин «Апостол», «Апостол Света». В некоторых турфанских фрагментах житийного содержания новообращенные называют Мани «Буддой». Одно манихейско-тюркское сочинение называется «Книга прихода Будды» (т.е. Мани). В бесчисленных обращениях на согдийском и древнетюркском языках Мани обозначался как «Бог Будда» ила «Мани-Будда». Он сравнивался с Майтрейей, Буддой Грядущего, титуловался «совершенным и несравненным Буддой», идущим в «Страну будд». Значительно реже он называется бодхисаттвой. В манихейские гимны вошли представление о горе Сумеру и другие элементы буддийской космогонии.

Особенно значительное буддийское влияние выступает в китайских версиях манихейской литературы. Об одном таком китайско-манихейском сочинении современный исследователь И. Климкайт писал: «Китайский текст оставляет впечатление, что он составлен также и для иноверца-буддиста». Описание царства Света в китайской манихеике также оставляет у И. Климкайта впечатление, что оно «является производным от буддийских представлений о Западном рае Амитабы» (Klimkeit H.-J., Schmidt-Glitzner H., 1984, с. 84–85).

Санскритские заимствования охватывают преимущественно круг религиозно-философской лексики. Так, метампсихоз обозначен термином «самсара». В коптских текстах в подобных случаях употреблен заимствованный греческий термин. Смерть Мани именуется «паринирваной», тогда как в «Гомилиях» его пребывание в тюрьме и смерть названы «распятием». Через буддизм в манихейство проникли некоторые индуистские божества. Вслед за рядом исследователей можно утверждать, что восточное манихейство было «облачено в буддийские одеяния». Кроме того, как стало ясно в результате новейших исследований, манихеи являлись важными посредниками в передаче литературных сокровищ Востока на Запад.

Следует также упомянуть, что не только буддизм влиял на восточное манихейство, но, естественно, имело место и обратное влияние. В частности, следуя манихейской традиции, в соответствии с которой высшее божество именуется «Отец Света», а «отцами» называются космические божества и сам Мани, в ранних тюркско-буддийских текстах Будда также часто обозначался как «Отец», хотя в оригинале этого выражения не было.

Несмотря на тесное взаимодействие между манихейством и буддизмом в Восточном Туркестане, никаких попыток полемики с буддизмом в манихейской литературе нет. По остроумному замечанию Й. Асмуссена, манихейство атаковало буддизм единственным способом – заимствовало его положения и вносило их в собственное учение (Asmussen J., 1975, с. 13). Но это, так сказать, в идеологическом, точнее, в богословском плане, в реальной же жизни каждая из религий неизбежно вступала в борьбу с другой. Одним из обычных приемов была вербовка адептов из числа правителей и вообще представителей господствующего класса.

Буддизм оказал значительное влияние и на религиозную практику восточного манихейства. Исследователи полагают, что манихейская концепция исповеди близка буддийской, а манихейские монастыри (*mānistān*) на Востоке организованы по образцу буддийских.

### **Вопросы и задания**

1. Какие источники свидетельствуют о знакомстве тюрок с буддизмом?
2. Охарактеризуйте источники о распространении манихейства в Центральной Азии в эпоху средневековья.

3. Когда и у какого кочевого народа манихейство было провозглашено государственной религией?

*Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М.: Наука, 1992. С. 427–549.*

**С. 533–542.** О времени проникновения христианства в Центральную Азию и ранней его истории известно немного. Основные источники – сирийские хроники и послания несторианских патриархов, содержащиеся в них сведения о деятельности миссионеров и учреждений митрополий, христианские рукописи на сирийском, согдийском, среднеперсидском и тюркском языках, найденные в начале XX в. в Восточном Туркестане. Следует упомянуть также о немногочисленных наскальных надписях, отрывочных данных китайских источников. Большой интерес представляет, например, несторианская стела из Чаньяна с китайской надписью, повествующей о ранней истории христианства в Китае и несторианских миссиях VII в. Имеются и китайские переводы христианских текстов из Дуньхуана. Сколько-нибудь определенной даты проникновения христианства в Восточный Туркестан эти источники не дают – можно утверждать только, что в VI–VII вв. несторианство уже получило распространение в Центральной Азии, а в первой половине VII в. проникло в Китай.

Судьбы христианства в Восточном Туркестане тесно связаны с историей христианского вероучения в Иране и Средней Азии, с его проникновением в среду местного ираноязычного населения. Находки фрагментов христианских текстов на согдийском языке в Восточном Туркестане свидетельствуют о важной роли согдийцев в христианской проповеди. Рукописи же на среднеперсидском и языковые заимствования из среднеперсидского в согдийских переводах говорят об участии иранских несториан в миссионерской деятельности на Востоке или о наличии в Восточном Туркестане не только согдийских, но и персидских несторианских общин в VII–IX вв.

Следующий этап истории центральноазиатского христианства – X–XIV вв. – освещен более подробно. Кроме сообщений сирийских хроник имеются свидетельства европейских путешественников – Дж. дель Плано Карпини, Г. де Рубрука, Марко Поло, надгробные надписи на сирийском и тюркском языках из Семиречья и Северной Монголии, сирийские и сиро-тюркские христианские тексты из Хара-Хото.

Христианству как одной из мировых религий всегда был свойствен активный прозелитизм. Однако проникновение его на Восток было вызвано не только целенаправленной деятельностью миссионеров. Укоренению его способствовали торговцы-христиане – сирийцы и персы, появление ираноязычных христианских общин в Центральной Азии, возможно, связано с периодическими гонениями в сасанидском Иране.

Христианство ко времени распространения его в Иране и Средней Азии уже не было единым учением. С первых десятилетий существования христианской церкви в нем наметились отдельные течения, развитие которых впоследствии привело к расколам и к выделению тех основных направлений в христианстве, которые известны и в настоящее время. За разногласиями в толковании Священного Писания, теологическими спорами и различиями в церковных обрядах, как правило, скрывались реальные политические и социальные противоречия между отдельными группировками, возглавившими в будущем секты и самостоятельные церковные организации. Немалую роль играли также различия в культурной традиции народов, среди которых распространялось христианское учение...

В ходе борьбы, последовавшей за расколом Восточной Сирийской церкви, верх взяли монофизиты. Несториане бежали от преследований в Нисибин, традиционный центр сирийской культуры, в то время принадлежавший сасанидскому Ирану. Им удалось утвердить свое влияние среди христиан Ирана, и в 484 г. персидская церковь, приняв на своем соборе несторианское вероисповедание, окончательно отделилась от Западной Сирийской церкви. Резиденцией несторианского патриарха стал Ктесифон. Единодушия среди христиан Ирана, впрочем, не было – некоторые общины остались в лоне православия или примкнули к монофизитам.

Дальнейшая христианизация стран Центральной Азии осуществлялась в основном несторианами. Им принадлежат, по-видимому, все известные по находкам в Восточном Туркестане христианские памятники и литературные произведения, относящиеся к раннему периоду христианской пропаганды. По масштабам миссионерской деятельности на Востоке монофизиты уступали несторианам, хотя в первой половине VII в. яковитские митрополии утвердились на востоке Ирана – в Систане и Герате. Многочисленные яковитские церкви в Восточном Туркестане, о которых пишет Марко Поло, возникли здесь в более позднее время, не раньше X–XI вв.

Миссионерская деятельность несторианской церкви распространялась преимущественно по двум направлениям – в Индию, страны Юго-Восточной Азии и в Среднюю Азию, Восточный Туркестан и Китай. Сведения несторианской миссии на Востоке, содержащиеся в сирийских источниках, весьма разрозненны и, судя по обилию фантастических подробностей, не всегда достоверны. Распространение христианства в целом стало результатом стихийного процесса, связанным с возникновением торговых колоний на пути в Китай, переселением какой-то части христиан из Ирана в периоды гонений. Прибытие священников и монахов часто только завершало оформление церковной организации в тех местах, куда христианское учение проникло задолго до них...

Проникновению христианства в Восточный Туркестан способствовали образование в середине VI в. Тюркского каганата и разгром эфталитов тюрками в 563–567 гг. Возникновение тюркского государственного объединения, простиравшегося от Амударьи до границ Китая, на некоторое время стабилизировало обстановку в Центральной Азии. Были восстановлены торговые пути, связывавшие Иран и Среднюю Азию с Дальним Востоком. Основные торговые дороги проходили как раз через Согд и Семиречье, одна – из Согда в Фергану и далее в Кашгар и Турфан, две другие – из Семиречья на Аксу, Кучу и Турфан (Кляшторный С.Г., 1964, с. 98). Приоритет в международной торговле в тот период принадлежал согдийцам; сирийские и иранские торговцы, видимо, тоже проникают на Восток. К этому времени относится и первое документированное известие о христианах в Китае – в китайских источниках говорится о семье сирийца Мар Саргиса, предки которого прибыли в Китай с Запада и поселились в Линьтао (нынешняя пров. Ганьсу) в 578 г. (Кычанов Е.И., 1978, с. 76). Возможно, христиане проникли в Китай и раньше – в начале VI в. (Holm, 1909, с. 39)...

Несторианство получило признание в танском Китае, где была учреждена митрополия и основаны монастыри. В этот период появились переводы христианской литературы на согдийский язык, сделанные с сирийских и, возможно, персидских текстов, а также первые китайские переводы христианских текстов (Кычанов Е.И., 1978, с. 81; Mehlhose R., 1968; Enoki, 1964). О. Хансен, анализируя найденные в Турфане среднеперсидские христианские рукописи, а также некоторые лингвистические заимствования из среднепер-

сидского в согдийских переводах, которые никоим образом нельзя было вывести из сирийских версий, считал, что в основу некоторых переводов на согдийский язык легли персидские тексты (Hansen O., 1966, с. 95–102; 1968, с. 93). Не исключено, что в VI–VII вв. в Центральной Азии уже существовали иранские христианские общины, которым и принадлежали среднеперсидские рукописи. Заимствования из среднеперсидского в согдийских переводах, не всегда относящиеся к специальной христианской терминологии, могут быть отчасти объяснены участием персов-несториан в переводе текстов. С другой стороны, наличие сирийских рукописей в Турфане не свидетельствует о существовании там сирийских общин, поскольку сирийский язык, будучи языком несторианской церкви, сохранил свое значение и в Согде, и в Восточном Туркестане, где, видимо, стал предметом изучения...

К середине VIII в. политическая обстановка в Центральной Азии коренным образом изменилась. К этому времени завершается завоевание арабами Ирана и Средней Азии, что, вероятно, заставило часть согдийцев переселиться в Восточный Туркестан. В 774 г. распадается Западнотюркский каганат, а Куча, Карашар и Турфан входят в состав вновь образованного Уйгурского каганата. Уйгуры, включив в свои владения районы Центральной Азии, населенные различными по языку и культуре народами, подверглись одновременно воздействию буддизма, манихейства и христианства. В 764 г. манихейство было провозглашено государственной религией каганата.

В Семиречье с 766 г. обосновались тюрки-карлуки. Здесь христианство получило поддержку со стороны тюркских каганов, видимо стремившихся использовать его как идеологическую основу для консолидации формирующегося государственного объединения. Христианство не стало при этом единственным официальным вероисповеданием и не вытеснило манихейства и буддизма. Оформление церковной организации Семиречья завершилось на рубеже VIII–IX вв. – к этому времени относится упоминание в одном из посланий несторианского патриарха Тимофея I (778–823) об обращении в христианство неких тюркских народов, вероятнее всего карлуков Семиречья (Braun O., 1901, с. 138; Labourt J., 1904a, с. 143; Sachau F., 1919, с. 22). Область христиан-карлуков (*халлух*) включена в сводный список несторианских митрополий, составленный в середине XIV в. Амром б. Матта (Budge W., 1893, с. 22). Свидетель-

ство это должно относиться к более раннему времени, поскольку в списке перечислены все когда-либо существовавшие митрополии, а этноним «карлук» к XIV в. уже отошел в прошлое (Кляшторный С.Г., 1959, с. 168). В другом послании Тимофея I говорится о создании митрополии у тибетанов (Labourt J., 1904a, с. 45; Nau F., 1914, с. 248). Речь здесь, видимо, идет о тюркском племени тибетанов, обитавшем в районе Кашгара (Sachau F., 1919, с. 20; Messina G., 1947, с. 77). Другое свидетельство об учреждении кашгарской митрополии относится ко времени патриаршества Илии III (1176–1190): возможно, в какой-то период христианская церковь в этом районе пришла в упадок, а затем, в эпоху «сирийского ренессанса», кашгарская митрополия была восстановлена (Messina G., 1947, с. 73, 85).

На рубеже VIII–IX вв. миссионерская деятельность несторианской церкви активизируется. Сирийские источники упоминают ученого монаха Шубхалишо из прославленного монастыря Бет-Хобех в Ассирии, посланного патриархом Тимофеем I в районы Прикаспия, а затем в Центральную Азию и Китай (Budge W., 1893, с. 478–486). Ему приписывается обращение в христианство не только язычников, но и манихеев, маркионитов, огнепоклонников...

В 40-х гг. IX в. распался Уйгурский каганат, манихейская община в результате утратила привилегированное положение, манихейство было постепенно вытеснено буддизмом и христианством. Уйгуры осели в районах Турфана, Карашара и Кучи, смешавшись с коренным населением. Имя уйгуров распространилось на всех жителей этих регионов, среди которых были и несториане. Христианская традиция продержалась среди уйгуров до монгольского завоевания. В середине X в. о христианах, живших в местности между Аксу и Кучой, упоминал Абу Дулеф (Бартольд В.В., 1964, с. 265). Дж. дель Плано Карпини и Г. де Рубрук в середине XIII в. писали об уйгурах как о несторианцах (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 126). Г. де Рубрук особенно тщательно собирает сведения об их верованиях, обрядах и различных, с его точки зрения, отклонениях от христианской нормы. Монголы в XIII–XIV вв. называли уйгуров *тарса* «христиане» (от перс. tarsak; Pelliot P., 1914, с. 636); *tarsakan* в персидских текстах или trs'qt в согдийских.

В то же время, в середине IX в., меняется положение христиан в Китае. Императоры танской династии поддерживали христиан, поскольку были заинтересованы в политических и торговых контактах

с Западом. Изменение политической обстановки повлекло за собой и изменение религиозной политики. После падения Уйгурского каганата, союзника Танской империи, покровительствовавшего проживавшим в Китае иноземцам, начались гонения на иноземные религии. Эдиктом 845 г. христианам, манихеям и буддистам запрещено было проживать в пределах Китая. К концу X в. христианство здесь полностью исчезло, и христиане вновь появились в Китае только после монгольского завоевания. Эдикт 845 г. возвращал всех буддийских монахов, христианских священников и маздаитских жрецов в светское состояние. Число буддийских монахов составляло тогда 260,5 тыс. человек, христиан и маздаитов было около 2 тыс. (Chavannes E., 1897, с. 53, 73). Эти цифры, равно как и количественное соотношение найденных в Восточном Туркестане буддийских, христианских и манихейских текстов, показывают, насколько христианская церковь и манихейские общины уступали буддистам по числу приверженцев. Последнее упоминание о несторианах в Китае в домонгольский период относится к 80-м гг. X в., когда несторианского монаха видел прибывший в Китай арабский купец (Chavannes E., Pelliot P., 1913, с. 329).

Христианство не оставило сколько-нибудь заметного следа в китайской культуре. Не совсем ясно, распространялось ли оно среди китайского населения. Китайский текст стелы из Чанъяня и переводы произведений христианской литературы на китайский свидетельствуют о стремлении несториан сделать свое учение доступным для жителей страны, но не о том, насколько эти попытки были успешны... Китайцы, бесспорно, проявляли интерес к христианскому учению, оно даже пользовалось покровительством отдельных танских императоров, но не в силу их личных симпатий к этой религии, а более по политическим соображениям. Отдельные его стороны, возможно, заимствовались китайскими мыслителями. Саэки отмечает, что в трудах китайского мистика-даоса Люе (рубеж VIII–IX вв.) встречаются изречения, заимствованные из Евангелия (Saeki Y., 1951, с. 402). Даосы воспринимали христианство отчасти как трансформированное учение Лаоцзы. По их представлениям, Лаоцзы в конце жизни удалился на Запад либо воплотился там после смерти, и его последователи – несториане – вновь принесли учение Лаоцзы в Китай.

Позиции христианства были поколеблены и в Семиречье. В IX в. туда проникает ислам, постепенно вытеснивший несториан.

Этому способствовало политическое давление со стороны усилившейся в Средней Азии династии Саманидов. Исмаил Самани совершил поход на Тараз и в 893 г. принудил город к сдаче. При этом, сообщает Наршахи, правитель Тараза со многими дихканами вышел из города и принял ислам. Большая церковь в этом городе была превращена в соборную мечеть (Narshakhi, 1954, с. 86–87). Христианские общины, однако, не прекратили своего существования – об этом свидетельствуют сиро-тюркская надпись XI–XII вв. из Сарыга – надгробие кузнеца Георгия, христианина-тюрка, и надписи на сирийском, тюркском и армянском языках на христианских надгробиях XIII–XIV вв. из районов Пишпека (ныне г. Бишкек) и Токмака, которым посвящена обширная литература. О христианах в Семиречье упоминает Г. де Рубрук, побывавший здесь в 1253 г.: «Земля эта прежде называлась Органум (Аргу – древнее название Семиречья. – *А.Н.*), а жители ее имели собственный язык и собственные письма. Но теперь она вся занята туркоманами. Этими письменами и на этом языке несториане из тех стран прежде даже справляли службу и писали книги». Поскольку Г. де Рубрук различал уйгурскую и сирийскую письменность, бывшую в его время в употреблении у несториан Центральной Азии, остается предположить, что речь идет о согдийском языке, которым они широко пользовались, наряду с сирийским, в предшествующий период (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 126).

В конце IX – начале X в. христианство на Востоке переживает период временного упадка. В Китае, как уже отмечалось, христианская церковь прекратила существование. Христианские общины удерживали свои позиции в притяньшаньской Уйгурии; на западе, в Мавераннахре и Семиречье, христианство, хотя и не окончательно, было вытеснено мусульманством. В ислам перешли осевшие в районе Кашгара карлуки. Арабское завоевание Средней Азии и распад Уйгурского каганата подорвали торговую монополию согдийцев в Центральной Азии. Роль посредников в транзитной торговле между Востоком и Западом постепенно перешла к сирийцам.

### **Вопросы и задания**

1. Охарактеризуйте источники о распространении христианства в Центральной Азии в эпоху раннего средневековья.
2. Какие кочевые народы центральноазиатского региона были знакомы с христианством в раннесредневековый период? Свой ответ обоснуйте.

*Кычанов Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. Вып. 26(89). Сер. Филология и история. Л.: Наука, 1978. С. 76–85.*

С. 76–77. Путь христианства несторианского толка на Восток начался из Персии. Персидская церковь сложилась в IV в. В 410 г. на соборе персидской церкви в Селевкии были приняты правила и определения Никейского собора и примас Персии получил титул католикоса. В 424 г. персидская церковь стала автономной, а на своем соборе 486 г. она приняла несторианское вероисповедание (Дворник Ф., 1970, с. 2–3), учение константинопольского епископа Нестора (ум. около 451 г.), согласно которому Иисус – это человек, через наитие святого духа ставший мессией (Христом). На Эфесском соборе 431 г. несторианство было объявлено ересью. Гонимые в Византии, несториане расселились главным образом в Персии. С приходом арабов многие христиане из Персии бежали на Восток<sup>1</sup>.

Однако несториане, как известно, проникли в Китай еще до наступления арабов. Причиной их движения могли быть как преследования со стороны сасанидских властей в Персии, так и те торговые и культурные связи, которые издавна существовали по Великому шелковому пути между Китаем и странами Ближнего Востока (Да Цинь, Фулинь в китайских источниках) через Центральную Азию. Под страной Да Цинь китайские авторы I тыс. н.э. подразумевали Римскую империю вообще, а точнее, ее восточные провинции, в особенности Сирию. Да Цинь во второй половине I тыс. н.э. стало также общим наименованием несторианской церкви в Китае. Фулинь объясняют иногда как Эфраим – наименование одного из древнееврейских племен и всей Палестины.

Сирийцы, христиане-несториане из других народов Ближнего и Среднего Востока играли видную роль в торговле Китая с Западом. Поэтому несторианские общины появились, по-видимому, в Китае еще в VI в. Из китайских источников известна семья Мар Саргиса

---

<sup>1</sup> Suter Rufus. The words san-i-fen-shen in the inscription on the nestorian monument at Hsianfu // Journal of American Oriental Society. 1938. Vol. 58, №2. Pp. 385. О персидско-китайских контактах в I тыс. н.э. см.: Shafer E.H. The golden pea-chis of Samarkand. A study of T'ang exoterics. I. Ecsedy. A middle persian-chinese epitaph from the region of Ch'ang-an (Hsian) from 874, the Chinese inscription. Acta Orientalia Hung, 1971. T. XIX, fasc. 1–2. Pp. 149–158.

(Ма Силицзисы), предки которой прибыли в Китай с Запада и поселились в Линьтао (совр. провинция Ганьсу) в 578 г. (Цзинь ши, 1935, с. 773). Последнюю дату указывает Ёсио Саэки, Ф. Холм предполагал, что первые христианские общины появились в Китае в 505 г. (Saeki Y., 1951, p. 86; Holm F.V., 1909, p. 39). Во всяком случае очевидно, что появлению официальной несторианской миссии при дворе династии Тан (618–907) в 635 г. и ее успеху была уже подготовлена благоприятная почва.

**С. 83–84.** Несторианство не имело прочных корней в танском Китае, в первую очередь на местной, китайской почве, что и привело его, по-видимому, к почти полному краху после гонений на иноземные религии в 845 г. (Moule A.C., 1930, p. 33) и последовавшего затем мощного крестьянского восстания Хуан Чао и гибели Тан. «Ворота света» рухнули, ибо их фундамент оказался непрочным, но отблески «светлой веры» мы находим в Китае и сопредельных районах Центральной Азии еще по крайней мере несколько столетий.

Центральная Азия, в первую очередь районы современной Монголии, были объектами как непосредственной миссионерской деятельности несториан с Запада, ибо Средняя Азия, Иран, Ближний Восток вели свою торговлю с этими районами, так и, возможно, объектом воздействия со стороны несториан из Китая. И здесь несторианство не добилось полного успеха, но «к середине IX в. или несколько ранее среди кыргызской аристократии, а затем и среди более широких слоев получил известное распространение несторианский толк христианства, который, однако, не вытеснил местных шаманских культов» (Кляшторный С.Г., 1959, с. 167). С.Г. Кляшторный, исследовавший в интересующем нас аспекте Суджинскую надпись одного кыргызского аристократа Бойла Кутлуг Яргана, полагает, что несторианство проникло к кыргызам с Запада от тюрков-карлуков. Карлукские правители, ябгу, покровительствовали христианству, а «тесный союз с карлуками и борьба с уйгурами-манихеями явились... теми политическими факторами, которые побудили кыргызскую аристократию поощрительно отнестись к миссионерской деятельности несторианских наставников» (Кляшторный С.Г., 1959, с. 168).

Не получив широкого распространения и тем более статуса господствующей религии, христианство несторианского толка тем не менее продолжало существовать, очевидно, не без притока свежих сил с Запада, среди народов Центральной Азии и Северного Ки-

тая еще в течение нескольких веков. Несторианские погребения из Семиречья подтверждают «факт существования в XIII–XIV вв. н.э. христианского населения с сирийской духовной культурой и обрядностью в местностях к западу от озера Иссык-Куля» (Коковцов П.К., 1909, с. 773). В XII в. несторианство имело кое-какие успехи и в среде некоторых татаро-монгольских племен. Это были кэрэиты, «до них дошел призыв Иисуса – мир ему! – и они вступили в его веру» (Рашид-ад-дин, 1952, с. 127), о правителе которых Тоорил-хане (Ванхане) появилась знаменитая средневековая легенда про мифическое христианское государство попа Ивана в глубинах Азии, и найманы (Владимирцов Б.Я., 1922, с. 66). Миссионерская деятельность несториан не прекращалась вплоть до конца XIII в. Прибывший в конце XIII в. из Пекина в Рим несторианский священник уйгур (по этнической принадлежности) раббан Саума рассказывал римским кардиналам: «Узнайте, отцы, что многие наши отцы шли в земли монголов, тюрок и китайцев и проповедовали. Теперь многие монголы христиане» (История Маар Ябалахи III и раббан Саумы..., 1958, с. 13). «История Маар Ябалахи» как раз и интересна тем, что свидетельствует о прочности христианских общин в современном Северном Китае, хотя и не китайских по этнической принадлежности и немногочисленных, но стойко державшихся «старой веры». Однако это не значит, что все эти общины были там и до монгольского завоевания Китая, так сказать, «испокон веков». После монгольского нашествия в составе населения многих районов произошли значительные перемены, связанные с невольным и вольным переселением больших групп людей с Востока на Запад и с Запада на Восток. Уйгурские и иные христианские общины тюркоязычных народов могли появиться в Северном Китае уже после завоевания его монголами из районов Семиречья и Восточного Туркестана. Это обстоятельство особенно важно для понимания роли уйгурских общин, поскольку, как известно, уйгуры добровольно подчинились монголам и были первое время у них в почете.

### **Вопросы и задания**

1. Используя два последних фрагмента текста, выделите основные этапы распространения христианства в Центральной Азии в эпоху средневековья.
2. Приведите археологические данные, подтверждающие знакомство кочевников с несторианским учением.

*Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии  
// Восточный Туркестан и Средняя Азия. М.: Наука,  
1984. С. 121–137.*

**С. 122.** Восточная, или сирийская, церковь, первоначально подчинявшаяся константинопольскому патриарху, окончательно отделилась от православной в середине V в. после ожесточенной дискуссии по поводу сущности природы Христа, единства или двойственности его как бога и человека. Принятая на Вселенском соборе в Халкедоне в 451 г. православная формулировка о неслиянности и нераздельности двух природ Христа – божественной и человеческой – и сохранении их особенностей при совпадении в едином лице вызвала возражения с двух сторон. Восточная сирийская церковь склонилась в сторону диофизитства – учения, разграничивавшего две природы и допускавшего возможность только относительного, внешнего соединения между ними. Это направление получило название несторианства – по имени константинопольского патриарха Нестория, одного из апологетов диофизитства, осужденного за ересь на Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. (Aziz S., 1968, с. 250).

**С. 127–128.** Семиречье – район, исторически связанный с Восточным Туркестаном. Через него проходили важнейшие пути, соединявшие Среднюю Азию с Дальним Востоком: один – на Аксу и Кучу, другой – в Турфанский оазис (Кляшторный С.Г., 1964, с. 98). По тем же направлениям шло распространение христианства на Восток. Тюркские племена – карлуки и уйгуры, подчинив себе эти области, уже застали здесь христианское население. В Семиречье, где карлуки утвердились с 766 г., христианство получило поддержку со стороны тюркских каганов, видимо стремившихся использовать его как идеологическую основу для консолидации формирующегося государственного объединения. Христианство не стало при этом единственным официальным вероисповеданием и не вытеснило манихейства и буддизма (буддийские культовые памятники раннесредневекового периода открыты на городище Ак-Бешим и на Краснореченском городище). Оформление церковной организации Семиречья довершилось на рубеже VIII и IX вв. – к этому времени относится упоминание в одном из посланий несторианского патриарха Тимофея I об обращении в христианство каких-то тюркских народов, вероятнее всего карлуков (Braun O., 1901, с. 138–152). Христиане-карлуки – *халлух* – включены в сводный список несторианских митрополий,

составленный в середине XIV в. Амром бен Матта (Sachau E., 1919, с. 22). Свидетельство это должно относиться к более раннему времени, поскольку список содержит все сведения о когда-либо существовавших митрополиях, а имя карлуков к XIV в. уже отошло в прошлое (Кляшторный С.Г., 1959, с. 168). Карлуков, очевидно, посетил на своем пути на Восток один из самых прославленных несторианских миссионеров рубежа VIII и IX вв. – Шубхалишо, проповедовавший во всех районах Центральной Азии – от Прикаспия до границ Китая (Thomas of Marga, 1893, с. 478–486). Ему приписывается обращение в христианство не только язычников, но и манихеев, маркионитов<sup>1</sup> и огнепоклонников. Особенно интересно упоминание о маркионитах – единственное пока свидетельство проникновения этой секты христиан-гностиков в Центральную Азию.

В IX в. в Семиречье проникает ислам, постепенно вытеснивший христианство. Этому способствовало политическое давление со стороны усилившейся в это время династии Саманидов. Исмаил Саманид совершил поход на Тараз и в 893 г. принудил город к сдаче. При этом, сообщает Нершахи, эмир Тараза со многими диканами вышел из города и принял ислам. Большая церковь в Таразе была превращена в соборную мечеть (Narshakhi, 1954, с. 86–87). Христианские общины, однако, не прекратили своего существования – об этом свидетельствует сиро-тюркская надпись XI–XII вв. из Сарыга – надгробие кузнеца Георгия, христианина-тюрка (слово «кузнец» передано тюркским *темурчи* (Борисов А.Я., 1963, с. 56–57)), и надписи на сирийском, тюркском и армянском языках на христианских надгробиях XIII–XIV вв. из районов Пишпека (западное побережье Иссык-Куля) и Токмака (Восточный Казахстан), которым посвящена обширная литература (Бартольд В.В., 1964; Джумагулов Г., 1971; Коковцов П.К., 1909; 1905; 1907; Малов С.Е., 1959; Марр Н.Я., 1894, с. 344–349; Пантусов Н.Н., 1910; Смирнова О.И., 1971; Chwolson D., 1890). О христианах в Семиречье упоминает Гильом Рубрук, побывавший здесь в 1253 г.: «Земля эта прежде называлась Органум (Аргу – древнее название Семиречья. – А.Н.), и жители ее имели собственный язык и собственные письмена. Но теперь она была вся занята туркомами. Этими письменами и на этом языке

---

<sup>1</sup> Маркиониты – секта христиан-гностиков, названная по имени одного из ее основателей – Маркиона Понтийского, жившего в середине II в. Сведения о них содержатся в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (IV. 10–11).

несториане из тех стран прежде даже справляли службу и писали книги...» Поскольку Рубрук различал уйгурскую письменность и сирийскую, бывшую в его время в употреблении у несториан Центральной Азии, остается предположить, что речь идет о согдийском языке, которым они широко пользовались, наряду с сирийским, в предшествующий период (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 126).

Конфликт карлуков и их союзников – енисейских кыргызов – с уйгурским каганатом способствовал проникновению христианства в среду кыргызской аристократии. Официальной религией уйгурского каганата стало с 764 г. манихейство. Манихейское духовенство, оказавшись у власти, проявило крайнюю нетерпимость к другим культам, что дало повод кыргызам обратиться к христианству как к идейной основе военного союза с карлуками. В так называемой суджинской рунической надписи, содержащей краткое жизнеописание одного из участников кыргызского завоевания Монголии, Бойла Кутлуг яргана, говорится о его «наставнике в вере», которого ставят в пример его сыну (Кляшторный С.Г., 1959, с. 163). Термин «наставник в вере» передается сирийским словом *мар*, обозначающим духовное лицо. Известны несколько стел с руническими надписями енисейских кыргызов VIII–IX вв. с изображениями крестов (Малов С.Е., 1951, №3, 5–7, 10, 24, 41, 42; Радлов В., 1896, табл. XXII, XXV, XXVI–XXVIII) и изображения несторианских священников на енисейских скалах (Кляшторный С.Г., 1959, с. 166; Maenchen-Helfen O., 1951, с. 311–326). Влияние христианства сказалось на погребальном обряде кыргызов – в этот период происходит частичная замена трупосожжений трупоположениями (Кляшторный С.Г., 1959, с. 167). В целом же влияние христианства на духовную культуру енисейских кыргызов было поверхностным – к концу IX в. никаких следов его в верховьях Енисея не осталось.

В районы, вошедшие в VIII в. в состав уйгурского каганата, – Кучу, Карашар, Турфанский оазис – христианство проникло задолго до его образования. Проводниками его были, видимо, те же согдийские и сирийские купцы и миссионеры. Согдийцы с первых веков н.э. установили в Центральной Азии нечто вроде монополии на транзитную торговлю между Востоком и Западом. В VI–VII вв. их положение было особенно прочным благодаря влиянию, которое они оказывали на внешнюю и внутреннюю политику тюркского каганата (Кляшторный С.Г., 1961, с. 29–31; 1964, с. 120–122; Чу-

гуевский Л.И., 1971). Поскольку данных об истории христианства в Восточном Туркестане в этот период очень мало, судить о ней приходится, в основном, по фрагментам христианских текстов, найденных там в начале XX в. немецкими, французскими, английскими и русскими экспедициями, и по немногочисленным известным культовым памятникам. По предварительным датировкам самых ранних фрагментов установлено, что христианские общины появляются в Восточном Туркестане уже в V–VI вв. (Чугуевский Л.И., 1971, с. 93). Среди общего числа фрагментов на сирийском, среднеперсидском, согдийском и тюркском языках преобладают согдийские тексты<sup>1</sup>. Согдийцы составляли, видимо, значительную часть центрально-азиатских христиан, а их язык в Восточном Туркестане и Средней Азии играл роль международного и со временем стал как бы вторым официальным языком местной несторианской церкви, наряду с сирийским.

**С. 129–130.** Уйгуры, включив в свои владения районы Центральной Азии, населенные различными по языку и культуре народами, подверглись одновременно воздействию буддизма, манихейства и христианства. Манихейское духовенство добилось провозглашения своего учения официальной религией уйгурского каганата и начало гонения на другие культы. С этим, возможно, связано закрытие и превращение в манихейский храм христианского святилища в Хочо, обследованного в 1905 г. А. Лекоком. Первоначальная христианская роспись святилища была заложена кирпичной кладкой, благодаря чему сохранились отдельные ее фрагменты. Экспедицией Лекока был снят фрагмент со сценой христианского праздника, очевидно Вербного воскресения, где изображен дьякон, стоящий с курильницей и потиром в руках, и идущие к нему прихожане с длинными ветвями: христиане Ближнего Востока обычно использовали для праздничных церемоний пальмовые ветки – несторианская церковь заменяла их ветвями вербы или ивы. В верхней части фрагмента видны копыта коня, располагавшегося над этой композицией, – скорее всего там было изображение св. Георгия на коне, весьма почитаемого несторианами святого (Grünwedel A., 1912, с. 339; Лесоq A., 1913, табл. 7; Лесоq A., 1926, с. 64, табл. 9). Точно

---

<sup>1</sup> Издания согдийских христианских текстов и литературу о них см.: (Benveniste E., 1938; Benveniste E., 1943–1945; 1951; 1955; Gerd Gropp, 1974; Hansen O., 1954; Henning W.B., 1958).

датировать роспись и время функционирования святилища не удастся – Лекок сравнивал этот фрагмент с ранневизантийской фресковой живописью, что позволяет отнести ее к VII–IX вв.

Вопрос о христианском искусстве Центральной Азии не может пока считаться решенным. У несториан Ближнего Востока не принято было помещать в церкви изображения и расписывать стены. Эта традиция закрепилась под влиянием окружавших их мусульман и иудеев. В Восточном Туркестане, под влиянием буддистов и манихеев, придававших религиозному искусству большое пропагандистское значение, христианская церковь также взяла его на вооружение.

...После падения уйгурского каганата в 40-е гг. IX в. манихейская религиозная община утратила свое привилегированное положение и манихейство было постепенно вытеснено буддизмом и христианством. Уйгуры осели в районах Турфана, Карашара и Кучи, смешавшись с коренным их населением. Новое государственное объединение также носило название Уйгурии, а имя уйгуров распространилось на всех его жителей, среди которых были и христиане. Проникновение христианства в тюркскую среду породило переводную христианскую литературу на тюркском, уйгурском языке: фрагменты уйгурских текстов из Восточного Туркестана дошли до нас в большом количестве (Bang W., 1926; Gabain A., 1955; Ziehme P., 1974; Лесоq A., 1922), хотя и уступают в этом отношении согдийским.

**С. 131.** Очень мало известно о взаимоотношениях христианства с другими распространенными в Центральной Азии религиями. Судя по количеству известных к настоящему времени текстов, остатков культовых сооружений и памятников искусства, соотношение между буддизмом, манихейством и христианством было не в пользу последнего. С манихеями христианами приходилось сталкиваться еще на Ближнем Востоке. Эти контакты породили специальную литературу, посвященную «манихейской ереси». Подробные сведения о религии манихеев содержатся в «Книге Схолий», сочинении несторианского епископа Феодора бар Куни, написанном в 792 г. в месопотамском Кашкаре (Legge F., 1913, с. 78).

Многим деятелям восточной сирийской церкви приписывается, в числе прочих заслуг, обращение манихеев в христианство. В практике как сирийской, так и греческой церкви были приняты особые формулы, употреблявшиеся при крещении новообращенных из манихеев (Kessler F., 1889, с. 54). Совместные находки буддийских,

манихейских и христианских текстов в руинах несторианского монастыря в Булайыке и в пещерах Дуньхуана могут свидетельствовать о взаимном интересе приверженцев каждой из этих религий к литературе своих идейных противников. Манихейская терминология проникает в христианские тексты – в сирийских фрагментах из Хара-Хото (XIII в.) встречаются явные заимствования манихейского круга: «сущность огня», «одежды из снега», постоянно повторяющийся эпитет «светлый». В китайском тексте стелы из Чаньани христианское учение уже именуется «светлым учением Да-Цинь». Язык христианских согдийских текстов очень близок к языку буддийской согдийской литературы. Буддизм проник в Восточный Туркестан на несколько веков раньше христианства – перевод христианской литературы на согдийский осуществлялся на основе разработанной уже буддийской терминологии (Hansen O., 1968, с. 91). Таким же образом на основе китайской буддийской терминологии переведены были в середине VII в. с сирийского на китайский христианские сочинения, привезенные в Китай несторианским епископом по имени Алобень.

**С. 132.** Если христианству в Центральной Азии свойственно было заимствовать отдельные представления и образы из других религиозных систем (Waldschmidt E., 1928, н. 5, с. 68 и сл.; Waldschmidt E., Lentz W., 1926), то они, в свою очередь, также были подвержены влиянию со стороны христианства. Рядом исследователей высказывалась мысль, что ритуал несторианской церкви повлиял на развитие обрядности ламаистов в Тибете и Монголии. Имя Иисуса (Ye-shes), «великого учителя», «чудотворца», неоднократно упоминается в текстах религии бон, распространенной в Тибете (Кузнецов Б.И., 1975, с. 299–300). Изображения Иисуса сохранились в поздней буддийской иконографии (Ольденбург С.Ф., 1903, с. 51, рис. 153). Пути проникновения христианства в Тибет и его история пока не изучены. Вероятно, и здесь проводником» его были согдийцы. В Ладаке самаркандец Ношфарн, посланный к тибетскому кагану, оставил на скале надпись, датированную 210 г. неизвестной нам эры (очевидно, эры Йездигерда – 841–842 гг. н.э.). Рядом с надписью изображены три несторианских креста (Benveniste E., 1938, с. 502; Gerd Gropp, 1974, с. 367, рис. 219в; Henning W.B., 1958, с. 54).

Образы Иисуса и Будды были заимствованы манихейской церковью в силу синтетического характера ее учения и культурной

традиции (Waldschmidt E., Lentz W., 1926). Эпитет «будда» в манихейских согдийских текстах употребляется, в частности, применительно к самому Мани (Hoffman G., 1880, с. 199, 206). Христианские общины Центральной Азии, видимо, сохраняли более или менее регулярные связи с несторианской патриархией. Хотя восточнотуркестанская церковь должна была пользоваться определенной автономией в сфере распределения приходов и решения внутренних административных вопросов, ее митрополиты и епископы назначались или утверждались патриархом. К патриарху обращались также для разрешения сложных проблем, связанных с нормами религиозной практики, которые не всегда отвечали условиям быта населявших Центральную Азию народов. Такая проблема возникла в связи с обращением в христианство кочевников-кераитов, употреблявших только мясную пищу, и соблюдением ими поста – она была успешно разрешена патриархом Иоанном VI, разъяснившим, что в пост можно употреблять молочные продукты, воздерживаясь от мяса (Гумилев Л.Н., 1970, с. 106).

**С. 133–134.** В конце IX–X вв. христианство на Востоке переживает период временного упадка. Христианские общины удерживали свои позиции в притяньшаньской Уйгурии; на Западе, в Мавераннахре и Семиречье, его, хотя и не окончательно, вытеснил ислам. В ислам перешли осевшие в районе Кашгара карлуки. В Китае несторианская церковь прекратила свое существование. Новый период в истории восточного христианства начался с XI в. Возрождение несторианской церкви в Восточном Туркестане было вызвано, с одной стороны, расцветом сирийской христианской культуры на западе, активизацией миссионерской деятельности и притоком ближневосточных христиан, миссионеров и торговцев, в Центральную Азию, с другой – сложением новых государственных объединений у кочевых народов Центральной Азии, нуждавшихся в идеологической системе, соответствующей достигнутому ими уровню политического развития<sup>1</sup>. Христианство, очевидно, вполне отвечало такой потребности. В начале XI в. его принимают монголыязычные кераиты, в XII в. – найманы, а также тюркские народы – онгуты, гузы, чигили (Бартольд В.В., 1964, с. 285 и сл.). Христианство проникает в госу-

---

<sup>1</sup> Л.Н. Гумилев рассматривает принятие христианства кочевыми народами как своего рода идеологическое оформление единого фронта против Китая на Востоке и мусульман на Западе (Гумилев Л.Н., 1970, с. 106–107).

дарство тангутов (Пигулевская Н.В., 1940, с. 213). Слухи об успехах несторианской церкви на Востоке доходят до Европы и порождают легенду о царстве пресвитера Иоанна – христианском государстве в глубинах Азии. Круг источников по этому периоду истории восточного христианства (XI–XIV вв.) гораздо более широк, чем по предшествующему. Это записки европейских путешественников, исторические и географические сочинения мусульманских авторов, сирийские хроники и публицистические произведения, памятники эпиграфики, фрагменты религиозных текстов из Центральной Азии. Большая часть произведений, посвященных истории христианства на Востоке начиная с середины XIX в., рассматривает в основном этот период.

### **Вопросы и задания**

1. Какие факторы способствовали знакомству народов Центральной Азии с христианством?
2. Как складывались взаимоотношения христианских общин с представителями других религий в центральноазиатском регионе в средневековье?

***Нутарзина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. Алматы: Фараб, 2000. 312 с.***

**С. 123.** Хотя группы караколов и агузов, принявших ислам, встречались и раньше, переломным в исламизации тюркоязычного населения Казахстана стал период X – начала XIII в. Результаты миссионерской деятельности суфийских братств стали явно обнаруживаться со второй половины X в. «Принятие ислама в 960 году... многочисленным (200000 шатров) турецким народом» (Бартольд В.В., 1993, с. 46) было судьбоносным событием в истории Центральной Азии. Произошло это в пределах Семиречья, среди тюрков-карлуков Караханидского каганата.

Семиречье играло важную роль в средневековой истории Казахстана. Именно на этой земле в ожесточенной форме сталкивались этносы, культуры, религии (мусульманско-китайские противоречия, вторжение каракитаев, монголов, джунгар), одновременно зарождались основы для их взаимопонимания и т.д. В X в. Семиречье ста-

ло областью, откуда началась массовая исламизация тюрков, одним из оплотов новой религии на периферии мусульманской цивилизации. Сакральная, эзотерическая география говорит о существовании «специализации» некоторых районов земли. Если признавать такой взгляд, то Семиречье, Жетысу, видимо, всегда выполняло особую духовно-культурную миссию в судьбах народа Центральной Азии.

Каркули, составившие этническую основу Караханитского государства, начали принимать ислам еще в конце VIII в. Новая волна исламизации наблюдалась среди них в конце IX в. (Больше Кю Кадыр-каган), а окончательно этот процесс завершился в X в. Карлуки создали первое тюркское мусульманское государство в Центральной Азии – Караханидский каганат, занимавший земли Семиречья и Восточного Туркестана. Распространение новой веры в этом государстве связано с именем его основателя Сатука Богра Кахана (915–955 гг.).

**С. 127–128.** Усилиями потомков Сатука Мусе хана ислам еще более укрепляется среди тюрков. При сыне Сатука Мусе, унаследовавшем престол в 955 г., ислам был объявлен государственной религией каганата. Массовый переход населения Семиречья в мусульманство произошел при нем (около 960 г.). Мусса Арслан хан носил пышный титул «Шихаб ад-дауля ва захир ад-да'ва» («Свет державы и опора призыва к вере»). Он вел религиозные войны с язычниками (Pritsak O., p. 296), отголоски которых есть в песнях, собранных в «Диван – и луга тат-турк» Махмуда Кашгари.

К массовой исламизации тюрков в Караханидском государстве прямое отношение имеют проповедники из Средней Азии и Ирана, развернувшие активную деятельность, пользуясь поддержкой тюркских государей. Абул Хасан Мухаммед б. Суфьян аль-Келимати, родом из Нишапура (Северо-Восточного Ирана), покинул Иран в 951–952 гг. Несколько лет он провел в Бухаре, потом по приглашению пришел на службу к «хану ханов» (Сатуку) и умер при дворе раньше 961 г. (Бартольд В.В., 1963, с. 3). Есть все основания связывать духовные события 960 г. с деятельностью среди карлуков другого проповедника ислама – Абул Хасана Саида б. Хатима ас-Усбаникати, который «ушел в стану тюрков» ранее 990 г.

При Караханидах завершилась мусульманизация населения Семиречья и Южного Казахстана. С X в. абсолютно господствует мусульманский погребальный обряд (по данным археологии).

В городах обязательной постройкой становятся мечети. Остатки наиболее ранней мечети раскопаны на городище Куйрук-тобе, отождествленном с Кедером, и относятся к X в. Аль-Макдиси описывал города Исфиджаб, Тараз, Мирки, Кулан, Атлах как типичные мусульманские города и подтверждал наличие в них мечетей. В караханидскую эпоху успехи интеграции Казахстана в ислам нашли свое выражение в «значительном внутреннем единстве средневековой городской цивилизации Средней Азии, простирающейся от Хорасана до Семиречья и являющейся одной из составляющих обширной системы городских цивилизаций мусульманского мира», «весьма показательны принципиальные культурные отличия этой системы от городской культуры Китая с явным тяготением даже памятников Восточного Туркестана к мусульманской ойкумене» (Средневековые города..., 1970, с. 3).

**С. 136–138.** За два столетия существования Караханидского государства возникла глубокая культурная пропасть между мусульманскими (Восточный Туркестан, Семиречье, Южный Казахстан) и немусульманскими, восточнотюркскими областями некогда единого тюркского мира. Мусульманский Туркестан успел за это время выдвинуть из своей среды немало фигур мирового масштаба – философов, поэтов, мистиков. Высокого уровня достигли на Западе просвещение, государственное управление, торговля. Тюрки-язычники, усвоившие кое-какие элементы обветшалой китайско-буддийской культуры, а то и вовсе оставшиеся на уровне примитивного миропредставления, естественно, не могли дать населению Семиречья ничего нового и прогрессивного. Наоборот, сами каракитаи стали прибегать к услугам мусульман во всех областях общественной жизни.

Весть о том, что «неверные тюрки захватили страну» (Низам аль-мульк, 1949, с. 214), была воспринята всем мусульманским миром с ужасом и скорбью. Катванская битва 1141 г. (как некогда Таласская битва) явилась выражением внутренней, духовной схватки ислама с восточными языческими культурами. Сражение, как уже говорилось, закончилось поражением мусульман. Среди убитых тюрками-язычниками было 12 тыс. «носителей чалмы» (т.е. ученых, богословов). После окончательного утверждения в Мавераннахре каракитаи перешли к открытому оскорблению религиозных чувств населения, грабежу мирных жителей. Антимусульманскую политику восточных язычников усугубил бежавший от монголов в Семи-

речь найманский вождь Кучлук, который начал жестоко преследовать мусульман (он был несторианцем, затем обратился в буддизм). Духовный кризис достиг своей кульминации в начале XIII в. в связи с вторжением в регион новой волны восточных язычников – монголов. Вместе с тем относительная веротерпимость Чингис-хана, благожелательное отношение к исламу со стороны его преемников вскоре несколько стабилизировали ситуацию. Очевидно, что в караканидскую эпоху ислам успел пустить глубокие корни и привить населению Семиречья, Южного Казахстана и Восточного Туркестана (юга) достаточно сильный культурный «иммунитет», который помог ему сохранить мусульманский облик даже после двух мощных вторжений восточных кочевников.

С X в. начали принимать ислам племена огузской конфедерации, населявшие долину среднего и нижнего течения Сырдарьи и Приаралья. В жестокой борьбе с печенегами, овладев междуречьем Урала и Волги, огузы в конце IX в. создали раннегосударственное образование (каганат) и превратились в могущественных хозяев степей к северу от Арала и Сырдарьи. С конца IX – начала X в. огузы упоминаются в арабоязычных историко-географических сочинениях. Степи Казахстана называются в них «Мафазат-аль-гузз» («Степи огузов»). Государство приаральских огузов играло важную роль в политической и военной истории Евразии (История Казахстана..., 1996, с. 317). Общеизвестен большой вклад в исламскую цивилизацию династий сельджуков и османов (в Иране, Средней и Малой Азии). Основатели этих династий были огузами – выходцами из степей Казахстана. Огузская проблематика актуальна для истории и духовной культуры целого ряда тюркоязычных народов Средней Азии, Казахстана, Закавказья, Малой и Передней Азии (Агаджанов С.Г., 1975, с. 6). Сложение огузского союза племен происходило на территории западного Семиречья, где они тесно взаимодействовали с карлуками, кимаками и другими тюркоязычными этносами. Огузские компоненты сыграли значительную роль в этнической истории казахского народа. «Книга моего деда Коркуда» («Коркыт ата кітабы») и другие образцы фольклора, восходящие к древнеогузской традиции, являются общим достоянием всех тюркоязычных народов.

Исламизация тюркоязычных племен шла непрерывно: если в Поволжье (булгары), в Семиречье (карлуки, тюргеши) в течение X в. обращение в новую веру шло ускоренными темпами, были налажены

тесные связи с мусульманскими центрами Мавераннахра, Хорасана, Ближнего Востока, то огузы и кимако-кыпчакские племена несколько отставали в этом отношении. Сказывались такие обстоятельства, как территориальная отдаленность от оседло-земледельческих оазисов и городов, большее распространение кочевого быта. Хотя, на наш взгляд, этот тезис не следует понимать слишком прямолинейно и упрощенно: в основном именно огузы и кыпчаки попадали в ряды рабов-гулямов, о вкладе которых в ислам было уже сказано. Кыпчаком по происхождению был и Абунаsr аль-Фараби, уже в X в. прославивший великим исламским философом. Оседавшие в городах и селениях присырдарьинского региона и западного Семиречья огузы, кыпчаки и кимаки (или кочевавшие близко к мусульманским областям) гораздо быстрее принимали ислам. Огузские и кыпчакские юноши охотно вербовались в ряды добровольцев-газиев, сражаясь за веру.

В «Записках» Ибн Фадлана – багдадского ученого, дипломата, проезжавшего в начале X в. через степи Казахстана на пути к волжским булгарам, сохранились любопытные сведения о духовной жизни тюркских кочевников. Ибн Фадлан застал огузов на стадии глубокого общественного и духовного кризиса, когда уже созрели объективные предпосылки мусульманизации. Общаясь с мусульманскими купцами, миссионерами из Мавераннахра и Хорезма, огузы уже слышали об исламе, Коране; наиболее сознательные из них стали все чаще задумываться над собственным образом жизни и тяготеть к исламу, признавая явные преимущества исповедующих эту веру народов.

**С. 139.** Об интересе огузов к исламу говорит следующая выдержка из «Записок»: «И точно так же (вообще) правило у тюрка, всякий раз как он услышит мусульманина произносящего прославления и говорящего: “Нет бога, кроме Аллаха” он говорит так же как он» (Материалы по истории..., 1939, с. 161). Арабам встретился один огузский представитель по прозвищу Йинал-младший, который прежде уже принял (было) ислам, но ему сказали: «Если ты принял ислам, то ты уже не наш глава». Под давлением общественного мнения он отказался от новой веры. Понятно, что консервативная часть общества испытывала естественный страх перед новым, которое посягало на их привычный уклад жизни, возможно, они боялись лишиться каких-то привилегий и т.д.

**С. 140.** Но процесс духовного посвящения огузской степи в начале X в. уже начался. Сказывалось культурное влияние Хорезма, Мавераннахра. Несомненно, мусульмане-хазары, булгары, которые в домонгольский период достигли значительных успехов в освоении ислама, имея своих ученых, тюркоязычную мусульманскую литературу (Давлетшин Г.М., 1982, с. 16), тоже посвящали кочующих к востоку от них огузов и кыпчаков. Соседство с Саманидским, позже с Караханидским и Сельджукским государствами, в которых ислам был возведен в ранг государственной религии, явилось решающим фактором в эволюции мировоззрения кочевников Центрального и Западного Казахстана.

Большую роль в распространении ислама играли среднеазиатские купцы...

Процесс распространения мусульманства и, в частности, идейная борьба внутри огузского общества, роль в ней суфийских шейхов отражаются и в памятниках фольклора. Конечно, для эпоса характерна гиперболизация; реальные события обрастают в нем «чудесами». Но важно то, что в произведениях устного народного творчества мы видим духовную самооценку народом своих судьбоносных решений, явную симпатию к исламу.

**С. 145–146.** В X – начале XIII в. к исламу пробуждались и другие тюркоязычные племена: кимаки, кыпчаки, печенеги. Печенеги были выходцами из присырдарьинских степей Казахстана, которые в результате нескольких волн миграции оказались к западу от Волги. Согласно аль-Бекри, часть печенегов приобщилась к исламу через одного пленного мусульманина, ученого-богослова. На почве религиозных разногласий внутри народа вспыхнула война. Победу одержали прогрессисты – сторонники ислама: «Бог же дал победу мусульманам, хотя их было только 12000, а неверных – вдвое больше» (Куник А., Розен В., 1878, с. 59–60). Из среды печенегов появились ученые-законоведы, чтецы Корана.

Что касается половцев-кыпчаков и связанных с ними кимаков (кимеков), то с конца X – XI в. они также начинают знакомиться с мусульманством, о чем свидетельствуют и изменения погребального обряда. Арабский географ аль-Идриси упоминает мусульманского ученого-кимака, уроженца восточно-казахстанских степей Джанаха ибн Хакана аль-Кимаки (X или XI в.), написавшего книгу, на которую ссылается сам аль-Идриси. Как пишет Б. Кумеков, «быть может,

ислам получил некоторое распространение среди кимакской знати, по крайней мере само имя Джанах ибн Хакан аль-Кимаки как будто свидетельствует об этом, как и написанная им по-арабски книга» (Кумеков Б.Е., 1972, с. 113). Несомненно, верхушка кимаков Прииртышья и северо-восточного Семиречья в домонгольское время в определенной степени уже освоила мусульманскую культуру. Появление ученых-кимаков, знавших арабский язык, служит серьезным аргументом в пользу данного положения. Возможно, Джанах аль-Кимаки (судя по нисбе «ибн Хакан», сын кимакского правителя), как и кыпчак Абунасл аль-Фараби, в поисках науки отправился с караваном купцов из Прииртышья в далекий Багдад, где и написал свою книгу.

Скудость источников не позволяет нам более подробно представить картину исламизации кимаков и кыпчаков. Но есть веские логические аргументы. Историкам хорошо известно о торговых связях кимаков с мусульманскими странами (по трассам Великого Шелкового пути). В составе прибывавших из исламских стран караванов были не только купцы, но и ученые, дипломаты, суфии (уже говорилось о миссии ученого Тамима ибн Бахра среди кимаков). Нельзя думать, что пребывание мусульман (арабов, бухарцев, хорезмийцев, караханидских тюрок) в Прииртышье проходило бесследно для духовной жизни его населения. Далее, часть кимаков могла быть исламизирована насильственным путем, когда в ходе военных столкновений с караханидскими мусульманами они терпели поражение. Зачастую тюрки-мусульмане принуждали их к принятию ислама. Войны сменялись периодами затишья, во время которых шла оживленная торговля кимаков с мусульманскими городами Семиречья и Восточного Туркестана. По сведениям восточных источников, у самих кимаков были элементы оседлости; говорится о 16 кимакских городах, большинство которых располагалось на торговых трассах. Оседлые и полuosедлые группы кимаков выращивали пшеницу, ячмень, даже рис. Кимакский каганат в описаниях средневековых авторов предстает богатым и сильным государством. Особенно городское население активно заимствовало достижения мусульманской цивилизации.

**С. 147–148.** По сравнению с населением Южного Казахстана и Семиречья, кыпчаки действительно дольше сохраняли свои старые верования, о чем немало исторических свидетельств. Однако к XIII в.

Дешт-и Кыпчак в основном был мусульманизирован. Даже среди западных кыпчаков (половцев), видимо, имелись исламизированные группы, почему русские летописи называют их «бусурманами» (т.е. мусульманами). Интенсивность религиозной жизни в определенной степени зависела от образа жизни, связей с присырдарьинскими городами, политических взаимоотношений с Хорезмом. Первыми принимали веру представители кочевой знати, ханы, предводители, вообще, наиболее сознательные, духовно созревшие люди.

Утверждение о том, что кыпчакское население Казахстана домонгольского нашествия оставалось не затронутым исламом, помимо всего прочего, вступает вразрез с общепринятой в ориенталистике оценкой деятельности Ходжи Ахмеда Яссави и его суфийской школы (XII–XIII вв.) как организаторов мощного миссионерского движения из области Хорезма в среду кочевников, завершившегося успехом и принесшего Яссави славу «национального святого кочевых племен Средней Азии», «с великим успехом подвизавшегося на почве распространения мусульманства среди тюркских колен» (выражения дореволюционных русских востоковедов). Яссави распространял ислам именно среди кочевых огузо-кыпчакских племен, получил от них почетный титул духовного отца «ата». Принимать марксистский тезис о немусульманстве огузов и кыпчаков – значит сводить на нет заслуги Ходжи Ахмеда Яссави и всех средневековых суфийских братств, пик миссионерской активности которых в степях Казахстана приходится на период XI–XII вв. В домонгольском Хорезме жил знаменитый суфийский шейх Наджмеддин Кубра (1145–1221) – глава дerviшей братства кубравийа, духовно контролировавших даже Мангыстау и Устюрт. При одном упоминании имени шейха все кыпчаки приходили в трепет. Даже причину нашествия монголов народная молва приписала его «чудесам»: по легенде хорезмшах Мухаммед имел неосторожность обидеть шейха, за что его постигла небесная кара в лице Чингис-хана. Взгляд на домонгольских кыпчаков и огузов как на шаманистов находится в противоречии и с данными собственно тюркских легенд, эпоса, шежіре и т.д.

**С. 149.** На исламизацию кыпчаков самым непосредственным образом влияли связи ханства с государствами Сельджуков, Хорезмшахов, Караханидов. Окруженные со всех сторон мусульманским населением, кыпчаки не могли устоять перед натиском передовой цивилизации, хотя процесс этот был прерван монгольским вторже-

нием. Некоторая часть кимако-кыпчакских племен вскоре попала в политическую зависимость от сельджуков Хорасана, что также явилось важным духовным фактором. Но особенно значительную роль в судьбе кыпчаков Казахстана сыграл Хорезм – высокоразвитое мусульманское государство раннего средневековья. Так описывал Хорезм аль-Мукаддаси (X в.): «Аллах дал им в удел дешевизну и плодородие, отличил умением правильно читать (Коран) и острым разумом», «его жители сообразительны, отличаются ученостью, знают фикх, талантливы и образованны» (Ибрагимов Н., 1988, с. 22).

З.М. Буниятов называет имена 46 наиболее выдающихся деятелей культуры домонгольского Хорезма – философов, богословов, поэтов, историков, врачей (Буниятов З.М., 1986, с. 124). При этом важно отметить, что многие из этих ученых были родом из кыпчакских степей. Вообще, нет оснований противопоставлять Хорезм и кочевую кыпчакскую степь в плане этническом: население Хорезма XII–XIII вв. в основном было тюркским. Если Бухара и Самарканд действительно тяготели к иранскому миру, и вплоть до XX в. население этих городов говорило только по-таджикски, то Хорезм (Хива) всегда был ближе к тюркским степям, к Казахстану. Только в Хиве государственное делопроизводство велось на тюркском языке. Не случайно в позднем средневековье на хивинском троне сидели казахские ханы. Хорезмшахи-ануштегиниды были потомками гулямов (огузов или кыпчаков). К XIII в. они имели прочную репутацию правоверных царей – покровителей суфизма, борцов против «неверных» (каракитаев). Хорезм и степи Дешт-и Кыпчака представляли противоположности лишь в культурно-бытовом плане – как очаг оседлости и окружающий его кочевой мир. По объективному закону кыпчаки должны были все сильнее втягиваться в орбиту культурного влияния Хорезма.

### **Вопросы и задания**

1. Рассмотрите основные этапы проникновения ислама к народам Центральной Азии в эпоху средневековья.
2. Какие факторы способствовали исламизации части тюркоязычных народов?

## Раздел II

# МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТЮРКОЯЗЫЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ САЯНО-АЛТАЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

*Мелиоранский П. Об орхонских и енисейских надгробных памятниках с надписями // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1898. №6, ч. 317 (июнь). С. 262–292.*

С. 265–266. Несомненно, что турки, жившие в VIII в. на Орхоне, были еще шаманисты и высшим божеством считали «небо» («тенгри»). С этого слова начинаются, между прочим, «малые» надписи на на обоих памятниках, которые служат как бы введением к «большим». Слово это обозначает как материальное небо, так и «бога». Божеством для турков была несомненно и «земля» («йер-суб», собственно «земля и вода»), но, кажется, это божество имело сравнительно с «тенгри» меньшее значение; за победы хан благодарит только «небо», слово «йер-суб» не входит в титул хана, который называет себя: «Подобный небу, на небе (или “из неба”) возникший турецкий мудрый Каган» и т.п. Эпитет «священный» (ыдук), который ставится при слове «йер-суб», а также при названиях некоторых местностей, указывает, что у турок VIII в. были «священные» места – это их родные леса и горы, быть может, освященные жертвоприношениями, хотя на последнее в надписях и нет указаний. Весьма характерно, что у турок было понятие о своих национальных «турецких богах», что, конечно, свидетельствует о весьма развитом чувстве национальности. Из других столь многочисленных обыкновенно у шаманистов божеств в надписях называется только «Умай», женское божество, известное до сих пор на Алтае у шорцев; теперь Умай считается покровительницей детей. О шаманах или камах в надписях вовсе не упоминается, хотя, конечно, они существовали и в те времена. В енисейских надписях неоднократно встречается слово «бэль», которое надо толковать как «домашний идол». Равным образом туркам VIII в. была, вероятно, известна и та довольно сложная и подробная космогония, которую теперь рассказывают, например, на Алтае (Radloff W.W., с. 175) и которая образовалась не без участия иноземных мифов. «Вверху

возникло голубое небо, внизу темная (или “бурая”) земля, между ними возникли сыны человеческие», вот в каких коротких словах повествуется в надписях о «начале мира». Даже если переводить вместо «возникли» «были сотворены», что грамматически возможно, то все же «творец» мира не называется во всяком случае. Непосредственно после вышеприведенных слов о мироздании говорится о царствовании легендарного хана Бумына или Истеми.

**С. 267–269.** Несколько более узнаем мы о погребальных обрядах, так как и сами памятники – надгробные. Душу древние тюрки представляли себе, вероятно, в виде птицы или, может быть, мухи (ср. киргизское выражение: шабын-джан, муха-душа), так как о смерти ханов всегда говорится «улетел». Это выражение напоминает также позднейшее «стал соколом», весьма употребительное в джагатайских исторических сочинениях. После смерти душа попадает, кажется, на небо; на это указывают слова: «Вы улетели и находитесь на небе, как бы будучи между живыми»... Тело предавалось земле; по китайским источникам, погребение лиц, умерших весной, совершалось осенью, а умершие осенью погребались весной. Существование этого обычая подтверждается и в одной из коротеньких надписей<sup>1</sup> на памятнике Кюль-Тегина, из которой видно, что Кюль-Тегин, умерший в марте, был похоронен в октябре... Эти похороны носили название «йог» или «йуг» и совершались в избранные заранее дни; так, например, все три погребальных торжества, о которых говорится в надписях, были устроены в 37-й день (считая по известным китайским шестидневным циклам). Ко дню похорон<sup>2</sup> из различных стран приходили посольства для выражения соболезнования, причем эти послы должны были вместе с соплеменниками покойного лить слезы, обрезать или вырывать волосы и изрезывать себе лицо (по надписям «щеки и уши»). Особо важную

---

<sup>1</sup> Напомним, что на усеченной пирамиде, служащей памятником Кюль-Тегину, находятся следующие турецкие надписи: малая надпись, покрывающая одну из более узких граней, большая, занимающая одну из широких граней и другую, более узкую (на остающейся большей грани находится китайская надпись). Кроме того, ребра пирамиды несколько стесаны и на образованных таким образом длинных, но узких площадках помещены еще три маленькие надписи. Одну из них мы имеем тут в виду. Наконец, есть еще маленькая надпись на большой грани справа от китайской.

<sup>2</sup> Разумеется, все нижеследующее относится лишь к погребению лиц ханского рода.

роль играло при похоронах Бильге-хана и Кюль-Тегина китайское посольство благодаря «отечески-сыновнему» союзу, связывавшему Бильге-хана с китайским императором. Китайцы приносили богатые подарки, состоящие из золота, серебра, шелка и т.д.; среди них находились также мастера и резчики, которые и устраивали себе надгробные сооружения, украшали их резьбой и рисунками и вырезали на камне сами надписи. Китайская надпись на памятнике Кюль-Тегина была даже сочинена и собственноручно в знак особого благоволения нанесена на бумагу самим китайским императором. Конечно, такого рода дружественные отношения не всегда существовали, так что, например, памятник Онгинский<sup>1</sup>, воздвигнутый, по всей вероятности, в честь отца Бигель-хана, Ильтэрэса, был, надо думать, устроен китайскими военнопленными. По остаткам надгробных построек, сохранившимся до нашего времени, а также по китайским сведениям о подобного рода памятниках мы можем заключить, из каких сооружений они первоначально состояли<sup>2</sup>.

### Вопросы и задания

1. Какие источники использовал П. Мелиоранский при изучении мировоззрения тюрков?
2. Дайте характеристику особенностей погребально-поминальной обрядности тюркской элиты.

*Веселовский Н.И. Современное состояние вопроса о «Каменных бабах» или «Балбалах» // Записки императорского Одесского Общества Истории и Древностей. Одесса, 1915. Т. XXXII. С. 408–444.*

**С. 408–410.** Едва ли в области русской археологии существует какой-либо вопрос более запутанный и темный, чем вопрос о «каменных бабах», о которых написано бесконечно много и в большин-

---

<sup>1</sup> Найдена Н.М. Ядринцевым в 1891 г. на тарамеле к югу от Кокшин Орхона, см.: Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, 243.

<sup>2</sup> Подробное описание наружного вида этих памятников можно найти в атласе «Inscriptions de l'Orkhon, recueillies par l'expédition finnoise 1890, Helsingfors 1892» и в «Сборнике трудов орхонской экспедиции, IV. Древнетюркские памятники в Кошо Цайдаме» В.В. Радлова и П.М. Мелиоранского.

стве случаев совершенно бесплодно. Кто только ни касался этих памятников в печати! О каменных бабах главным образом сообщали многочисленные путешественники, посещавшие южную Россию, Сибирь и Среднюю Азию и усердно отмечавшие местонахождение подобных статуй, и среди них прежде всего пленные шведские офицеры, сосланные в Сибирь Петром Великим. О них рассуждали археологи, историки, этнографы, антропологи, стараясь разгадать смысл памятников и выяснить их происхождение. Ими интересовались передовые ученые, академики и профессора, указывавшие на значение этих еще не разгаданных древностей. На них останавливались, можно сказать, все грамотные люди, имевшие случай их видеть; о них писали чиновники, учителя, священники, доктора, даже банкиры и, наконец, женщины-писательницы. Возникла грандиозная литература о каменных бабах, объем которой мало кому знаком даже из числа специалистов. Привести ее в известность, хотя бы с самым кратким изложением сущности каждой статьи, было бы в значительной мере интересно; но едва ли кто отважится на подобную работу, потому что сведения о каменных бабах помещались не только в «Путешествиях» и специальных археологических органах, но рассеяны по разным другим изданиям, особенно по провинциальным периодическим и нередко таким, где нельзя и ожидать статей о каменных бабах<sup>1</sup>.

Тем не менее попытки представить обзор были. Первая принадлежала графу А.С. Уварову, поместившему в трудах первого Археологического съезда в Москве статью «Сведения о каменных бабах», с атласом статуй. Все наиболее крупные работы по вопросу о каменных бабах туда вошли, но многие провинциальные статьи ускользнули от внимания графа<sup>2</sup>. Относительно рисунков надо заме-

---

<sup>1</sup> Пишущему эти строки удалось в течение десяти лет собрать, при содействии усердных сотрудников, значительный список статей провинциальной печати о каменных бабах, но этот материал, взятый для обработки на летнее время, был украден в Екатеринодаре в 1907 г. вместе с заметками и таким образом пропал.

<sup>2</sup> Для тех, которые будут пользоваться статьей графа Уварова, отмечу некоторые находящиеся в ней опечатки. На 502 стр. напечатано: Куртаск-Таш (Старуха-камень), на 505 стр. Курте-Якпаш (Женщина-камень), должно же быть в обоих случаях: Курты(а)як-таш; Китши-куртеяк – вместо Киши-куртаяк; вместо станции Тиглиской следует: Тягинской (от Тягинка). Что касается названия Каджи-таш, то здесь первая половина должна быть

тять, что представленные изображения не имеют документального значения, так как сделаны от руки<sup>1</sup>. В заслугу графу Уварову надо поставить разъяснение одного недоразумения, пущенного в оборот Ю. Клапротом, будто Аммиан Марцеллин приписывал каменные бабы гуннам. Граф Уваров доказал, что Клапрот ошибся, не поняв латинского текста<sup>2</sup>. Второй обзор составлен германским археологом Августом Гартманом, который отождествил *Becherstatuen* Восточной Пруссии с нашими каменными бабами<sup>3</sup>. Это те статуи с кубками, которые благодаря Гартману так смущают русских археологов, не отдающих себе отчета в том, что прусские статуи не имеют отношения к каменным бабам. Само собою разумеется, что Гартман не мог дать полного перечня литературы.

Что литература о каменных бабах разрослась до необычайных размеров, объяснить можно тем, что эти статуи, когда находились еще на курганах, производили на путешественников сильное впечатление в однообразной и безграничной степи<sup>4</sup>, вызывали потребность

---

Кишо, или Кши, что значит «человек»; у монголов передавалось: хõшõ-чулу (каменный человек – в смысле могильный памятник). Синтам (олений камень), следует: Синташ (с. 503).

<sup>1</sup> Насколько ненадежны рисунки от руки, можно видеть на изображении статуи в статье Д.И. Эварницкого «Каменные бабы» (Историч. вестн. 1890, июль, с. 186). Статуя представляет воина с большими усами и с женскими грудями; вполне ясно, что две круглые бляхи от панциря рисовальщик принял за груди. Это не единственный пример подобной ошибки, я знаю случаи, когда при плохой сохранности статуи нагрудные бляхи принимались за груди, почему мужские балбалы шли за женские.

<sup>2</sup> Как туго проникают в научную среду разъяснения подобного рода, можно видеть из того, что спустя 17 лет после появления статьи гр. Уварова Шантр продолжал еще следовать Клапроту (*Recherches anthropologiques*. III, p. 63).

<sup>3</sup> *Becherstatuen in Ostpreussen und die Literatur der Becherstatuen*. (Archiv für Anthropologie. Braunschweig, B. XXI, 1892-3. S. 253–303).

<sup>4</sup> В одном старинном сказании говорится: «И везде в полях стоят яко человеки по древнему обычаю от камня соделанные, но те камни уже мхом поростоша» – история о приходе турецкого и татарского воинства под Астрахань в 1677 г. (Записки Одес. Общ. Ист. и Др., т. VIII, с. 487). Насколько многочисленны были каменные бабы в прежнее время, можно видеть из одного места дневника Эриха Лассоты, отправленного императором Рудольфом II к запорожцам в 1594 г. Описывая обратный свой путь на татарской стороне р. Днепра, Лассота отметил: «Далее миновали Семь Маяков (иссеченные из камня изображения, числом более двадцати, стоящие

у некоторых любознательных людей, по мере сил, осветить вопрос о каменных бабах собственными соображениями. А так как никто не знал ничего достоверного об этих древностях, то всякий мог писать о них что угодно, хотя бы это была очевидная нелепость, и та находила место в печати. При полном отсутствии какого-либо сдерживающего начала был для фантазии совершенный простор. Каждый решал вопрос по-своему, как бы нарочно стараясь чем-нибудь отличиться от своих предшественников, и создавал свою теорию. И не прекратилось появление таких теорий даже тогда, когда вопрос о происхождении каменных баб разрешился совсем определенно.

Отсюда понятно, как надо смотреть на литературу о каменных бабах. Если в статьях о них сообщаются какие-либо фактические сведения, например, указывается место их первоначального стояния или дается их описание<sup>1</sup> – все это ценно и важно; но когда авторами излагаются взгляды и даются собственные толкования памятников – это надо отвергнуть без малейшего колебания, как вещь безусловно вредную.

**С. 415.** Большинство исследователей, конечно, считало каменные бабы обыкновенными могильными памятниками; но такое определение удовлетворяло далеко не всех.

Так, московский антрополог А.А. Ивановский на восьмом Археологическом съезде сделал доклад о каменных бабах у монголов и утверждал, что тарбагатайские калмыки объясняли ему, что они

---

на курганах или могилах на татарском берегу)». (Мемуары, относящиеся к Южной Руси, 1890, с. 185).

<sup>1</sup> К сожалению, описания не всегда точны. Так, Василий Зуев (Путешественные записки, 787, с. 265), описывая Чертомлыцкую статую воина, говорит: «Одет видно в латы и на голове такая же кольчужная шапка, от которой пояса или ремни привязывались на задней к находящейся на спине пряжке, которою и латы застегивались, руки у него сложены пальцы в пальцы; пониже их виден широкий пояс или портупья с большими для застегивания впереди бляхами, а на левом бедре и знак шпаги». Зуев принял за ремни косы, которых бывает чаще всего три, и если они на спине соединяются в одну, то иногда на месте соединения прикрепляется круглая бляха; косы не имеют отношения ни к шлему, ни к панцирю. Пальцы рук никогда не вкладываются друг в друга; пояс никогда не бывает ниже рук, а всегда выше. Если бы все «каменные бабы» описывались так превратно, то, конечно, лучше не иметь никаких описаний. Тот Зуев с таким же успехом изобразил статую на Ингуле: руки сложены пальцами вместе и сверх того «еще ничем не прикрыты» (с. 266). Конечно, прикрытие есть сосуд в руках.

почитают каменные бабы за изображения предков, а сосуд в руках служил для помещения пепла умершего<sup>1</sup>.

**С. 428.** В Малой Азии, где обосновалось сильное Османское государство, нет балбалов, и это понятно, так как турки пришли туда уже мусульманами, однако и у малоазиатских, и у европейских туropol мы видим на могилах два стоячих камня у головы и в ногах: *баи-таш* и *аяк-таш*. При этом головной камень очень часто имеет форму столба, венчаемого человеческою головою в чалме. Думаю, что так видоизменился балбал под влиянием ислама.

Слово «балбал» не тюркского происхождения, и значение его тюркологам неизвестно. По предположению В.П. Васильева, балбал можно производить от китайского слова *бай*, что значит «преклоняться», «приветствовать», а *бай-бай* может означать «памятник, воздвигнутый для выражения почтения кому-либо» (Radloff W., 1897). Иероглиф *бай* служит для обозначения сложенных рук в знак почтения, удвоение же делается для усиления понятия. В настоящее время у казак-киргизов существует слово *балбан* в значении чучело (для птиц).

Теперь статуи не называются балбалами даже у самих тюрков, у которых выработались другие термины: *киз-таш* – девица-камень, *куртаяк-таш* – старуха-камень, *киши-таш* – мужчина-камень. Эти памятники прозваны у монголов «киша-чило»<sup>2</sup> или правильнее – «хёшб-чулу».

Простонародное название статуй «каменные бабы» перешло у нас к литературе и прочно в ней укрепилось, несмотря на неудобство этого термина, так как кроме женских изображений существуют и мужские. Книга Большого Чертежа, однако, различает статуи: человек-камень (каменный) и девки каменные...

---

<sup>1</sup> Труды VIII Археологич. съезда, т. IV, с. 181–5, и Congres Internat. d'Archéologie préhistorique. М., 1892. I. Еще раньше Г.И. Спасский писал по поводу этого сосуда, что жертвенная чашка есть обыкновенная принадлежность монгольских бурханов (Записки Отд. Общ. Ист. и Др., I, с. 591). Впоследствии он изменил этот взгляд. О достоп. памятн. сибир. древ. в сравнении с великорусскими (Зап. И.Р. Геогр. Общ. 1857, кн. XII, с. 127).

Кажется, все прежние писатели согласно признают, что каменные бабы держат в руках сосуд, только пастор Цвик из Сарептской колонии предполагал вместо сосуда книгу (Dorpatser Jahrbücher, 1835, v. 288).

<sup>2</sup> (Потанин Г.Н., 1881; 1897, с. 53), описывая каменную бабу из гранита у монастыря Улангом, говорит, что ее называют «Цаган-чило», т.е. «Белый камень». А.М. Позднеев пишет: Хёшб-чулу.

О сибирских каменных бабах писано очень много.

**С. 429–433.** Загадка, какую являлся для нас вопрос о каменных бабах, теперь разъяснилась. Мы узнали уже бесповоротно, что эти статуи принадлежали народу турецкому в период его шаманского верования, что они назывались «балбалами» и изображали избранного или главного врага, некогда павшего от руки героя, которого затем похоронили с сложною обрядностью и с установкою могильных камней.

Какой заключался смысл в постановке балбала? Для выяснения этого вопроса нам придется обратиться к шаманской религии и в частности проследить понятие о загробной жизни у шаманистов. Как известно, народы, у которых существовало шаманство, представляли загробное существование продолжением земного. Отсюда возникали заботы о пище для покойников, об их развлечении играми, о вооружении, о коне, без которого кочевник не может обходиться; а в некоторых случаях, для ханов, и о служителях.

Остановлюсь на последнем требовании. Когда тело Чингисхана, скончавшегося во время похода в Тангут, везли в Монголию, то всех встречных на пути убивали<sup>1</sup>. Чем вызывалась такая варварская жестокость? Ответ на это находим у Марко Поло. Говоря о похоронах ханов в горе Алтай, этот путешественник замечает: «Когда тела великих ханов несут к той горе, всякого кого повстречают, дней за сорок, побольше или поменьше, убивают мечом провожатые при теле, да приговаривают: “Иди на тот свет служить нашему государю!”». Они воистину верят, что убитый пойдет на тот свет служить их государю. С конями они делают то же самое. Когда государь умирает, всех его лучших лошадей они убивают, на тот конец, чтобы были они у него на том свете. Когда умер Монгу-хан, так знайте, более двадцати тысяч человек, встреченных по дороге, где несли его тело хоронить, было побито» (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 87).

Другой путешественник к монголам, Рубрук, сообщил о том, как служанка одной умершей монгольской госпожи просила убить ее, чтобы отправиться вслед за своею госпожою (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 159).

---

<sup>1</sup> Об этом повествуют и европейские писатели (Марко Поло), и восточные. У Рашид-эд-Дина читаем: «Гроб его подъявши, пустились в обратный путь. На дороге убивали всякое творение, которое встречали, пока не доставили в орды» (Труды Вост. отд. И.Р.А.О., ч. XV, с. 99).

Следовательно, достаточно убить человека в честь покойника с произнесением известного заклятия, чтобы этот убитый человек обратился на том свете в служителя данного покойника.

Еще нагляднее это понятие выставлено в киргизской легенде «О мертвом и живом и о дружбе их», записанной Чоканом Валихановым. Живой встретился с мертвым у его могилы, и они заключили между собою союз дружбы. Мертвец просил живого друга зарезать своего убийцу со словами: «Дойди до моего друга», заколоть и лошадь убийцы с теми же словами: «Дойди до друга». Эта просьба другом была исполнена. Когда через некоторое время живой проник в могилу к мертвому другу, то увидел, что зарезанный им убийца прислуживал его другу<sup>1</sup>. Значит, известное действие на земле отражается соответствующим образом в загробной жизни.

На основании такого шаманского взгляда на загробные отношения людей между собою, я полагаю, что установление при могиле ханов и их родственников вереницы камней с балбалом во главе является не только целью удовлетворить земное тщеславие, но в то же время произвести некоторое воздействие на умерших, а именно закрепить на том свете служебную роль одного и господство другого. Так как при похоронах победителя нельзя было непосредственно воздействовать на побежденного, уже похороненного раньше, то и приходилось, как я думаю, прибегать к посредству балбала, который изображал побежденного. Иначе, почему же Могилян-хан говорил, что, убивая врагов, он приготавливал себе балбалов. Таким способом достигалась та же цель, что и при убиении живого человека: «дойди до друга». У китайцев-шаманистов при погребении покойника сжигают нарисованные на бумаге различные погребальные предметы, и это считается равносильным приношению подлинных вещей, т.е. изображения заменяют оригинал.

Если орхонские надписи разъяснили нам значение балбала как изображение павшего врага, то относительно женских балбалов они оставили нас в прежнем неведении. Какие же враги на поле сражения женщины? Об участии женщин в битвах орхонские надписи и китайские летописи ничего не говорят. Стало быть, женские балбалы означают нечто другое. Исходя из идеи шаманства, мы могли бы допустить, что и в данном случае имеем дело с каким-то отно-

---

<sup>1</sup> Сочинения Чокана Чингисовича Валиханова (Записки Отделения этнографии И.Р. Геогр. Общ., т. XXIX, 1904, с. 29–36).

шением изображенной женщины к покойнице или, пожалуй, к покойнику. То есть в таком женском балбале можно предполагать или служанку, обреченную на загробное служение своей госпоже, или жену, которая обязана находиться при своем муже, если она умерла раньше его. Беда заключается в том, что мы и по настоящее время не знаем, при каких погребениях ставились женские балбалы, при женских или при мужских?

Если основываться на китайских известиях, то окажется, что обряд погребения у турок изменился, сравнительно с первоначальным. Китайцы сообщают, что у народа Ту-гю (Турки) похороны совершались следующим образом: «В избранный день берут лошадь, на которой покойник ездил, и вещи, которые он употреблял, вместе с покойником сжигают: собирают пепел и зарывают в определенное время года в могилу» (Бичурин, 1851, с. 270).

Монах Иакинф, давший этот перевод, заметил в примечании, что здесь описываются похороны хана и при нем знатных и богатых людей. Между тем в кочевническом погребении у нас на юге России такого обряда, насколько мне известно, не попадалось. В пределах южной России мы не встречаем той картины надгробных камней, которая еще и теперь сохраняется местами в степях Средней Азии. У нас, насколько известно, ставился только один балбал. Следовательно, надо допустить некоторое изменение во взглядах турецкого населения наших степей на постановку балбалов. Мы знаем, что смысл обрядов часто утрачивается, остается традиция, и по этой традиции на могиле водружалась лишь одна статуя, которая могла обратиться в обыкновенный надгробный памятник, как это видим теперь у турок османов (баш-таш и аяк-таш).

И это вовсе не являлось бы противоречием к мысли о постановке балбала, потому что турки ставили в особом здании, как говорят китайцы, еще «нарисованный облик покойника», т.е. его портрет. На гробнице Могилян-хана находятся, кроме балбала, еще две статуи, мужская и женская, которые принимаются за изображения хана и его супруги.

Быть может, навсегда останутся неразрешенными и многие другие вопросы, связанные с балбалами. К числу таких надо отнести вопрос, почему одни из статуй изображены в сидячем виде, другие в стоячем? Почему для сидения у статуй южной России изображены табуретки – они встречаются и у стоячих (табл. I, №4), когда кочевники не имеют специальной мебели для сиденья?

Чтобы подвинуть вперед решение вопроса о балбалах, в нашем распоряжении был единственный способ – произвести археологическое исследование тех могил, к которым должны относиться эти статуи. Теперь не подлежит никакому сомнению, что каменные бабы, стоявшие на скифских курганах – Чертомлыцком, Александропольском и других – и смущавшие наших археологов, к скифскому погребению не имеют отношения. На необходимость исследования курганных насыпей делала указания гр. А.С. Уваров, Н.Е. Бранденбург и другие; но дело обыкновенно ограничивалось одними словами. Еще генерал Бранденбург кое-что предпринял в этом направлении; но результаты работ не увлекли его на серьезные изыскания, и он скоро к ним охладел. Между тем лет 50–60 назад, когда каменные бабы еще в значительном количестве оставались на курганах, подобные изыскания принесли бы большую пользу русской археологии, в настоящее же время это предприятие сделалось малодоступным, так как с увозом каменных баб с курганов связь памятников с погребением прервалась.

Что же касается обследования самих памятников, то какому бы пристальному изучению мы бы их ни подвергали по методу ли гр. А.С. Уварова, или по какому другому – ничего путного, кроме объяснения внешних признаков, мы не достигнем. Не установится и сравнительная хронология памятников. Одни археологи будут доказывать, что наиболее древними балбалами надо считать те столбы, на которых намечены только одни лица, а более совершенные изваяния должны быть отнесены к позднему периоду; другие, наоборот, с таким же правом могут признавать более старательную технику в первоначальных балбалах и упадок производства в конце периода постановки их.

### **Вопросы и задания**

1. Рассмотрите основные точки зрения на интерпретацию «каменных баб», сформировавшиеся в науке в начале XX в.
2. Изложите концепции В.В. Веселовского относительно назначения антропоморфных каменных изваяний эпохи средневековья.

*Кызласов Л.Р. К истории шаманских верований на Алтае // Краткие сообщения Института истории материальной культуры имени Н.Я. Марра. Вып. XXIX. 1949. С. 48–54.*

**С. 48.** ...Я обращаю внимание лишь на один памятник этого интереснейшего могильника. Это – исключительная по своей символике и художественному мастерству сцена, выгравированная на валуне, найденном в погребении грудного ребенка; погребение не имело никакого сопроводительного инвентаря (Руденко С., Глухов А., 1927, рис. 18).

**С. 49–50.** ...Значение этого замечательного памятника состоит не только в том, что он помогает нам разобраться в социальных отношениях алтайцев рассматриваемого периода, но и в том, что это первый и пока единственный памятник, иллюстрирующий идеологию данного общества. По моему убеждению, это первый и пока единственный памятник, донесший до нас изображения древнетюркских божеств так, как они представлялись древним алтайским тюркам. Не надо забывать только, что камень лежал в засыпке могилы ребенка, и тогда многое может проясниться.

В самом деле, основная, центральная фигура всей сцены – сидящая женщина в роскошной, судя по орнаментировке, одежде, с серьгами в ушах и трехрогой тиарой на голове. Величина ее фигуры (в сравнении с изображениями стоящих в ряд коней и спешенных коленопреклоненных всадников) совершенно необычна и подчеркнута выделена. Важная, уверенная и величественная осанка всей фигуры и особенно необыкновенный трехрогий головной убор говорят не об исключительной знатности и привилегированном положении этой женщины, а о ее божественности.

Это, конечно, Умай – женское почитаемое шаманистами божество, покровительница детей и плодородия; современными алтайцами-шаманистами она почиталась вплоть до 20-х гг. XX в. (Потапов Л.П., 1942, с. 18). Культ Умай сохранился не только у алтайцев. Этнография зафиксировала почитание Умай и для других тюркоязычных народов Средней Азии и Южной Сибири, как-то: хакасов, тувинцев, киргизов и узбеков (Дырленкова Н.П., 1928, с. 134–139). Умай представляется с «гребенеvedными волосами» (телеуты), «одетой в шелк» (шорцы) светлой женщиной (Там же, с. 135). Что же ка-

сается древних тюрков, то хорошо известно из китайских летописей о шаманизме тюрков-тугю и древних хакасов («шаманов своих они называют гянь» (Иакинф (Бичурин), 1851, с. 271, 446), т.е. кам), о культе гор и т.д. Умай почиталась также древними тюрками, о чем неоднократно свидетельствуют орхонские надписи. (Radloff W., 1893).

Только такая трактовка этой женской фигуры может объяснить и загадочный трехрогий головной убор. Где мы встречаем такой головной убор и каково его назначение? Сравнительный анализ показывает, что подобные головные уборы в виде трехрогой тиары были распространены в эпоху, синхронную гунно-сарматской и тюркской стадиям Алтая. Максимальное же распространение падает на период с III по VI в. н.э., что вполне согласуется с датировкой нашего памятника. Больше того, подобные головные уборы известны только на изображениях богов и жрецов – и на иранском западе в сасанидское время, в Средней Азии, на Севере, а также в таньском Китае.

**С. 51–52.** Изложенное подтверждает, что женская фигура, изображенная на валуне, несомненно, Умай – покровительница детей. Действительно, справа, позади нее изображен умерший ребенок, попавший и в потустороннем мире под защиту Умай, которая на рисунке отделяет его собой от живых людей и лошадей. В непосредственной близости к богине изображен, очень схематично, человек в трехрогой же тиаре. Это, несомненно, шаман – кам.

Таким образом, опираясь на некоторые данные этнографии, мы можем по этому рисунку, изображающему культовую сцену, восстановить обряд погребения ребенка. Известный тюрколог и этнограф Н.Ф. Катанов собрал и записал много интересных сведений о старинных погребальных обрядах тюркских народностей. Особенно любопытны для нас древние обычаи бельгир: «Седлали любимого коня покойника его же седлом в самый день смерти, привязав в торока вещи покойника, даже топор. Чолку и хвост коня заплетали подобно женской косе. Заплетал обыкновенно старик» (Катанов Н.Ф., 1894, с. 8–9). Далее: «Один мужчина садится верхом на коня и увозит (покойника), а другой мужчина садится на оседланного коня покойника и едет тут же. На степь (кладбище) не едет ни одна женщина, едут все мужчины» (Там же, с. 9). Затем, положив покойного в могилу, «приводят упомянутого оседланного коня и, говоря: “Возьми своего

коня!”, бросают повод того коня на левую его руку. На том свете левая рука станет правой» (Там же, с. 9).

На нашем рисунке мы видим как будто прямое изображение описанного. На ритуальной сцене у могилы присутствуют только мужчины – два спешенных всадника и шаман. Все они стоят колено-преклоненными и, видимо, просят богиню Умай быть благосклонной к умершему ребенку. Поэтому на рисунке изображена и та, к которой они возносят свои мольбы, и тот, о ком они просят. Судя по колчану и луку, изображенным при ребенке, это был мальчик<sup>1</sup>.

Обращает на себя внимание и одиноко стоящая внизу маленькая лошадка, которая скорее всего была предназначена для умершего ребенка. Она стоит с распущенным по земле поводом, в то время как других двух коней люди держат за повод. Не бросали ли только что этот повод в левую руку покойного? Любопытно, что эта лошадка оседлана, как и остальные, но имеет заплетенный хвост, о чем свидетельствуют насечки и форма хвоста, в сравнении с распущенным хвостом верхнего коня.

Необходимо отметить еще одно обстоятельство, на которое указали С.И. Руденко и А.Н. Глухов, а именно: лица двух присутствующих при обряде мужчин изображены как бы в масках и имеют, скорее всего, звериный облик. И этот момент находит себе объяснение в этнографических наблюдениях. Известно, например, что при определенных актах шаманства у хакасов присутствующие мужчины должны прятать лицо или закрывать его чем-либо. Г.Н. Потанину удалось даже обнаружить у северных алтайцев среди шаманских атрибутов и настоящие берестяные маски – кочо, украшенные белыми хвостами (Потанин Г.Н., 1883, табл. XIX, рис. 81). Здесь необходимо указать также на известные нам пережитки трехрогого головного убора, зафиксированные у сибирских шаманистов. Это, во-первых, бурятские онгоны, являющиеся изображением шаманов в виде нарисованных красной краской схематических фигурок людей, с тремя расходящимися лучами на головах (Там же, табл. XVI, рис. 73, 75; табл. XVII, рис. 77; табл. XXI, рис. 92). Во-вторых, чалу – портреты алтайских умерших шаманов в виде кукол, с украшением из трех перьев филина (Зеленин Д.К., 1936, рис. 84).

---

<sup>1</sup> И у современных алтайцев атрибутами Умай являются маленький лук и стрела, подвешиваемые к колыбели ребенка. См., например: (Каруновская Л.Э., 1927, с. 19 и сл.).

Осталась нерассмотренной грубая мужская личина, вырезанная на верхней грани валуна (на рисунке она изображена слева). Это крайне схематизированное лицо с клинообразной бородкой и загнутыми вверх усами справедливо покажется нам неумелой стилизацией, по сравнению с только что рассмотренными довольно реалистичными рисунками этого же камня. Но художник, видимо, и преследовал эту цель. Это не портрет реального человека, а тем более «знатного мужчины», как думает А.Н. Бернштам (История СССР, с. 485). По моему, это не что иное, как изображение другого древнетюркского божества из шаманского пантеона, а именно – Йер-су – духа земли и вод<sup>1</sup> (олицетворенная земная поверхность, персонифицированная обожествленная природа), от которого также зависит благополучие погребенного в потустороннем мире.

**С. 53.** Может возникнуть еще одно сомнение: не претерпели ли образы тюркских божеств известной эволюции в смысле своего назначения? Консерватизм шаманизма уже давно отмечался некоторыми видными исследователями. И Йер-су и Умай не подверглись сколько-нибудь сильным изменениям. Что касается Йер-су, то уже само сохранение названия, имеющего, кроме того, и смысловое значение (йер – земля, су – вода), нетронутым почти в течение 13 веков – со времен орхонских эпитафий VII в. почти до наших дней – говорит само за себя (Анохин А.В., 1924, с. 1). Что же касается Умай, то она и у древних тюрок считалась покровительницей детей при их жизни и сопровождала их души в случае смерти<sup>2</sup>. Об этом, как мне представляется, вполне ясно говорит следующая цитата из надписи памятника древнетюркского полководца Кюль-тегина: «Для [т.е. на радость] ее Величества моей матери – катун, подобной Умай, мой младший брат Кюль-тегин стал зваться мужем [т.е. богатырем]» (Мелиоранский П., 1899, с. 71 и прим. 51).

**С. 54.** Значение рассмотренного нами памятника для изучения истории шаманских верований и идеологии общества в эпоху сложения древних тюркоязычных племен и народностей вполне очевидно. Л.П. Потапову удалось выявить у алтайцев значительные пережитки древнего дошаманского тотемистического культа (Потапов Л.П., 1947). Но как бы относительна ни была, по его мнению, древность шаманства, истоки его надо искать, видимо, значительно ранее V в. – во

---

<sup>1</sup> АТИМ, I, с. 9, 48; II, с. 119; zweite Folge, с. 19.

<sup>2</sup> АТИМ, II, glossar, с. 104.

всяком случае еще в гунно-сарматской стадии. Об этом достаточно убедительно свидетельствует довольно развитой шаманизм, зафиксированный нами при изучении рисунка на валуне из могильника Кудыргэ.

### **Вопросы и задания**

1. Рассмотрите особенности семантической интерпретации сцены на Кудыргинском валуне, предложенной Л.Р. Кызласовым.

2. насколько концепция Л.Р. Кызласова соответствует оценкам современных исследователей религиозной системы тюрок раннего средневековья? Свой ответ обоснуйте.

***Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. М.: Наука, 1981. С. 117–137.***

**С. 118.** После работ Ж.-П. Ру (Roux J.-P., 1959, с. 231–241; 1956, №1, с. 49–82; №2, с. 197–230; 1957, №1, с. 27–54; №2, с. 173–212; 1962, №1, с. 1–24; №2, с. 199–231), Л.П. Потапова (Потапов Л.П., 1973, с. 265–286; 1978, с. 50–64), И.В. Стеблевой (Стеблева И.В., 1972, с. 213–226), С.М. Абрамзона (Абрамзон С.М., 1971, с. 275–339) возможности сопоставительного изучения сведений орхонских надписей и этнографических материалов XIX – начала XX в. почти исчерпаны. Главными результатами проделанных исследований стали общее описание религии орхонских тюрок VIII в. и выявление ее культурно-исторических связей с традиционными верованиями позднейших тюркских племен и народностей. Степень полноты достигнутых результатов оценивается исследователями по-разному. Так, Ж.-П. Ру считает, что исследователю оказался доступным лишь царский культ орхонских тюрок, а собственно народная религия (т.е. племенные и родовые культы) осталась неизвестной. Решительно оспаривает это мнение Л.П. Потапов, полагающий, что почитание основных божеств – Тенгри, Умай, Йер-Суб – было распространено во всех группах и слоях древнетюркского общества (Потапов Л.П., 1978, с. 4–5). Не удовлетворила Л.П. Потапова и попытка реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы, предложенная И.В. Стеблевой (Там же, с. 4–5).

**С. 119–121.** В памятниках рунического письма наряду с верованиями и мифами собственно тюрков нашли отражение аналогичные представления енисейских кыргызов и огузских (уйгурских) племен Монголии и Восточного Туркестана. Полное совпадение пантеона во всех доступных проверке случаях позволяет рассматривать исследуемое на материале всей группы рунических памятников явление как достаточно гомогенное, а источники, его характеризующие, – в единстве, выходящем за границы общности письма и языка. Естественны несовпадения мифологем, касающихся этногонии и генеалогии различных племен, часто даже внутри одного племенного союза<sup>1</sup>. Впрочем, этногонические мифы нашли очень слабое отражение в надписях и до некоторой степени известны лишь в изложении иноземных источников, синхронных древнетюркским памятникам.

...Несмотря на очевидную неполноту, приводимая ниже схема обладает достаточными классифицирующими моментами для постановки вопроса о ее корреляции с иными мифотворческими системами. Представляется возможным выделить шесть мифологических сюжетов, соотносенных с тремя мифотворческими циклами.

01. Космогония и космология.

0.01. Миф о сотворении и устройстве мира.

0.001. Миф о космической катастрофе.

02. Пантеон и социум.

0.02. Мифы о богах и божественных силах.

0.002. Миф о божественном сотворении государства и небесном рождении каганов.

03. Этногония и генеалогия.

0.03. Миф о происхождении племен *тюрк*.

0.003. Мифы о первопредках – культурных героях.

Миф о сотворении мира изложен в начальных строках надписей в честь Кюль-тегина и Бильге-кагана (КТб, 1; БК, 2–3) не как самостоятельный сюжет, а только как напоминание общеизвестного в древнетюркской среде текста: «Когда было сотворено вверху голубое небо, а внизу бурая земля, между [ними] обоими были сотворены сыны человеческие». Акт сотворения лишен здесь каких-либо каузальных связей и не содержит намеков на демиурга и предшество-

---

<sup>1</sup> Ср., например, совершенно различные варианты древнеуйгурского генеалогического мифа, правомерно отнесенные Ж.-П. Ру к разным племенам, входившим в уйгурскую конфедерацию (см.: Roux J.-P., 1966, с. 364–366).

ющее состояние (хаос?). Косвенным указанием на существование у тюрков представления о творце является сообщение Феофилакта Симокатты (VII в.), что тюрки «поклоняются тому, кто создал небо и землю» (Симокатта Ф., 1957, с. 161). Однако, по мнению Ж.-П. Ру, это свидетельство является, скорее всего, «эхом» собственных убеждений Феофилакта Симокатты; сама же идея о сотворении мира верховным существом начинает утверждаться среди «алтайских» народов лишь в монгольскую эпоху (Roux J.P., 1958, №1, с. 43).

Устройство мира представлялось создателям рунических памятников предельно простым: голубой свод неба прикрывает обитаемый мир, т.е. «бурую землю», как «крыша». Именно это сравнение употребляют авторы двух наскальных надписей на береговых утесах по р. Тубе (приток Енисея). Одна из них, так называемый второй памятник с р. Тубы, может быть прочтена с некоторыми уточнениями в последних двух строках:

(2) О мое Небо, да будь крышей над нами!

(3) О моя страна Идиль, вечно существуй! (Подробнее см.: Кляшторный С.Г., 1976, с. 69).

Обязательными атрибутами неба – «крыши» – были каждодневно рождающиеся солнце и луна, так или иначе связанные с земной жизнью.

**С. 122.** Земля представлялась создателям текстов четырехугольным (квадратным) пространством, населенным по краям народами, враждебными тюркам.

...Горизонтальная космологическая модель мира, представленного в виде четырехугольного плоского пространства, окруженного морями, вряд ли имманентна в собственно тюркской мифологии, как, впрочем, и описанный памятниками космогенез<sup>1</sup>. Эта модель, известная в Центральной Азии и Сибири<sup>2</sup>, имела самое широкое распространение в примитивных и развитых обществах древности и исторически недавнего прошлого (Мелетинский Е.М., 1976, с. 215; Каталог гор и морей..., 1977, с. 13). Ее отражение в надписях – одно из свидетельств многообразия культурных связей древнетюркского общества.

---

<sup>1</sup> О бытовании в различных культурах подобного космогонического мифа см.: Eliade M. *The Myth of Eternal Return*. N.Y., 1954 (Bollingen Series, т. 46).

<sup>2</sup> О северных пределах распространения «четырехугольной» модели мира см.: Василевич Г.М., 1969, с. 210.

**С. 123.** Миф о космической катастрофе в памятниках Орхона представлен намеками, в постулируемой связи между неурядицами среди людей и потрясениями в окружающем мире. Всякое нарушение мирового порядка влечет за собой потрясения в государстве.

**С. 124–125.** Мифы о богах и божественных силах представлены в памятниках крайне ограниченно; чаще всего упоминается имя божества с указанием на его действия или в связи с определенной ситуацией. В текстах орхонских стел названы лишь три божества – Тенгри, Умай, Ыдук Йер-Суб. Явное выделение Тенгри и универсализм его функций побуждают некоторых исследователей к оценке древнетюркской религии как особой, близкой к монотеизму веры, которую можно обозначить термином «тенгриизм», оговаривая, впрочем, наличие в ней более древних напластований. Так, по мнению Г. Дёрфера, «древнетюркская религия может быть разделена на три слоя: тотемистический, шаманистический и, *sit venia verbo*, тенгриистический»...

В орхонских памятниках нет намеков на специфические функции или сферу власти упоминаемых там божеств, нет прямых указаний на признаки, классифицирующие пантеон. И.В. Стеблева предприняла попытку соотнести древнетюркские божества между собой, расположив их по «уровням»: высший уровень – Тенгри, следующий уровень – Умай, третий уровень – Йер-Суб, четвертый уровень – культ предков. Отношения между объектами первого и второго, первого и третьего уровней – «верх – низ», «небо – земля» (Стеблева И.В., 1972, с. 213–217). Достаточно доказательно здесь лишь помещение Тенгри во главу пантеона<sup>1</sup>.

Между тем в сибирско-центральноазиатской религиозной мифологии существовала своя органично присущая ей система классификации пантеона, определяющая ее теологию и эсхатологию. В основе этой системы лежит трихотомическое деление макрокосма на Верхний, Средний и Нижний миры, между которыми распределены все живые существа, все боги и духи. Трихотомическая концепция дополняла существовавшие горизонтальные модели мира вертикальной моделью, и ее создание отнесено теперь к глубочайшей древности – в эпоху верхнего палеолита Сибири (Фролов Б.А., 1978, с. 114)<sup>2</sup>. Еще в недавнем прошлом представление о трех мирах было

---

<sup>1</sup> См. цитированные работы Ж.-П. Ру и Л.П. Потапова.

<sup>2</sup> О трихотомической структуре космоса в сравнительной мифологии см.: Мелетинский Е.М., 1976, с. 207–208.

известно у тюркских, монгольских и тунгусских народов, оно достаточно полно описано в этнографических работах (Анохин А.В., 1924, с. 1–16; Каруновская Л.Э., 1935, с. 160–183; Алексеев Н.А., 1975, с. 111–128; Василевич Г.М., 1969, с. 210–256; Манжигеев И.А., 1978, с. 52).

Рунические тексты не содержат прямых указаний на концепцию «трех миров» у тюрков VI–X вв. Если противопоставление неба и земли позволяет с относительной уверенностью предположить существование в древнетюркской мифологии двух групп божественных сил, то все же отсутствие упоминаний Нижнего мира заставляет искать другие указания для проверки гипотезы о связи древнетюркских религиозных воззрений с интересующей нас трехчленной моделью мира. Таким указанием могло бы стать выявление в древнетюркских текстах наиболее важного и яркого персонажа Нижнего мира, его владыки – Эрклига (монгольская форма Эрлик-каган была позже воспринята тюркскими языками Сибири...).

**С. 131.** Верховным божеством древнетюркского пантеона является Тенгри (Небо), божество Верхнего мира. ...Именно Тенгри, иногда вкупе с другими божествами, распоряжается всем происходящим в мире и, прежде всего, предопределяет судьбы людей: Тенгри «распределяет сроки (жизни)» (КТб, 50); однако при этом рождением «сынов человеческих» ведаёт Умай, а их смертью – Эрклиг; Тенгри дарует каганам мудрость и власть, дарует каганов народу, наказывает согрешивших против каганов и даже, «приказывая» кагану (jarlyqa-), решает государственные и военные дела<sup>1</sup>.

**С. 133–134.** Другим божеством была Умай, богиня плодородия и покровительница новорожденных, олицетворяющая женское начало. ...Здесь содержится явное указание на миф о божественной супружеской чете – Тенгри и Умай, земной ипостасью которой и является царская чета в мире людей<sup>2</sup>. Возможным иконографическим воплощением этого мифа является сцена, изображенная на Кудыргинском валуне, где тюркские воины поклоняются чудовищно гро-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Roux J.-P., 1960, с. 102–107.

<sup>2</sup> Осмысление связей внутри пантеона как кровнородственных (ср., например: «Бюрт и его братия» в надписи Алтын-кёля) или супружеских характерно для мифологического мышления. См., например: Мелетинский Е.М., 1976, с. 199–201, 207.

мадной и грозной личине (Тенгри-хан), женщине в трехрогом головном уборе и богатом наряде (Умай) и их отпрыску<sup>1</sup>.

Главным божеством Среднего мира была «священная Земля-Вода» (*yduq jer sub*). В орхонских надписях это божество нигде не упомянуто обособленно, но вместе с Тенгри и Умай (или только с Тенгри) оно покровительствует тюркам и наказывает согрешивших. В енисейских надписях герой эпитафии, ушедший в Нижний мир, вместе с атрибутами Верхнего мира – солнцем и луной, от которых он «удалился» и которыми «не наслаждался», называет также «мою Землю-Воду» (*jerim subum*), т.е. Средний мир, покинутый им. По сообщениям иноземных авторов, божество Земли у тюрков было объектом особого культа.

...Наиболее трудным является объяснение функций и места в пантеоне двух божеств, упомянутых в *Брк битиг*: *ala atlyu jol teŋri*<sup>2</sup> (притча II) и *qara (atlyu) jol teŋri* (притча XLVIII). В буквальном переводе «бог путей на пегом коне» и «бог путей на вороном (коне)».

---

<sup>1</sup> Об изучении и интерпретации изображений на Кудыргинском валуне см.: Длужневская Г.В., 1978, с. 230–237. О типологии и генетических связях древнетюркских трехрогих головных уборов см.: Esin E., 1970, с. 94–104. Возможной иконографической аналогией «кудыргинской Умай» является изображение женской головы в трехрогом головном уборе на обломке каменной плиты, найденное в 1969 г. в Южном Казахстане близ оз. Бийликуль; см.: Медоев А.Г., 1979, табл. 57; Ахинжанов С.М., 1978, с. 65–79. Древнетюркские женские изваяния в трехрогих коронах выделены В.П. Мокрыниным.

Представляется также важным замечание С.В. Иванова о существовании у различных тюркских племен архаических представлений о «великой созидательной и жизненной силе, пребывающей на небе». «Эта жизненная сила и была, видимо, олицетворена позже в образе Умай в связи с процессом антропоморфизации различных явлений природы. Обращает на себя внимание, что Умай вооружена луком и стрелой, которой она поражает злых духов, угрожающих жизни и здоровью людей, а может быть, и жилищу» (Иванов С.В., 1979, с. 68).

<sup>2</sup> Ср., однако: Vombaci A. *Qutlug Bolzun! A Contribution to the History of the Concept of «Fortune» Among the Turks*. P. 2 // UAJ. 1966. Vol. 38. С. 19; автор, основываясь на семантике монгольского *džol* 'счастье, успех', якутского *dzol* 'счастье', а также на возможном толковании встречающихся в древнеуйгурских буддийских текстах парных сочетаний *ed jol* 'изобилие и счастье', *at jol* 'слава и счастье', *atlyu jollu* 'знаменитый и счастливый' (ср. ДТС, с. 67: 'удачливый'), полагает возможным толковать *jol teŋri* как «божество счастья». Ср. также: *jollu tegin* (КТм, 13) 'счастливый принц', 'князь, обладающий счастьем'.

**С. 136–137.** Мифы о божественном сотворении государства и небесном рождении каганов, о небесном звере – первопредке династии или племени подробно исследованы Ж.-П. Ру (Roux J.-P., 1959, с. 231–241; 1966, с. 227–406). В дополнение к изложенному там отметим позднее происхождение мифов о небоподобных и неборожденных тюркских каганах. Они возникают не ранее VI в. в уже сложившемся древнетюркском государстве и тесно связаны с мифом о происхождении тюркского эля. Согласно этому позднему мифу, именно Тенгри создал его около 535 г.; о пятидесятилетней давности события упоминает уже цитированное письмо тюркского Ышбаракагана суйскому императору (585 г.)<sup>1</sup>. Орхонские надписи постоянно декларируют небесное происхождение каганского рода. Вместе с представлением о Тенгри и Умай как божественной чете, которая покровительствует каганскому роду, этот поздний мифологический цикл носил явственный отпечаток его рождения в классовом обществе и являлся несомненной частью государственного культа Тюркского каганата. Отдельные составные части этого культа: ежегодные жертвоприношения в «пещере предков», где в роли первосвященника выступал сам каган (Pelliot P., 1929, с. 212), почитание умерших предков-каганов, освящение каганских погребальных комплексов и каганских стел – все это упомянуто в рунических текстах или в сообщениях иноземных наблюдателей.

Мы не останавливаемся здесь на уже исследованных нами тюркских генеалогических мифах, включающих и повествование о «культурных героях-первопредках» (таков был Надулу-шад, принесший тюркам огонь; сам основатель рода, Ашина, отличавшийся «великими способностями»)<sup>2</sup>.

Итак, несмотря на фрагментарность сообщений рунических памятников, все они свидетельствуют о сложной и развитой мифологии древнетюркских племен, содержащей как весьма архаичные

---

<sup>1</sup> Аналогичный процесс сложения «политизированной» мифологии можно проследить в ту же эпоху и в соседнем с каганатом Тибете; см.: Macdonald A. Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290: essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bcan ngam-po // Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Labou. P., 1971. Pp. 166–189.

<sup>2</sup> (Кляшторный С.Г., 1964, с. 103–114; 1965, с. 278–281). В источниковедческом аспекте этот сюжет затронут турецким ученым Б. Огелем (см.: Ögel B., 1971, с. 18–29).

(тотемные генеалогические и космогонические мифы), так и сравнительно молодые пласты, формирование которых завершилось в древнетюркских государствах с их четко выраженным элитарным и сакрализованным характером публичной власти.

### Вопросы и задания

1. К каким типам относятся мифы тюрков?
2. Дайте характеристику тюркскому пантеону.

*Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. М.: Наука, 1972. С. 213–226.*

**С. 218.** ... При всей гипотетичности предложенных сопоставлений кажется возможным с достаточной уверенностью утверждать, что Книга гаданий содержит указание на существование у тюрков двух противоположных богов – светлого, доброго и черного, злого. Остается не совсем ясным, в каком отношении находятся добрые божества Книги гаданий, о которых речь шла выше, к высшему богу древних тюрков – небу.

**С. 219–220.** ... При анализе бинарных оппозиций<sup>1</sup> в текстах рунического письма представляется возможным выделить противопоставления универсального характера, не связанные с конкретными

---

<sup>1</sup> В настоящее время бинарные системы символической классификации обнаружены при изучении архаических культурных традиций ряда европейских народов и значительного числа народов Азии, Африки, Океании и других частей света. Было установлено, что бинарная символическая классификация связана с дуальной организацией общества. Каждая из двух экзогамных половин племени соотносится с одним из рядов бинарной классификации (см.: Золотарев А.М., 1964; Hocart А.М., 1936; Levi-Strauss С., 1958). При дальнейшем развитии общества, ведущем к созданию государства, бинарные символы, имеющие в архаических обществах ритуальный и социальный смысл, могут сохраняться в качестве пережитков более ранних общественных структур и с течением времени приобрести исключительно орнаментальный характер. В настоящее время обнаружено также, что набор основных бинарных оппозиций (семантических противопоставлений) оказывается совпадающим в главных чертах не только для культурных традиций древних славян, финно-угорских, сибирских и некоторых тюркских народов, но и для народов, не относящихся к евразийскому ареалу (см.: Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н., 1965; Иванов Вяч.Вс., 1969).

предметами. Одновременно с этим обнаруживается сумма конкретных классификаторов, часть которых также является универсальной. Основным противопоставлением, характерным не только для древнетюркской традиции, является различие положительного и отрицательного. Реализация этого противопоставления осуществляется в ряде частных противопоставлений, которые можно объединить в группы.

I. Абстрактные характеристики, без учета пространственного, временного и социального планов: 1) счастье – несчастье (удача – неудача), 2) жизнь – смерть (здоровье – болезнь).

II. Пространственные характеристики: 1) верх – низ, связанные с ориентацией по вертикали, оппозиция верх – низ может конкретизироваться в противопоставлении: 1а) небо – земля, 2) вперед (восток) – назад (запад), 3) вправо (юг) – влево (север), связанные с ориентацией по горизонтали.

III. Характеристики – временная, цветовая и связанная с природой: 1) утро – вечер, 2) полдень – полночь, 3) восход – закат, 4) полдень – полночь, рассматриваемые в пространственном плане как выражение оппозиций: восток – запад, юг – север, 5) огонь – вода, 6) солнце – луна, 7) светлый – темный, конкретизируемое в противопоставлениях: 7а) белый – черный, 7б) пегий (пестро-белый) – черный, 7в) желтый (соловый) – черный, 7г) красный – черный, 7д) голубой – бурый.

IV. Социальные характеристики, понижаемые в широком плане: 1) мужской – женский, 2) старший – младший, конкретизируемое в противопоставлениях: 2а) предки – потомки, 2б) отцы – сыновья, 3) каган – народ, 4) беки – народ.

V. Сакральный – мирской.

**С. 222–224.** ... Сопоставление древнетюркской Книги гаданий с поверьями некоторых тюркских, монгольских, угорских и тунгусо-маньчжурских народов показывает, что животные, упоминаемые в Книге гаданий, так или иначе связаны с дошаманистскими и шаманистскими культами этих народов; это – беркут (орел), сокол, медведь, дикий кабан, змея, тигр, ворон, удод, конь, верблюд, кукушка, бык, овца, корова, волк, лебедь, муравей, заяц, лиса, олень-марал, журавль, «яргун» (предположительно – пантера<sup>1</sup>). Данное обстоя-

---

<sup>1</sup> Ср.: jarga – пантера, может быть, барс – зооморфный медицинский онгон у амурских гольдов (см.: Зеленин Д.К., 1936, с. 19); jarga (пантера) – дух-помощник гольдского шамана (см.: Штернберг Л.Я., 1937, с. 144).

тельство является весьма важным, если учесть, что о религиозно-культурной принадлежности Книги гаданий нет единого мнения. Хорошо известно, что В. Томсен и А. фон Габен считают текст Книги гаданий манихейским. Такой вывод естествен, если принять во внимание заключительные строки, в которых говорится, что Книга гаданий написана для младшего динтара, бурвагуру (титулы в манихейской общине) и «наших слушателей» (т.е. рядовых членов манихейской общины). Однако С.Е. Малов, несмотря на это неоспоримое свидетельство, определил Книгу гаданий как сочинение шаманского содержания, хотя и не привел никаких соображений в пользу такого вывода (Малов С.Е., 1951, с. 13).

Определяя текст Книги гаданий как шаманский, С.Е. Малов, по-видимому, исходил из самого его содержания, в котором не упоминаются имена божеств манихейского пантеона и не содержится каких-либо очевидных трактовок положений манихейской религии и манихейской морали. Между тем если принять предложенную выше реконструкцию и считать, что Книга гаданий содержит указание на двух богов – светлого, доброго и черного, злого, о существовании которых у тюрков мы знаем из шаманизма, то в таком случае следует признать, что Книга гаданий отражает дуализм, свойственный также манихейской религии: наличие доброго и злого начал, света и тьмы, богов и демонов<sup>1</sup>. Можно также предположить, что божество, носящее в Книге гаданий название *Ala atlyjjoł tãŋri* [бог судеб (букв. «путей») на пегом коне], одним из установленных атрибутов которого является нахождение в постоянном движении, имеет нечто общее с верховным манихейским божеством Зерваном, которое в среде иранских манихейцев считается божеством вечно текущего, бесконечного времени. Другой атрибут данного объекта из Книги гаданий – обладание пегим конем подтверждает возможность такой идентификации. Из литературы Передней и Средней Азии мы знаем, что быстроскачущий пегий конь является аллегорией быстротечности времени. Чередование светлых и темных пятен в масти коня уподобляется смене дня ночью (ср.: «Я – бог судеб (букв. “путей”) на пегом коне, утром и вечером я скачу» (КГ, II).

---

<sup>1</sup> См. текст и перевод покаянной молитвы манихейцев: Тюркологические исследования / Л.В. Дмитриева, Хуастуанифт (введение, текст, перевод). 1963. С. 217–232. См. также: Кац А.Л., 1955, №3, с. 170–173.

Начиная с III в. манихейство распространилось на территории от Египта до Индии, появилось в Средней и Центральной Азии и к концу VII в. нашло своих почитателей в Китае. Известно, что в разных странах манихейство было разным. Где бы оно ни находило распространение – в Иране, Месопотамии, Северной Индии, Риме или Египте, – всюду оно приобретало многие черты господствовавших там религиозных и философских систем, что в значительной степени помогало и его распространению, и его популярности. Естественно, что, попав в тюркскую среду, манихейство должно было ассимилировать наиболее существенные и характерные особенности религиозных представлений тюрков. Кажется достаточно очевидным, что древнетюркская Книга гаданий отразила процесс креолизации – наложение разных моделей друг на друга, сопровождаемое выявлением в них отождествляемых элементов. Кроме этого, ряд элементов дошаманистских и шаманистского культов, по-видимому, вошли в некоторые низшие уровни манихейской религии у тюрков.

Следы бинарной символической классификации отчетливо заметны и в других текстах рунического письма.

**С. 225–226.** ...Важно отметить, что в орхонских текстах существенными оказываются не только понятия верха и низа, образующие самостоятельное бинарное противопоставление, но и пространства между ними, например: «Когда вверху голубое небо, [а] внизу бурая земля возникли (или были сотворены), между ними возникли (или были сотворены) сыны человеческие» (КТб, 1–3). В данном случае можно говорить об отражении тернарной пространственной структуры, которая в качестве структуры мифологического пространства обнаружена в самых разных религиозных системах, в частности в шаманизме и в буддийской традиции (Топоров В.Н., 1964; 1965). Как известно, существование человека связывается с серединой Мирового дерева, символизирующего разделение пространства на Верхний, Средний и Нижний миры.

...Модель религиозно-мифологической системы древних тюрков, нашедшая свое отражение в текстах различного характера, позволяет установить типологическое сходство с моделями религиозно-мифологических систем других народов, как азиатских, так и европейских. Выявление универсального характера основных семантических противопоставлений при анализе древнетюркской

системы является одной из частных задач установления общечеловеческой картины мира.

### Вопросы и задания

1. Изложите методологические основания концепции И.В. Стеблевой.
2. Выделите основные бинарные оппозиции в мировоззрении тюрков.

*Стеблева И.В. Синкретизм религиозно-мифологических представлений домусульманских тюрков // Народы Азии и Африки. 1989. №4. С. 51–57.*

С. 52–54. Исходя из этих соображений, можно считать, что «Книга гаданий» написана столетием позднее, т.е. между серединой IX и X в. – последним периодом появления в Восточном Туркестане манихейских сочинений, традиция которых была вытеснена буддизмом. Вместе с тем в пользу более ранней датировки, предложенной В. Томсеном, говорит само содержание «Книги гаданий». В. Томсен и вслед за ним А. фон Габен считали текст манихейским исходя из заключительных строк, где говорится, что книга написана для «младшего динтара», «бурвагуру» (титулы в манихейской общине) и «наших слушателей» (рядовых членов общины) (Стеблева И.В., 1970, с. 166). Однако А. фон Габен указывала, что в самом тексте никакого намека на манихейскую религию не содержится (Gabain A. von, 1964, p. 179). По-видимому, следуя этому выводу, С.Е. Малов, несмотря на заключительные строки текста, определил его как сочинение шаманского содержания (Малов С.Е., 1951, с. 13).

Мы уже писали, что сопоставление текста «Книги гаданий» с поверьями тюркских, монгольских, угорских и тунгусо-маньчжурских народов позволяет убедиться в том, что некоторые детали, в частности упоминание животных, связывают ее с дошаманистскими и шаманистскими культурами этих народов (Стеблева И.В., 1972, с. 217–223). Кроме того, в «Книге гаданий», действительно, прямо не упоминаются имена божеств манихейского пантеона, которые нам известны из иранской традиции, и не приводятся какие-либо очевидные положения манихейской религии.

Однако вопреки мнению А. фон Габен, что в самом тексте нет никаких намеков на манихейскую религию, в нем имеется указание на двух богов – светлого, доброго и черного, злого, которые существуют также в шаманизме, но наличие этого факта в данном тексте можно считать отражением дуализма, свойственного манихейской религии.

...Дуализм отражен и в самом построении текста «Книги гаданий», который содержит поэтические миниатюры, заканчивающиеся суждениями: «это хорошо» или «это плохо», вытекающими из самого развития сюжета или описания. Таким образом, в древнетюркской «Книге гаданий» нашел отражение принцип бинарных семантических противопоставлений, характерный для стилистической конструкции манихейских сочинений.

Известно, что манихейская религия, попав в другую религиозную среду, испытывала ее влияние, перерабатывая положения иных религиозных и философских систем: митраизма, зороастризма, буддизма, христианства. Таким образом, синкретизм лежал в самой основе манихейства. Тем не менее сплав разных теософических положений образовывал единую систему религиозных и философских представлений. Древнетюркская «Книга гаданий», по-видимому, запечатлела наиболее ранний период существования манихейства среди тюрков, когда в результате проникновения манихейства в тюркскую среду образовался сплав манихейских религиозных представлений с шаманизмом и дошаманистскими культами, вошедшими в шаманизм. Поэтому более ранняя датировка, предложенная В. Томсенем, представляется вполне правдоподобной.

Если учесть, что манихейство было распространено в Восточном Туркестане еще до того, как туда после разгрома Уйгурского каганата пришли уйгуры, и что в Дуньхуане тюркское население жило еще до прихода уйгур в Северо-Западный Китай, то, может быть, и не следует связывать появление «Книги гаданий» с историей Уйгурского каганата.

...В Турфане, центре уйгурского государства Кочо, еще до появления здесь уйгур жили разные тюркские народы, среди которых было распространено манихейство. В государстве Кочо манихейская религия была уже неофициальной, ибо ее вытеснил буддизм, который вообще в Восточном Туркестане имел прочные корни. Именно через Восточный Туркестан шло проникновение буддизма из Индии

и Тибета в Монголию. Поэтому вполне естественно, что если более ранний текст рунического письма – «Книга гаданий» – отразил сплав манихейской религии с шаманизмом, то тексты, написанные манихейским и уйгурским письмом, относящиеся к культурной жизни государства Кочо, содержат факты слияния религиозных представлений манихейства с буддизмом. Одним из таких текстов является, например, так называемый «Большой гимн к Мани», найденный в Турфанском оазисе в Восточном Туркестане. Гимн написан манихейским письмом на листах типа индийских потхи. Хотя сочинение относится к манихейской религиозной традиции, в нем имеются буддийские выражения. В связи с плохой сохранностью рукописи многие четверостишия гимна частично или полностью утрачены, что затрудняет его прочтение и интерпретацию. Однако даже те места, которые поддаются переводу, свидетельствуют о религиозном синкретизме идей и представлений, вплоть до того, что Мани отождествляется с Буддой. Так, первое четверостишие этого гимна гласит:

Надежда всех пяти миров,  
учитель чистейших основ,  
с сердцем, полным почтения,  
я склоняюсь [пред тобой],  
мой почитаемый, именитый отец Мани, мой Будда! (Arat R.R., 1965, p. 36)

...Культурное взаимодействие в государстве Кочо было разнообразным. Кроме тюрков, его населяли иранские народы – саки, согдийцы, тохары, а также китайцы, тангуты, тибетцы, монголы и сирийцы. Обнаруженная в Турфанском оазисе молитва уйгурского письма с обращением к «Мани – Ангелу [и] Будде» (Arat R.R., 1965, s. 40, z. 1–2), как упомянутые выше тексты, свидетельствует о смешении понятий и их обозначений, пришедших из разных религий. Мани отождествляется (возможно, только называется) не только с Буддой (в функции пророка, проповедника), но и с Ангелом (или Апостолом) как посланниками, вестниками Бога. Конечно, представление об ангелах и апостолах появилось в манихействе под влиянием христианства, где эти понятия имеют разные значения, но в манихейских текстах обозначаются одним словом – *prišti* (от согдийского *fārišti*).

Собственно христианские (несторианские) тексты были найдены в селении Булайык севернее Турфана. Они представляют со-

бой фрагменты сочинений большей частью на сирийском и согдийском языках. Но несколько из дошедших до нас отрывков написаны по-тюркски. Наиболее крупный текст уйгурского письма содержит отрывок перевода на тюркский язык евангельского сюжета «Поклонение волхвов младенцу Иисусу Христу». По сравнению с каноническим рассказом (Евангелие от Матфея, 2, 1–2) тюркский текст отличается вкраплением местных, точнее, азиатских мотивов. Волхвы, которые в православной традиции называются «мудрецами с востока», в тюркском тексте обозначены словом *могоч*, что означает «маг», т.е. жрец-язычник, зороастриец.

**С. 55–56.** Не менее интересен и фрагмент христианского текста, также воспроизведенный уйгурским письмом. В тексте рассказывается о муках Святого Георгия и его последней молитве, в которой Св. Георгий дает обет помогать всем страждущим, если они обратятся с призывом о помощи к нему или к Богу.

... Таким образом, очевидно, что христианская молитва, появившаяся в центральноазиатском ареале, испытала влияние буддийских идей. Кроме того, обращает на себя внимание употребление в тексте терминов, связанных с разными религиями: *mtripolit*, *apisqor* – из христианства и *dintar* – из манихейства. Сплав религий этим не ограничивается, и, пожалуй, самым интересным в тексте является употребление стилистической формулы пространства, которая была характерна для орхонских текстов рунического письма середины VIII в. (т.е. сочинений более древних, чем христианская молитва). Формула пространства, употреблявшаяся в орхонских текстах, по-видимому, в значительной степени как стилистический прием описания, имела тем не менее сакральный смысл, связанный с архаическими периодами человеческого сознания, а для орхонских текстов – с шаманской религией (Стеблева И.В., 1976, с. 175). Для нее характерна горизонтальная ориентация человека лицом на восток, отсюда восток означает «вперед». Далее горизонтальная ориентация следует за движением солнца, поэтому «назад», «сзади», вплоть до солнечного захода, означает запад, соответственно: вправо – юг, влево – север, а юг такой означает полдень, север – полночь. Ориентация тюрков лицом на восток известна с древнейших времен. Движение по солнцу соблюдалось при различных ритуальных и социальных действиях. Поэтому и при описаниях военных походов древних тюрков в орхонских текстах оно сопровождалось обязательным перечнем

крайних точек пространственных перемещений тюркских войск с обязательным упоминанием ориентиров: «Вперед, вплоть до солнечного восхода, направо, вплоть до полудня, назад, к солнечному закату, налево, вплоть до полуночи, – там, внутри этих пределов, находящиеся народы все мне подвластны!» (Малая надпись в честь Кюль-тегина, 12–16).

Таким образом, когда Св. Георгий в христианском тексте говорит, что он придет на помощь человеку, если его позовут «вперед» и «сзади, вплоть до солнечного захода», это значит, что он готов помочь всему человечеству с востока до запада. Переводчик или автор молитвы сохранил традиционную для древнетюркского сознания формулу пространства, не задумываясь, конечно, над тем, что она архаична. Вместе с тем упомянутый текст зафиксировал любопытную стадию развития христианства среди центральноазиатских тюрков, где христианская религия впитывала понятия и представления из других религиозных систем, а тюркский язык пополнялся лексикой из других языков. Кроме согдийского слова *dinta* (манихейский термин), Святой Георгий обозначен словами *maḡ gioargiz* из сирийского языка...

### Вопросы и задания

1. С какими религиями были знакомы тюрки в эпоху средневековья?
2. В чем особенности религиозного синкретизма у тюркоязычных народов эпохи средневековья?

*Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.*

**С. 17–18.** ...Мы не знаем, как называли свою религию древние тюрки. Слова «шаманизм» в их языке не было, как не было и слова «шаман». К служителю культа у них относилось слово «кам», которым и до наших дней именуется шаман у алтае-саянских народов. Древнетюркские камы при совершении ритуальных обрядов использовали бубен. У алтае-саянских шаманов бубен, как увидим, являлся главным ритуальным инструментом при молениях-камланиях и назы-

вался *тунгур*. Это слово упоминается в одной из енисейских рунических надписей, а изображения бубнов древнетюркского времени запечатлены на скалах р. Енисей.

Таким образом, название «шаманизм» для религии древних тюрок дано исследователями по представлениям о нем, сложившимся в общей форме и под влиянием роли служителя культа, известного в литературе как шаман. Отсюда понятна попытка Ж.-П. Ру дать такое название религии древних тюрок, которое отражало бы ее собственную культовую специфику, например «тенгризм», по имени верховного божества древнетюркского пантеона Тенгри (Небо) (Roux J.-P., 1956, p. 206). Но эта попытка не получила признания, да и автор не настаивал и не развернул системы доказательств в обоснование своего предложения.

**С. 118–123.** Я попытаюсь рассмотреть древнетюркские названия шамана с историко-этнографических позиций. Но сначала остановлюсь на исторических свидетельствах, доказывающих существование шаманов в рассматриваемом обширном регионе в древнее время. Из них в первую очередь надо упомянуть об археологических материалах, которые не только датируют шаманство, но и дают о нем некоторое общее представление.

В восточной части Сибири на основании археологических раскопок некоторых могильников шаманство датируется I-м тысячелетием до н.э. Однако наиболее яркое представление о нем дают петроглифы Енисея и Прибайкалья, на которых встречаются изображения шаманов и их бубнов. Последние показаны почти круглыми, с двумя перекладинами (вертикальной и горизонтальной), т.е. в форме, характерной и для современных шаманских бубнов Саяно-Алтая, ныне исчезнувших из быта этих народов, но хранящихся в местных музеях, а также в музеях Ленинграда и Москвы. Петроглифы подобного рода относятся к древнетюркскому времени, когда в названных районах жили племена теле (в том числе курыканы и уйгуры), древние тюрки и тюркоязычные енисейские кыргызы.

Более репрезентативный материал содержат письменные источники. Укажу на прямые свидетельства существования шаманов еще в дотюркское время (хотя и без упоминаний их местных названий) с чертами, явно сохранившимися у некоторых современных тюркоязычных шаманистских народов Саяно-Алтая. Какими бы скудными и отрывочными ни были эти сведения, они приобретают большую

убедительность в сочетании с археологическими данными, вследствие чего факт существования шаманов в древнетюркское время предстает не как эпизод, а как явление, имеющее свои исторические корни. К таким свидетельствам относятся прежде всего китайские летописные известия о сюнну (хунну), сообщающие, что у них в конце 1-го тысячелетия до н.э. были шаманы, которые в «Суйшу» именуется китайским термином *ши*. Современные ученые уверенно переводят его словом «шаман» (Материалы по истории сюнну, 1973, с. 22, 120). Н.Я. Бичурин, переводя источники о сюнну, вместо слов «шаман» и «шаманить» употреблял «волхв» и «волховать». Однако при переводе сведений о древних тюрках из «Суйшу» (составлена в 30-х гг. VII в.), касаясь термина *ши*, он отметил: «Здесь китайская буква “*ву*” означает и волхвов, и шаманов» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 231). С. Жульен вместо слова «шаман» употребляет «колдун», а Лю Мауцай – «заклинатель дьявола» (Julien S., 1864, p. 353; Liu Mau-Tsai, 1958, s. 42). Сообщается, что именно шаманы у сюнну приносили жертвы духу Земли. Отсюда можно предполагать, что у древних тюрков, устраивавших моления духу Земли, их проводили тоже шаманы. Говорится и о помощи шаманов своим войскам магическими средствами. Прочитую один отрывок: «Сюнну велели шаманам на всех дорогах, по которым они (китайские войска. – Л.П.) могли следовать, а также в местах около воды (видимо, переправ. – Л.П.) закопать в землю овец и быков и просить духов ниспослать на ханьские войска погибель» (Материалы по истории сюнну, 1973, с. 120). Существование такого шаманского приема у сунну подтверждается обрядом, практиковавшимся у тувинцев. Еще в начале нашего столетия тувинцы устраивали своеобразные жертвенники (оваа) в виде кучи камней и хвороста, обычно у горных троп, перевалов и переправ, в честь духов – хозяев данного края с целью испросить благополучный путь. При этом на месте сооружения оваа закапывали живого быка в качестве жертвы (Дьяконова В.П., 1974; 1975, с. 161). Кстати сказать, жертвенные кучи камней под названием *она* возводились у дорог и перевалов и древними тюрками, но неизвестно, закапывали ли они при этом животных (Малов С.Е., 1959, с. 66). Данные о шаманах хуннов проскальзывают и в другом сообщении, в котором говорится, что, когда правители сюнну (шаньюй) посылали ханьскому императору «лошадей и шубы» в качестве обязательных даров, они велели своим «шаманам молить духов

ниспослать на него несчастья». Наконец, хунны прибежали к следующему магическому приему для навлечения на китайские войска гибели, известному из китайских военных донесений: «Сюнну связывают передние и задние ноги лошадям, кладут их у стены (речь идет о Великой Китайской стене. – Л.П.), подсакивают на коне и кричат: “Циньцы, я дарю вам лошадь” (Материалы по истории сюнну, 1973, с. 119–120). Понять этот прием помогает древней обычай, сохранившийся у бельтиров и сагайцев при похоронах. Здесь с умершим мужчиной погребали его ездового коня. Перед захоронением его подводили к покойнику и говорили: «Возьми своего коня». Затем связывали все четыре ноги коня, убивали его ударом ножа в затылок и клали у могилы умершего, не зарывая в землю<sup>1</sup>. Символизируя важнейшую часть своего погребального обряда, сюнну применяли его как магический прием насылания смерти на врага, подтверждая это возгласами о «дарении» погребального коня в качестве пожелания смерти.

О шаманах есть упоминание и у одной из групп северных хуннов, именуемой в источниках «юебань». Находясь в области современного Тарбагатая, юебани имели одинаковый язык и обычаи с тюркоязычными гаогюйцами. При переводе соответствующего отрывка из династийной истории «Бэйши» шаманы у юебаней названы Н.Я. Бичуриным волхвами. О них говорится под 449 г. в связи с войной с хуннами, во время которой именно шаманы вызывали дожди, снег с ветром и наводнения, наносившие урон неприятелю (Бичурин Н.Я., 1950, с. 259, 260).

Приведенные материалы не оставляют сомнений в том, что у хуннов были именно шаманы, отдельные функции и приемы которых дожили до нашего времени и зафиксированы у шаманов алтае-сайанских народов.

К преддревнетюркскому периоду относятся также сведения о шаманах у гаогюйцев – предков племени теле, в частности уйгуров. В истории Вэйской династии есть упоминание о шаманке, читающей молитвы на месте громового удара, где зарывали барана (Там же, с. 215, 216). Имеются сообщения о молодой шаманке у жужаней, живущей при ставке правителя. Она «лечила и волховала, т.е. шаманила силой духов» (Там же, 1950, с. 197). Здесь Н.Я. Бичурин ясно отождествляет термины «волхв» и «шаман».

---

<sup>1</sup> О погребениях с конем свидетельствуют находки в могилах сюнну удила и узды. Труп коня, видимо, как и у бельтиров, в землю не зарывался.

В свете изложенных данных я попытаюсь обратиться к материалам о шаманах, относящимся непосредственно к древним тюркам. Начну с повторения генеалогической легенды, точнее – одного существенного элемента повествования о происхождении древних тюрков, оставшегося без внимания исследователей. Эта известная легенда, сохранившаяся в летописи династии Чжоу, характеризующая предков древних тюрков, упоминает об одном из них, по имени Ичжиниши, который был рожден (в числе прочих братьев) волчицей, но отличался тем, что «был затронут дуновением духа (Geisterhauch – как пишет переводчик летописи), поэтому обладал способностью вызвать ветер и дождь» ((Liu Mau-Tsai, 1958, s. 6). Уже из приведенного отрывка видно, что этот предок был шаманом). В приведенном отрывке содержатся два ценных указания. Во-первых, здесь явно указывается на механизм получения шаманского «дара», как говорят этнографы (т.е. на «избрание» шамана духами), через «дуновение духа», что характерно для тюркских шаманов вообще. Во-вторых, четко выступает одна из важнейших функций шаманов древних тюрков (да и не только тюрков), сохранившаяся у алтае-саянских народов вплоть до нашего столетия и уходящая корнями в хунское время, – умение вызывать непогоду, когда это диктовалось той или иной необходимостью. К этой особенности шаманского культа мне еще придется вернуться.

Продолжая ссылки на свидетельства наличия шаманов у древних тюрков, я должен напомнить о том, что, к сожалению, в известных собственных рунических древнетюркских источниках (VII–VIII вв.) сведений о шаманах и их назначениях не имеется. Ж.-П. Ру уже достаточно убедительно объяснил это факт характером содержания знаменитых древнетюркских текстов, высеченных на каменных стелах. Действительно, сам характер этих мемориальных исторических литературных надписей, посвященных древнетюркским каганам и другим представителям древнетюркской знати, делает маловероятным упоминание о шаманах (Roux J.-P., 1962, p. 7, 9). По мнению С.Е. Малова, о шаманских молениях высшим божествам упоминается в руническом памятнике, посвященном уйгурскому кагану Маюн-Чуру (VIII в.) или Баян-Чору (Hamilton J.R., 1955, p. 139), в котором шаманское (по Малову) моление названо словом *јака*. В этом же значении данное слово Малов зафиксировал и у современных желтых уйгуров (Малов С.Е., 1959, с. 40, 95). Впрочем,

в одной из енисейских эпитафий, на которую я сослался выше, назван шаманский бубен (Radloff W., 1895, s. 316).

Однако пробел о шаманах в древнетюркских надписях устранен другими письменными источниками. Из них в первую очередь надо вспомнить сообщения византийских послов, посетивших правителей древних тюрок в 568 и 576 гг. Особенно ценной следует признать реляцию Земарха, в которой описывается встреча римского посла с шаманами при посещении им тюркского кагана в 568 г. Византийский историк Менандр рассказывает об этом следующим образом: «Некоторые люди из этого племени, о которых уверяли, будто они имели способности отгонять несчастья, пришел к Земарху, взяли вещи, которые римляне взяли с собой, сложили их вместе, потом развели огонь сучьями дерева Ливана, шептали на скифском языке какие-то варварские слова и в то же время звонили в колокол и ударяли в тимпан (бубен. – Л.П.) над поклажей. Они несли вокруг ливановую ветвь, которая трещала от огня; между тем, приходя в исступление и произнося угрозы, казалось, они сами себя очищали» (Византийские историки, 1860, с. 376). Земарх довольно точно передал проводимый шаманами обряд очищения огнем, широко распространенный у различных тюркских и монгольских шаманов, в том числе у саяно-алтайских и у якутов. У алтайцев и якутов он именовался *алас* и еще в начале нашего столетия проводился шаманом, который при этом бил в бубен и жег ветки можжевельника. Сообщение Земарха об «исступлении колдунов» (так он называет шаманов, поскольку в его время слово «шаман» не было известно), об ударах в бубен не оставляет сомнения в том, что обряд совершался шаманами. Для подтверждения сказанного можно еще добавить ссылку на вполне авторитетное замечание Ф. Симокатты: «Своими жрецами ставят тех, которые, по их мнению, могут дать им предсказание будущего» (Симокатта Ф., 1957, с. 161). В данном тексте шаман фигурирует как жрец, т.е. служитель религии, и указана одна из важнейших его функций – предсказание будущего, имевшая, как покажет дальнейшее изложение, большое значение и распространение.

К числу наиболее существенных доказательств, подтверждающих наличие у древних тюрок специалистов-шаманов, я отношу известное сообщение китайской летописи о том, что мать знаменитого Ань-Лушаня, восстание которого едва не привело к гибели Танскую

империю (в середине 50-х гг. VIII в.), была шаманкой. Она происходила из знатного древнетюркского рода Ашидэ и зарабатывала на жизнь шаманскими предсказаниями (Liu Mau-Tsai, 1958, s. 267). Рождение ее сына Ань-Лушаня в китайских известиях покрыто таинственным шаманским флером. Он родился якобы по просьбе матери, обратившейся к «богу войны». При рождении его луч света осветил юрту, а дикие звери закричали (Ibidem, s. 677). Словом, здесь зафиксирован сюжет рождения ребенка в результате обращения шамана к божеству – сюжет, весьма распространенный у алтае-саянских (у телеутов, алтайцев и др.) шаманистов и у якутов.

Приведенное сообщение документирует два важных момента: наличие у древних тюрков рядовых профессиональных шаманов, зарабатывающих себе на жизнь культовой деятельностью, и шаманов женщин, которые в то время были и у других народов восточной части Центральной Азии. Я употребил выражение «рядовой шаман» не случайно, так как перехожу к изложению большой серии фактов, почерпнутых из письменных источников, отражающих видную роль и значение шаманов в политической и государственной жизни кочевников, но не рядовых шаманов, а шаманов-правителей и придворных.

Из этих источников следует, что среди названных шаманов были и основатели, и главы некоторых государств, советники правителей, вожди племен, словом, шаманы, входящие в правящую верхушку. Такому их положению, вероятно, способствовало признание за ними способности предвидения, прорицания, основанной на контактах с духами и божествами.

Это доказуемо для жужаней, где один из шаманов устанавливал законы и создал государство. П. Пельо и Л. Амби показали существование шаманов-царей у уйгуров, найманов, кыпчаков-канглы (Roux J.-P., 1962, p. 11, 12, 21). Ю. Немеет, как увидим дальше, говорил о наличии шаманов-послов и советников – соучастников в управлении государством у европейских гуннов периода правления Аттилы. В рукописи мусульманского автора Васаф-шаха (конец XII – начало XIII в.) описывается, как «хакан тюркок» выступал с пророчеством или предсказанием в церемонии, связанной с культом огня (Масао Мори, 1970, с. 1). Такого рода положение устанавливается документально и для средневековых монголов. У них, по крайней мере в XIII в., шаманы входили в правящую верхушку. Напомню

о знаменитом шамане, носившем титул «небесный» (Тэб-Тенгри), возглавлявшем в свое время церемонию возведения на престол Чингисхана. Теперь стало известно (на основании монгольских исторических текстов и шаманских рукописей), что шаманами были сын Чингисхана Чагатай и его жена. Вплоть до нынешнего века они почитались как «хозяева общемонгольского огня» у южных монголов и забайкальских бурят (Roux J.-P., 1962, p. 218). О придворных шаманах в правление Хубилая (внука Чингисхана) сообщает Марко Поло, много лет живущий при ставке ханов.

Участие шаманов в управлении государством у кочевников Центральной Азии в свете приведенных фактов не может считаться историческим эпизодом, скорее всего, это существовавшая на протяжении ряда столетий традиция, в рамках которой иногда наблюдалась борьба между светскими и духовными правителями. Подобных прямых фактов в отношении древних тюрков пока нет, но они в некоторой степени могут быть восполнены рядом косвенных данных, которые говорят в пользу того, что и у них, по-видимому, наблюдалось сосредоточение в одном лице кагана и шамана. В летописи «Чжоу-шу» о древних тюрках сказано: «Каждый год каган вел знатных людей в пещеру предков, чтобы принести жертвы, а в среднюю декаду 5-го месяца они собирались на р. Тамир, чтобы принести жертву богу Неба». В записи ясно указано: именно каган вел тюркскую знать на моление. А это может служить косвенным доказательством того, что каган сам совершал его, т.е. не исключено, что каган был шаманом. Ряд исследователей вполне обоснованно предполагает, что в церемонии возведения каганов на престол выступают шаманские черты. Лю Мауцай, например, опираясь на китайские источники, обращает внимание на сходство этой церемонии с некоторыми обрядовыми действиями шаманов и находит, что каган «одновременно считался верховным духовным лицом государства и что его суверенная власть вытекала из магической власти» (о переводе В. Томсена: «Теперь мы умерли, но на небе Вы будете как в жизни» – см.: Liu Mau-Tsai. *Op. cit.* Bd. 1. S. 459).

Ж.-П. Ру на основе архонских рунических текстов доказал существование идеи божественного происхождения власти древнетюркских каганов. Он пришел также к заключению и об отражении в них шаманского приема, связанного с восхождением шамана на небо, идентичного с церемонией возведения на престол кагана. Эту

символику автор усматривает в следующей фразе памятника в честь Кюль-Тегина: «Тенгри (Небо. – *Л.П.*) схватил за макушку моего отца кагана Эльтериша и мою мать Катун Эль Бильге и поднял их наверх» (Кляшторный С.Г., 1975; 1978, с. 156). Японский востоковед Масао Мори утверждает, что церемония посвящения в каганы, описанная в истории династии Чжоу, представляет собой не что иное, как ритуал шаманов в ранний период шаманизма. Опираясь на древнетюркскую легенду о том, что правитель обычно был одновременно и кузнецом, исследователь напоминает о тесной связи между шаманом и кузнецом и заключает: «Государственная власть кагана в тюркском государстве основывалась на волшебном-колдовском влиянии, которыми пользовались шаманы-кузнецы» (Clauson G., 1957, p. 191).

**С. 151–152.** Древнетюркские каганы после смерти переселялись («улетали») на небо. Об этом четко сказано в одном месте надписи Кюль-Тегину, на которое в свое время обратил внимание Ж.-П. Ру, изучая тексты рунических памятников в связи с выражением «улететь» в значении «умереть».

Слово «улетел» (или «отлетел») подразумевало отлет на небо, где умершему предстояло продолжить свое существование, ибо в тексте надписи сказано: «На небе вы будете как среди живых» (Liu Mau-Tsai, 1962, s. 190). Такое выражение соответствует утверждению древнетюркских рунических надписей о происхождении власти каганской верхушки по воле Неба, которое даровало им и саму жизнь на земле. Вследствие этого умерший возвращался к божеству, даровавшему ему земную жизнь. Переселялся на небо воздушным путем, конечно, двойник умершего, как это представляли себе алтайцы и телеуты (только с той разницей, что последние не называли возвращение двойника умершего к божеству словом «улетел»). Но у алтайцев, телеутов и т.п. не было представителей правящей знати, каганов или военнначальников, поставленных к власти Небом. В упоминаемых же рунических надписях слово «улетел» в качестве констатации смерти относится к знатным умершим, таким как Кюль-Тегин, Бильге-каган, уйгурский каган Баян Чур (по более раннему чтению – Моюн Чур), сын Баз-кагана (каган токуз-огузов) и т.д. Я думаю, что прав Дж. Клосон, когда при изучении известной Онгинской надписи заметил по поводу слова «умереть» в рунических надписях, что оно в памятниках высокопоставленным умершим обозначено как *ӳс̋, ӳс̋а bar* или (как в Онгинском памятнике) просто *bar*; а термин *ōl*, види-

мо, предназначался для «невеличественной смерти» и употребляется больше для врагов, преступников и простого народа. Я вполне подтверждаю такое наблюдение, которое согласуется с тем фактом, что лиц высокого ранга хоронили сожжением, несмотря на то, что уже в первой четверти VII в. древние тюрки предавали тела умерших земле. В одном письменном китайском сообщении 628 г. сказано: «То, что они своих покойников, которых по их обычаям следует сжигать, теперь хоронят и сооружают могилы, показывает, что они поступают вопреки предписаниям своих предков и оскорбляют духов». Однако каганов они по-прежнему хоронили сожжением, например кагана Хели, умершего в 634 г. Такой способ погребения наиболее подходит к представлению о переселении умершего на небо вместе с дымом погребального костра. У современных алтае-саянских народов слово «улетать» в значении «умирать» не используется, но сохранилось выражение *учун парар* в смысле «исчезнуть», т.е. аналогичное упомянутым надписям древних тюрков, применявшимся в значении «умереть» для знатных лиц.

### Вопросы и задания

1. Изложите концепцию Л.П. Потапова по проблеме тюркского шаманизма.
2. В чем особенности представлений кочевников о загробном мире?
3. Какие функции выполняли шаманы в средневековом обществе номадов?

*Новгородова Э.А. Памятники изобразительного искусства древнетюркского времени на территории МНР // Тюркологический сборник 1977 г. М.: Наука, 1981. С. 203–218.*

**С. 207–213.** Тюркские изваяния, так же как «оленные камни», не всегда можно назвать скульптурой. Лишь в редких случаях это был конкретный портрет. Как правило, на хорошо отесанном каменном столбе маялась голова, шея и плечи. Иногда давались лишь общие очертания. Часто скульптурное изображение заменялось рисунком

и резьбой. В таких случаях руки, детали халата, пояс и оружие были показаны рельефной линией. Исключение составляют каменные скульптуры на поминальных памятниках в честь каганов, их сподвижников и полководцев. Крупнейший и наиболее исследованный среди них – храмовый комплекс в честь принца и полководца Кюльтегина. Этот памятник был исследован Н.М. Ядринцевым (1889 г.), Гейкелем (1890 г.), В.В. Радловым (1891 г.). Наконец, в 1957–1958 гг. в Кошо-Цайдаме работала чешско-монгольская экспедиция под руководством Л. Йисла и Н. Сэр-Оджава. Хотя в ходе раскопок была вскрыта лишь часть памятника в честь Кюльтегина, однако по результатам можно судить о характере и архитектуре этого сооружения и предложить первый вариант его реконструкции. Территория размером 67,25x29,25 м была окружена мощной глинобитной стеной толщиной около метра. Прямоугольник, образуемый стеной, был вытянут с запада на восток. Стена поверху была крыта черепицей, снаружи ее окружал ров глубиной до 2 м, который прерывался лишь у самых ворот на востоке.

В центре двора помещалась дворцовая постройка. Она представляла собой небольшое квадратное здание (10,25x10,25 м), отличавшееся простой и четкой планировкой. Вся постройка была водружена на специально насыпанной земляной насыпи, образующей фундамент здания в форме усеченной пирамиды (цоколь – 13x13 м), поднимавший его более чем на один метр.

Фасад здания был обращен на восток, навстречу лучам восходящего солнца. На восток же были обращены и ворота. Стела с тюркским текстом была ориентирована своей широкой стороной также на восток. На восток смотрели статуи.

Внутри здания некогда были четыре центральные колонны. Между ними и находился алтарь, а на них, мы считаем, базировался верхний ярус крыши. На 12 внешних колоннах держался нижний ярус крыши. Колонны не сохранились. Они, видимо, были сделаны из дерева, что вполне соответствовало местным традициям. Остались на своих местах лишь каменные базы с пазами для закрепления колонн; они сохранились до настоящего времени. В общих своих чертах внешний вид дворца мало отличался от типично буддийских храмов XVI–XIX вв. По планировке он повторял более древние сооружения, о чем можно судить, сравнив его с хуннскими языческими храмами.

Итак, можно допустить, что храм в честь Кюль-тегина имел внешний ряд колонн, на которых держался нижний ярус крыши, несший на себе тяжелую черепицу. На четырех центральных колоннах базировался второй ярус крыши. Именно здесь в полумраке храма – свет проникал только через дверной проем – и совершалось ритуальное захоронение урны с прахом великого полководца. Здесь-то в центре здания в глубокой яме был найден большой сосуд, над которым помещалась статуя сидящего Кюль-тегина. Рядом стояла статуя, очевидно, его жены.

Здание это имело бесспорно культовое значение. Оно было построено ради одного человека и принадлежало ему уже после его смерти. Росписи на стенах (до нас дошли лишь небольшие фрагменты штукатурки), о которых сообщает китайская хроника, восхваляли величие его подвигов, так же как и тексты на каменной стеле, поставленной недалеко от храма.

Как сам храм, так и площадь вокруг него не были местом официальных приемов или ритуальных торжественных церемоний.

Видимо, лишь один раз после окончательного сооружения комплекса по главной аллее двора прошла поминальная траурная процессия, в которой можно было увидеть и посла китайского императора, и представителей далеких забайкальских соседей – курыкан, кыргызов, огузов (имена представителей и названия племен упомянуты в надгробной стеле (Radloff W., 1895)).

Что же представляла собой эта внутренняя площадь двора? Вся ее поверхность была выложена квадратными кирпичами (0,33x0,33 м). До нас дошли лишь их остатки или следы глинисто-известковой обмазки между ними. На основании этих следов и воспроизведен двор на нашей реконструкции.

Широкая аллея, протянувшаяся с запада на восток, соединяла вход во дворец и большие ворота. Вдоль аллеи были установлены два ряда каменных статуй. Внутри двора по обе стороны от ворот, ширина которых равнялась 2,9 м, стояли мраморные фигуры баранов, обращенных головами друг к другу. Недалеко от ворот находился прямоугольный резервуар для воды. Здесь же экспедиция Л. Йисла и Н. Сэр-Оджава обнаружила и керамические трубы, предназначенные для стока дождевой воды.

В восьми метрах от ворот, как раз перед входом во дворец, лежала каменная черепаха, служившая постаментом для стелы. Сама

стела, которая содержит надгробные эпитафии на двух языках, сохранилась почти полностью.

В задней части двора, скрытый от глаз зданием, лежал (он теперь лежит там же) большой каменный куб с круглым углублением наверху. Предполагается, что он предназначался для жертвоприношений.

Среди находок экспедиции Л. Йисла и Н. Сэр-Оджава едва ли не самыми интересными были скульптуры, обнаруженные в святилище храма. Это изображения принца и его супруги. Судя по обломкам, они были изображены сидящими, правая фигура – с традиционным сосудом в руке.

Изображение Кюль-тегина в высоком головном уборе передает индивидуальные черты сильного человека с решительно сжатыми губами и тяжелым волевым подбородком (Jisl L., 1963, с. 387–410, рис. 11, 12). Скульптор не стремился польстить оригиналу, он не скрыл ни возраста (это действительно портрет человека сорока с лишним лет), ни неприветливости лица. Каменный лик впечатляет не красотой, а скрытой силой и энергией.

Второй мраморный портрет (вернее, обломок его...), как теперь общепризнанно, – изображение жены Кюль-тегина. Его отличают красиво и четко очерченные губы (подобный рисунок рта весьма характерен для монголоидных лиц), почти квадратный подбородок, нос с тонкими очертаниями ноздрей. Усталые складки морщин, идущих от крыльев носа, выдают не молодой уже возраст. Перед нами не нежная красавица, а умудренная жизнью женщина с сильным характером, непреклонная в своих решениях.

Во всяком случае, эти уникальные портреты древнетюркской скульптурной галереи отличаются большой индивидуальностью. Остальные монументы комплекса в честь Кюль-тегина – это каменные статуи вельмож, приближенных, возможно, дипломатов и послов, показанных стоящими, сидящими, коленопреклоненными. Эти уникальные скульптуры образуют длинный ряд между дворцом и черепашой.

### **Вопросы и задания**

1. Выделите основные особенности культовой архитектуры тюркских элитных мемориальных комплексов.
2. В каких элементах мемориальной архитектуры тюрков прослежено влияние китайской культурной традиции?

*Базен Л. Человек и понятие истории у тюрков Центральной Азии в VIII в. // Зарубежная тюркология. М.: Наука, 1986. Вып. 1. С. 345–360.*

**С. 346–348.** ...Первое замечание, которое следует сделать, состоит в том, что история в тюркских надписях Центральной Азии, признанных древнейшими тюркскими текстами исторического содержания, отражалась стихийно как естественная тема обряда погребения.

Одной из основных задач этого обряда было сохранение в памяти потомков некой идеальной жизни погребенного героя и одновременное сохранение по ту сторону его земной смерти его социальных групповых связей. Хвалебное надгробное слово (если его увековечивают в виде высеченного на камне текста) было задумано с целью произвести глубокое воздействие: оно продлевает жизнь имени, славы, памяти о герое; оно содержит также напоминание сородичам или соплеменникам о той роли, которую он играл в жизни общества, о его принадлежности к определенной социальной группе. Таким образом, избежали как бы двух опасностей: усопший, исчезая из бытия или разрывая гармонические отношения, которые связывали его с земным обществом, по ту сторону жизни становится безучастным, более того, – враждебным этому обществу. Сохранение же усопшим некоего определенного существования и своего социального статуса, оберегание им живых соплеменников – таковы две цели, которые эффективно достигались с помощью надгробного слова, а лучше с помощью эпитафии, высеченной на «вечном камне». Именно поэтому в эпитафии надо упомянуть не только хорошо отредактированные важные события (и, среди прочих, возвышенные деяния) земной жизни героя, но и основные черты его общественного положения и его деятельности в лоне своей группы. Индивидуальная история в эпитафийной эпиграфике строго обязательно связывается в определенном аспекте с историей общественной жизни индивидуума. Эта связь особенно возвышенно показана в трех крупнейших древнетюркских надписях Монголии, которые мы упоминали выше. Эти памятники также далеки от того, чтобы быть просто индивидуальными биографиями: насыщенные фактами, они представляют собой достоверный исторический синтез, показывающий умершего в каждый важный момент его жизни в лоне своей общественной среды.

При этом все внимание редактора задерживается на этих моментах. Редактор очень часто (чаще, чем это необходимо для показа истории общественной жизни) оказывает влияние на рассказ о личной жизни героя. Такова эпитафия Тоньюкуку (где, как и в большинстве древнетюркских надгробных надписей, речь ведет сам умерший), начинающаяся со следующей фразы: «Я сам, мудрый Тоньюкук, получил воспитание под влиянием культуры народа табгач. (Так как и весь тюркский народ был в подчинении у государства Табгач)»<sup>1</sup>.

Видно, что здесь политический контекст (тюркское подчинение и китайский протекторат) в большей степени, чем, например, родовой, связан с обстоятельствами рождения героя, а вопрос о его отце и матери нигде не возникает. Далее в надписи продолжается не просто рассказ о личной жизни Тоньюкука, о его детстве и юности, а рассказ о политических событиях, которые наполняли тот период его жизни.

... Точно так же и в эпитафии императору Бильге-кагану. Детство и юность покойного, кроме как в кратком вступлении, не упомянуты. Однако имеется детальное и связанное изложение политических, военных и династийных перипетий соответствующего периода. Действия и подвиги Бильге-кагана (как и его брата Кюль-тегина в эпитафии последнему) излагаются только в той мере, в какой они затрагивают жизнь общества, государственное образование тюрков: военные кампании, политический выбор, организация племен, меры, принятые для экономического процветания и для политического господства тюрков, дипломатия, религиозные акты, имеющие государственное значение.

В этих условиях от индивидуума, и особенно вождя, задумавшего для социального и национального объединения в религиозных целях создать для погребального обряда эпитафию какому-либо выдающемуся человеку, требуются обязательное историческое осознание, социально-исторический подход и одновременно – правдивость, достоверность фактов и их логическая связь.

**С. 350–351.** Неудобство хронологии, относительной к каждому человеческому индивидууму, не мешало ее пользователям, древним тюркам. Однако они испытывали необходимость параллельно прибегать иногда и к помощи других систем. Среди этих последних –

---

<sup>1</sup> Цитируемый фрагмент текста соответствует 1-й строке надписи в честь Тоньюкука (Малов С.Е., 1951, с. 64).

одна из наиболее простых, которая к тому же сохраняла принцип человеческого эталона времени, заключалась в выборе в недрах социальной группы привилегированного существа, правителя, который и мог служить объективной исторической справкой, т.е. они датировали события по годам возраста или по годам правления кагана. Так, несколько эпизодов жизни Кюль-тегина были датированы в его эпитафии ссылками на возраст его брата, императора Бильге-кагана.

Кроме этого, в результате возраставшего воздействия китайской цивилизации тюрки VII в. начинают использовать в своих эпитафиях, чтобы обозначить некоторые даты исключительной важности (например, смерть героя, погребение, исполнение надписи), календарь объективный, с определениями не человеческими, а астрономическими. Это «двенадцатилетний животный цикл» – упрощенная адаптация официального китайского календаря. Так один решительный шаг перенес их к научной хронологии. В последующие столетия, и особенно в IX–X вв., в эпоху уйгурских династий, использование этого календаря засвидетельствовано уже во всех исторических документах, включая эпитафии.

Хронология в соответствии с «двенадцатилетним животным циклом» ставит комплексные проблемы, которые мы не имеем возможности здесь объяснить. Удовлетворимся лишь сообщением о том, что речь идет о лунно-солнечном счислении, где каждый солнечный год был разделен на двенадцать (иногда тринадцать) лун и где каждые 12 лет в последовательном соответствии именам неких символических животных (со всеми астрологическими вариациями, допускающими это) были сгруппированы по циклам, которые бесконечно повторялись. Так, в эпитафии Бильге-кагана (речь ведет его сын), новый правящий каган может прочитать: «Столько приобрета (завоевав), отец мой хан умер в год Собаки, в десятый месяц, двадцать шестого числа. В год Свиньи, в пятый месяц, в двадцать седьмой день, я устроил похороны»<sup>1</sup>. (Две эти даты последовательно соответствуют 25 ноября 734 г. и 22 июня 735 г. по юлианскому календарю новой эры.) Но в тюркских надписях Центральной Азии в VIII в. такая объективная хронологическая точность была явлением исключительным. Наиболее широко применяемым методом продолжает оставаться счет по годам жизни покойного.

---

<sup>1</sup> Цитируемый фрагмент текста соответствует строке Ха10 надписи в честь Бильге-кагана (Малов С.Е., 1951, с. 23).

**С. 353–354.** По их представлениям, единственная достойная человека форма бытия была связана с миром тюркского пастуха и воина. А единственной мыслимой социальной структурой представлялась племенная организация с сильно развитой военной иерархией, где племена были объединены под властью кагана – абсолютного правителя, указанного самим Небом. И Небо, «Тенгри» – высшее божество древнетюркского пантеона, – которое и само стремится затмить всех остальных, было, разумеется, Небом тюркским, «тюрк Тенгри». Оно вдохновляет и поддерживает тюркского кагана, обеспечивает победу тюркским войскам, непреходящий характер существования тюркского народа и его гегемонию над всеми его соседями. Указания Неба, общий космический порядок предписывают повиновение тюрков кагану, а других народов – тюркам. Это повиновение не может быть изменено, поскольку это сразу же нарушит общий космический порядок: «Народ токуз-огузов был мой собственный народ; так как Небо и Земля пришли в смятение, он стал нам врагом»<sup>1</sup>. «Когда Небо сверху не давило тебя, и земля внизу не разверзлась под тобой, о тюркский народ, кто мог погубить твое государство?»<sup>2</sup>

Политическая доктрина, которая выделяет тюркские надписи VII в. в Монголии, является чем-то вроде монархического национализма божественного права. Вселенная иерархически представлена как племя: над массой народов «четырёх сторон света» властвует привилегированная группа объединённых тюркских племён, над которыми, в свою очередь, властвует императорский клан, и во главе этого клана стоит каган – хозяин вселенной, поставленный Небом. Каждое тюркское племя имеет своих рабов обоего пола, из числа военнопленных или угнанных. Над ними находятся простолюдины, «темные массы» (как гласят надписи), которыми управляет аристократия из военачальников и богатых скотоводов, иерархически организованных и подчинённых бегу, который является вассалом кагана.

Эпиграфические тексты ясно выражают консервативные интересы: всякая политическая, социальная или религиозная перемена, всякое искажение древних обычаев в какой бы то ни было сфере счи-

---

<sup>1</sup> Цитируемый фрагмент текста соответствует 44-й строке Большой надписи в честь Кюль-тегина (Малов С.Е., 1951, с. 42).

<sup>2</sup> Цитируемый фрагмент текста соответствует 22-й строке Большой надписи в честь Кюль-тегина (Малов С.Е., 1951, с. 39).

таются дурным. Таким образом, в Центральной Азии VIII в. у тюрков, как и у их соседей, экономическое и культурное влияние Китая (не говоря уже о его чисто политическом влиянии в качестве посредника в отношениях между предводителями племен) чувствовалось все более и более.

**С. 355.** Тюркский каган берет также на вооружение и доводы против оседлого образа жизни, занятий земледелием в долинах. Он закликает сохранить жизнь кочевников и скотоводов и постоянно иметь центром перемещений горную зону священных лесов.

**С. 356–357.** Намерения главных действующих лиц, а также (что настойчиво повторяется) воля тюркских божеств – Неба, Земли и Вод, которые выступают посредниками между вождями и правителями, – направлены на благо тюрков.

Таким образом, Бильге-каган в качестве следствия «приобретенный» своего отца для трона (в особенно критический момент, когда китайский император хотел уничтожить остатки политической организации покоренных тюркских племен) преподносит следующее: «Но вверху Небо тюрков и священная Земля и Вода тюрков так сказали: “Да не погибнет, говоря, народ тюркский, народом пусть будет”, – так говорили, Небо, руководя со своих высот отцом моим Ильтериш-каганом и матерью моей Ильбилгыя-катун, возвысило их над народом»<sup>1</sup>.

Такая форма религиозного толкования исторических событий не является, впрочем, чисто «тюркской идеологией VIII в.». Нечто очень похожее обнаруживается почти у всех восточных или западных историков античности и средневековья. Это продолжается также и у современных авторов, принадлежащих к самым различным цивилизациям.

Это не является, тем не менее, преобладающим у авторов тюркских эпитафий VIII в. из Центральной Азии. Вопреки некоторой видимости, они вводят это только в ограниченном числе критических замечаний, с целью объяснить неожиданное восстановление ситуации, благоприятствующей политике и оружию тюрков.

Это носит в определенной степени более патриотический характер, чем мистический. Для событий, развитие которых казалось соответствующим разумному предвидению, приводимое объяснение почти всегда оказывается «природным».

---

<sup>1</sup> Цитируемый фрагмент текста соответствует строкам 10–11 Большой надписи в честь Кюль-тегина (Малов С.Е., 1951, с. 37).

**С. 358.** С точки зрения современного объективного понимания истории древнетюркские эпитафии можно упрекнуть в чисто субъективном изложении фактов, в суждениях о значении тех или иных фактов в соответствии с направлением мысли их редактора. Это создавало возможность неправильной оценки основного назначения этих текстов, которое, по-видимому, было религиозным. Это также мешало видеть весьма неравномерный интерес к тем фрагментам текстов, которые повествуют не только о развитии исторических событий, но еще и о психологии человека и народа, и мотивации, о различных идеологических тенденциях и об эволюции образа мышления тюркских кочевников Центральной Азии этой эпохи.

### **Вопросы и задания**

1. В какой степени историчны тюркские эпитафии?
2. Охарактеризуйте специфику понимания истории в тюркском обществе.

*Дашковский П.К. Служители культов у тюрок Центральной Азии в эпоху Средневековья // Известия АГУ. Серия: История, политология. 2009. №4–1(64). С. 65–71.*

**С. 65–71.** Несмотря на широкое участие кочевников в погребально-поминальном цикле, тем не менее, имеются основания говорить о тенденциях формирования особой религиозной элиты, которая могла либо совмещать сакральную деятельность с иными формами, либо заниматься культовой практикой более профессионально. Для рассмотрения такой ситуации обратимся опять к письменным источникам. Так, в «Вэйшу» отмечается, что «Хан всегда живет у гор Дугинь. Вход в его ставку с востока, из благоговения к стране солнечного восхождения. Ежегодно он со своими вельможами приносит жертву в пещере предков; а в средней декаде пятой луны собирает прочих, и при реке приносит жертву духу неба» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 234–235). Аналогичная информация с некоторыми корректировками переводчиков содержится в подборке китайских источников Лю Маоцая (2002, с. 22). Из приведенного фрагмента видно, что существовали жертвоприношения общегосударственного характера, в которых принимали участие каган и его окружение. Это свидетель-

ствуем о существовании особого государственного религиозного культа, при отправлении которого, по мнению исследователей, каган выступал в роли первосвященника (Кляшторный С.Г., 2003, с. 337–338; Жумаганбетов Т.С., 2003, с. 6–67; и др.). Подобного характера и масштаба религиозные действия, как отмечено выше, существовали и у хунну, что является проявлением государственной религиозной политики. Аристократия участвовала и в обряде инаугурации кагана, который отличался определенным своеобразием: «При возведении государя на престол, ближайшие важные сановники сажают его на войлок, и по солнцу кругом обносят девять раз. При каждом разе чиновники делают поклонение перед ним. По окончании поклонения сажают его на верховую лошадь, туго стягивают ему горло шелковой тканью, потом, ослабив ткань, немедленно спрашивают: сколько лет он может править?» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 233). Сходные обряды инаугурации кочевых правителей, вероятно, существовали еще у хунну (Крадин Н.Н., 2001, с. 141), хотя наибольшее распространение получили в эпоху средневековья (Скрынникова Т.Д., 1997, с. 109–112; Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д., 2005; Голден, 1993, с. 222; Кычанов Е.И., 1997, с. 99; и др.). Данные китайских источников относительно смены правителя отчасти дополняется руническими текстами. Так, в Бугутской надписи упоминается обращение к богам после смерти Мухан-кагана относительно его преемника, затем собирается совет высшей знати и, наконец, следует апелляция к самому претенденту на престол (Кляшторный С.Г., Лившиц В.А., 1978, с. 56).

В этой связи интересной представляется реконструкция на основе отдельных свидетельств процесса интронизации тюрко-монгольских правителей, предложенная В.В. Трепавловым. Исследователь выделил следующие этапы такого мероприятия: 1) шаманы назначают благоприятный день для инаугурации кагана; 2) все присутствующие на церемонии развязывают пояса и снимают шапки; 3–4) будущего правителя просят занять престол, но он символически отказывается в пользу более старших родственников, однако в конечном итоге его «силой» принуждают согласиться; 5) все допущенные на это мероприятие приносят ему присягу; 6) правителя поднимают на войлоке; 7) кагана заставляют поклоняться Небу царствовать справедливо на благо народа; 8) глава государства совершает девятикратное поклонение; 9) после выхода из шатра, где проходила интро-

низация, все участники совершают трехкратное поклонение Солнцу (Трепавлов В.В., 1993, с. 69–70). Следует также обратить внимание на мнение М. Мори о том, что интронизация тюркского кагана была такой же, как интронизация шамана в шаманизме (цит. по: (Кычанов Е.И., 1997, с. 99)). Несмотря на то, что такая процедура носила во многом формальный характер, нужно подчеркнуть важное участие в ней служителей культа (шаманов), которые определяли время и весь сценарий данного действия. В этом случае показательной является роль шамана Кокочу в процессе избрания Темучжина ханом монголов. Неслучайно Чингисхан после закрепления у власти устранил главного посредника между миром людей и духов и фактически наряду с высшей военно-политической властью получил и религиозную (Скрынникова Т.Д., 1997; Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д., 2005). В этой связи интересно отметить, что религиозный фактор в эпоху средневековья играл все более значительную роль в этнополитических процессах развития кочевников не только в Центральной Азии, но и далеко за ее пределами (Хазанов А.М., 2004; Пиотровский М.Б., 1984; Прозоров С.М., 1970).

Необходимо отметить, что тюркский каган был вовлечен в религиозную деятельность не только когда выступал в роли первосвященника или при инаугурации, но и при принятии важных государственных решений. Так, упомянутая выше Бугутская надпись позволяет реконструировать процесс принятия таких решений. Сначала каган делает запрос богам, затем советуется с вышней знатью, после чего обращается к духу Бумыня и уже тогда окончательно принимает решение (Кляшторный С.Г., Лившиц В.А., 1978, с. 56).

Кроме инаугурации правителей служители культа упоминаются в письменных источниках и в ряде других случаев... Так, в собрании источников, переведенных Н.Я. Бичуриным, отмечается, что тюрки «поклоняются духам, веруют в волхвов... Обыкновения их обычню сходны с хуннскими» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 235). В той же летописи Суй-шу в собрании Лю Маоцай указанный фрагмент переведен современными российскими исследователями следующим образом: «Они (тюрки. – П.Д.) почитают богов и духов и верят в заклинательниц и заклинателей злых духов... Их обычаи приблизительно такие же, как у сянну» (Лю Маоцай, 2002, с. 23). Указание на существование шаманов у тюрков содержится и в самой генеалогической легенде кочевников. В летописи Чжоу-шу упоминаются предки тюрков, в том

числе Ичжинишид, которого коснулось дыхание духа, поэтому он обладал способностью вызывать ветер и дождь (Лю Маоцай, 2002, с. 11; Бичурин Н.Я., 1998, с. 225). По мнению Л.П. Потапова (1991, с. 120), данный фрагмент указывает на практику избрания духами шамана и на одну из главных функций такого священнослужителя, как умение управлять погодой. В другом китайском источнике, «Биографии Аньлушаня», указывается, что Аньлушань был метисом, «имя было Ялаошань», а «мать, урожденная Ашидэ, была волшебницей и жила предсказаниями» (Лю Маоцай, 2002, с. 97). В источнике «Синь Тан-шу» уточняются обстоятельства рождения Аньлушаня и даются сведения о его матери, происходящей из тюркского рода: «Мать молила Ялаошаня, так называемого бога войны варваров, о сыне. Вскоре после этого она забеременела. Во время родов луч света осветил палатку и все дикие звери закричали. Наблюдавшие атмосферу (прорицатели), т.е. астрологи, посчитали это счастливым предзнаменованием. ...Мать верила, что причиной (спасения) был бог, и назвала ребенка Ялаошанем» (Лю Маоцай, 2002, с. 99). Л.П. Потапов (1991, с. 122) отмечает, что обращение шамана к боже-ству, в том числе и для рождения ребенка, является распространенным явлением у многих алтае-саянских народов и якутов.

Кроме китайских хроник в нашем распоряжении имеются описания византийских авторов. Так, Менандр, повествуя о посольстве Земарха к тюркскому хану в 568 г., сообщает: «Некоторые люди из этого племени, о которых уверяли, будто они имели способность отгонять несчастья, пришед к Земарху, взяли вещи, которые римляне везли с собой, склали их вместе, потом развели огонь сучьми и в то же время звонили в колокол и ударяли в тимпан над поклажею. Они несли вокруг ливановую ветвь, которая трещала от огня, между тем, приходя в исступление и произнося угрозы, казалось, они изгоняли лукавых духов. Им приписывали силу отгонять их и освободить людей от зла. Отвратив, как они полагали, все несчастья, они провели самого Земарха через пламя и этим они и самих себя очистили. Лишь после огненного очищения Земарх был допущен к хану» (цит. по: (Гумилев Л.Н., 1993, с. 85)). Другой византийский автор, Фиофилакт Симокатта, немного конкретизирует деятельность священнослужителей, обозначая их, если следовать русскому переводу, термином «жрец». «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно

тому, кто создал небо и землю, и называют его богом. Ему в жертву приносят они лошадей, быков и мелкий рогатый скот и своими жрецами ставят тех, которые, по их мнению, могут дать им предсказание о будущем» (Симокагта Ф., 1957, с. 161). О жрецах богини Умай у западных тюрок VII в. сообщает албанский епископ Исраэль (Кляшторный С.Г., 2003, с. 334). В более поздних арабских источниках начала XIII в. также имеются отрывочные указания о верованиях тюркских племен Центральной Азии, по которым можно составить определенное представление о религиозной деятельности людей. Так, Мухаммад Иби Мансур Мерверруди сообщает: «У тюрок была письменность: (они) знали тайны волшебства и небесных светил; обучали детей грамоте. У них было два вида письма: сугдское (согдийское. – П.Д.) и тогузское» (Материалы по истории Средней и Центральной Азии..., 1988, с. 92).

Интересные сведения о священнослужителях приводятся в одном из сюжетов поэмы «Шах-наме» Фирдоуси, подробно проанализированном Л.Н. Гумилевым. По его мнению, Фирдоуси намеренно в своем произведении описывает деятельность не шамана, а ядаци, т.е. колдуна, который мог управлять погодой (вызывать ветер, тучи и т.п.), насылать страшные ведения или сны на врага (Гумилев Л.Н., 1993, с. 83–84). Сведения об использовании магических действий, направленных на изменение погоды, известны у кочевников как в предшествующий, хуннуско-сяньбийско-жужанский период, так и в эпоху развитого средневековья. В частности, во время военных походов жужани столкнулись с тем, что юебанские «волхвы... могли производить продолжительный дождь, сильный буран и даже наводнение. Из жужаньцев 2/10 и даже 3/10 тонули или погибали от стужи» (Бичурин Н.Я., 1998б, с. 268). Рашид-ад-дин приводит сведения об аналогичной практике у найманов, которые «совершили волхование с тем, чтобы пошел снег и поднялся буран. Сущность волхования заключается в следующем: читают заклинание и кладут в воду различного рода камни [вследствие чего] начинается сильный дождь. [Однако] этот снег и буран обернулись против них [же]. Они захотели повернуть назад и выбраться из этих гор, но застряли на местности...» (Рашид-ад-дин, 1952, с. 121–122). Сам термин «яда» в языковом отношении имеет авестийские (*yatu* – волшебство) и новоперсидские (*yadu* – ворожей) истоки, что свидетельствует о раннем влиянии Ирана на тюрок эпохи раннего средневековья (Малов С.В.,

1947, с. 154). Л.Н. Гумилев, опираясь на вышеприведенные данные и материалы С.В. Малова, тем не менее, считает возможным говорить именно о ядахи, т.е. о колдунах, а не о шаманах (Гумилев Л.Н., 1993, с. 84). Между тем С.В. Малов, на которого ссылался ученый, связывал использование «волшебного камня яда» именно с шаманской практикой. К сходным выводам приходят и некоторые современные исследователи, отмечая, что центральноазиатский ареал распространения термина «яда» и соответствующих верований «свидетельствует о слиянии зороастрийских реликтов с тем, что сейчас ученые собирательно называют шаманством» (Чвырь Л.А., 2006, с. 161). На существовании у тюрков именно шаманов настаивают и другие исследователи, которые трактуют саму религию кочевников как шаманизм или, во всяком случае, рассматривают его в качестве основополагающего элемента (Кызласов Л.Р., 1949; 1990; Стеблева И.В., 2007, с. 20; Кляшторный С.Г., 2003; Михайлов Т.М., 1980, с. 131; и др.). Обстоятельно этому вопросу на основе широких исторических и этнографических параллелей уделил внимание Л.П. Потапов (1991, с. 123–126 и др.). Этнограф подчеркнул, что в такой практике участвовали как рядовые профессиональные шаманы мужского и женского пола, зарабатывающие культовой практикой, так и каган со своими приближенными.

В то же время необходимо отметить, что во многом трудность атрибутики религиозной деятельности священнослужителей у тюрков связана с несколькими обстоятельствами. Во-первых, переводчики различных памятников письменности часто предлагают разные варианты трактовок одних и тех же действий и лиц, которые их совершают, исходя из собственного видения данной проблемы. Во-вторых, анализ тюркской лексики, относящейся к различным религиозным действиям, свидетельствует о существовании довольно широкого спектра во многом синонимичных понятий, которые могут характеризовать таких лиц как заклинатель, волшебник, маг, шаман, чародей, предсказатель, пророк и т.п. К числу таких понятий можно отнести *jat*, *uq*, *arva*, *jelvi*, *qam* и некоторые другие (Сравнительно-историческая грамматика..., 2006, с. 610–626). В-третьих, религия кочевников в тюркский период, как и в предшествующие эпохи, носила синкретичный характер. Это было обусловлено знакомством кочевников с различными религиозными системами соседних народов. В этой связи необходимо остановиться на деятельности миссионе-

ров в тюркских каганатах и религиозной политике самих правителей кочевых империй. Уже в период Первого каганата существовали буддистские миссионеры и их последователи среди тюркской элиты. Так, Мухан-каган в начале своего правления в середине VI в. н.э. обратился в буддизм (Восточный Туркестан..., 1992, с. 489). На следующего правителя Тоба-кагана (572–581 гг. н.э.) повлиял монах Хуэй Линь из царства Ци, который оказался в плену у тюрков. Этот монах сообщил кагану, что «Дом Ци богат и силен потому, что соблюдает закон Будды; при сем изъяснил хану естественный порядок нравственного возмездия [буддийская карма]. Тоба поверил ему, и соорудил Галань (храм Будде. – П.Д.); отправил посланника испросить у Дома Ци Цзинь-мин-ние-пхань-хуа-цян и другие священные книги. Десять человек совокупно совершали богослужение. Тоба также сам держал посты, обходя вокруг храма, читал молитвы и сожалел, что он не в Китае родился» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 237–238). По некоторым данным упомянутый монах Хуэй Линь мог быть буддистским миссионером индийского происхождения, настоящее имя которого Джинагупта (Кычанов Е.И., 1997, с. 112). Участие Таспар-кагана в буддистских обрядах подтверждается сведениями Бугутской надписи (Кляшторный С.Г., Лившиц В.А., 1971, с. 133). Известны факты довольно регулярного пребывания буддистских монахов из Китая в тюркском каганате и даже перевода некоторых священных текстов этой религии на тюркский язык (Сухэбатар Т., 1978, с. 69). В переводе отдельных сутр могли участвовать и согдийцы, активно торговавшие в Центральной Азии (Кычанов В.А., 1997, с. 112).

Интерес к буддизму у кочевой элиты постепенно возрастал, особенно в результате стремления подражать китайскому двору и выступать с ним по всем позициям, в том числе и по мировоззренческим, на равных. Это привело к тому, что в 716 г. н.э. Бильге-каган (Бигяхан Могилян) попытался не просто проводить лояльную религиозную политику в своем каганате, но и фактически выступать в роли покровителя отдельных религиозных учений, проникавших в среду кочевого общества из Китая. Возможно, это было сделано и из внешнеполитических соображений. Китайские источники сообщают, что «Могилян еще хотел обвести свою орду (дворец. – П.Д.) стеною и построить храмы Будде и Лао-цзы. И Туньюйгу сказал ему: “тукюеский народ по численности не может сравниться и с сотою долей народонаселения в Китае, и что он может противостоять сему

государству, этому причиною то, что тукюесцы, следуя за травой и водой, занимаются звероловством, не имеют постоянного местопребывания и управляются только в военных делах. Когда сильны, идут вперед для приобретения; когда слабы, то уклоняются и скрываются. Войска Дома Тхан многочисленны, но негде употребляют их. Они живут в городах. ...Сверх сего учение Будды и Лао-цзы делает людей человеколюбивыми и слабыми, а не воинственными и сильными". Могилянъ последовал его совету, и отправил посланника просить о мире» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 279). А.В. Тиваненко полагает, что Бильге-каган пытался придать буддизму общетюркское значение (Тиваненко А.В., 1994, с. 105). Однако в приведенном фрагменте упоминается на равных позициях не только буддизм, но и даосизм. В то же время вполне очевидны поиски правящей элиты определенных религиозных основ для обеспечения консолидации и могущества тюркского общества. Неслучайно Туньюйгу (Тоньюкук) в качестве своих аргументов отмечал, что буддизм и даосизм не соответствуют воинственному духу, мировоззрению и образу жизни кочевников и поэтому не смогут являться основой государства. В этой связи интересно мнение А. Габен, который обратил внимание, что в эпоху раннего средневековья буддизм наиболее успешно закреплялся у западных тюрков, которые переходили к оседлой, городской жизни в окружении местного буддийского населения. К началу VIII в. западотюркские каганы становятся не просто интересующимися этой конфессией, но и ревностными ее сторонниками, оказывая существенную финансовую и административную поддержку (Восточный Туркестан..., 1992, с. 490).

...Косвенным подтверждением формирования определенной группы священнослужителей у центральноазиатских тюрков являются сложные мемориальные комплексы, посвященные элите номадов (Новгородова, 1981; Войтов В.Е., 1996; Тиваненко, 1994; Баяр Д., 2004; и др.). Такие объекты использовались не только как символ памяти о великом правителе, но и для определенных наиболее значимых религиозных действий, совершаемых уже после смерти кагана (Новгородова Э.А., 1981, с. 211). Сооружение указанных комплексов происходило при непосредственном участии китайских мастеров, что подтверждается как письменными источниками, так и последующими археологическими и искусствоведческими исследованиями (Худяков Ю.С., 1998; и др.). Возведение элитных поминальных

сооружений во многом по китайским архитектурным традициям не могло не отразиться и на мировоззрении тюрков, что является еще одним проявлением религиозного синкретизма. Важно также отметить, что менее масштабные поминальные комплексы сооружали и в честь кочевников с более низким социальным статусом, а не только военно-политической элиты (Кубарев В.Д., 1984; Досымбаева А., 2002; и др.).

В контексте рассмотрения проблемы служителей культа у тюркских племен заслуживают внимания определенного типа изваяния эпохи раннего средневековья. В данном случае речь идет об антропоморфных изваяниях с изображением в районе груди сосуда в руках. По мнению исследователей, такие сосуды носили сакральный характер и использовались во время заключения договора и присяги (Golden P., 1998, p. 204). А. Досымбаева интерпретирует изображенные сосуды на изваяниях как символ одного из тюркских божеств Жер-Су (Йер-Су), которое олицетворяет женское начало, плодородие, священную Землю-Воду (Досымбаева А., 2007, с. 239). Сходную мировоззренческую нагрузку несут тамги в виде сосуда на тюркешских монетах, а сама мифологема «священного сосуда» имеет достаточно широкое распространение у разных народов мира (Зуев Ю.А., 2002, с. 119). Л.Н. Ермоленко (2004, с. 64) исходя из особенностей военной идеологии кочевников рассматривает сосуды, изображенные на тюркских изваяниях, как символ ритуала возлияния божеству (божествам), которое покровительствует войне. Заключение клятвы через сакральный напиток зафиксировано и в ранних арабских источниках: «...когда хотят тюрки взять клятву с какого-либо мужчины, приносят медного идола, держат его, затем готовят деревянную миску, в которую наливают воду и ставят ее между рук идола. Потом, после клятвы, он выпивает воду» (цит. по: (Досымбаева А., 2006, с. 50)). Примечательно, что особые ритуальные сосуды существовали уже у кочевников Евразии со скифосакского времени (Кузнецова Т.М., 1988; Королькова Е.Ф., 1999; и др.). Интересно также отметить, что у хунну практиковались жертвоприношения, 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 взошли 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 (т.е. специального сосуда. – П.Д.) Юэжжиского государя, убитого Лаошан Шаньюем» (Бичурин Н.Я., 1950а, с. 92). Существовала у номадов и традиция приготовления особого сакрального напитка, связанного с культом Сомы (Хаомы) или близким ему ритуалом (Гусева Н., 1983; Федоров В.К., 2002; и др.). Более того, согласно скифской генеалогической легенде чаша рассматривалась как жреческий символ (Раевский Д.С., 1977, с. 71). Безусловно, в настоящее время недостаточно оснований рассматривать антропоморфные изваяния с сосудами в руках в качестве маркеров памятников служителей культа у тюркских племен, однако особая ритуальная роль таких предметов несомненна.

Кроме ритуальных сосудов необходимо отметить и изображения так называемых трехрогих головных уборов или «трехрогих» тиар, которые выявлены на антропоморфных изваяниях, личинах, бляшках и некоторых других предметах... Не останавливаясь на анализе всех точек зрения на интерпретацию уникальной находки, следует отметить ряд моментов, связанных с трактовкой специфичных головных уборов. Уже Л.Р. Кызласов обратил внимание на то, что «трехрогая» тиара являлась характерным атрибутом богов и жрецов, хотя центральную фигуру в таком уборе он интерпретировал в качестве богини Умай (Кызласов Л.Р., 1949). А.А. Гаврилова поддержала вторую часть версии Л.Р. Кызласова и рассматривала такие уборы как атрибуты жриц, связанных с шаманской практикой (Гаврилова А.А., 1965, с. 20). Позднее эту точку зрения развили и другие исследователи. Так, С.М. Ахинжанов отмечал, что некоторые немногочисленные типы изваяний в «трехрогих» тиарах можно считать изображениями шаманок, а также связывать их с почитанием культа предков по женской линии (Ахинжанов С.М., 1978, с. 79). К.М. Байпаков и Т.А. Терновая приводят широкий спектр аналогий отмеченной традиции (2005, с. 133–135). А. Досымбаева, опираясь на разработки других исследователей и свои полевые материалы, достаточно обстоятельно рассмотрела данный вопрос и пришла к следующим выводам. Во-первых, «трехрогие» головные уборы встречаются как на женских, так и на мужских антропоморфных изваяниях. Отмеченная особенность достаточно хорошо трактуется на основе этнографических материалов по народам Сибири, согласно которым для

священнослужителей-мужчин шаманскую одежду шили по образцу женской (Досымбаева А., 2006, с. 46). Во-вторых, такой головной убор являлся маркером жрецов высшей категории, которые выступали посредниками между миром богов и людей. В-третьих, по мнению исследовательницы, у тюрков «жреческие функции осуществляли представители материнской фратрии, племени судей аштаков/ашидэ» (Досымбаева А., 2006, с. 47). Несмотря на дискуссионность отдельных выводов А. Досымбаевой и рассмотрение категорий «жрец», «шаман», «служитель культа» в качестве синонимов, что не совсем методологически верно, тем не менее, исследовательница справедливо акцентировала на возможности привлечения иконографических данных при изучении проблемы служителей культа у номадов.

### **Вопросы и задания**

1. Охарактеризуйте источники, используемые П.К. Дашковским для изучения категорий священнослужителей у тюрков.
2. Каким образом правитель был вовлечен в религиозную сферу у тюрков?
3. Используя изложенный выше фрагмент статьи и другие материалы хрестоматии, выделите основные черты религиозной политики в тюркских каганатах в раннем средневековье.

***Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М.: Изд-во ГМВ, 1996. С. 72–122.***

**С. 72–76.** Целостная картина мира тюрков не воссоздается на основе имеющихся письменных источников, но она нашла реализацию в устройстве разных типов поминальных сооружений, семантика формы и содержания которых исходит из представлений тюркоязычных кочевников о строении мироздания. Культово-поминальные памятники тюрков являются важным источником, дополняющим и конкретизирующим источники письменные (Мелетинский Е.М., 1976, с. 212), а в итоге, «соединяя миф и вещь, мы тем самым как бы восстанавливаем реально существовавшее в истории культуры единство, затем искусственно нарушенное; вещи приобретают утра-

ченные семантические связи и включаются в широкий культурный контекст» (Путилов Б.Н., 1981, с. 3); «осуществив этот этап исследования интересующей нас мифологической модели мира, можно пойти к уяснению ее специфики» (Раевский Д.С., 1985, с. 30).

Различные аспекты религиозных представлений народов Центральной Азии и Южной Сибири уже не раз рассматривались в литературе.

Для наших же целей вполне достаточно обратить внимание на основные слагающие системы мировоззрения древних тюрков, наличие которых ни у кого не вызывает принципиальных возражений и без которых невозможна сколько-нибудь достоверная интерпретация символики поминальных памятников. К ним относятся пантеон и модель строения мира в том виде, как их представляют древние письменные источники и позднейшие шаманские ритуалы. С.Г. Кляшторный считает, что все попытки их отождествления «заманчивы, но не всегда правомерны», хотя «достаточно генерализованные параллели оправданны, как, например, в случае описания диахронически разделенных шаманских ритуалов и мировоззрений, генетическая общность которых представляется безусловной» (Кляшторный С.Г., 1981, с. 117, 119; 1979, с. 91). Л.П. Потапов тоже считал, что метод экстраполирования – «один из перспективных для понимания и характеристики скупых и отрывочных данных письменных источников о религиозных верованиях древних тюрков» (Потапов Л.П., 1973, с. 268).

В орхонских и енисейских рунических текстах упоминаются следующие божества: Тенгри (Небо), Умай (богиня-Мать), Йер-Суб (Земля-Вода) и Эрклиг (Владыка ада) (Кляшторный С.Г., 1983, с. 536–537), среди которых главенствующее положение занимал Тенгри – владыка Верхнего мира (Кляшторный С.Г., 1979, с. 93; 1981, с. 124, 131; Неклюдов С.Ю., 1987, с. 500; Потапов Л.П., 1953, с. 85–86; 1973, с. 265; Стеблева И.В., 1972, с. 213; Худяков Ю.С., 1987, с. 69). Древнетюркская мифология как одна из форм общественного сознания заключала определенную концепцию о происхождении и устройстве мироздания, а последняя, в свою очередь, сформировала мифологическое представление о космическом («божественном») этно- и социогенезе (Кляшторный С.Г., 1981, с. 136). В целом, запечатленные в мифах сюжеты являются «своеобразным метафорическим кодом, посредством которого моделируется устройство мира, природного

и социального» (Мелетинский Е.М., 1976, с. 172). В основе концепции космогенеза практически всех архаических народов лежит постулат о бинарно-тернарном устройстве мироздания, различные аспекты мифологической модели которого показаны в трехмерной пространственной связи.

Бинарные оппозиции в горизонтальной и вертикальной «подсистемах космической структуры» (Раевский Д.С., 1985, с. 66) часто подчеркиваются в рунических текстах. Так, для горизонтальной классификации пространственно-топографического плана характерны оппозиции типа: «вперед (на восток) – назад (на запад)», «направо (на юг) – налево (на север)», которые только в надписи Кюль-тегина встречаются не менее 15 раз. Известна также солярная система ориентации: «вперед, к солнечному восходу – назад, к солнечному закату», «справа, в стране полуденной – слева, в стране полночной» (КТМ, 2; Кононов А.Н., 1978, с. 73–74). Вертикальный пространственный код отражают космические оппозиции: «верх – низ», «Небо – Земля», посредством которых конструируются многие другие пары понятий, в том числе социальная («каган – весь народ») или цветовая («Голубое Небо – Бурая Земля») классификации.

Пространственные бинарные коды, всегда соотносимые с персонажами пантеона как единая моделирующая система, соответствуют традиционным представлениям тюрко-монгольских шаманистов о трехчленности мирового пространства. Тернарные конструкции возникают из бинарных мифологических систем посредством дублирования промежуточной части с одной из антиномий бинарной оппозиции (например: «верх-середина/середина-низ»). Тройное деление мифологического пространства прослеживается во многих локальных и мировых религиях, указывая на типологическое сходство космологических моделей у разных народов мира (Кляшторный С.Г., 1981, с. 122; Мелетинский Е.М., 1976, с. 207–208; Раевский Д.С., 1985, с. 30; Стеблева И.В., 1972, с. 225). Отмеченная выше группа верховных древнетюркских божеств в трехчленной структуре макрокосма сохраняет строгий иерархический порядок, занимая его Верхний, Средний и Нижний уровни (миры), населенные другими богами, духами, людьми и животными. Хотя в письменных источниках тюрков VI–X вв. нет текстуально развернутой концепции «трех миров», трехчленная вертикаль мира четко формулируется в часто цитируемой фразе: «Когда вверху было сотворено Голубое Небо,

а внизу – Бурая Земля, между ними обоими были сотворены сыны человеческие» (КТБ, 1). В этом случае трехмерный макрокосмос конструируется посредством оппозиции «Небо – Земля», соединенных в одной точке – человеке (то же см. у монголов: Неклюдов С.Ю., 1981, с. 201).

Средний мир как место рождения «сынов человеческих» в трехчленной структуре мирового пространства занимает определенную ландшафтную зону, где все люди обитают «ниже неба», но «поверх земли» безотносительно того, что одни из них живут в условиях высокогорий, а другие – низменных равнин. Важнейшим семантическим маркером в процессе конструирования не только разновеликой и не всегда стабильной в своих границах ойкумены, но и разных предметных классов (от планировки города до отдельных мелких вещей) служит ориентировка по странам света, имевшая «самое широкое распространение в примитивных и развитых обществах древности и исторически недавнего прошлого» (Кляшторный С.Г., 1981, с. 122; Кононов А.Н., 1978, с. 73). Конкретное (ареальное) понятие «середины», «центра земли» у каждого народа, как правило, ассоциируется с его собственной страной, что в конечном счете совпадает с универсальным центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов – космоса, земли, страны, города, храма, алтаря и т.п. В этом смысле все эти объекты изоморфны друг другу и изофункциональны (Топоров В.Н., 1973, с. 115).

Например, в этнополитической и космологической концепциях китайцев их страна представлялась им «Срединным государством», окруженным со всех сторон иноземцами-варварами. Символический солярный четырехугольник был закодирован даже в названиях столичных городов Китая – Северная столица, Восточная столица и т.п. В средние века такая же система обозначения столиц была характерна и для других оседлых народов Восточной Азии, а сезонная циркуляция между четырьмя ставками происходила ежегодно в Монгольской империи. Согласно индуистской космологической традиции, центром всего мира является гора Меру (Сумеру), по четырем сторонам которой в безбрежном мировом океане располагаются большие острова-материки. По представлениям центральноазиатских кочевников – хунну, ухуаней, тюрков и др., земля имела форму омываемого четырьмя морями квадрата, окраины которого населяли враждебные им племена (Кляшторный С.Г., 1981, с. 122). Аналогич-

ные пространственные модели мира существовали у многих других народов, являя собой пример общечеловеческих универсалий.

Осознание обитаемого мира в виде четырехугольного (конечного по своей сути) пространства не могло не вызывать у людей потребности определить его пределы и маркировать их какими-либо условными знаками. Поскольку небо словно полусферический купол накрывает землю, то видимым ее «краем» была, естественно, линия горизонта. Поэтому эмблемой Неба издавна являлся круг, образованный одной бесконечной линией, а эмблемой Земли служил квадрат, очерченный несколькими сходящимися под углами линиями. Такую же модель использовали и раннесредневековые тюрки, которые для обозначения границ обитаемого мира употребляли термин «булун» («угол»).

В рунических надписях Орхона часто упоминаются народы, «живущие по четырем углам света», которых герои-каганы тюрков «принуждали к миру», «заставляли склонить колени и головы», «притесняли», «валили», «давили» (КТб, 2. 29–30; Мог Ха, 2. 9 и т.д.). Существовали ли у них другие знаки для обозначения «углов света» помимо антропогенных, неизвестно. Возможно, тюрки маркировали их не отраженными в рунике архаическими символами – четырьмя «мировыми горами» или «мировыми деревьями», и в таком случае «трихотомическая концепция дополняла существовавшие горизонтальные модели мира вертикальной моделью» (Кляшторный С.Г., 1981, с. 124).

Представление о вертикальной оси, соединяющей три сферы макрокосма (ее Нижний, Средний и Верхний миры), является еще одной из важнейших общечеловеческих универсалий. Мифологическая гора (дерево, столп), «при всех своих хтонических признаках, все же включает в себе идею центральной надземной вертикали, в пределе – достигающей неба (вершина мировой горы совмещается с небесным центром)», она выступает как «промежуточное звено между абсолютным космическим “верхом” и “низом”» (Неклюдов С.Ю., 1981, с. 200; Литвинский Б.А., 1975, с. 257).

Представление о центре мира могло также связываться с определенной сакрализованной горной вершиной, причем «таким божеством у тюрков Первого каганата, центр и каганская ставка которого находилась по южную сторону Гоби, были горы (или хребет) Бодын-Инли, что значит по-китайски “дух-покровитель страны” или

же «бог земли»» (Потапов Л.П., 1973, с. 283; 1946, с. 145; 1953, с. 86; Liu Mau-tsai, 1958, т. 1, с. 10). К сказанному уточним, что в эпоху Первого каганата, во всяком случае до конца VI в., его политический центр располагался в пределах Хангайской горной системы, о чем свидетельствует нахождение ряда каганско-княжеских поминальных памятников этого времени (вариант 1-А-а) в средоточии Хангая, одну из вершин которого (а может, и весь хребет) тюрки почитали за «Бодын-Инли». Именно здесь «ежегодно весной на р. Тамир (где расположен Бугутский памятник Таспар-кагана. – В.В.) в центре Монголии тюркские каганы совершали жертвоприношения (заклание лошадей и овец) божеству Неба» (Кляшторный С.Г., 1981, с. 132; Потапов Л.П., 1974, с. 52; 1977, с. 173–174; Liu Mau-tsai, 1958, т. 1, с. 10, 42, 458).

В период полувекового подчинения тюрков Танской империи (630–680 гг.) масса их кочевий и каганские ставки находились в Иншани и Ордосе, и лишь в эпоху Второго каганата, когда тюрки «избирают местом жительства землю Отюкен» (Тон, 17) и политический центр государства снова возвращается во Внешнюю Монголию, их «центром мира» снова становится Хангай (Бартольд В.В., 1968, с. 316; Кляшторный С.Г., 1981, с. 122; Мелиоранский П.М., 1898, с. 270; Потапов Л.П., 1973, с. 283). Понятие о нем как о хранителе и покровителе государства существовало также у уйгуров. Вполне возможно, что именно от них, «политических хозяев этой местности еще до образования государства тюркского каганата, восстановивших здесь свое господство после победы над тюрками» (Потапов Л.П., 1973, с. 284), последние заимствовали идею об Отюкене-Хангае как центре мироздания.

Почитание сакрализованных горных вершин персонифицировалось у тюрков с божествами Верхнего мира (Кляшторный С.Г., 1981, с. 132; Потапов Л.П., 1973, с. 265). Местом жительства Тенгри было «высокое (запредельное, эмпирейное) небо», куда отправлялись «чистые» души умерших (Неклюдов С.Ю., 1981, с. 194–195), а универсальное по своим функциям женское божество Умай (Длужневская Г.В., 1978, с. 233), по представлениям народов Саяно-Алтая, обитает на горе Сумер около озера Сут-кель (Дыренкова Н.П., 1928, с. 134; Потапов Л.П., 1958, с. 322; Стеблева И.В., 1972, с. 215; Шерстова Л.И., 1984, с. 148), с которой отождествляется высочайшая вершина Алтая – трехглавая гора Белуха (Длужневская Г.В., 1978, с. 232).

Таким образом, Умай имела местом пребывания область, близкую к царству ее божественного супруга, но одновременно как божество, сопричастное бытию людей и животных, она осуществляла коммуникативную связь с землей (Шерстова Л.И., 1984, с. 148).

В религиозных воззрениях тюрко- и монгольязычных народов божество земли и воды Йер-Суб воплощало идею мифологического единства и множественности. Тюрки воспринимали его «как плоскость, обязательно атрибутируемую вертикалью – сакрализованной горной вершиной (Ыдук баш) или целой горной системой (Ыдук Отюкен йыш)» (Кляшторный С.Г., 1981, с. 122–123). С одной стороны, Земля-Вода – это абстрактный неделимый элемент Вселенной, заключающий в себе и понятие земной тверди вообще (космическая модель), и понятие Священной Родины (этнополитическая модель) в частности. С другой стороны, термин Йер-Суб мог обозначать бесчисленное множество конкретных ландшафтных участков (земли отдельных племен и родов), каждый из которых всегда маркировался горой, т.е. имел своего духа-покровителя. Почитание духов священных вершин стало со временем сочетаться с сакрализацией других естественных ландшафтных объектов – скал, рек, озер и др. (Стеблева И.В., 1972, с. 215–216) и искусственных сооружений – «обо» (Потапов Л.П., 1946, с. 145–146), ступ (субурганов) (Жуковская Н.Л., 1977, с. 86–88) и т.д.

В концепции трехчленности мироздания многих евразийских народов большую роль играло представление о необходимости сообщения этих миров. У раннесредневековых тюрков реализацию вертикальной коммуникации между Небом и Землей, а возможно и между Землей и Нижним миром, осуществляли второстепенные божества – «ала атлыг иол тенгри» («бог путей на пегом коне») и «кара атлыг йол тенгри» («бог путей на вороном коне»), упоминаемые в «Ырк битиг» (Кляшторный С.Г., 1979, с. 95; 1981, с. 134–136; 1987, с. 47; Стеблева И.В., 1972, с. 217–218). Как видим, в их системе моделирования макрокосма выявляется еще одна система кодировки – зоологическая. Детали этой системы не раз фиксировались при изучении письменных и археологических источников, памятников изобразительного искусства и этнографических материалов тюркоязычных народов, но проблема ее комплексного структурного описания как одного из кодов мифологической модели мира в тюркологии еще не разрабатывалась.

Интенсивный поиск в этом направлении проводят в последние годы скифологи, предпринимающие удачные попытки интерпретировать смысловое содержание скифского искусства (главным образом торевтики). Скифский звериный стиль, по определению Д.С. Раевского, «есть символическая знаковая система, предназначенная для описания мироздания», а предложенная им трактовка «господствующей в репертуаре звериного стиля триады “птица – копытное – хищник” как соотносимой с тернарными структурами скифской модели мира» (Раевский Д.С., 1985, с. 122) находит свои соответствия в зоологическом коде древнетюркской макрокосмической модели.

Космографическая схема, где птица маркирует небо (Верхний мир), рыбы, хищные животные, пресмыкающиеся, грызуны – подземный (Нижний) мир, а копытные – землю (Средний мир), была характерна для различных мифологий, исходивших из универсального представления о соответствии трехчленного деления Мировой оси с определенными классами животных (Топоров В.Н., 1987, с. 400, 445). Аналогичную триаду отражают также письменные и археологические памятники тюрков. Большинство рунических надписей, посвященных памяти того или иного умершего лица, констатируют, что он «улетел». Эта стандартная формулировка отнюдь не случайна. В ней воплотилось древнее представление об одной из душ умершего, «отлетающей» в виде птицы в Верхний мир. На ряде каганско-княжеских поминальных комплексов сохранились статуи черепах, львов и баранов, которые в трехчленной зоологической классификации макрокосма должны соответствовать Нижнему и Среднему мирам.

В мифологии и ритуалах разных народов видное место занимал конь. Принесение в жертву божеству, духу-покровителю или духу умершего предка коня имело очень широкое распространение еще в эпоху ранних кочевников. В древнетюркское время одной из форм жертвоприношения было ритуальное убийство коней с последующим вывешиванием их шкур на особых шестах, описание которого сохранилось в трудах Ф. Симокатты (Симокатта Ф., 1957, с. 161) и китайских хронистов (Liu Mau-tsai, 1958, с. 9–10, 500–501). Подтверждением сведений письменных источников служат данные раскопок поминальных древнетюркских оградок и этнографическое изучение шаманских обрядов у народов Саяно-Алтая (Потапов Л.П., 1974, с. 52).

Символика коня в структуре макрокосмической модели эквивалентна символу Мировой оси (горы, дерева, столба), составляя бинарную оппозицию «статичный – подвижный», что придавало динамике всей религиозно-мифологической концепции мироздания в ее вертикальной проекции. Бубен-конь как ездовое животное использовался шаманами, позволяя им во время камланий перемещаться из мира живых в мир мертвых и обратно. На пегом и вороном конях передвигались божества Йол-тенгри. В сопровождении коня совершали последний путь души умерших, что хорошо видно на примере захоронений с конем – одной из самых ярких черт древнетюркского погребального обряда.

Представление о загробной жизни (еще одна из общемировых универсалий) обычно связывается с переселением одной из душ умершего в Верхний или Нижний миры. На этнографических материалах алтайцев XIX – начала XX в. Н.А. Баскаков проанализировал названия и определил их систему обозначения понятия «душа» для мертвых и живых людей. Он установил, что: «а) душу добродетельного человека, которая живет в другом мире, в царстве Ульгения-Курбустана (поздний эквивалент Тенгри. – *В.В.*), называют аруу-кёрмёс и дьел-салкун; б) душу злого, порочного человека, которая после его смерти “идет в огонь”, в “нижний мир”, в царство подземного владыки Эрлика, называют дьяман-кёрмёс и узют» (Баскаков Н.А., 1973, с. 113). Поскольку такая форма представлений о душе у алтайцев-шаманистов сложилась, по всей видимости, в древнетюркское время, можно предположить, что уже тогда этическое понятие «хороший человек – плохой человек» позволяло дифференцировать посмертный переход их душ в ту или иную часть загробного мира.

**С. 77.** Обязательным элементом каждого поминального сооружения является квадратный ящик (оградка, блок) или круглая каменная (земляная) насыпь, которые на памятниках I и отчасти II типов окружены прямоугольными в плане валами и рвами. Квадратную или округлую (восьмиугольную – на памятнике Сарыг-Булуи в Туве) форму имели и поминальные храмы, также заключенные в прямоугольник вала и рва. Следовательно, планиграфический чертеж любого древнетюркского мемориала соответствует в основных чертах схеме мандала, причем и общая планировка памятника, и каждый из его элементов содержат в себе определенную космическую символику.

**С. 113–115.** Ни первые раскопки В.В. Радловым рядовых оградок на Алтае в 1865 г., ни дальнейшие исследования сотен такого рода памятников на всей территории Центральной Азии не привели к находкам в них остатков захоронений людей. Однако магия слова оказалась настолько сильной, что фразу о «нагромождении камней» как надгробном сооружении ряд археологов воспринял буквально, порой вопреки собственным полевым материалам. Так, В.Л. Котвич за остатки погребения принял пятно слежавшегося угля в середине ящика на памятнике Хушо-Цайдам III. Местом погребения тюрок по обряду трупосожжения считали оградки и некоторые другие ученые (Вайнштейн С.И., 1966, с. 81, прим. 9; Грязнов М.П., 1940, с. 20; Гумилев Л.Н., 1959, с. 108–110; 1967, с. 260, прим. 9; Потапов Л.П., 1953, с. 18, 87).

Л.А. Евтюхова, полагая, что «здесь мы имеем дело не с погребальными памятниками» и что «площадки в пределах оградки являются местом поминальных жертв, своеобразными алтарями, сооруженными в память погребенных в соседних курганах», орхонские комплексы все же относил к погребальным (Евтюхова Л.А., 1952, с. 114, 115). Такой же точки зрения придерживались С.В. Киселев (Киселев С.В., 1949, с. 285, 308) и А.Д. Грач (Грач А.Д., 1968, с. 207, прим. 1 и с. 211). А.А. Гаврилова, подчеркивая отсутствие в алтайских оградках остатков трупоположений, в связи с чем они «могут быть отнесены к группе памятников типа орхонских», все же не видела «оснований для заключения, что оградки сооружались как памятники поминальные» (Гаврилова А.А., 1965, с. 17, 18).

По мнению Л.Р. Кызласова, для древнетюркской высшей аристократии строились деревянные или кирпичные храмы, «для менее знатных лиц такими помещениями служили орнаментированные “саркофаги” из мраморных и сланцевых плит, а для рядовых воинов общеизвестны каменные оградки» (Кызласов Л.Р., 1960, с. 60; 1964, с. 28; 1969, с. 30). Б.П. Шишло пришел к выводу, что у орхонских комплексов «вся площадка, обнесенная рвом, на которой располагались памятники, являлась, по существу, во много раз увеличенной тюркской оградкой» (Шишло Б.Н., 1967, с. 76–77).

В.Д. Кубарев высказал две гипотезы по вопросу о назначении оградок. Согласно первой, «все ограждение, вероятно... несло охранительные функции, ограждая родственников от души умершего» (Кубарев В.Д., 1978, с. 96), а по второй, все они просто «копируют

зимние жилища кочевников» в виде кирпичных зданий или деревянных срубов с «каменной кладкой фундамента» (Кубарев В.Д., 1984, с. 63). И хотя, по его словам, «даже археологу, когда-либо осматривавшему древнетюркскую оградку, трудно представить, что это остатки символического жилища» (Там же, с. 64), он все же попытался это доказать. Сравнив размеры и конструкцию некоторых оградок древних тюрок, зимних жилищ кочевников и полуземлянок амурского племени мохэ, он пришел к выводу, что «плиты, поставленные на ребро, есть не что иное, как фундамент, основание жилища и начало его стен, которые, возможно, были сооружены из досок или жердей», столбы в углах оградки служили опорами крыши, а столб (или дерево) в ее центре, «наряду с культовым назначением», одновременно был центральной опорой жилища (Там же, с. 64, рис. 16).

В.В. Радлов считал, что в отверстиях каменных блоков на памятниках Хушо-Цайдам I и II «раскладывали огонь, на котором жгли благовонные вещества или жарили жертвенное мясо» (Радлов В.В., Мелиоранский П.М., 1897, с. 2). Н.М. Ядринцев и Л.А. Евтюхова принимали эти блоки за пьедесталы для статуй (Ядринцев Н.М., 1889, с. 12; 95, с. 115), а Н. Сэр-Оджав предполагал, что в отверстие камня во время поминок вставляли древко знамени (Сэр-Оджав Н., 1965, с. 92). Л. Йисл после раскопок на памятнике Кюль-тегина пришел к выводу, что «жертвенный камень здесь или заменяет саркофаг небольших размеров, или, что скорее всего, саркофаг находится под ним. Однако раскопки пока не подтвердили это предположение» (Iisl L., 1960, с. 107). По мнению В.Е. Ларичева, блок с отверстием в центре «является увеличенной в тысячи раз копией известного на Востоке символа, связанного со сложным комплексом представлений о рождении человека, уходе его в потусторонний мир, отлетающей и возрождающейся душе умершего, о матери-Земле, которая рождает и вновь принимает в лоно своих сыновей» (Ларичев В.Е., 1968, с. 149–150). К сожалению, развернутой аргументации по данному тезису не последовало.

Элементы куруков, функционально равнозначные описанному в эпизоде 3 «нагромождению камней», выстраиваются в следующий типологический ряд: 1) большие многоплитовые ограды с высокой каменной насыпью в центре и вымосткой из плашмя уложенных плит по периметру на каганско-княжеских комплексах эпохи Первого тюркского каганата; 2) одиночные или вытянутые в линию рядо-

вые многоплитовые оградки с каменным заполнением, бытовавшие на протяжении всей истории тюркских каганатов на обширной территории Центральной Азии; 3) одиночные или парные большие и малые оградки с насыпями в центре на княжеских памятниках Горного Алтая и Тувы эпохи Второго каганата как реминисценция более ранних комплексов; 4) открытые четырехплитовые ящики (с орнаментами и без них) с низкими каменными или земляными насыпями на каганско-княжеских комплексах Монголии и Алтая эпохи Второго каганата; 5) такие же ящики, накрытые плитами с круглыми отверстиями в центре, фрагменты которых сохранились на памятниках Цаган-Обо I, Эрдэнэмандал V и Эрдэнэмандал VIII вв. первой трети VIII в.; 6) монолитные блоки со сквозными отверстиями как модернизированный вариант четырехплитовых ящиков с крышками, стоящие на памятниках Хушо-Цайдам I и II начала 730-х гг.

В.Д. Кубарев предположил, что заполнение ограды камнем производилось на протяжении длительного времени «проезжающими путниками» (Кубарев В.Д., 1978, с. 97) или же по окончании поминок самими участниками этих торжеств (Там же, 1984, с. 81). Однако трудно представить себе логику поступков строителей курука, затративших немалые материальный труд и время на сооружение ограды-«фундамента» деревянного домика для духа умершего и изготовление каменной статуи только для того, чтобы спустя очень недолгое время все это уничтожить – жилище сжечь, статую разбить, а оградку, на которой еще должны были дымиться обломки «домика», сразу же забросать камнями (Там же, с. 81).

Этому противоречат сами археологические материалы. При раскопках сотен оградок под их каменными насыпями ни разу не были найдены остаток большого количества обугленного дерева или мощные зольно-угольные слои, прокаленность почвы и плит оградок, которые должны были сохраниться от сожженного жилища. Нет также данных среди археологических материалов и о том, что фундаменты «зимних жилищ кочевников» были каменными. Этого не видно и по этнографическим рисункам «намогильных сооружений алтайцев и казахов Кош-Агачского района», приведенных им (Там же, с. 81, рис. 15), причем сами рисунки свидетельствуют о сохранении, а не сожжении жителями Алтая этих деревянных построек. Не согласуются с выводом В.Д. Кубарева и многие десятки изваяний

хорошей сохранности, опубликованные им в отдельной монографии (Там же).

Вполне очевидно, что эти построения не укладываются в рамки целесообразности каждой детали погребально-поминального обряда древних тюрков (Трифонов Ю.Н., 1975, с. 185), где оградке отводилось самое главное место. Как и все остальные элементы курука, насыпь ограды или открытого ящика заключала в себе определенную сакральную идею, поэтому она не была неким хаотическим «нагромождением камней», а имела строгую геометрическую форму, скорее всего усеченной пирамиды или конуса. Но в результате естественного разрушения фигурные насыпи со временем превращались в аморфную грудку камней, часто почти полностью скрывавшую под собой плиты ограды (Гейкель А., 1891, с. 16). В таком состоянии эти памятники сохраняются до наших дней.

**С. 117–119.** Семантика всех частей оградки, рассматриваемая в плане макрокосмической вертикали, соответствует градации «низ – середина – верх». Погруженные в землю «четырёхстенные» оградки, ящики и блоки символизируют подножие Мировой горы, пограничную область Нижнего и Среднего миров; каменная насыпь внутри оградки и открытого ящика или выпуклый валик на плоской поверхности блока соотносимы с «пупом земли», областью, расположенной на границе Среднего и Верхнего миров; стоящее на вершине насыпи, в отверстии блока или крышки ящика дерево является семантическим аналогом Мирового древа, кроной пронзающего «нижний слой неба», т.е. связано с Верхним миром всемогущего Тенгри.

Вертикальная модель макрокосма запечатлена не только в конструкции ритуальной оградки, но и в общей планировке поминального памятника, где вереница балбалов на восточной стороне обозначала Нижний мир, площадка с изваянием умершего – Средний мир, а оградка в западной части – Верхний мир. Оградка с насыпью и деревом в эпоху Первого тюркского каганата была сакральным объектом, универсальным для всех социальных групп населения. Позже оградка сохраняется лишь в среде «кара будуна», а на мемориальных ансамблях аристократии она трансформируется в четырехплитовые ящики или монолитные блоки. Практически в том же виде этот элемент сохраняется на уйгурских памятниках Хушон-тал и Могойн-Шине-ус, где оградки или ящики отсутствуют, но каменные насыпи с воронкой в середине предназначались для установки дерева

или столба. На памятнике Гиндин-булак II четырехплитовый ящик и насыпь с воронкой разделены – первый расположен в его западной части, а вторая – в центральной. Возможно, это редкий пример эволюции «тюркского» типа курука и «уйгурский».

Оградка с насыпью является важнейшим объектом практически каждого поминального памятника VI–X вв., концентрируя в себе идею трансцендентного перевоплощения «чистой» души умершего. Она всегда находилась в западной («верхней») части курука, была его «святая святых», и только ее сооружение придавало завершенность всем ритуальным действиям, связанным с проводами покойника в загробный мир. Не случайно, наверное, в Шивет-Улане каменная насыпь отделялась от центральной части сплошной перемычкой из камней, право переступить которую предоставлялась лишь курукчиам, тогда как родственники и друзья умершего могли совершать поминки по нему только в пределах средней и восточной частей комплекса.

Мировое древо играет роль посредника во взаимоотношениях между Вселенной (макрокосмом) и Человеком (микрокосмом) и всегда располагается в сакральном центре мира как своего рода Мировая ось, крайние точки которой находятся в Верхнем и Нижнем мирах. С образом Мирового древа в архаичных верованиях и ритуалах чаще всего связывается анимистическое представление о множественности обитающих в человеке душ, характерное и для шаманистов Саяно-Алтая, которое они унаследовали от раннесредневековых тюрков. На их поминальных памятниках балбалы всегда указывали направление «нечистым» душам (алт. «дьяман кёрмёс») на восток, «вниз», а оградка с насыпью в центре и деревом на ее вершине указывала путь «чистой» душе (алт. «аруу кёрмёс») на запад, «вверх».

Согласно мифологии алтайцев, соединяющая небо и землю гора Сумеру своей вершиной касается Полярной звезды (Топоров В.Н., 1987, с. 312). Помимо этого, широкое распространение в шаманизме народов Сибири имело представление о локализуемой возле Полярной звезды «дыре», через которую можно было проникнуть в небесную область (Басилов В.Н., 1984, с. 66). Эта идея нашла свое отражение в конструкции тюркской оградки, внутри которой устраивалась каменная насыпь с воронкой, или в функционально тождественных ей монолитном блоке и закрытом ящике с вертикальными сквозны-

ми отверстиями в центре. Эти воронки и отверстия обозначают «небесную дыру», сквозь которую шаманское дерево прорастало в запредельную сферу. Достигнув вершины горы («пупа земли и неба»), шаман, сопровождающий душу умершего, через это отверстие проникал в первый слой неба, где продолжал продвигаться вверх вдоль ствола космического дерева. Тем же путем осуществляли коммуникацию с землей и божества-всадники Йол-тенгри. В качестве ездового животного они использовали коней определенной масти, тогда как шаманы передвигались на больших бубнах, которые также отождествлялись с конями (Там же, с. 85–86).

Именно конь перевозил душу умершего в загробный мир, в верхнюю или нижнюю часть Мировой оси (горы, дерева), но «восшествие души на небо могло осуществляться и с помощью мифической птицы, называвшейся алтайцами Каракус или Алып Каракус (“черная птица”, “богатырь черная птица”)). Возможно, уже в древнетюркское время образ Каракуса был связан с ритуалами шаманизма, поэтому его следы сохранились в мифах тюркоязычных народов. Так, «у алтайцев-телеутов Каракус (“с медными ногтями птица”, “Ульгеня птица богатый беркут”) – один из духов-помощников шамана. Считалось, что при камлании Каракус сопутствовала шаману, совершавшему путешествие в мир духов, выполняя роль слуги» (Там же, 1987, с. 622). Не раз отмеченная в рунических текстах «улетающая» душа покойника, очевидно, связывалась с Каракусом, и, может быть, именно душа изображена в виде хищной птицы (беркута или орла) на головном уборе статуи Кюль-тегина (Novgorodova E., 1980, рис. 194) и на Хуль-Асхетском рельефе.

Но если «чистая», «легкая» душа умершего переселялась к Тенгри на небеса, то обителью его «нечистой», «тяжелой» души становилось подземное царство Эркига. Ее тоже сопровождал шаман или один из Йол-тенгри, причем и в данном случае их путь лежал через особое отверстие – «земную щель». В этом плане очень близкую параллель можно провести между поминальными памятниками древних тюрков и современными им погребальными памятниками прибайкальских курыкан. Каменные («шатровые») насыпи курыканских могил имеют сверху отверстия, вокруг которых при раскопках часто находят остатки кострищ. Исследователи пришли к выводу, что эти воронки предназначались для выхода «хороших» душ умерших, которые при этом «очищались» огнем, и в то же время огонь

препятствовал «плохим» душам покидать могилы (Асеев И.В., Кириллов И.И., Ковычев Е.В., 1984, с. 61).

Часто находимые под каменными насыпями внутри древнетюркских оградок остатки кострищ также, очевидно, были связаны с представлением о том, что путь в Нижний мир для «тяжелой» души умершего воина-тюрка лежит через зажженный в оградке огонь. Впрочем, В.Д. Кубарев считает, что «дымом (паром) от пищи, брошенной в символический костер», участники поминок кормили душу умершего, которая в это время находилась на стоящей в оградке лиственнице, одновременно отпугивая огнем злых духов (Кубарев В.Д., 1978, с. 95; 1984, с. 79–80).

**С. 121–122.** Действительно, древнетюркский поминальный обряд складывался по меньшей мере из трех важнейших компонентов, сформировавших к середине VI в. н.э. явление, блестящим результатом которого стали каганско-княжеские куруки. Первый составляют древнейшие местные религиозно-мифологические воззрения и некоторые детали ритуала, второй – элементы изобразительного искусства ираноязычного согдийского мира, третий – строительные навыки и искусство раннесредневековых китайцев. В итоге поминальный обряд древних тюрков превратился в удачный сплав разнообразных элементов материальной и духовной культуры скотоводов и земледельцев, поскольку «Центральная Азия не являлась исключением из общемировой закономерности обязательного контакта и культурно-экономического взаимодействия кочевников с оседлыми цивилизациями» (Грач А.Д., 1983, с. 257).

### **Вопросы и задания**

1. Изложите особенности структурно-семиотического подхода В.В. Войтова к мировоззрению тюрков.
2. Охарактеризуйте представления о пространстве и времени средневековых тюрков.
3. Влияние каких компонентов прослеживается в тюркском поминальном обряде?

*Кубарев В.Д. Изваяние, оградка, балбалы (о проблемах типологии, хронологии и семантики древнетюркских поминальных сооружений Алтая и сопредельных территорий) // Алтай и сопредельные территории в эпоху средневековья. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. С. 24–54.*

**С. 41–45. Семантика.** Как известно, большинство ученых-тюркологов на основании письменных, этнографических и, что более важно, археологических источников давно пришли к выводу о поминальном характере рассматриваемых памятников. Предложение других исследователей о назначении древнетюркских оградок для захоронений по обряду трупосожжения не выдерживает критики. И не только потому, что оно фактически не подкреплено результатами раскопок, но и слабой аргументацией авторов. Наряду с Л.П. Потаповым (Потапов Л.П., 1953, с. 18–19) и Л.Н. Гумилевым (Гумилев Л.Н., 1959, с. 112) сторонником и прямым последователем этой концепции является А.С. Суразаков. Раскопав ряд древнетюркских оградок с немногочисленными находками, он делает заключение: «В одной из айрыдашинских оградок в верхней части были найдены бронзовый наконечник ремня и кальцинированные кости (к сожалению, мелкие неопределимые фрагменты), т.е. в данном случае мы имеем вертикальный столб, к которому ремнем, по-видимому, в мешочке, были привязаны остатки сожжения» (Суразаков А.С., 1983, с. 165). И еще одна цитата из публикации А.С. Суразакова (Суразаков А.С., 1987, с. 41) в доказательство уже не предположения, гипотезы: «Если принять выдвинутую ранее автором гипотезу о древнетюркских оградках как о погребениях по обряду трупосожжения с привязыванием кремнированных остатков к столбу-мировому дереву, то следует заключить, что мир усопших у древнетюркских племен помещался на небосводе». И, наконец, в одной из своих последних статей А.С. Суразаков (Суразаков А.С., 1993, с. 51) предложил новое, теперь уже компромиссное решение, допуская, что «...можно объединить две крайние точки зрения: определить древнетюркские оградки как памятники погребально-поминального назначения. К вертикальным деревянным столбам в них, скорее всего, и привязывались мешочки с остатками погребальных костров, которые, упав со временем поверх каменных насыпей, естественно, до нас не дошли. Здесь же совершались действия поминального цикла».

Другой исследователь, В.А. Могильников (Могильников В.А., 1981, с. 31), критикуя особое мнение Л.Н. Гумилева по поводу остатков кремированного праха в оградках, отметил, что оно не подтверждается археологическими материалами. Но затем уже в следующей публикации он все же не исключает возможности «...использования какой-то небольшой оградки для погребений...», в конце концов констатируя, что «по своему назначению они остаются в большей мере загадкой для науки» (Могильников В.А., 1992, с. 193). Да, в настоящее время уже нельзя однозначно утверждать, что все древнетюркские оградки служили местами поминовения, копируя мемориальные храмы или моделируя символические жилища древних тюрков. Но о какой характеристике древнетюркского поминального обряда и хронологии оградок вообще можно говорить, если, кроме основных конструктивных элементов сооружений, которые к тому же часто индивидуальны и зависели от наличия поблизости исходного материала, в них отсутствуют какие-либо находки. Какой ощутимый вклад в историческую науку может принести, например, такой вывод отдельных ученых о назначении тюркских оградок. Они, оказывается, «...служили главным образом для ограждения места поминального подношения умершему: здесь сжигалась мясная пища, а пепел и обгорелые кости помещались в ямку в центре оградки или рассыпались на поверхности, черепа животных развешивались на балбалах» (Худяков Ю.С., 1985, с. 180).

Вместе с тем обычная древнетюркская оградка, при всей ограниченности археологических данных, является универсальным историческим объектом. Конструктивное разнообразие оградок (большие или малые, из разного числа плит или даже из валунов и рваных диких камней, отсутствие или наличие корневищ от деревьев, деревянных столбов, установка стел в центре или по углам оградки, изваяний с восточной стороны или замещение его стелой, ряд балбалов, ориентированных на восток, или отсутствие такового, дополнительные оградки, каменные ящики и каменные кольца вокруг оградок и балбалов, плитовые настилы, следы огня в виде костяк и сгоревших частей деревянных конструкций, а также находки: зернотерки, керамическая и металлическая посуда, железные ножи, предметы конского снаряжения и вооружения, кости жертвенных животных или их отсутствие) предполагает и вариационный ряд культур (неба, земли, гор, предков, храброго война, родовых деревьев

и священных животных), а также связанный с ними широкий спектр ритуальных действий. Иначе говоря, учитывая конструктивное разнообразие алтайских оградок, следует предположить, что в некоторых из них (прямо не соотносимых с погребальными памятниками, изваяниями и балбалами) могли совершаться жертвоприношения и верховным божествам древнетюркского пантеона. В рунических текстах орхонских и енисейских памятников они названы: Тенгри (Небо) – божество верхнего мира; Умай (Мать) – богиня плодородия и покровительница деторождения; Иер-Суб (Земля – Вода) – дуалистическое (наша версия. – В.К.) божество среднего мира, покровитель всего живого на земле; Эрлик – бог смерти и владыка подземного мира (Кряшторный С.Г., 1992, с. 536–537; Войтов В.Е., 1996, с. 72).

Иноземные наблюдатели отмечали у восточных тюрков обычай ежегодных (весенних) жертвоприношений лошадей и овец верховному божеству Тенгри (Pelliot, 1929, p. 214–216). Махмуд Кашгарский упоминает о неверных тюрках, которые высокие горы и большие деревья называют «тенгри» (Mahmud, 1939–1941, III, 418). На высокой горе проводили моления «духи Неба восточно-тюркские каганы и народ» (Pelliot, 1929, p. 213). Почти все алтайские оградки устроены на высоких и живописных террасах, вблизи от воды и у подножия священных в древности гор. Большие скопления поминальных оградок на ограниченной территории, часто не связанных с погребениями тюрков, наблюдаются во многих регионах Центральной Азии. К примеру, на Алтае, в долине р. Барбургазы, обнаружено и исследовано только пять древнетюркских погребений и восемь изваяний, а число оградок составляет более 80. В соседней долине р. Юстыд открыто и раскопано восемь курганов древних тюрков, найдено девять изваяний, но количество оградок (около 150) в несколько раз превышает упомянутые памятники. Изолированные и труднодоступные святилища древних тюрков, в которых имеются только оградки, стелы, изваяния и балбалы, известны во многих других местах Алтая (Гумилев Л.Н., 1959, с. 113; Сорокин С.С., 1977, с. 57; Кубарев В.Д., 1984, с. 16; Суразаков А.С., 1983, с. 164). В Монголии, в приустьевой части р. Могой (Монгольский Алтай), нашими исследователями в 1998 г. открыто 6 тюркских изваяний и более 100 поминальных оградок. Излюбленные урочища, где тюрки совершали многократные жертвоприношения, есть в Тыве (Кызласов Л.Р., 1969, с. 23). Столь большое

число тюркских оградок по отношению к другим археологическим памятникам можно попытаться объяснить: 1) длительностью традиции их сооружения (V–X вв.); 2) сезонной периодичностью (жертвоприношения весной и летом) обрядов различным божествам и обожествленным предкам; 3) погребениями с трупосожжением. Два первых предложения, наверное, соответствуют истине, третье не подтверждается археологическими данными.

Таким образом, в отдельных оградках (без дополнительных сооружений?), возможно, как уже говорилось, совершались жертвоприношения домашних животных древнетюркским божествам. К их числу, может быть, следует отнести целые или обезглавленные, а также расчлененные кости лошадей, найденные в некоторых оградках Алтая, Тывы и Кыргызстана. Одни ученые считают такие памятники вторично приспособленными для древнетюркских кенотафов VII–X вв. (Уманский А.П., 1964, с. 32; Кызласов Л.Р., 1969, с. 32; Овчинникова Б.Б., 1973, с. 231; Могильников В.А., 1981, с. 35; 1992, с. 135; Кызласов И.Л., 1994, с. 51, 76, сноски 38; Борисенко А.Ю., Худяков Ю.С., 2000, с. 224), другие – жертвоприношением в ритуальных целях (Табалдиев К.Ш., Солтобоев О., 1992, с. 135; Мамадаков Ю.Т., 1994, с. 60; Соенов В.И., Эбель А.В., 1997, с. 104; и др.). К мнению последних исследователей присоединяется и автор данной публикации.

Конечно, в погребальной обрядности древних тюрков существовала традиция впускных погребений и кенотафов в насыпях более древних курганов, но вряд ли несколько редких случаев захоронения лошадей в оградках позволяют даже предполагать, «... что часть оградок служила не только поминальными сооружениями, но и местами погребения» (Могильников В.А., 1992, с. 35). Да и кенотафы ли это? В оградке из Кара-Кобы-1, содержащей захоронение лошади, была найдена листовидная колода. Небольшие размеры (60×24 см) и расположение у северной стенки оградки не позволяют, на наш взгляд, рассматривать ее в качестве таковой. Возможна и другая интерпретация: это было большое блюдо продолговатой формы, подобное деревянному «корытцу» с железными ножами и костями животных, найденными В.В. Радловым в одной из тюркских оградок в долине р. Тобожок (Захаров А.А., 1926, с. 74). Аналогичное по форме блюдо с костями овцы обнаружено нами у северной стенки оградки из урочища Малталу (Кубарев В.Д., 1984, с. 168). Остатки

деревянного блюда и железный нож лежали в оградке, раскопанной в могильнике Коо-1 (Васютин А.С., 1985, с. 170). Непонятно также, почему для «кенотафного захоронения» в каракобинском сооружении не была использована вся площадь оградки, а лошадь и блюдо были буквально втиснуты между центральной стелой и плитами северной стенки оградки (Могильников В.А., 1992, с. 204, рис. 13).

Для отнесения центрального сооружения в алтайской оградке Ян-Гобо (Кубарев В.Д., 1984, с. 53–55, табл. XXXIX) к кетонафам (Кызласов И.Л., 1994а, с. 76, сноска 37) пока не приведено никаких доказательств. Совершенно необоснованной следует считать и реплику И.Л. Кызласова (1994а, с. 51, 76, сноска 38) об использовании одной из юстыдских оградок под впускное, древнехакасское (кыргызское. – В.К.) погребение. Металлические предметы от узды и седла из этой оградки, действительно, несут на себе следы воздействия огнем (Кубарев В.Д., 1984, с. 56), но это еще не значит, что в ней фиксируется погребальный обряд с трупосожжением. Полное отсутствие каких-либо костных останков человека или даже мелких кальцинированных косточек (часто встречаемых в алтайских оградках) исключает ничем не аргументированную версию И.Л. Кызласова о погребении в юстыдской оградке. То же самое он предполагает и для жертвенного заклада металлических предметов (VI–IX вв.) у стелы раннескифского времени (?) в долине р. Талмуды (Российский Алтай) (Кызласов И.Л., 1994а, с. 51, 76, сноска 38). Один из исследователей этого памятника с некоторыми оговорками относит его к уландрыкскому типу поминальных оградок Алтая (Могильников В.А., 1992, с. 188). Однако в своей первой публикации авторы, указывая ориентацию стелы, сравнивали ее с ориентацией оленных камней, установленных внутри небольших оградок, датированных ранним железным веком (Могильников В.А., Елин В.Н., 1993, с. 138–139, рис. 12).

Если следовать выводам упомянутых ученых, считающих находки в описанных оградках сопроводительным инвентарем погребений или кенотафов, то как объяснить назначение теперь уже многочисленных предметов, найденных в десятках других оградок, исследованных в долинах рек Катунь, Чуи, Юстыд, Барбургазы; в урочищах Айрыдаш, Кок-Паш, Кудыргэ, Булан-Кобы, Усть-Карасу, Кор-Кечу, Боротал, Большой Куманак, Нижняя Сору и т.д. Многие археологи, в их числе и автор, убедительно доказали назначение

этих предметов в качестве пожертвований, попавших в оградки при проведении поминального ритуала. Тем более, что древнетюркские кенотафы хорошо изучены в Саяно-Алтае (Грач А.Д., 1960, с. 129–144; Гаврилова А.А., 1965, с. 28; Савинов Д.Г., 1987, с. 80–89; 1994, с. 51; Васютин А.С., 1984, с. 194; Кубарев Г.В., 1994, с. 82–86; Бородавский А.П., 1994, с. 75–82; Мамадаков Ю.Т., Горбунов В.В., 1997, с. 117; и др.). Они практически ничем не отличаются от реальных погребений. В них, кроме отсутствия самого умершего, соблюдены те же нормы древнетюркской погребальной практики и даже наблюдаются те же признаки социальной дифференциации, характерные для отдельных погребений знатных тюрок Алтая (Киселев С.В., 1951, с. 535–544; Кубарев В.Д., 1985, с. 146–147). Традиция сооружения кенотафов на Алтае, зародившись в пазырыкскую эпоху, не прерывалась здесь до этнографического времени (Кубарев В.Д., 1987, с. 30; Кубарев В.Д., Киреев С.М., Черемисин Д.В., 1990, с. 88; Кубарев Г.В., 1994, с. 83; Тощаква Е.М., 1978, с. 135). Всегда это были сооружения, внешне и по структуре ничем не отличавшиеся от курганов над настоящими погребениями (Тишкин А.А., Грушин С.П., 1997, с. 26), и, на наш взгляд, не было никакой необходимости устраивать кенотафные захоронения в ограниченных по площади (да еще со стелой в центре) тюркских оградках.

Вместе с тем существует особое мнение о том, что «...дифференцирующие признаки, разделяющие отдельные захоронения лошадей и кенотафы, до настоящего времени не разработаны» (Савинов Д.Г., 1994, с. 151). Тем не менее С.П. Нестеровым (Нестеров С.П., 1990, с. 71) уже было предложено по известным археологическим данным три варианта захоронений лошадей: 1) лошадь с человеком; 2) лошадь с вещами человека – кенотаф; 3) лошадь взнузданная и оседланная. Последний вариант автор связывает с преждевременной гибелью боевых коней или невозможностью по каким-то причинам захоронения лошади с человеком. К перечисленным С.П. Нестеровым случаям таких специфических захоронений нужно добавить еще более десяти подобных захоронений, исследованных в последние годы (Васютин А.С., 1984, с. 195; Илюшин А.М., 1992, с. 122; Могильников В.А., 1994, с. 94–116; Савинов Д.Г., 1994, с. 151). В этой группе представляется возможным выделить пока еще немногочисленные ритуальные захоронения лошадей без предметов, под отдельной насыпью. Для них (четвертый вариант, если следовать за С.П. Нестеро-

вым) характерной особенностью является отсутствие черепов лошадей. Вероятно, это тоже были жертвоприношения, но посвященные уже не человеку, а древнетюркским верховным божествам.

Несколько обособленно выглядит раскопанный нами ритуальный курган в могильнике Балык-Соок-I в устье р. Куроты. Этот памятник, возможно, вобрал в себя основные черты разнообразных погребально-поминальных сооружений средневекового населения Саяно-Алтая. Каменная округлая насыпь (курганы), ряд балбалов, стоявших с западной стороны (оградки), железный котел в неглубокой яме по центру («поминальные курганы»), над ним жертва – захоронение взнузданного жеребенка с предметами человека: наконечник копья, костяные детали стека-рукояти плети (кенотафы). Появление таких синтезированных объектов, может быть, свидетельствует об их полифункциональном назначении и об эволюции шаманистских представлений древних тюрков Алтая.

### **Вопросы и задания**

1. Используя фрагменты последних двух текстов, рассмотрите точки зрения ученых на семантику тюркских оградок.
2. Изложите концепцию В.Д. Кубарева относительно интерпретации оградок тюрков.

***Кубарев Г.В. Культура древних тюрков Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 2005. 400 с.***

**С. 23–25.** 1.4. Этнографические параллели древнетюркскому погребальному обряду.

Этнографические свидетельства невозможно напрямую экстраполировать для интерпретации археологических объектов. Тем не менее, учитывая «живучесть» многих традиций, мировоззренческих представлений, предметов материальной культуры кочевников, именно такое сопоставление представляется наиболее продуктивным и позволяет в некотором роде оживить археологический материал. Тем более правомерно сопоставление генетических родственных культур. В нашем случае это культура древних тюрков и их потомков в лице тюркоязычных народов Южной Сибири и Центральной Азии.

По историческим меркам, их отделяет не такой уж большой временной промежуток.

Интересным и информативным является сопоставление материальных остатков погребального обряда древних тюрков и погребального обряда тюркоязычных народов Южной Сибири и Центральной Азии. В особенности интересны сведения о тех народностях, чьи погребальные обычаи менее всего подверглись влиянию мировых религий (ислама и буддизма-ламаизма), а также данные, полученные от информаторов в XIX в. и не затронутые политикой искоренения шаманства. К числу подобных источников принадлежит работа Н.Ф. Катанова о погребальных обрядах у тюркских племен (Катанов Н.Ф., 1894). Эти данные дополняются и более поздними этнографическими свидетельствами погребального обряда тувинцев (Дьяконова В.П., 1975). Суммируя их, можно сказать, что у большинства тюркоязычных народов погребение умершего происходило по примерно одинаковому «сценарию», который можно условно разделить на три стадии.

1. *Действия в юрте.* Умершего человека обмывали, посадив на доску или бересту в переднем углу юрты, возле огня (мужчину – на южной стороне юрты, а женщину – на северной). Доску после этого больше не использовали, а выбрасывали. На вымытого покойника надевали его собственную одежду. После этого укладывали его на кошму головой к переднему углу (кошму затем тоже опускали в могилу). Если делали гроб, то покойного укладывали внутрь. Любимого коня умершего седлали в день смерти, привязав вещи в торока. Гриву и хвост животного заплетали. Коня привязывали перед дверями юрты. Он стоял до тех пор, пока умершего не выносили из юрты. В юрте же устраивали поминки, а покойный оставался на всю ночь (иногда на двое суток) здесь же. Обычай ритуального оплакивания с самоистязанием (царапаньем лица, вырыванием волос и т.д.) занимал важное место в погребальном обряде древних тюрков. Сохранился он и у современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая (Там же, 1975, с. 155) и Средней Азии (Фиельструп, 2002, с. 123).

2. *Транспортировка умершего к месту погребения и захоронение.* На кладбище не ехала ни одна женщина, исключительно мужчины. Все они были верхом на лошадях. Умершего везли на повозке (санях или волокуше). Один из мужчин садился верхом на оседланного коня покойника. Привезя его на место, клали на землю, ориен-

тируя так, как он будет находиться в могиле (в отличие от древних тюрков, головой, как правило, не на восток, а на запад). Одни мужчины копали могилу, другие таскали камни. Мужчина, приехавший на коне покойного, подводил оседланного коня и со словами: «Возьми своего коня» три раза бросал повод на левую руку умершего (на том свете левая рука станет правой).

Особого внимания заслуживает способ умерщвления коня, который целесообразно привести целиком: «...расседлавши коня и сняв с него вещи, ведут его к низменному месту или яме. Люди, не боящиеся ничего, ведут того коня; затем, приведя его в яму, связывают вместе 4 ноги его, голову притягивают меж передних ног его же уздой и его же поводом. Сзади меж ног и брюхом коня вталкивают оглоблю. Народ ступает на эту оглоблю ногами. Мужественный, небоящийся человек берет острый нож и вонзает его коню меж ушей в затылок» (Катанов Н.Ф., 1894, с. 117–118). Судя по всему, именно таким способом умерщвляли коней и древние тюрки, в отличие, например, от пазырыкцев, убивавших их чеканом по голове. Соответствует этому описанию и поза сопогребенных коней в древнетюркских захоронениях – на брюхе, с поджатыми под себя и спутанными ногами. Надо думать, что умерщвление коня происходило не в самой яме, а в непосредственной близости от нее. По-видимому, в яму сначала спускали уже убитого коня, а затем покойного.

Покойного сопровождали все необходимые ему в ином мире вещи. При этом многие из них намеренно портили (разрезали узду, разбирали седло, отрезали пуговицы и т.п.). Считалось, что в ином мире все эти вещи явятся в целом виде. Археологические факты порчи сопроводительного инвентаря в тюркских погребениях фиксируются далеко не всегда, прежде всего, из-за плохой сохранности органических материалов. Наиболее часто отрезали пряжки либо наконечник ремня пояса, так называемого колчанного крюка, – они отсутствуют при наличии всех остальных деталей пояса (бляшек, тройников-распределителей). Седло на сопровождавшем покойного коне иногда разворачивали задом наперед. В некоторых случаях целая вещь заменялась ее частью. Например, целый набор стрел в колчане, включавший в среднем 30 экз., заменялся символическими 5–7 экз. Возможно, иногда у стрел в погребениях отсутствовали наконечники.

После засыпки ямы сверху набрасывали много камней, что называли *кая* (скала). Огонь на могиле во время похорон никогда не

зажигали. Деревянные лопатки, которыми рыли могилу, разбивали по окончании работ. Железные лопатки (вследствие их дороговизны) привозили обратно домой. По возвращении к юрте, где жил ранее покойник, мужчины умывались снаружи водой из приготовленного ведра. Часть людей, участвовавших в похоронах, уходила домой, другие оставались в юрте. Оставшиеся, бодрствуя, сидели три ночи подряд до рассвета. Если кто засыпал, то его будили, чтобы не пришла душа умершего и не стала ходить по спящему.

3. *Поминки*<sup>1</sup>. Через 3 дня устраивали поминки, не ездя на кладбище. В этот день собиралось не очень много людей. Половину араки и пищи бросали в огонь как жертву духу огня за покойника.

Следующие поминки устраивали на седьмой день на самом кладбище. Теперь ехали все – и мужчины, и женщины. Приехав на кладбище, у начала могилы (т.е. на западе) раскладывали огонь (надо полагать, древние тюрки это делали в каменных кольцах, устроенных с восточной стороны от кургана). Собрав от всех присутствующих по чашке араки и чашке с кусками мяса, ставили их на камни насыпи. Каждый выливал часть своей араки 3 раза, повторяя: «Пей из этого вина! Ешь из этой пищи!» Принеся чашку с аракой с могилы, выливали ее в огонь. Мясо приносили в чашке оттуда же и горстями 3 раза бросали его в огонь. Кости сжигали на месте. Оставшееся мясо по одному куску раздавали родственникам покойного. Затем все пили араку и ели мясо. Выпив вино и съев мясо, все возвращались к юрте покойного, где снова пили «крепчайшее из вина» и ели «лучшее из кушанья».

Через 20 дней поминки происходили дома – на кладбище не выезжали. Мясо клали на огонь, туда же лили араку. Собравшиеся также пили араку и ели мясо.

Поминки устраивали и через 40 дней у могилы покойного (как на седьмой день). Такие же поминки устраивали через полугодие. По истечении года со дня смерти устраивали поминки последний раз. Все родственники собирались и приезжали на кладбище. Жена (муж) умершего (умершей) обходили могилу 3 раза по ходу солнца

---

<sup>1</sup> По справедливому замечанию В.П. Дьяконовой, нет никаких оснований называть обряды заключительной части погребального цикла поминками. Они представляют собой общение и прощание посредством шамана родственников с умершим, отправляющимся в иной мир (Дьяконова В.П., 1975, с. 59).

(восток – юг – запад – север) и говорили: «Я тебя бросаю теперь!» После этого муж (жена) мог жениться (выйти замуж).

Интересные факты относительно выбора места похорон у казахов и киргизов собраны в 1920-х гг. Ф.А. Фиельструпом. Так, согласно ему, казахи хоронили в урочище, где умершего настигла смерть (если только он не завещал похоронить себя в каком-либо определенном месте) (Фиельструп Ф.А., 2002, с. 108). Хоронили также вблизи дорог, чтобы родственники могли при каждом удобном случае прочесть молитву по умершему. Другое условие – близость воды. Если человек умирал летом, вдали от дома, и не было возможности доставить его на родную землю (он начинал разлагаться), то хоронили на месте смерти. Если же он умирал зимой, то старались доставить тело на родину. В случае холодной зимы и большого снега умерших зарывали в снег до весны, а место временного захоронения огораживали камышом (Там же, с. 109–110). Практиковалось также временное захоронение покойника (*аманат*) вдали от родины и вторичное захоронение его останков на родной земле. Перечисленные особенности в совершении захоронений диктовались целесообразностью и были обусловлены объективными причинами. Надо полагать, они были присущи большинству центрально- и среднеазиатских кочевников, в том числе в эпоху раннего средневековья.

Количество оставленных в течение шести столетий древнетюркских курганов на территории Алтая и в сопредельных регионах в целом невелико, даже при предполагаемой невысокой плотности населения в высокогорных районах. Бросается в глаза их сравнительно небольшое число по отношению к погребальным памятникам предшествующих эпох (например, пазырыкской культуры). Незначительное число погребений с конем можно связать, на наш взгляд, с возможной социальной стратификацией древнетюркского общества, к различным слоям которого применялись те или иные нормы погребальной обрядности. Например, известно, что тувинцы по происхождению подразделялись на *черную кость* (простые люди), *среднюю кость* (состоятельные люди, чиновники и пр.) и *белую кость* (духовенство) (Катанов Н.Ф., 1894, с. 129). Простолюдинов бросали в степи, подстлавши под них войлок, а под голову уложив седло и снабдив скромным набором вещей. У изголовья иногда привязывали коня. Духовенство и верхушку общества предавали сожжению.

Людей средней кости погребали. Учитывая незначительное количество древнетюркских погребений с конем, совершенных под отдельными курганами, можно предположить, что они сооружались преимущественно для состоятельных и знатных членов общества. Несомненным можно считать факт низкого социального положения людей, погребенных под насыпью более древних курганов. Для совершения подобного захоронения не требовалось значительных усилий. Кроме того, их сопроводительный инвентарь практически всегда был очень скромным. Надо полагать, что изготовление и установка изваяний у древних тюрков тоже были делом состоятельных и влиятельных членов общества. К примеру, о тувинцах сообщается, что «если покойник пользовался уважением народа, то возле него ставится его изображение, вытесанное из камня или из дерева» (Там же, с. 128). *Тул* – чучело покойного из его одежды, призванное сохранить образ и быть его временным воплощением, изготавливался для умершего мужчины – главы семьи или человека почтенного (Фиель-струп Ф.А., 2002, с. 129, 131).

Погребально-поминальная обрядность древних тюрков включала также сооружение поминального комплекса – оградки, изваяния и балбалов. Поминальные сооружения, в первую очередь изваяния, уже неоднократно становились предметом исследования (Евтюхова Л.А., 1952; Грач А.Д., 1961; Шер Я.А., 1966; Кубарев В.Д., 1984; и др.). Реконструкция поминального обряда древних тюрков, предложенная В.Д. Кубаревым (Кубарев В.Д., 1984) с использованием этнографических данных, представляется убедительной и обоснованной. Согласно ей, оградка – это не что иное, как ритуальное жилище для души умершего (*сунезин*). В ее центре ставилось лиственное дерево, выходившее вершиной в отверстие крыши. В жертву приносили лошадь или овцу, предназначенную для угощения умершего, шамана и родственников. С северной или восточной стороны оградки-жилища разводили костер для кормления сунезин. Изваяние изображало самого умершего. В нем временно, до окончания поминального цикла, была заключена душа. Таким образом, умерший сам участвовал в собственных поминках (Там же, с. 79–80). На восток от оградки-жилища вкапывали ряд памятных камней – балбалов. Они «дарились» родственниками и гостями, участвовавшими в поминках, и одновременно могли служить коновязью. Во время вторых поминок снова разводили костер, а снаружи к оградке пристраивали

каменный или деревянный ящик, в который клали пищу душе умершего. По окончании последних поминок символическое жилище сжигали (Там же, с. 80–81).

В целом, погребальный обряд данной серии захоронений предстает перед нами в уже сложившемся виде. Это лишний раз подтверждает почти полное отсутствие среди рассматриваемой серии раннетюркских захоронений. Иногда в погребальном обряде фиксируются отдельные нововведения, которые, возможно, отражают его эволюцию и трансформацию. Это уже упоминавшееся исследователями появление северной, северо-западной ориентировки (Савинов Д.Г., 1984, с. 65), которая становится характерной позднее, во II тыс. н.э. Захоронения с такой необычной ориентировкой исследователи часто относят к поздне-тюркскому времени. Примером нестандартного расположения вещей в погребениях может служить седло. Как правило, его клали на лошадь, однако известны случаи (Барбургазы I, к. 20; Джолин III, к. 2; Балык-Соок I, к. 11) расположения седла либо под головой, либо в изголовье человека. Этот обычай также получил распространение во II тыс. н.э. и сохранился до этнографической современности. Как основные типы погребений, так и многие элементы погребального обряда древних тюрков аналогичны захоронениям южных алтайцев, что свидетельствует об их генетической и исторической преемственности (Кубарев Г.В., 1995а, с. 23).

### Вопросы и задания

1. Какие этнографические данные использует Г.В. Кубарев при изучении мировоззрения средневековых тюрков?
2. Дайте характеристику основных этапов погребально-поминальной обрядности тюрков.

*Мокрынин В.П. Дипломатическая практика в Западно-тюркском каганате // Страницы истории и материальной культуры (досоветский период). Киргистан. Фрунзе: Илим, 1975. С. 110–123.*

**С. 113–114.** Важной государственной и племенной реликвией было знамя. Древнейшие знамена степных народов представляли собой фигурные изделия из металла. Это так называемые «навершия», изображающие животных и реже – человека. Известно, что

знамя-навершие тюрков имело вид волчьей головы. Но наряду с металлическими у тюрков были и матерчатые знамена. Подобные им запечатлены на «писаницах» Сибири и Тянь-Шаня. У кочевников существовал культ знамен, которые мыслились обиталищем духов – покровителей племен («сульдэ» у монголов) (Банзаров Д., 1891, с. 29). Арабский дипломат насчитал десять знамен. Возможно, что тюргешкаган, решая вопрос о принятии ислама, собрал представителей всех племен, входящих в «десятистрельную конфедерацию», которую он возглавлял. Делегаты, должно быть, прибыли со своими знаменами. Есть основания полагать, что матерчатые знамена древних тюрков были красного цвета (Гуссейнов Р.А., 1967, с. 134).

Обычно прием посла происходил в юрте. Если же каган желал поразить гостей роскошью кочевой жизни, то последующие аудиенции проводились в различных помещениях. Стены их были увешаны дорогими шелками самых ярких расцветок. Помещения были столь велики, что купол, кроме остова, поддерживался деревянными колоннами, которые были обернуты листовым золотом. Изделия из золота, например цветы, украшали стены юрт. Пол был устлан циновками и коврами. Есть сведения, что отдельные дипломатические рауты проходили вне юрты. Таким был уже упомянутый прием посла Хишама у тюргешей. У входа в юрту произнес традиционную фразу вассалитета каган Шаболио. В орде сунну в юрту не допускали тех послов, которые отказывались выполнять отдельные унижительные обряды кочевников. Можно предположить, что подобный обычай существовал и у тюрков.

Сам каган восседал на троне. Уже в известных рунических текстах есть данные, позволяющие предположить, что основатели тюркской державы Бумынь и Истэми имели столь важную державную регалию. Это подтверждается другими источниками. Троны западных каганов представляли собой немалую ценность не только в материальном, но и художественном отношении. Один из тронов Истэми-кагана был сделан в виде ложа, которое поддерживалось четырьмя золотыми павлинами. Незаурядными были и два других его трона, отмеченных византийским послом. Трон Савэ-кагана, одного из западнотюркских владык, потерпевшего поражение от Ирана, был отослан в качестве драгоценного трофея самому шаху.

**С. 122–123.** Церемониал приема иностранных послов и практика передачи устных дипломатических речей, бытовавших в древне-

тюркской среде, носят следы глубокой старины и традиционности. В нем, за исключением музыкального сопровождения и, возможно, некоторых государственных регалий, не наблюдается копирование или заимствование из дипломатического церемониала крупных сопредельных государств. Некоторые элементы его к середине VI в. имели более чем тысячелетнюю давность. Они продолжали бытовать и после падения тюркского каганата. Развитый церемониал приема иноземных послов свидетельствует в пользу того, что дипломатия в тюркской державе стала важным социальным институтом. Л.Н. Гумилев справедливо отметил, что тюрки, потомки хуннов, ничего не знали о своих предках, так же, как монголы Чингис-хана ничего не знали о тюрках. Между ними были периоды обскурации (Гумилев Л.Н., 1967, с. 340). Тем не менее элементы традиционных посольских речей, как и фольклорных произведений (имеется в виду легенда об Огуз-кагане), в какой-то мере рассеивают туман периодов обскурации и свидетельствуют об известной преемственности в духовной культуре сменяющихся степных государственных объединений. Заимствование тюрками практики ведения письменных дипломатических посланий было вызвано расширением политических связей каганата и поставило их на уровень, достигнутый передовыми странами того времени.

### Вопросы и задания

1. Какие символы власти существовали у тюркских каганов?
2. Дайте характеристику особенностей дипломатического ритуала у тюрков.

*Нестеров С.П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск: Наука, 1990. 143 с.*

**С. 9–12.** Исследования мировоззрения древних индоиранских народов (II–I тыс. до н.э.) показали, что образ коня занимал в нем значительное место. Судя по древнеиндийской мифологии, единственным зооморфным образом Вселенной был конь (ашва). По мнению А.К. Акишева, как Ашвины в Ригведе, так и кони-близнецы с исыкского кулаха отражают «очень архаичные пласты мифологических

представлений о едином зооморфном образе Вселенной, объединяющем полярные и синонимические начала» (Акишев А.К., 1978, с. 43). С антропоморфизацией богов роль коня меняется: он становится инкарнацией различных богов индоиранского пантеона. В коней воплощаются древнеиндийские боги Индра, Ашвины, Сурья, Ушас; авестийские – Митра, Веретрагна, Фарн (Хварн), Сия-вуш, Вайю, Тиштрия, кони Дадхикра и Таркшья являлись объектами поклонения у древних индийцев, им приносились жертвы (Кузьмина Е.Е., 1976, с. 53–55; Акишев А.К., 1984, с. 31–35). А.К. Акишев отмечает, что конь относился прежде всего «к богам солярного цикла, семантически связанным с космогонией» (Акишев А.К., 1978, с. 43).

Таким образом, с «культом коня» у индоиранских народов исследователи связывают представления о коне как образе Вселенной, а затем инкарнацию богов солярного цикла в коня, в образе которого они и почитались. В то же время, как отмечала Е.Е. Кузьмина, конь – не единственное воплощение богов. Для инкарнации индоиранских богов был характерен полисемантизм: они могли воплощаться в верблюда, барана, хищную птицу, рыбу, воина, во всадника (Кузьмина Е.Е., 1977, с. 99–100). Представление индоиранцев о коне как образе Вселенной в целом вписывается в определение «культы коня» и отвечает выдвинутой Е.Е. Кузьминой концепции появления этого культа впервые у индоевропейцев. Что касается инкарнации богов в коня, то здесь возникает сомнение относительно правомерности отнесения ее к «культу коня»: во-первых, воплощение богов в коня – не единственное; во-вторых, объектом культа является определенное сверхъестественное существо (Индра, Сурья, Митра и др.), инкарнацию которого в каких-либо животных нужно рассматривать как проявление его сверхъестественных способностей. На наш взгляд, нельзя говорить о культе коня, если конь не является объектом культа. В таком же плане необходимо относиться к коню как атрибуту сверхъестественного существа, а именно в атрибутивной роли коня многие исследователи видят его культ (Соколова З.П., 1972, с. 170–174; Кузьмина Е.Е., 1977, с. 32–33; Потапов Л.П., 1974, с. 58; и др.). В последнее время для обозначения ритуальной роли коня в религиозно-мифологических представлениях индоевропейцев Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванов предложили термины «ритуальная роль», «культовая роль», «ритуально-культовая роль», но, судя по всему, все они являются синонимами «культы коня», который авторы

используют наравне с другими. При этом основным содержанием «ритуальной роли», «культовой роли», «культы коня» является приношение коня в жертву, связь его с богами, с божественными близнецами, с мировым деревом и др. (Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс., 1984, с. 545–562).

Одним из основных свидетельств наличия у того или иного народа «культы коня», по мнению ряда исследователей, являются находки в погребениях скелетов, черепов и костей ног лошадей, а также конского снаряжения. При этом череп и ноги (т.е. шкура) коня или конское снаряжение в могиле символизируют «по принципу *pars pro toto* целое животное» (Вяткина К.В., 1968, с. 117, 121; Кузьмина Е.Е., с. 28–37; Деревянко Е.И., 1986; Ковалевская В.Б., 1978, с. 119; Грач А.Д., 1980, с. 73–74; и др.).

На назначение коня, погребенного вместе с человеком, имеется несколько точек зрения. А.М. Беленицкий, рассмотрев этот вопрос, выделяет две: 1) «погребение вместе с покойником коня является отголоском, реликтом древнейшей тотемической идеологии»; 2) погребенный конь олицетворял собой «божество подземного царства, потустороннего мира». С первой точкой зрения А.М. Беленицкий не согласен. Он также отмечает, что против тотемической теории возражали М.И. Артамонов, С.И. Руденко, М.П. Грязнов, Л.Р. Кызласов. Мнение А.М. Беленицкого о хтонической теории не совсем ясно. Он как будто бы согласен с ней, усматривая в названии похоронных носилок у таджиков – «деревянный конь (аспичубин)» – пережитки хтонизма по отношению к коню. В то же время автор отмечает, что «конь... являлся одним из предметов погребального инвентаря» (Беленицкий А.М., 1978, с. 31–32). Некоторое сомнение А.М. Беленицкого в отношении использования понятия «культ коня» для объяснения полисемантизма образа коня у народов степей Евразии нашло отражение в заглавии самой статьи («Конь в культах и идеологических представлениях...»).

«Практическое» назначение сопребоемых с умершими коней в литературе отмечено давно. Еще в конце прошлого века Д.Н. Анучин отнес коней к погребальному инвентарю. Рассмотрев три формы сопребоеваний коней с человеком – целой туши, шкуры и сбриуи, он пришел к выводу: «Замена полного трупа его частью была уже шагом к падению обычая, дальнейшая стадия в истории которого состояла в том, что вместо взнузданного коня стали полагаться в могилу толь-

ко удила, стремена, части седла или только изображение лошади» (Анучин Д.Н., 1890, с. 195–226). Кроме того, конина могла служить умершему посмертной пищей. Находки в могилах явно остатков пищи (конины) – лопаток, ребер – Е.Е. Кузьмина связывает с культом коня (Кузьмина Е.Е., Распространение коневодства..., с. 31).

Предположение о том, что захоронение взнузданной и заседланной лошади нельзя сравнивать с ритуальным убийством лошади в обряде типа тайэлга, высказал А.Н. Бернштам. По его мнению, «положение лошади в могилу есть просто отражение анимизма, как и связанное с последним положение оружия» (Бернштам А.Н., 1946, с. 75).

На чисто утилитарное назначение сопогребенного с умершим коня указывает Р.С. Липец. По мнению автора, «не следует переносить на погребальную обрядность все, что известно о культе коня, связанном с солярной символикой, дуалистическими понятиями о мировом добре и зле в развитых религиях индоевропейцев и др., т.е. со всем тем, что основано на рафинированных, усложненных жреческих ритуалах и мифах». Рассмотрев функции погребального коня – доставку умершего в иной мир и служение ему там, Р.С. Липец замечает, что они «не отличаются по сути от функции “посмертной” жены или рабыни, “соумирающих” воинов, конюхов, предметов вооружения, бытовой утвари», поэтому «с таким же основанием, как о культе погребального коня, можно говорить и о культе сосудов с пищей, поставленных в могилу». Особо Р.С. Липец обращает внимание на подмену в науке в последнее время «рационалистической» основы обряда погребения с конем «представлением о жертвоприношении якобы погребального коня (кому?)» (Липец Р.С., 1982, с. 214–215). Это ярко выражено у Е.Е. Кузьминой, которая в сопогребяемом с умершим коне видит жертвоприношение и рассматривает этого коня как посредника между миром живых и небесной обителью предков, а также как силу, обеспечивающую человеку возрождение на том свете к новой, бессмертной жизни (Кузьмина Е.Е., Распространение коневодства..., с. 41). З.П. Соколова также рассматривает сопроводительное захоронение животного как жертву умершему. Правда, она видит в жертвоприношении две практические цели: 1) обеспечение умершего ездовым и хозяйственным (как источник питания) животным, 2) кормление души умершего на поминках (Соколова З.П., 1972, с. 184–185). Е.Е. Кузьмина и З.П. Соколова жертвоприношение сопогребяемого с умершим коня связывают с культом коня.

В погребальном обряде средневековых тюркоязычных племен Центральной Азии коню отводилась значительная роль, о чем свидетельствуют письменные, археологические, этнографические и фольклорные источники. Основное внимание при изучении средневековых погребений с конем (в широком смысле, включая сюда погребения с целой тушей, со шкурой или со сбруей) уделяется экономическим, политическим, этническим, культурным, хронологическим аспектам. В то же время роль коня в погребальном обряде выяснена еще недостаточно полно. Здесь имеются в виду не только его утилитарное значение, но и чисто обрядовые моменты: роль коня на разных этапах погребального обряда, внутримогильная топография (ориентировка головой, занимаемый сектор могилы, положение по отношению к человеку и др.) и ее значение в религиозных представлениях. Выяснение этих вопросов способствовало бы решению культурных, этнических, хронологических и других задач. Все это определяет первый круг проблем: конь в погребальных обрядах средневековых тюркоязычных племен Центральной Азии.

Л.П. Потапов, исследовавший «культ коня» у народов Центральной Азии, отмечал, что эта проблема «заслуживает разработки... прежде всего у тюркских и монгольских кочевников, поскольку культ коня у них был весьма развит вплоть до начала XX в.». Роль коня в духовной культуре исследователь связывает с его большим хозяйственным значением для кочевников-скотоводов. Особое внимание Л.П. Потапов обращает на якутский пантеон, где есть божество Дьяхогой, считавшееся создателем и покровителем коней. «Его относили к небожителям и представляли в образе коня» (Потапов Л.П., 1977, с. 165). В саяно-алтайском пантеоне божества, подобного якутскому Дьяхогою, нет. Неизвестно оно и в древнетюркском пантеоне. Якутский феномен заслуживает отдельного специального исследования, возможно, с учетом верований аборигенов еще до прихода на Лену тюркоязычных племен, а также синтеза различных религиозных представлений коренных насельников края и пришельцев.

По мнению Л.П. Потапова, культ коня в религиозных верованиях тюркоязычных народов «обычно выступает в двух основных формах: в виде жертвоприношения с умерщвлением животного, с последующим ритуальным поеданием мяса и вывешиванием шкуры на жертвеннике, и в виде посвящения коня тому или иному божеству, при котором конь оставался живым в табуна своего хозяина, но был

отмечен особым знаком и по отношению к нему соблюдался ряд обрядов, обычаев, ритуальных запретов» (Потапов Л.П., 1974, с. 52; 1977, с. 166) (Последнее С.А. Токарев считает одной из форм жертвоприношения (Токарев С.А., 1983, с. 58)). Особое внимание Л.П. Потапов обращает на ритуальное значение масти коня. К точке зрения Л.П. Потапова близка позиция К.В. Вяткиной и Р.Г. Галдановой, которые жертвоприношение коня у тюркских и монгольских народов относят к культу коня (Вяткина К.В., 1968, с. 120–121; Галданова Г.Р., 1987, с. 40–41).

Таким образом, анализ мнений исследователей о содержании «культа коня» показывает, что под ним часто подразумевается жертвоприношение коня (духам, богам, в обрядах типа тайэлга, в погребальном обряде и др.). Поэтому мы считаем необходимым выяснить наличие связи между жертвоприношением коня и «культом коня», для чего нужно выявить сущность жертвоприношения как явления.

Проблема истоков «культа коня» тесно связана с решением вопроса о первоначальном месте доместикации лошади в Евразии, так как под «культом коня» обычно подразумевается «культ домашнего коня».

**С. 117–120.** В результате исследования проблемы «культа коня» мы пришли к выводу о том, что в свете философско-религиоведческого определения понятия «культ религиозный» под «культом коня» нужно понимать тотемические представления о коне или те религиозные воззрения, в которых конь является объектом культа. Во всех других случаях (инкарнация богов в коня, конь – атрибут божества и др.) говорить о «культе коня» в строгом смысле определения культа, видимо, нельзя, так как объект культа здесь – божество, обладающее сверхъестественными свойствами.

Анализ различных источников показал, что у древних племен Центральной Азии ритуальная роль коня не вытекает из тотемических представлений: отношение к коню как к тотему у них пока не обнаружено.

Важное значение в деле формирования ритуальной роли коня имеет решение вопроса о возможности доместикации лошади племенами Центральной Азии. Несомненно, что взаимоотношения человека и коня в этом процессе должны были привести к ритуальному использованию лошади. Некоторые имеющиеся археологические материалы (ритуальные захоронения черепов диких лошадей), соб-

ственное название для домашней лошади у тюркских и монгольских народов говорят о том, что процесс одомашнивания лошади в Центральной Азии, видимо, шел, но он был прерван заимствованием домашних лошадей из западных районов Азии. Это произошло в конце III – начале II тыс. до н.э., но почти до I тыс. до н.э. роль коня в религиозных представлениях центрально-азиатских племен была незначительна. Тезис Е.Е. Кузьминой о заимствовании племенами Центральной Азии у индоевропейцев одновременно и домашней лошади, и культа коня пока не получает подтверждения.

Появление в Центральной Азии индоевропейских представлений о ритуальной роли лошади датируется второй половиной II тыс. до н.э. («конь у мирового дерева», солнечные колесницы, «чудесные упряжки») и, несомненно, не связано с заимствованием лошадей у индоевропейцев. Эта эпоха характеризуется возрастанием хозяйственного и военного значения лошадей, которых стали запрягать в легкие двухколесные повозки (колесницы). Одновременно происходит постепенная смена сюжетов на петроглифах: меньше становится изображений быков, увеличивается количество рисунков оленей и колесниц. Интересное предположение по этому поводу высказала Н.М. Ермолова. Она связала появление большого числа изображений оленей на скалах с развитием конной охоты (Ермолова Н.М., 1980, с. 362–363), сперва с использованием колесниц, а с начала I тыс. до н.э. – верховых коней.

Основным истоком ритуальной роли коня в Центральной Азии следует считать его хозяйственное, главным образом транспортное, значение. Именно возрастание хозяйственного значения лошади начиная со второй половины II тыс. до н.э. привело в начале I тыс. до н.э. к сложению представлений о ритуальной роли коня, которые сохранились и в эпоху средневековья: жертвоприношение коня и его сопогребение с человеком. Правда, в связи с исследованиями Н.Н. Боковенко конского снаряжения начала I тыс. до н.э. (Боковенко Н.А., 1987, гл. III) возникает один важный вопрос, на который пока нет ответа. В материалах кургана Аржан нашли отражение довольно развитые представления о роли коня в погребальном культе. Получается некоторое несоответствие между развитыми представлениями о ритуальной роли коня и активными поисками в это время оптимального варианта конской упряжи. Первое предполагает какой-то этап, когда происходит формирование представлений, и связан он, несомненно,

с верховой ездой. Второе говорит о не так давно начавшемся процессе освоения лошади для верховой езды. Как синхронизировать эти два события?

Идею сопогребения с человеком коня можно считать общемировой: она исходит из представлений о загробной жизни, поэтому искать единый первоисточник обряда для огромной территории (от Европы до Америки), где он зафиксирован, видимо, нет смысла. Другое дело – отдельный регион. В эпоху средневековья у всех тюркоязычных племен Центральной Азии был широко распространен обряд сопогребения коня с человеком, в основном одна его форма: в могилу клали конское снаряжение. Только у древних тюрков существовал обряд погребения целой туши лошади. Каковы его генетические корни? Наиболее ранние погребения с конями в Центральной Азии зафиксированы в памятниках Аржан, Баданка IV, Курту II, Черный Ануй, Усть-Куюм, Кок-су I (Там же, гл. V). На следующем этапе скифской эпохи только алтайские племена хоронили умерших с конями. Последние находки на Алтае погребений с конем гунно-сарматского времени, средневековые погребения древних тюрков с конем, этнографические материалы позволяют сделать вывод о непрерывности традиции сопогребения умерших с конем на Алтае со скифской эпохи вплоть до XX в.

...Представления о назначении и роли коня в загробном мире основаны в целом на его естественных функциях транспортного животного и источника пищи и являются у шаманистов общим элементом в их религиозных воззрениях.

Анализ письменных источников показал, что участие коня в других культах средневековых тюркоязычных племен было связано с его жертвоприношением. Археологических подтверждений этим сообщениям нет, кроме общего элемента, характерного как для погребального обряда, так и, возможно, для других культов (наподобие позднейшей тайэлги): вывешивания шкуры жертвенного коня на шесте или дереве. Основная масса костей из древнетюркских поминальных оградок Алтая принадлежит лошадям и овцам. Шкуры этих жертвенных животных висели когда-то на деревьях в середине оградок или на наклонных жердях вокруг них (Дьер-Тёбе, ограда I) (Кубарев В.Д., 1984, с. 71).

Лошадь была одной из предпочитаемых жертв божествам. Смысл принесения ее в жертву заключался в компенсации божеству

за предоставленные им блага, т.е. лошадь являлась продуктом ритуального обмена между социальным коллективом и божеством. В целом ритуальная роль коня отражала основные направления средневекового коневодства.

### Вопросы и задания

1. Рассмотрите особенности формирования мировоззренческих представлений о лошади у кочевников Центральной Азии в древности и средневековье.

2. Какое содержание вкладывается учеными в термин «культ коня»?

### *Шарипов Р.Г. Менталитет древних тюрков : фило-софско-мировоззренческий очерк. Уфа: Гилем, 2001. 117 с.*

С. 79–80. ...В номадических культурах гендерные роли менее дифференцированы. Образование мальчиков и девочек было практически одинаковым, мужчины и женщины выполняли в основном одну и ту же работу. Таким образом, расхожий тезис о приниженном положении женщин в кочевых обществах лишен оснований. На протяжении всего средневековья тюркские женщины нередко сражались бок о бок со своими мужьями. А кажущаяся приниженность женщин возникла, очевидно, из-за полигамии, где отношения строились по принципу «один мужчина-хозяин и несколько женщин». Однако сам уклад кочевой жизни требовал развития подобных институтов брака. Несколько женщин в семье являлись залогом того, что все кобылицы будут подоены, кумыс взбит и застоен, к тому же наиболее крепкие и молодые из них помогали мужу управляться со стадом.

Исключительно бытовыми потребностями объясняется и практиковавшийся у тюрков еще с хунской эпохи обычай левирата, столь превратно толковавшийся наблюдателями из оседлых обществ. Обычай брать в жены вдов старших братьев или отцов (разумеется, кроме собственной матери) вовсе не являлся прихотью развращенных и упивающихся своей исключительной властью над слабым полом мужчин. В суровых условиях степи женщина после смерти мужа легко могла стать жертвой голода (тем более, если на руках у нее оставались маленькие дети) или, еще хуже, – попасть в раб-

ство к неприятелю. Левират, таким образом, являлся своеобразной страховой системой, надежной гарантией того, что вдова и ее дети будут находиться под защитой. При этом необходимо отметить, что обычай этот был весьма строг и соблюдался неукоснительно, хотя очень часто противоречил желаниям обеих сторон. Таким образом, «...возможно, что брак не всегда был фактическим, но, тем не менее, вдова не оказывалась покинутой на произвол судьбы» (Гумилев Л.Н., 1967, с. 73).

Вообще у тюрков отношение к женщинам было особо уважительным. Так, сын, входя в юрту, кланялся вначале матери, а лишь затем отцу (Там же). Несмотря на то, что отношения в тюркской семье были сугубо патриархальные, тем не менее, большую роль в генеалогии играло происхождение по материнской линии – одного тюркского царевича даже отстранили от престолонаследия, аргументировав это низким происхождением его матери (Там же). Высокий статус женщины в обществе вообще был традиционно характерен для большинства тюркских народов.

**С. 102–107.** ...Перечислим основные исторические этапы становления менталитета древних тюрков.

1. Процесс становления древнетюркского менталитета, протекающий параллельно с формированием самой тюркской этнокультурной общности, начался по крайней мере на два-три тысячелетия раньше, чем это было принято считать в официальной тюркологии. Его начальные этапы надо относить приблизительно к эпохе бронзы и раннего железного века. Именно в этот период происходило бурное становление кочевого уклада жизни в степях Евразии. Номадизм и породившие его природно-климатические условия оказали мощное нивелирующее влияние на разнородные по составу племена – сеймо-турбинцев, срубников, андроновцев, которые являлись «пионерами» «кочевой революции» и распространили общую культурную традицию от границ Китая до берегов Днепра и Северного Причерноморья.

Ближайшие потомки этих племен – их можно назвать «первичным прототюркским этническим субстратом» – киммерийцы, ишкүзы-скифы (скуты-сколоты), саки, дахо-массагеты уже представляли вполне оформившуюся культурную общность. Пантеон, верования, хозяйственный уклад, общий стиль искусства – «скифо-сибирский звериный стиль» (Переводчикова Е.В., 1994), Оленные

камни и каменные изваяния, находки из Филипповских и Пазырыкских курганов, курганов Аржан и Иссык – свидетельствуют о высоком уровне развития цивилизации древних народов Евразии и являются убедительным доказательством существования общих структур в психике этих народов. На границе с Китаем носителями прототюркских традиций являлись древние хунну, находившиеся, по словам Гумилева, под «обаянием скифской культуры». Очевидно, это являлось следствием ближайшего родства между этими народами.

Материальной основой, на которой происходило становление древнетюркского менталитета, без всякого сомнения, являлось тенгрианство – религиозно-философская доктрина, зарождение которой некоторые исследователи относят уже к шумерскому времени (III–II тыс. до н.э.) (Сулейменов О., 1991). В недрах тенгрианства на протяжении по крайней мере тысячелетия шел активный процесс становления норм, обычаев и традиций, которые определяли психический облик тюркских nomadов последующей эпохи.

2. Наиболее важным этапом в формировании менталитета древних тюрков являлась так называемая эпоха каганатов – VI–VIII вв. н.э., древнетюркская культурная общность достигла своего наивысшего расцвета, вышла на мировой уровень. В этот период тюрки начинают активно определять проклитическую ситуацию в Евразии, их влияние испытывают на себе Китай (эпоха династии Тан), государства Средней Азии (которые в эту эпоху практически приобретают тюркский облик), Восточная и Центральная Европа, Ближний Восток.

И если предыдущий период можно назвать временем зарождения основополагающих идей мировоззренческо-религиозного порядка, то эпоха каганатов – «тюркская классика» – явилась эрой становления политических и философских традиций. В эту эпоху творил выдающийся мыслитель, один из наиболее ярких представителей династии Ашина Йоллыг-Тегин. В оставленных им рунических текстах излагаются основные положения политической и религиозной доктрин древних тюрков, их отличают глубина и размах мысли, поражает уровень философской рефлексии.

В религии идет постепенный отход от языческого политеизма, начинается размежевание в ритуалах, определяемых широкими народными массами и правящими кругами. На официальном уровне в тюркских империях получают развитие культы Неба-Тенгри, Свя-

ценной Земли-Воды и богини Умай, а также культ предков, который нашел свое яркое выражение в традиции каменных изваяний.

Период VI–VIII вв. являлся временем наивысшей консолидации тюркских народностей – именно в этот период практически все они развиваются в рамках одного государства. Вероятно, можно смело утверждать о существовании в эпоху раннего средневековья единого Рах Туганум, охватывающего внутреннее пространство Евразийского материка. В эту эпоху среди тюркских кочевников Азии и Восточной Европы распространяются общие идеалы государственного строительства, широкое распространение получает руническая письменность, практически все государства являются дочерними «филиалами» каганатов и правят ими ханы из династии Ашина (или ее боковой ветви – Дулу) – таковы были Хазария, Великая Болгария и, по всей видимости, каганат авар, располагающийся в далекой Паннонии.

В эту «золотую» эпоху получают свое оформление доктрины тюркского превосходства, «Вечного Эля» и «кочевого милитаризма», оказавшие большое влияние на дальнейшее развитие тюркского менталитета.

В эпоху каганата складывается определенный стереотип поведения, своеобразный степной «рыцарский кодекс», соответствовать которому обязан был каждый «истинный» тюрк. Выработывался особый «имперский» стиль, который предопределял широкий круг традиций и привычек – от поведенческо-ситуативной модели до мелочей одежды и конской сбруи. «Косы и левая пола» надолго становятся гордостью настоящего тюрка или причисляющего себя к таковым. «Мода» на тюркский стиль проникает далеко за пределы древнетюркской ойкумены. Китайцы посвящают восторженные оды юрте, придворные стараются носить тюркскую одежду, и это даже вызывает определенную негативную реакцию в среде «гуманистов», борющихся с «тлетворным влиянием Запада» (ведь Степь действительно является для Китая Западом). Тюркский стиль проникает даже в Западную Европу – достаточно взглянуть на изображения франкских воинов эпохи Карла Великого, помещенные даже в школьные учебники, – они одеты в широкие штаны, у них длинные висячие усы, а волосы заплетены в косы. К советам опытных тюркских стратегов и военачальников внимательно прислушивались и в том же Китае, и в Византии, и на Ближнем Востоке.

Тюрки той эпохи отличались высокой самооценкой, мобильностью, большой степенью приспособляемости к чуждым условиям. Это был народ, который без особых усилий форсировал практически непроходимый в дотехногенную эпоху для оседлых народов барьер расстояний между Востоком и Западом. Таким образом, Рах Тигапит являлся особой уникальной ойкуменой, посредником между мирами Запада и Востока, и эта ситуация сохранялась вплоть до эпохи Великих географических открытий, когда был открыт морской путь из Европы в Индию и Китай.

На протяжении веков, в силу своего геополитического положения, тюркский мир вбирал в себя философские и религиозные идеи, шедшие как с Востока, так и с Запада, синтезировал их и дополнял своим собственным видением, и все это обогащало многоцветную палитру степной культуры. Сама логика событий предопределила психический склад тюркского мира – его предрасположенность к далеким завоевательным походам, постоянную жажду новизны, интерес к культуре других народов, космополитизм.

Таким образом, эпоха каганатов явилась важнейшей и ярчайшей вехой в истории формирования тюркского менталитета – в это время шел процесс накопления количественных и качественных изменений в национальном характере, и этот процесс вызвал тот скачок, который определил последующие этапы развития тюркской этнокультурной общности.

3. Третий этап развития менталитета древних тюрков можно датировать VIII–XI вв. В этот период существенно меняются цивилизационные ориентиры, связанные с общим кризисом, затронувшим политическую и культурную жизнь тюркского мира. Он усугублялся неблагоприятными климатическими условиями: природная ниша кочевников – степи Центральной и Средней Азии подверглись жесточайшей засухе. Это во многом предопределило распад могущественных империй «классической» эпохи, а пришедшие им на смену хотя и продолжали государственную традицию, заложенную ханами Ашина, но являли собой лишь отблеск былого великолепия. В прошлое уходит основная культурологическая составляющая Рах Тиганит, его духовная основа – тенгрианство. Каганат уйгуров превращается в теократическую державу, в которой власть хана по сути номинальна, а реально страной правит манихейская община. Хазары принимают вначале иудаизм, а затем ислам. Огузы, ягма, чигили

и другие племена принимают ислам. Форпост мусульманской веры появляется и в Восточной Европе как противовес языческой Руси и православной Византии – Волжская Булгария.

Эпоха заката древнетюркского мира между тем явилась и временем, когда рождались шедевры искусства и культуры. Дети и внуки суровых степных воителей становились поэтами, учеными, государственными деятелями. Существенную эволюцию претерпевает искусство – в особенности скульптура и архитектура. На смену мало-выразительным схематичным изваяниям классического времени, которые были призваны отображать обобщенный, условный образ «подданного империи», приходят полновесные изображения полководецкой эпохи – с ярко выраженными индивидуальными чертами, тщательно подчеркнутыми деталями одежды и оружия. На примере каменных изваяний можно проследить эволюцию ценностей, которую претерпевали в это время древние тюрки. На смену категорическому императиву: «Будь тем, кем ты должен быть!» пришел новый девиз: «Будь самим собой!».

Эра просвещенных правителей, избравших литературный жанр для апологии своей династии, нравочений, носящих дидактический характер, – безвозвратно уходит в прошлое. Теперь тон задают культурные одиночки из числа аристократии и нарождающегося купечества. Наиболее известным деятелем тюркского мира той эпохи был, безусловно, Юсуф Баласагунский. Нельзя обойти вниманием и блестящую плеяду поэтов (большинство из них, к сожалению, остались неизвестными), творчество которых легло в основу прославленного труда Махмуда Кашгари «Диван Лугат-ат-Тюрк». Можно с уверенностью заявить о складывании в недрах древнетюркского общества новой социальной прослойки, обладавшей особым мироощущением, – *интеллигенции*.

Возможно, именно в эту противоречивую, сложную эпоху психологической ломки в палитру менталитета древних тюрков добавилась одна характерная черта – преклонение перед знанием, уважение к человеку, обладающему грамотой, человеку науки. Эта составляющая менталитета наряду с отвагой, честностью, прямодушием, издревле характерными для детей Великой Степи, стала своего рода «визитной карточкой» для большинства тюркских народов. Эта черта национального характера стала особенно важной в эпоху обрыва государственных традиций, в то безвременье, в которое были ввергнуты тюрки в позднем средневековье.

## Вопросы и задания

1. Дайте характеристику положению женщины в тюркском обществе.
2. Изложите основные этапы развития менталитета тюрков.

*Дашковский П.К. Религиозная политика и служители культа в Кыргызском каганате // Вестник НГУ. Серия «История, филология». Вып. 5: Археология, этнография. 2009. С. 199–208.*

**С. 199–208.** ...В китайских хрониках есть широко известные упоминания о религиозных обрядах енисейских кыргызов. «Жертву духам приносят в поле. Для жертвоприношений нет определенного времени. Шаманов называют гань [кам]. ...При похоронах не царапают лиц, только обвертывают тело покойника в три ряда и плачут; а потом сжигают его, собранные же кости через год погребают. После сего в известные времена производят плач» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 361). Аналогичные сведения по погребальному обряду у кочевников приводятся в переводах Н.В. Кюнера: «Если кто умрет, то только трижды всплакнут в голос, не режут лица, сжигают покойника и берут его кости; когда пройдет год, тогда делают могильный холм» (1961, с. 60). Правда, в последнем случае нет никаких указаний на существование шаманов или других представителей служителей культа, но сохраняется информация о длительности погребально-поминального цикла. В контексте рассматриваемой проблемы интересные сведения приводятся в арабских и персидских источниках. Например, Гардизи в XI в. писал о кыргызах следующее: «Некоторые из киргизов поклоняются корове, другие – ветру, третьи – ежу, четвертые – сороке, пятые – соколу, шестые – красным деревьям... У них особая мерная речь, которой они пользуются в молитвах. Молясь, обращаются в сторону юга... Они почитают Сатурна и Венеру, а Марса считают дурным предзнаменованием... Есть у них дом для молений... Светильни (зажженной) они не гасят, пока не погаснет сам собою» (цит. по: (Караев О., 1968, с. 95–96)). Аналогичные сведения приводятся в «Словаре стран» Йакута, написанном в начале XIII в.: «У них (кыргызов. – П.Д.) имеется храм для поклонения, есть тростниковые перья, которыми пишут... Светильники они свои не

гасят до тех пор, пока [горючее] вещество в них не потухнет само. Они знают стихотворную речь, что произносят во время своей молитвы... В году у них несколько праздников. Молятся они, обращаясь на юг, почитают Сатурн и Венеру и считают дурным предзнаменованием Марса... Они имеют камни, которые светятся ночью, благодаря которым им не нужны светильники и которые употребляются только в их стране...» (Материалы по истории..., 1988, с. 82). Значительное сходство фрагментов, возможно, свидетельствует об использовании Йакутом более раннего текста Гардизи. Во всяком случае, приведенная информация позволила О. Караеву отметить, что в этом фрагменте содержится информация о различных религиозных системах – шаманизме и манихействе (Караев О., 1968, с. 96). Правда, другой исследователь, В.Я. Бутанаев (2003, с. 10–11), опираясь на сведения из последнего фрагмента в пересказе арабского писателя Закарийя ал-Казвини, пришел к возможности отождествления религии кыргызов с зороастризмом. В подтверждение своей точки зрения исследователь также пытается провести параллели в мифологических представлениях, именах, названиях в зороастризме и бурханизме традиционных народов Саяно-Алтая, прежде всего хакасов.

Следует особо отметить, что О. Караев ссылался на сведения Гардизи и ал-Марвази относительно существования у кыргызов так называемых фагинунов, т.е. служителей культа. Фагинуны во время обрядовых действий, которые сопровождалась музыкой, доводили себя до потери сознания, а затем, придя в чувство, предсказывали различные события, природные катаклизмы, нашествие врагов и др. (Караев О., 1968, с. 96). Данные сведения совпадают с элементами шаманского экстаза, во время которого кам общался с духами, а затем исполнял их волю. Необходимо учитывать, что такое своеобразное описание священнослужителей представлено авторским взглядом персидских и арабских путешественников, которым далеко не всегда были понятны «варварские» обычаи и обряды. Показательной в этом плане является оценка погребального обряда кыргызов, представленная Гардизи в своеобразном историко-сравнительном аспекте. Так, персидский ученый отметил: «Киргизы... подобно индусам, сжигают умерших и говорят: “Огонь – самая чистая вещь; все, что попадает в огонь, очищает от грязи и грехов”» (цит. по: (Там же, с. 98)). Подобные сведения сообщает арабский автор XII в. ал-Марвази: «У киргизов в обычае сжигать своих умерших. Они утверждают, что

огонь делает их чистыми и очищает их...» (цит. по: (Митько О.А., 1994, с. 221)).

Погребально-поминальный цикл кыргызов хорошо изучен археологически в разных районах Южной Сибири и Центральной Азии (Кызласов И.Л., 1983; Худяков Ю.С., 1982; 1990; Митько О.А., 1994; Грач А.Д., Савинов Д.Г., Длужневская Г.В., 1998; Савинов Д.Г., 1994; Дашковский П.К., 2007б; и др.). Кроме того, он имеет многочисленные этнографические параллели, неоднократно отмеченные исследователями (Абрамзон С.М., 1971; Длужневская Г.В., 1995; и др.). В то же время приведенные выше отрывки из различных по происхождению, времени и авторству источников позволяют сделать ряд выводов. Во-первых, погребально-поминальная обрядность занимала длительный (в течение одного года) период. Во-вторых, она включала в себя несколько этапов: выбор места для захоронения, транспортировка тела умершего, подготовка погребального костра и т.д. (Митько О.А., 1994). В-третьих, существуют отрывочные сведения о священнослужителях – шаманах или близких им по функциям людях, хотя основные элементы обряда погребения, вероятно, совершались под руководством глав семей и кланов. В-четвертых, достаточно дискуссионным остается вопрос о самой сущности религии кыргызов и, в частности, вопрос о степени проникновения манихейства в традиционное мировоззрение номадов. Еще в первой половине XI в. Абурайхан Бируни отмечал, что «...веру Мани и его учение исповедуют большинство восточных тюрков, обитатели Китая, Тибета и части Индии» (Бируни А., 1957, с. 11). Однако данные сведения, безусловно, нужно рассматривать весьма критически, а не как аксиому. Дело в том, что манихейство в это время, наряду с христианством, рассматривалось мусульманскими авторами через противопоставление с исламом. В этой связи степень распространения манихейства среди неисламских регионов и стран могла быть существенно преувеличена.

Ученые практически единодушны в том, что манихейство имело прочное положение в Уйгурском каганате, где оно носило статус государственной религии (Камалов А.К., 2001; Бартольд В.В., 2002, с. 52; Ермоленко Л.Н., 1990, с. 122–123; Виденгрэн Г., 2001, с. 197; и др.), хотя имеющиеся данные свидетельствуют и о сохранении многих традиционных верований. В отношении степени распространения манихейства в Кыргызском каганате у исследователей сложились разные мнения. Практически никто из них не отрицает

того, что кыргызы, как и другие кочевые народы, были знакомы с учением пророка Мани (Худяков Ю.С., 1987; 1999; Maenchen-Helfen O., 1951; Караев О., 1968, с. 97; Скобелев С.Г., 2006; и др.). В то же время Л.Р. и И.Л. Кызласовы (Кызласов, 1969, с. 127; 1999; 2004; и др.) настаивают на государственном статусе этой религии в Кыргызском каганате. К аналогичному выводу пришел и Ю.А. Зуев (2002, с. 255). О значительной степени распространения манихейства у тюркоязычных номадов, по мнению сторонников государственного статуса манихейства, свидетельствуют письменные (в том числе рунические) источники, храмы и монастыри, обнаруженные в Минусинской котловине и на Алтае (Кызласов, 2003; 2004). При этом традиционные шаманские верования и обряды сохранили свое значение в мировоззрении. Именно религиозный синкретизм манихейства и шаманизма дал основание Л.Р. Кызласову высказать мысль об особом «сибирском манихействе», получившем распространение у кыргызов. Более осторожную и аргументированную позицию изложил Ю.С. Худяков (1987; 1999; и др.). Ученый указывает на то, что к периоду IX–X вв. относится большая часть сведений о знакомстве кыргызов с разными религиозными традициями, в том числе манихейством и буддизмом. Это обусловлено полиэтничным характером государственного образования номадов. Другой тюрколог, В.Я. Бутанаев (2003, с. 10), как отмечено выше, полагал, что религия кыргызов во многом соответствовала зороастризму, который мог быть заимствован через культурное взаимодействие с Ираном. В то же время этнограф, опираясь на историко-лингвистические данные, поддержал мнение С.Г. Кляшторного о возможности проникновения несторианства к кыргызам в начале IX в. в противовес позиции Л.Р. Кызласова, настаивавшего на государственном статусе манихейства у номадов (Там же, с. 15–16).

Безусловно, рассмотрение степени распространения манихейства среди народов Сибири и Центральной Азии является отдельным направлением исследования, не входящим в задачи данной публикации. Однако необходимо обратить внимание, что сведения письменных источников (китайских, рунических), которые интерпретируются Ю.А. Зуевым как манихейские (или отражающие основы манихейского вероучения), касаются главным образом элиты кыргызов. Так, востоковед отмечает, что согласно китайским источникам некоторые кыргызские каганы носили титул «каган Света». В рунических кыр-

гызских надписях также встречаются отрывочные сведения, которые свидетельствуют, по мнению ученого, о проникновении в мировоззрение кочевников манихейства. В данном случае речь идет о различных эпитафиях, в которых отмечены такие понятия, как «мар» (наставник) и «дом», т.е. молельня (Зуев Ю.А., 2002, с. 252–255). В то же время другой востоковед, С.Г. Кляшторный, опираясь на ту же источниковую базу, отмечал, что религиозный синкретизм манихейства и центрально-азиатского христианства затрудняет атрибуцию языкового, а также и иконографического материала. Однако имеющиеся в распоряжении ученого данные позволили ему склониться к выводу о распространении к середине IX в. среди кыргызской аристократии несторианства, а не манихейства (Кляшторный С.Г., 1959, с. 166–167).

Несмотря на дискуссионность религиозного синкретизма у кыргызов, важно обратить внимание на два момента. Во-первых, судя по письменным, археологическим источникам, иконографическим материалам (изображение крестов, служителей культа на скалах), в Центральной и Средней Азии в период Кыргызского каганата активно действовали как манихейские, так и несторианские миссионеры (Кычанов Е.И., 1978; Восточный Туркестан..., 1992, с. 506–549; Из истории древних культов..., 1994; Скобелев С.Г., 2006; и др.). В то же время по-прежнему сохранял сильные позиции в мировоззрении шаманский комплекс верований и обрядов. Во-вторых, в распространении новых религий могли участвовать не только миссионеры, но и представители покоренных народов, которые либо изначально были лояльны к кыргызам, либо перешли к ним на службу. В данном случае интересным является факт перехода на сторону кыргызов уйгурского полководца Гюйлу Мохэ вместе со своими воинами (Бичурин Н.Я., 1998, с. 364), которые, несомненно, уже были знакомы с манихейством. В-третьих, кыргызские эпитафии, в которых упоминаются термины «мар-наставник» и «дом-молельня» (монастырь и т.п.), как правило, созданы в честь политической и военной элиты, а не «рядовых» кочевников. В этой связи новая религиозная доктрина получала широкое распространение только у части кочевого общества, и успех ее во многом зависел от религиозных симпатий и политики правящего клана и его окружения. Поскольку профессиональные воины-дружинники всегда являлись основной опорой политической элиты, то и их религиозные взгляды, как правило, совпадали. В этой связи даже формальное наделение религии статусом государственной еще не означает быстрое принятие ее обществом...

... Лояльное отношение каганов к различным религиозным традициям зависимых племен обусловлено характером самой власти правителей полиэтничных государств. В таких политических образованиях каганы должны были учитывать не только интересы доминирующего этноса, но и остальных этнических групп. Правители кочевников, несмотря на сакрализацию (Угдыжеков С.А., 1997; Скрынникова Т.Д., 1997; Дашковский П.К., 2007в; и др.), не обладали абсолютной властью и постоянным стабильным положением даже в рамках своего этноса. Это обстоятельство останавливало каганов от резкого навязывания единообразного мировоззрения, хотя его значимость, безусловно, признавалась. В степном мире более важным было выражение политической лояльности и военной поддержки правителю. Для постепенного же сложения единой религиозной системы в рамках полиэтничного государства требовался более длительный период, который в средневековье прерывался военно-политическими событиями и сменой расстановки сил в Южной Сибири и Центральной Азии.

В последние годы опубликованы новые сведения о деятельности в Саяно-Алтае манихейских миссионеров. В частности, Л.Р. Кызласов (1999) указывал на существование манихейских стационарных храмов в дельте р. Уйбат и в котловине Сорга. Однако другие исследователи, не исключая религиозного назначения отдельных построек, полагают, что требуется дополнительная аргументация такого вывода (Скобелев С.Г., 2006, с. 85). Данное заключение вполне оправданно, если еще учесть, что ранее Л.Р. Кызласов (1981а, с. 50; 1981, с. 57) и И.Л. Кызласов (1981, с. 203) указанным сооружениям давали несколько иную трактовку, на что справедливо обратил внимание С.Г. Скобелев (2006, с. 85).

Следует отметить, что если в Минусинской котловине выявлены сооружения, которые хотя бы гипотетически можно связать с манихейскими храмами, то на Алтае подобных объектов пока не обнаружено. Правда, И.Л. Кызласов (2004) предлагает интерпретировать находки на Алтае рунических надписей религиозного содержания именно в качестве маркеров манихейских монастырей. Отсутствие монументальных сооружений религиозного характера на Алтае в эпоху средневековья объясняется И.Л. Кызласовым использованием либо деревянных культовых сооружений, либо юрт, поскольку каменные храмы строились только в городах (Кызласов И.Л., 2004, с. 127–128). Кроме этого, выявленные на Алтае местонахождения

рунических надписей относятся к VIII в., т.е. к докыргызскому периоду, хотя, как отмечает исследователь, эти объекты функционировали не одно столетие, т.е. в период тюркских каганатов. Наконец, нужно отметить, что, по мнению востоковеда, имеются все основания говорить о формировании двух епархий в Центральной Азии. Первая включала Минусинскую котловину и Туву, а вторая – Северо-Западную Монголию и Алтай (Там же). В данном случае представляется несколько преждевременным выделение определенной церковной структуры среди манихейских миссионеров в виде епархий, поскольку для этого нужна поддержка определенного государства, а также подтверждения из текстов письменных источников самих манихеев. Во-вторых, не совсем ясно, почему храмовые комплексы выявлены пока только в «первой епархии», а именно в Минусинской котловине, хотя, согласно исследованиям Л.Р. Кызласова (1999, с. 34), указанный регион, наравне с Алтаем, с середины VIII в. связан с манихейскими миссионерами.

Безусловно, можно согласиться с мнением Ю.А. Зуева (2002, с. 260) о том, что манихейство легко приспособлялось и даже включало в себя традиционные верования, а для совершения религиозных таинств могла использоваться юрта. Однако в тех районах, где община функционировала успешно и длительный период, сооружались монументальные культовые объекты (Кызласов, 1999, с. 22–32; Байпаков К.М., Терновая Г.А., 2005; Кляшторный С.Г., 2006, с. 122; и др.). Об успехах манихейской миссии среди населения может свидетельствовать и погребальный обряд, тем более, что у манихеев он обладал определенной спецификой: помещение костей, освобожденных от мягких тканей, в погребальные сосуды (хумы) (Кызласов Л.Р., 2006, с. 321). В этой связи не случайно С.Г. Кляшторный (1959, с. 167) считал, что частичная замена обряда кремации на ингумацию у кыргызов в IX в. связана с успехом несторианства, а не манихейства. Правда, Л.Р. Кызласов (1999, с. 70) полагает, что кыргызский обряд кремации идейно близок манихейской погребальной традиции, поскольку в обоих случаях не допускается осквернение телом земли. Однако, несмотря на внешнюю схожесть этих позиций, необходимо отметить, что погребальный обряд кыргызов, как и других центрально-азиатских народов раннего средневековья (уйгуров, тюрков), сформировался именно в рамках шаманского мировоззренческого комплекса. В этой связи устойчивость погребальной практики является демонстрацией

реальной степени распространения манихейской веры среди населения. В данном случае показательной является ситуация с уйгурами. Несмотря на то, что правящая элита во главе с Бёгю-каганом сделала эту религию государственной в каганате (Бартольд В.В., 2002, с. 52–53; Камалов А.К., 2001, с. 143–144), тем не менее, это не привело к существенной трансформации погребальной практики в соответствии с доктриной манихейства. Не изменился погребальный обряд и в Кыргызском каганате под влиянием манихейских миссионеров. Такая ситуация выглядит несколько странной, если, как полагают Л.Р. и И.Л. Кызласовы, манихейство было государственной религией и у кыргызов. Этот момент не отрицает фактов деятельности манихейских миссионеров, но он показывает интерес к новой вере преимущественно со стороны военной и политической элиты. В этой связи важно обратить внимание на то, что религиозный фактор часто использовался для решения определенных политических задач. Так, исследователи отмечают, что уйгурский правитель Бёгю и его окружение оказали значительную поддержку манихеям из-за стремления привлечь согдийцев на свою сторону в борьбе с Китаем (Восточный Туркестан..., 1992, с. 524). Не случайно после гибели в результате заговора Бёгю-кагана в 779 г. его преемники проводили антиманихейскую политику, и только приход к власти нового клана в 795 г. сделал более благоприятной ситуацию для манихеев (Там же, с. 524). Кроме того, уйгуры иногда под предлогом покровительства вере вмешивались в дела Китая. Воспользовавшись падением Уйгурского каганата под натиском кыргызов, Китай, чтобы исключить возможность вторжения последних, под религиозным предлогом в 843 г. запретил манихейское и несторианское вероисповедание в империи (Кляшторный С.Г., 1959, с. 168–169). Важно также обратить внимание на то, что при всей готовности манихейства к адаптации к различным традиционным мировоззренческим системам, тем не менее, известны случаи достаточно жесткой борьбы с религиозными конкурентами. Так, после провозглашения манихейства государственной религией Уйгурского каганата, вероятно, не без прямого одобрения священнослужителей новой веры начались гонения на буддистов и уничтожение их святынь (Восточный Туркестан..., 1992, с. 524). Такая религиозная политика была не характерной для кочевых империй Центральной Азии, которые отличались лояльностью и веротерпимостью в силу своей полиэтничности и поликонфессио-

нальности. Политика религиозной толерантности была характерна и для Кыргызского каганата, во всяком случае, в период его могущества, что демонстрируется анализом планиграфии могильников на Алтае...

...Сложным остается вопрос об археологическом аспекте изучения данной проблемы. Кроме отмеченных выше дискуссионных иконографических изображений людей в специфичных одеяниях (Рыбаков Н.И., 2006; 2007а-в; и др.), в Минусинской котловине известны немногочисленные чашечки-светильники, которые являлись частью портативных алтарей (Леонтьев Н.В., 1988, с. 179). Отмеченные находки одними учеными связываются с манихейской миссионерской деятельностью (Кызласов Л.Р., 1984, с. 146), а другими – с буддистской (Леонтьев Н.В., 1988, с. 179; и др.). Аналогичным образом трактовки даются исследователями при анализе кыргызской торевтики, отмечающими влияние различных конфессий (Худяков Ю.С., 1987; 1998; Нечаева Л.Г., 1966, с. 129; Кызласов Л.Р., 1984; Король Г.Г., 2007; 2008; и др.). Интересная находка предмета, похожего на створку христианской панагии, была сделана в кыргызском погребении XII–XIV вв. на могильнике Койбалы-1 в Минусинской котловине (Скобелев С.Г., 2006). С.Г. Скобелев справедливо отметил, что в данный момент трудно однозначно сказать, использовалась ли панагия в эстетических целях или как предмет религиозного благочестия. Однако данный факт может дополнительно свидетельствовать о деятельности христианских миссионеров в том регионе, где номады проживали или временно находились, например, во время военного похода. Серьезного внимания заслуживают и фрагменты тибетских рукописей, обнаруженные при исследовании кыргызских захоронений на могильнике Саглы-Бажи-1 в Туве (Грач А.Д., 1980). Эти тексты представляли собой амулеты с закликательными надписями, широко распространенными в тибетской религии бон. Есть определенные основания полагать, что владельцами таких надписей могли быть не тибетцы, а кыргызы (Воробьева-Десятовская М.И., 1980, с. 130). Появление указанных текстов и соответствующих верований у кыргызов отмечено после установления прочных военно-политических связей с Тибетом, особенно после разгрома в 840 г. Уйгурского каганата (Грач А.Д., 1980, с. 120). В то же время указанные выше находки относятся к погребениям лиц, не связанных непосредственно с религиозной деятельностью, и являются отражением их духовных симпатий, а не профессиональной деятельности...

## Вопросы и задания

1. Какие письменные источники отражают религиозные представления кыргызов?
2. Какое место в религии кыргызов занимало манихейство? Свой ответ обоснуйте.

*Худяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987. С. 65–75.*

**С. 65–75.** Проблема религии енисейских кыргызов в эпоху средневековья интересовала многих ученых. Н.Я. Бичурин, приведя данные об их шаманизме и сведения из летописи Синь-Таншу, высказал предположение, что название каганской ставки «Мидичжи» означает «мечеть, храм мусульманский» (Бичурин И., 1851, с. 445). Это предположение, не имеющее под собой особых оснований, было использовано позднее В. Огородниковым для отстаивания тезиса о распространении на Енисее ислама (Огородников В.И., 1920, с. 169).

Анализ разноязычных источников, предпринятый в 1927 г. В.В. Бартольдом, привел его к убеждению, что «кыргызы несомненно были шаманистами, и к этой религии относятся слова Абу-Дулафа о молитвах и мерной речи. Для обозначения шаманов у кыргызов, как и у других тюрков, было слово “кам”; в енисейских надписях (как и в орхонских) этого слова нет, но оно приводится в Тан-шу, в рассказе о киргизах. Замечательно, что, несмотря на торговые сношения с буддистами (тибетцами) и мусульманами, нет никаких известий о каком-либо успехе среди киргизов буддийской или мусульманской пропаганды» (Бартольд В.В., 1963, с. 496). Наличие у кыргызов тотемизма и культа Умай отметил А.Н. Бернштам (Бернштам А.Н., 1946, с. 162–163).

Весьма подробно останавливался на этом вопросе С.В. Киселев. Приведя из танской династийной хроники сведения о шаманизме кыргызов, автор осторожно заметил, что «постоянные сношения кыргызов с народами, принявшими буддизм и мусульманство, очевидно, не прошли для них даром и в религиозной сфере». Он подкрепил свою мысль сообщением Абу-Дулафа о том, что у кыргызов «есть дом богослужений» и что они знают «мерную речь, которой они пользует-

ются во время молитвы», а молясь, обращаются к югу. С.В. Киселев справедливо оценил эти известия как свидетельство усложнения религиозной обрядности кыргызов в связи с образованием на основе недавней первобытности первых классово-государственных форм. Однако о принятии кыргызами какой-либо религии, соответствующей потребностям достигнутой ими ступени социального развития, по мнению С.В. Киселева, в источниках нет ясных известий. Он склонен согласиться с мнением об отсутствии следов проникновения буддизма на Енисей. Действительно, единственный памятник, который мог бы свидетельствовать в пользу такого предположения, – отлитая из бронзы скульптурная группа из с. Батени, изображающая Будду, бодхисаттв и льва, – относится к IV–VI вв. н.э. Однако наличие на ней иероглифической и уйгурской надписей заставляет предполагать, что этот предмет попал к кыргызам от уйгуров в качестве трофея, захваченного в ходе победоносной войны IX в. По мнению С.В. Киселева, более вероятно проникновение к кыргызам ислама, хотя определенных данных на этот счет нет. Автор критикует мнение Н.Я. Бичурина и В. Огородникова о наличии мечетей у кыргызов. Однако он не исключал возможности распространения ислама у кыргызов, поскольку мусульманские погребения, относящиеся к предмонгольскому времени, обнаружались в результате раскопок С.А. Теплоухова в Туве (Киселев С.В., 1951, с. 615, 616).

Новое направление в изучении этого вопроса предложил в 1959 г. С.Г. Кляшторный, исследовавший руническую эпиграфику из Суржи. Он пришел к выводу, что «к середине IX в. или несколько ранее среди кыргызской аристократии, а затем и более широких слоев получил известное распространение несторианский толк христианства, который, однако, не вытеснил местных шаманских культов». По мнению автора, несторианство проникло к кыргызам от карлуков, «тесный союз» с которыми и борьба с уйгурами-манихеями явились «теми политическими факторами, которые побудили кыргызскую аристократию поощрительно отнестись к миссионерской деятельности несторианских наставников» (Кляшторный С.Г., 1959, с. 167, 168). С.Г. Кляшторный определил некоторые рисунки Подкаменной писаницы как изображения несторианских служителей культа.

Спустя 19 лет эти положения поддержал Е.И. Кычанов (Кычанов Е.И., 1978, с. 83). Однако к этому времени сам С.Г. Кляшторный обнаружил «в кыргызских эпитафиях на енисейских стелах» «буд-

дийские мотивы» (Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Р., 1973, с. 315). В середине 1960-х гг. Л.Г. Нечаева отметила «буддийскую символику» в орнаменте поясных бляшек из кыргызских курганов Тораа-Тал-Арты (Нечаева Л.Г., 1966, с. 129, примеч. 78).

Л.Р. Кызласов, характеризуя религиозные воззрения кыргызов, основывается на сообщениях китайских и мусульманских источников об их шаманизме. Основываясь на термине «Марамыз» из текста Суджинской надписи и упоминаниях Абу-Дулафа о молитвах и мерной речи, автор предположил, что у кыргызов в IX в. было распространено манихейство, впоследствии вытесненное шаманизмом (Кызласов Л.Р., 1969, с. 127–128).

Открытие А.Д. Грачом в курганах из Саглынской долины берестяных грамот с тибетскими шаманскими заклинаниями расширило круг источников о религии кыргызов (Грач А.Д., 1980, с. 107–108). По мнению тибетолога М.И. Воробьевой-Десятковской, эти тексты свидетельствуют о знакомстве кыргызов с распространенной в Тибете практикой отпугивания злых духов (Воробьева-Десятковская М.И., 1980, с. 131).

Таким образом, в литературе существуют различные точки зрения на проблему распространения у кыргызов шаманизма и различных форм прозелитарных религий. Необходимо обобщение всех имеющихся фрагментарных данных письменных источников и сопоставление их с археологическими материалами.

Религиозные воззрения и культовая практика кыргызов заинтересовали восточных хронистов и географов в середине IX в., когда их воинственные полчища, сокрушив Уйгурский каганат, прорвались на просторы Центральной Азии. Наиболее интенсивные контакты, включая обмен посольствами, между Кыргызским каганатом и империей Тан относятся к 40-м гг. IX в. (Супруненко Г.П., 1974, с. 242–246). Именно в этот период танским летописцам стали известны некоторые данные об отправлении культа кыргызами, нашедшие позднее отражение в Синь-Таншу. Эти сведения очень кратки. «Жертву духам приносят в поле. Для жертвоприношений нет определенного времени. Шаманов называют гань (кам)» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 353).

Сообщение хроники не оставляет сомнений в наличии у кыргызов практики обрядовых жертвоприношений. Принесение жертв духам в открытом поле предполагает участие в этих церемониях значительного количества людей. Возможно, это были общеродо-

вые или общеплеменные религиозные празднества, подобно зафиксированному в эпоху этнографической современности в Минусинской котловине обряду жертвоприношения небу у бельтыр. Наличие коллективных культовых мероприятий и шаманского камлания не привлекло особого внимания танских летописцев, так что сведения о кыргызской религии в танских источниках лаконичны. Более подробно шаманские камлания описаны автором XI в. Гардизи: «Среди них (кыргызов. – Ю.Х.) есть люди, которых называют фагинунами; каждый год они приходят в определенный день, приводят всех музыкантов и приобретают все для веселого пира. Когда музыканты начинают играть, фагинун лишается сознания; после этого его спрашивают обо всем, что произойдет в том году: о нужде и изобилии, о дожде и засухе, о страхе и безопасности, о нашествии врагов. Все он предсказывает и большей частью бывает так, как он сказал» (Бартольд В.В., 1897, с. 111). Исступленный танец шамана под звуки, очевидно, бубна и флейты (Бичурин Н.Я., 1950, с. 353), «общение» с духами, предсказание событий имеют много общего с шаманским культом тюркоязычных народов Сибири и Центральной Азии (Потапов Л.П., 1978, с. 20). Вероятно, кыргызские шаманы занимались и врачеванием, хотя прямых указаний на этот счет в источниках нет.

Шаманизм продолжал бытовать у кыргызов и позднее, что подтверждается сообщением о шаманах-фапшунах и их предсказаниях автора XII в. Марвази (Кызласов Л.Р., 1969, с. 128).

Традиции шаманизма, удерживающиеся в кыргызской среде в течение многих веков, должны были найти отражение в материальной культуре. Однако атрибуты шаманского культа, обычные для сибирских шаманов, металлические детали шаманского костюма и головного убора, подвески, оковки бубнов при раскопках кыргызских памятников не встречались. Этому могут быть разные объяснения. Шаманов, общающихся с «потусторонним» миром, принято было хоронить не на общеродовых кладбищах, а в удаленных, труднодоступных местах (Дьяконова В.П., 1975, с. 72–80). По представлениям некоторых народов, атрибуты шаманского культа не должны были сопровождать умершего шамана в могиле, дабы он не мог использовать их во вред живущим. Эти вещи передавались новому шаману. Обряд камлания у кыргызов мог совершаться с использованием атрибутов, не характерных для позднейшего си-

бирского шаманства, например, лука и стрел, панцирных доспехов; знамени, светильника, меча, плети, чаши с водой, деревянных кукол (Малов С.Е., 1917, с. 6, 7). Среди многочисленных серий случайных находок из Минусинской котловины имеются шумящие подвески, бубенцы, подвески-личины, подвески в виде летящей птицы, подвески с изображением двух рыбок (Клеменц Д.А., 1886, табл. XI, 8; IX, 3; VIII, 2–7, 15, 26, 28), которые датируются IX–X вв. н.э. Эти предметы связываются с отправлением различных религиозных культов.

Согласно Гардизи, «некоторые из них (кыргызы. – Ю.Х.) поклонялись корове, другие – ветру, третьи – ежу, четвертые – сороке, пятые – соколу, шестые – красивым деревьям» (Бартольд В.В., 1897, с. 111). Скорее всего, здесь речь идет о тотемах отдельных кыргызских родов или племен. Тотемические представления отразились, по мнению А.Н. Бернштама, и в некоторых рунических надписях. В тексте рунического памятника с Бегре от имени героя говорится: «Семь волков я умертвил, барса и оленя я не убивал» (Бернштам А.Н., 1946, с. 162). Здесь волк – тотем тюркского каганского рода ашина, а барс – правящего рода кыргызских каганов иди (Рашид ад-Дин, 1952, с. 150). Родовое имя «барс» входило в состав титулатуры ряда представителей высшей знати кыргызов, включая знаменитого кагана Барс-бега, известного по руническим надписям VIII–IX вв. н.э. (Малов С.Е., 1951, с. 38).

Из божеств кыргызского пантеона в рунических надписях чаще всего упоминаются «Тэнгри» (Небо) или «Кок-Тэнгри» (Голубое Небо). Герой рунического памятника с Элегеша горюет, что перестал «ощущать Солнце и Луну на голубом небе...» (Малов С.Е., 1952, с. 26). Вряд ли это выражение надо воспринимать как сентенцию «кладбищенской поэзии». Скорее всего, данная формула отражает представление о смерти как о переходе из мира живых, где властвует всемогущее «Голубое Небо» и сияют Солнце и Луна, входящие в состав небесного пантеона, в подземное царство мертвых. Герой второго памятника из Тувы утверждает: «Небо мое (божество) – крыша нам» (Там же, с. 66). Нетрудно заметить, что главное божество кыргызского пантеона тождественно таковому же тюрков, у которых оно еще более персонифицировано. «Вверху Небо (так) соизволило...» (Там же, с. 62), – утверждает герой третьего памятника с Уйбага, установленного в честь кок-тюрка – участника покорения кыргызов

в составе войск Тоньюкука, Кюль-тегина и Могиляна в 711 г. н.э. (Худяков Ю.С., 1979, с. 206).

Кыргызские рунические надписи сообщают и о другом божестве тюркского пантеона Умай, чье имя содержится в титулатуре героя первого памятника с Алтын-Келя: «Это наше имя – Умай-бег, мы – наследственный муж герой» (Малов С.Е., 1952, с. 26). Важность такого отождествления в свое время справедливо отметил А.Н. Бернштам (Бернштам А.Н., 1946, с. 162–163).

Реконструкция иконографии образа Умай, предпринятая Г.В. Длужневской по древнетюркским материалам (Длужневская Г.В., 1978, рис. 1–4), позволяет выделить стилистически близкие изображения в наскальном искусстве кыргызов, в частности на Сулекской писанице.

В рунических текстах, приписываемых кыргызам, есть упоминания и о «Иер-су» – «Священной земле-воде» (Родине) у тюрков, которая некоторыми исследователями также трактуется как божество древнетюркского пантеона (Потапов Л.П., 1978, с. 20).

Важное место в религиозных представлениях кыргызов, как, вероятно, и древних тюрков, занимал культ огня. Огонь представлялся очистительной священной стихией и в силу этого играл особую роль в погребальном обряде. Как сообщается в Синь-Таншу, кыргызы «обвертывают тело покойного в три ряда и плачут, а потом сжигают его; собранные же кости через год погребают. После чего в известные времена производят плач» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 353). По данным Тайпин-хуань-юйцзи: «Сжигают покойника и берут его кости; когда пройдет год, тогда делают могильный холм» (Кюннер Н.В., 1961, с. 60). В Худуд-ал-Алам говорится: «Они почитают огонь и сжигают мертвых» (Материалы по истории киргизов и Киргизии, 1973, с. 41). Более определенно сообщает о почитании огня кыргызами Гардизи: «Кыргызы, подобно индусам, сжигают мертвых и говорят: “Огонь – самая чистая вещь; все, что падает в огонь, очищается; (так и) мертвого огонь очищает от грязи и грехов”» (Бартольд В.В., 1897, с. 111). Об этом же пишут Марвази и Ал-Идриси: «...имеют обычай сжигать мертвых, утверждая, что огонь их очищает», добавляя при этом, что «это есть их древний обычай» (Кызласов Л.Р., 1969, с. 127–128).

Эти сведения хорошо согласуются с результатами археологического изучения погребального обряда кыргызов. Как установлено, в VI–XVII вв. кыргызы сжигали умерших и хоронили остатки погреб-

бального костра спустя известное время после сожжения в могильной яме или на уровне горизонта под курганной насыпью. Трупы детей и подростков не сжигали, захоранивая в могильной яме в сопровождении сосудов с жидкой, вероятно молочной, пищей и мяса овцы (Грязнов М.П., Худяков Ю.С., 1979, с. 158). Видимо, по представлениям кыргызов, детей и подростков, как не успевших совершить греховных деяний, не было необходимости предавать обряду очищения огнем. Необходимость очищения предполагает наличие в системе религиозных представлений идеи о загробной жизни, достичь которой можно лишь после совершения соответствующего очистительного обряда.

Родство кыргызской и древнетюркской религиозных систем вполне объяснимо общностью происхождения, интенсивными контактами, династийными связями и прямой зависимостью кыргызов от тюрков в VIII в. н.э. Вполне вероятно, что наряду с заимствованиями в области политического устройства кыргызы восприняли часть древнетюркских культовых обычаев, в частности традицию возведения стел с посмертными эпитафиями, появление которой у кыргызов относится ко времени походов тюрков на Енисей в VIII в. н.э. Первая из наиболее ранних датированных кыргызских надписей была установлена в честь погибшего в черни Сунга кагана Барс-бега (Кляшторный С.Г., 1976, с. 266). Кыргызы восприняли у тюрков и саму руническую письменность, служащую первоначально сугубо мемориальной функции (Лифшиц В.А., 1980, с. 9). Влияние тюрков отразилось и в идеологии кыргызского общества, в частности в обожествлении государственной власти. «Небесный эль» – божественное государство, так именуют герои многих эпитафий кыргызский каганат. «Мое имя Эль Туган тутук. Я был посланником (эльчи) у божественного моего государства» (Малов С.Е., 1952, с. 11), – заявляет герой надписи из Уюк-Тарлыка. «Я не наслаждался божественным государством» (Там же, с. 17), – вторит ему Учун Кулюг Тириг в надписи из Уюк-Турана. «Божественному государству польза моя: девять (вражеских) мужей я умертвил», – хвалился герой надписи из Кызыл-Чира (Там же, с. 80).

Подобные мотивы, характерные для эпохи сложения государственности и классообразования, отражают стремление знати идеологически обосновать свое привилегированное положение. Однако приспособить традиционные нормы прежних верований к новым

общественным порядкам оказалось нелегко, поэтому в IX–X вв. кыргызская знать обратилась к иноземным вероучениям: манихейству и буддизму. Характер религиозных исканий этого времени остается не вполне ясным. Абу-Дулаф свидетельствует, что в IX в. у кыргызов есть «храм для богомоления и тростник, которым пишат. Народ рассудительный и осмотрительный. Зажегши светильник, не гасят его, пока не погаснет сам собою. В молитвах употребляют особую мерную речь... В год имеются три праздника. Знамена их зеленого цвета. Молясь, обращаются к югу. Поклоняются планетам Сатурну и Венере, а Марс считают дурным предзнаменованием» (Григорьев В., 1872, с. 34).

Эти сведения, несомненно отражающие усложнение религиозного церемониала, предпочтительнее соотносить с обрядовой практикой какой-либо из развитых религий, хотя не исключено, что речь идет о культовых нововведениях на базе старого тэнгрианского пантеона.

Л.Р. Кызласов полагает, что в этом отрывке повествуется о принятии киргизами манихейства. В подтверждение данного тезиса он приводит встречающееся в Суджинской надписи слово «марамыз» – наставники, вероучители, а также упоминает о находке в Минусинской котловине разборного светильника (Кызласов Л.Р., 1969, с. 128).

Вспомним: слово «мар» встречается в рунических текстах неоднократно. Помимо Суджинской надписи, в которой говорится: «Моему наставнику я дал сто мужей и стоянку (местожительство)» (Малов С.Е., 1952, с. 85), оно упоминается в тексте памятника с Уюк-Аржана: «Мои товарищи, наши наставники, шад мой... мое геройское имя “Яш Ак баш” молодой белоголовый, или молодой “Седая голова”) – я» (Там же, с. 14). Переводчик текста С.Е. Малов отмечает в комментарии: «Мар – титул христианских и манихейских согдийских вероучителей». Кроме того, имя «Белая голова» встречается и в христианско-сирийском памятнике Семиречья «Акпаш» (Там же, с. 14).

Надо полагать, что религиозный фанатизм и нетерпимость манихейской общины – носителя господствующей в Уйгурском каганате религии (Гумилев Л.Н., 1970, с. 48) – должны были отразиться и на отношении манихейских проповедников к «вековечным» врагам уйгуров кыргызам, что затрудняло распространение среди них данного вероучения. Однако после завоевания Центральной Азии

ситуация изменилась. Свидетельством распространения у кыргызов канонического вероучения являются многочисленные находки бронзовых поясных бляшек с орнаментом в виде горящего светильника, иногда в сочетании с овальной фигурой с выступом наверху, интерпретируемой как изображение нераспустившегося цветка (Нечаева Л.Г., 1966, с. 125), или в виде трех язычков пламени. Подобные мотивы в тюркике имеют многочисленные аналогии в канонической символике манихейского и буддистского искусства (Le Coq A., 1924, taf. 14, 17). По канонам манихейской религиозной системы основу существования мира составляет борьба духовного и материального начала, Света и Мрака. Отражением «всепобеждающего Света» в канонической символике являются изображения солнечных лучей, языков пламени, разрастающегося огня, широко представленные в манихейском искусстве, в том числе на фресках и в прикладной орнаментике (Le Coq A., 1924, taf. 16a).

В памятниках конца I тыс. н.э. на Енисее предметы с подобной орнаментацией представлены очень широко. Они найдены в составе Тюхтятского клада (Евтюхова Л.А., 1948, рис. 130, 132), в погребении на о. Ржавом на р. Кан (Савельев Н.А., Свинин В.В., 1878, рис. 6), в погребениях из Ник-Хая (Худяков Ю.С., 1983, с. 144–153), в отдельных курганах из могильника Тора-Тал-Арты (Нечаева Л.Г., 1966, с. 129, 139) и др. Хронология этих памятников, наличие среди них погребений по обряду трупоположения со шкурой коня, которые можно связать с уйгурами, позволяют считать эти мотивы манихейскими. Часть этих предметов могла попасть на средний Енисей во время похода на кыргызов уйгурского кагана Кутлуга в 795 г. (Худяков Ю.С., 1978, с. 136), когда в междуречье Теси и Ербы появляются погребения по нехарактерному для Минусинской котловины обряду трупоположения со шкурой коня. Распространение уйгурских по происхождению вещей с манихейской символикой в кыргызских памятниках IX–X вв. в Туве и Минусинской котловине (Тора-Тал-Арты, Тюхтятский клад, о. Ржавый, Коленский чаатас (Маршак Б.И., 1971, с. 56)), Над Поляной (Гаврилова Л.А., 1974, с. 178), вероятнее всего, связано с успехами кыргызов в войне с уйгурами в первой половине IX в. В результате грабежа уйгурских городов и кочевий в кыргызских землях появились разнообразные произведения уйгурской и согдийской тюркики (Маршак Б.И., 1971, с. 56). Возможно, что часть кыргызов наряду с элементами материальной культуры восприняла и основы манихейского вероучения.

В ходе войны в состав кыргызов вошла армия уйгурского полководца Гюйлу Мохэ, изменившего своему кагану, что и предредило успех кыргызов в решающей битве под Орду-Балыком (Малявкин А.Г., 1974, с. 26). Уйгуры-манихеи из числа сподвижников Гюйлу Мохэ, вероятно, способствовали распространению манихейства в кыргызской среде, о чем свидетельствует появление термина «мар» в текстах Суджинской и Уюк-Аржанской надписей.

Наличие подобных взаимодополняющих данных позволяет предпочесть интерпретацию этих материалов в качестве свидетельств распространения у кыргызов манихейства. Вместе с тем в источниках имеются прямые свидетельства знакомства кыргызов с буддизмом, например буддийские символы в орнаментике. В Дуньхуане обнаружены записанные тибетскими буквами буддийские тексты, выполненные по заказу киргиза Na-se-to'Ab-'ga-den (Воробьева-Десятовская М.И., 1980, с. 131), который был выходцем «из княжеского дома страны Кыргыз» (Кызласов Л.Р., 1969, с. 127). Военно-политический союз Кыргызского каганата с Тибетом, направленный против уйгуров, оживленные торговые и культурные связи способствовали проникновению в кыргызскую среду элементов тибетского шаманизма – бон (Грач А.Д., 1980, с. 120). Находка в кыргызском кургане IX–X вв. н.э. в Саглынской долине, на юге Тувы, трех фрагментов «берестяных грамот» с записями тибетским шрифтом имен злых духов-демонов, вызывающих болезни, известных в тибетской традиционной системе верований, аналогичной шаманизму, может служить свидетельством в пользу ее принятия частью кыргызов (Грач А.Д., 1980, с. 120). По определению М.И. Воробьевой-Десятовской, обрывки берестяных грамот могли быть амулетами, которые, возможно, использовались не только тибетцами, придерживающимися религии бон или традиционного тибетского шаманизма, а «всеми» (Воробьева-Десятовская М.И., 1980, с. 130).

### **Вопросы и задания**

1. Используя фрагменты из последних двух текстов, изложите концепции ученых относительно религии кыргызов.
2. Какие религиозные мотивы отражены в предметах торевтики кыргызов?

*Кызласов Л.Р. Тюрко-иранское культурное и языковое взаимодействие в его историческом освещении // Центральная Азия: источники, история, культура: материалы международной научной конференции, посвященной 80-летию доктора исторических наук Е.А. Давидович и действительного члена Академии наук Таджикистана, академика РАН, доктора исторических наук Б.А. Литвинского (Москва, 3–5 апреля 2003 г.). М.: Вост. лит., 2005. С. 450–463.*

**С. 456–463. 2. Тюрко-согдийские связи и распространение манихейства.** С переселенцами-согдийцами в VII в. среди тюрок Семиречья и Центральной Азии объявилось множество манихейских миссионеров, активно занимавшихся как раз в это время пропагандой своей монотеистической религии. Их деятельность создала новый этап в языческом взаимодействии тюркского и иранского миров. Напомню, В.В. Бартольд отмечал, что «манихеи применили к транскрипции звуков иранского и тюркского языков свое письмо арамейского происхождения» и писали этим письмом «книги веры».

На севере Семиречья появились к X в. селения, имеющие название как на тюркском, так и одновременно на согдийском языках. Следует осознать, что за эти 400 лет тесного тюркско-иранского языкового взаимодействия тюркские народности, проживавшие севернее, восточнее и западнее границ Средней Азии, подвергались основательному воздействию высокой иранской культуры в самых разных областях. Особый интерес вызывало не только ювелирное и прикладное искусство, но и литература и поэзия. В.В. Бартольд писал: «Тюркские князья в завоеванных ими областях подчинялись, конечно, влиянию местной культуры, не только имели при своем дворе персидских поэтов, но и сами писали персидские стихи» (Бартольд В.В., 1927). Широкий отклик получило и ознакомление обитателей степных раздолий и горно-таежных теснин со специфическими иранскими религиями, такими как зороастризм и манихейство.

Учтем, что в VI в. в Иране сурово преследовались все не зороастрийские, «еретические» общины. Это привело к массовому бегству иранских манихеев на восток и северо-восток. С конца VI по VIII в.

манихейская кафедра и ее епископат обосновались в Согде, имея свои отделения в Семиречье (г. Тараз) и в Восточном Туркестане (г. Турфан). Что касается Средней Азии, то под давлением арабов в начале VIII в. манихейская кафедра перенесла свою резиденцию в Тохаристан, а с начала X в. она переместилась в Самарканд (Бартольд В.В., 1927, с. 12, 19, 20, 46; Литвинский Б.А., Смагина Е.Б., 1992, с. 271–369, 508–518, 522–532). Начался особый период в истории манихейской религии, когда она распространилась и создала самобытные китае-тибетский, центральноазиатско-сибирский и кимакско-кипчакский центры. К VII в. официальным языком восточной манихейской церкви стал согдийский, на который и был переведен весь манихейский канон.

При этом манихейские священные тексты были едва ли не единственными религиозными сочинениями, которые не только поощряли торговлю, но и разрешали взимание ростовщического процента. Торговой деятельностью и ее развитием с другими народами занимались даже высокие церковные иерархи, вроде, например, упоминавшегося выше Маниаха.

Манихейство было мировой наднациональной религией, обращенной ко всему человечеству с идеей победы Добра, Света и Истины над силами Зла, Тьмы и Лжи. В столицу Китая манихейские проповедники прибыли по Великому шелковому пути уже в 694 г.

Важно проследить, с какими тюркоязычными народностями и их государствами встречались упорно продвигавшиеся на север адепты манихейской религии, считавшие, согласно учению Мани, что «царство света ничем не ограничено с трех сторон: на север, на восток и на запад. Напротив, на юге свет сталкивается с тьмой. Таким образом, область власти основного божества “Отца Величия” ограничивается властью тьмы» (Виденгрэн Г., 2001, с. 77). Крайне-го восточного царства – Китая – пришедшие с запада манихеи уже достигли, а обитаемый север был все еще свободен (о распространенной в то время в Азии геополитической концепции, сводившей мир к четырем царствам (Византии, Персии, Индии и Китаю), пятым к которым добавлялись тюрки, см.: Бартольд В.В., 1966, с. 216; Маршак Б.И., 1971, с. 76–78).

По ибн Вадиху ал-Йакуби (IX в.), «Туркестан и тюрки делятся на несколько народностей и несколько государств, в том числе: карлуки, тогуз-гузы, кумаки и гузы. Каждый (из этих) народов тюрок

(имеет) отдельное государство, и одни из них воюют с другими». Ибн ал-Факих (IX–X вв.) сообщает, что «огузы, наряду с кимаками и тогуз-гузами, являются “царями” и больше других почитаются у тюрок... наиболее “благородными” из всех считались карлуки» (Агаджанов С.Г., 1969, с. 132). Уйгурский Бёгю-каган (Эльтутмыш-каган, 759–779) принял манихейство в 762 г., находясь в Китае в г. Лояне. В следующем 763 г. он объявил его государственной религией всего Уйгурского каганата.

Вторым тюркоязычным каганатом, правитель которого вслед за уйгурами около 765 г. объявил официальной религией уже давно проникшее на Енисей манихейство, явилось Древнехакасское государство, которым управлял царский род Хыргыс (Кызласов Л.Р., 2001, с. 83–90; 1999; Кызласов И.Л., 2001; 1999). Осведомленные ученые арабско-персидского мира хорошо знали благодаря путешественникам, купцам, строителям и манихейским миссионерам, что истинные кыргызы в VI–IX вв. обитали не в собственно Туркестане, а в Саяно-Алтайском нагорье, расположенном в Южной Сибири (Кызласов Л.Р., 1984, с. 52–68). В связи с нашей темой следует указать на распространение в енисейских рунических надписях ираноязычной религиозной лексики манихейского содержания (Кызласов И.Л., 2001, с. 258).

Третьим манихейским государством тюрков стало Кимакское. По данным ал-Идриси и Марвази, восходящим к IX–X вв., в верховьях Иртыша в государстве кимаков жили «зиндики» – еретики (т.е. манихеи), также имевшие храмы в столичном городе. Еще сообщается, что «кимаки исповедуют сабейскую религию, поклоняются солнцу и ангелам, сжигают мертвых». Рядом с ними, в предгорьях Юго-Западного Алтая, другие нетюркоязычные люди «поклоняются огню и воде... постятся один день в году, сжигают своих покойников и не оплакивают их. Они говорят: “Воистину мы довольны решением Всевышнего бога!”» (Храковский В., 1959, с. 213). В сообщении о лесных людях, обитавших в Южных Саянах, сказано по существу о манихейском обряде их похорон: «Когда кто-нибудь из них умирает, его тело обматывается веревками и вешается на деревьях и оставляется там гнить» (Minorsky V., 1942). Прибавим, что еще в X в. о том же обряде избавления от трупов умерших людей («у соседей киргизов») сообщал и другой раннесредневековый ученый – Мутаххар ал-Макдиси (Бейлис В.М., 1969).

Оказалось, что вышеупомянутые авторы писали правду. В XIX–XX вв. этнографы многократно засвидетельствовали, что часть горно-алтайцев продолжала (в течение 1000 лет) подвешивать или укладывать трупы умерших на ветви деревьев, а для священнослужителей и шаманов устраивались срубные гробницы на четырех столбах, сооружаемые на вершинах гор (Шатинова Н.И., 1981, с. 94, 95). Ныне можно полагать, что распространение в Сибири обряда так называемого воздушного погребения в немалой степени связано с былым воздействием на таежников и степняков манихейского мировоззрения. Такой обычай во всем отвечал манихейскому запрещению осквернять освещенную землю захоронением греховной человеческой плоти.

Б.Е. Кумеков, обобщивший сведения ряда авторов о народе кимаков с сочинениями ал-Идриси, в своем переводе представил данные о том, что в этой тюркской стране маги-огнепоклонники сжигают умерших, а манихеи относятся к сабейской ветви этой религии, поклоняются солнцу и ангелам, почитают звезды, занимаются астрологией, имеют храмы в кимаковом столичном городе (Кумеков Б.Е., 1971; 1972, с. 109–112; 1981). В заключение Б.Е. Кумеков справедливо полагает, что «манихейство перешло к кимакам от кыргызов», являющихся северными соседями кимаков. О влиянии кыргызов Енисея на кимаков сообщается и в таком источнике X в., как аноним «Худуд ал-алам» («... жители напоминают по обычаям хырхызов»).

К свидетельствам письменных источников могут быть привлечены и некоторые археологические данные. Прямое проникновение древних хакасов и включение Алтая вплоть до Иртыша в возглавляемое кыргызами манихейское южно-сибирское государство подтверждается раскопанными там могильниками (Кызласов Л.Р., 1981, с. 57, 58, рис. 32 (карта); Могильников В.А., 2002). В области прикладного искусства отмечается сильное влияние древнехакаской тюхтятской культуры на прииртышско-кимаковскую и сrostкинскую культуры IX–X вв., более всего проявляющееся в оформлении бронзовых частей конской сбруи и мужского снаряжения. Неслучайно орнаментика этих изделий щедро наполнена манихейской изобразительной символикой (Кызласов Л.Р., Король Г.Г., 1990, с. 171, 172). Принятие манихейства (а не воздействие среднеазиатского илама, как полагали раскопщики) привело к появлению сырцовых кирпичных мавзолеев в Барабинской и Кулундинской степях. Несмотря на

изменение надмогильных сооружений, прочие особенности погребальной обрядности правомерно позволили исследователям отнести эти захоронения к кимакам (Могильников В.А., 1999).

Следует добавить, что эпиграфические материалы свидетельствуют о распространении в это же время на Горном Алтае и в кимакских землях енисейской рунической письменности (Кызласов И.Л., 1994, с. 83–89; Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г., 1973; Кызласов И.Л., 2001), ставшей священным письмом сибирских манихеев. Активную проповедническую деятельность развернули здесь тюркоязычные миссионеры (Кызласов И.Л., 2003). Именно с их подвижничеством можно связать некоторые новые находки енисейских наскальных надписей, сделанные в Семиречье и у западной оконечности Иссык-Куля (Рогожинский А.Е., Кызласов И.Л., 2004, с. 41–46; Табалдиев К.Ш., Солтобаев О.А., 2001, рис. 10. Палеографическое определение надписи из урочища Калмак-Таш произведено И.Л. Кызласовым).

Величайший ученый-энциклопедист средневекового Востока, уроженец Хорезма Абу-р-Райхан ал-Бируни (973–1048), прославивший одним из ранних исследователей манихейства, установил, что в XI в. «веру Мани и его учение исповедуют большинство восточных тюрков, обитатели Китая, Тибета и части Индии» (Бурины А., 1957, с. 213). Приведенные данные позволяют нам отметить IX–X вв. как начало новой эпохи в истории манихейства на Востоке. С этого времени при официальной поддержке Древнехакасского государства началось обратное движение манихейской идеологии общин на запад от Саяно-Алтайского нагорья и Центральной Азии – в пространстве Прииртышья и Джунгарии, Семиречья и Притяньшанья, в земли кимаков и карлуков. Учение Света на этот раз распространяли тюркоязычные его адепты, владевшие енисейским руническим письмом. Именно эту форму мировой религии, закономерно отличную от западной и восточной ее разновидностей, мы и нарекли северным манихейством...

...В рассматриваемую эпоху манихейство, как и лично созданная пророком Мани особая письменность, продвинулось в тюркоязычной среде вплоть до Восточной Европы. Это было известно арабской науке. Еще в 987 г. Муххамад ан-Надим в труде «Китаб ал-Фихрист» так и указал: на западе – на (волжских) булгар, а на востоке – на туббат (тибетцев), которые, зная восточные письмена, «употребля-

ют письма Мани» (Китаб ал-Фихрист. Талиф-и Мухаммад б. Исхак ан-Надим, 1967 (пер. на перс. яз.). Мани – это имя пророка, а не «сокращенная арабская форма манихейства» – ср.: Фахрутдинов Р.Г., 1984, с. 83, 84. Ибн ан-Надим по-арабски «манихейство» название верно: «al-manāijā»!).

### **3. Манихейство у тюрок в эпоху монгольских государств**

В 1128–1130 гг. мусульманский Кашгар и Семиречье испытали нашествие киданей. Арабский историк Ибн ал-Асир (ум. в 1233 г.) писал о возглавлявшем киданьское войско Гурхане: «Он был манихеем» (Материалы по истории киргизов и Киргизии, 1973, с. 65). Следовательно, кидании, поданные империи Ляо, которая в 924 г. распространила свою власть на запад, к тому времени и сами восприняли манихейскую веру. Источник новой для них идеологии может быть установлен.

С приходом с востока нового войска во главе с Елюем Даши на Орхоне на короткое время создалось государство, которое может быть названо Бэй Ляо (Северное Ляо, 1124–1130). Его опорой, крепостью стал Хэдун, построенный на месте бывшего городка уйгурской ханши, называвшегося по-тюркски «Хатун-балык». За годы совместного проживания кара-китаев, как их называли тюрки, с уйгурами-манихеями и с завоевавшими Уйгурский каганат в 840 г. древними хакасами (кыргызами), также исповедовавшими манихейство, кидании восприняли многие достижения культуры центральноазиатских тюрок, а посещение храмов, праздничных и иных молений приводило их к исполнению манихейских обрядов. Многообразное воздействие древнехакасской культуры X–XII вв. на материальную культуру киданей отражают и многочисленные археологические материалы (Длужневская Г.В., 1985; Грач А.Д., Савинов Д.Г., Дружневская Г.В., 1998, с. 80. К сожалению, исследовательница, не учитывая основы истории Центральной Азии того времени, ошибочно придает этим связям обратную направленность.).

Как видим, торжество манихейской религии на землях современной Монголии фактически продолжалось с 763 по 1130 г., когда гурхан-манихей Елюй Даши увел кара-китаев с Орхона в завоевательный поход на Восточный Туркестан и Семиречье. Там на юге возникло новое кара-китайское государство – Си Ляо (Западное Ляо, 1130–1213) (Бартольд В.В., 1963, с. 48–56). Удачливый основатель царства умер в 1143 г., а последний из кара-китаев – в 1213 г.

После того как на р. Онон, в северо-восточной части Монголии, на всеобщем курултае в 1206 г. Тэмучин был провозглашен Чингисханом, возникло монгольское государство. Монголы, наследуя у исторических предшественников власть над обширными пространствами, столкнулись с более чем 400-летней манихейской идеологией населения Центральной Азии.

Недаром Чингисхан сразу оценил обнаруженных им еще в 1204 г. уйгурских грамотеев и писцов, несших канцелярские и учительские обязанности у кераитов и найманов, которых ему пришлось завоевать. Как известно, одному из них, Тутатунгу, хранителю золотой печати, Чингис поручил заведовать государственной канцелярией, а также сделал его учителем четырех своих сыновей. Тюрко-уйгурский язык стал использоваться для составления всех официальных актов, а уйгурская письменность с течением времени была приспособлена и к монгольскому языку.

Сами монголы и сообщавшие о них послы – свидетели из числа европейцев, побывавших в Монголии, постоянно употребляют выражения: «Всевышней Господь», «Древний Бог» (см., например, Великую Книгу Ясы) или утверждают: «Они веруют в единого Бога, которого признают творцом всего видимого и невидимого...» (Плано Карпини). Неслучайно и то, что Бога монголы по-тюркски именовали «Тенгри» (Груссс Р., 2002, с. 161–164, 251, 252, 257, 258, 262. Ср.: Кызласов Л.Р., 1998). С позиции уже известных нам фактов нет сомнения в сильнейшем воздействии местного тюркоязычного и другого населения, приверженного к единобожию манихейской религии, на монголов эпохи Чингисхана (Кызласов Л.Р., 1992, с. 127–162).

Ко всему вышесказанному нельзя не напомнить читателю о том, что, по мнению специалистов, изучающих обрывки старинных рукописей, чудом сохранившиеся в занесенных песками руинных средневековых храмовых зданиях и обителях Восточного Туркестана, «манихейская письменность была в ходу вплоть до угасания манихейства в Центральной Азии, т.е. примерно до XIII в.» (Хромов А.Л., 1992, с. 303; Sundermann W., 1983, s. 111). Имеются веские основания утверждать, что енисейское руническое письмо в Туве и Хакасии также сумело преодолеть последствия монгольского завоевания. Оно продолжало свое существование в Южной Сибири и в XIII–XIV вв., и, весьма возможно, позднее (Кызласов Л.Р., Кызласов И.Л., 1994, с. 33–50).

Примечательна характеристика точных границ собственно Монголии, очерченных пером перса Джувейни, который в 1249–1253 гг. совершил две поездки в Монголию: «На востоке (она граничит) со страной Китай, на западе – со страной уйгур, на севере (со страной) киргиз и (рекой) Селенгой, с южной стороны (находятся) Тангут и Тибет» (Ala-ad-Din 'Ata Malik Juvaini., 1958). Как видим, по данным Джувейни, тюркоязычные уйгуры и киргизы (древние хакасы Южной Сибири) наряду с Китаем, Тангутом и Тибетом в середине XIII в. не были включены в собственно монгольское подчинение и управлялись собственными властными правителями.

Не учитывая показанного выше продвижения манихейства на запад еще в IX–X вв. и оставляя без внимания ордынское наследие в культуре тюркских народов, нельзя, пожалуй, понять главный результат нашей работы со словарями. Как оказалось, иранское наименование верховного божества «Худай» или «Кудай» (в фонетической форме, предшествующей новоперсидскому «Худо») употреблялось и в большинстве своем употребляется до настоящего времени почти всеми тюркоязычными народами Евразии. На востоке ареал их расселения простирается в Китае до излучины р. Хуанхэ (салары). На западе он достигает берегов Волги и границ Северного Кавказа (поволжские татары, кряшены, ногайцы и др.). Ранний иранизм «Худай (Кудай)» к эпохе своего распространения принадлежал уже к лексике тюркского манихейства.

Поволжские татары (в том числе кряшены) еще до официальной мусульманизации и после нее являлись в основе своей манихеями. После распада в XV в. Золотой Орды на ее месте возникло несколько самостоятельных образований тюркских народов: Ногайская орда, государство «кочевых узбеков», из которого в начале XVI в. выделилось Казахское ханство, а за ним – Сибирское. И вот оказалось, что все они, как и их современные потомки, называли и называют своего верховного бога Кудаем, а небо над своей головой по старинке именуется по-древнетюркски «Тенгри». К этим народам примыкают томские и чулымские тюрки, хакасы, якуты, тувинцы, алтайцы и многие другие разноразличные народы Северной, Центральной Азии и Восточного Туркестана.

Следовательно, задолго до объявления в 1320 г. ханом Узбеком ислама государственной религией в истории населения Золотой

Орды (и других названных выше тюркских и иранских народов) существовала целая эпоха исповедания объединяющей их и широко распространенной манихейской религии. И до сих пор среди нас живут люди с именами Худайдад (Богоданный), Худайкул (Раб Божий), Худайит (Собачка Божия) и с фамилиями Худайшукуровы (Богу Благодарные) (Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков, 1969, с. 610).

Итак, манихейство явилось единственной мировой религией, которая в эпоху средневековья на несколько веков объединила почти все тюркоязычные народы Евразии от верховьев Амура на востоке до устья Дуная на западе. Именно это вероучение более прочих приобщило тюрков к передовым достижениям общественной мысли и духовной культуры Западной и Средней Азии.

Историческое значение тюрко-иранского культурного и языкового взаимодействия трудно переоценить. Оно не закончилось в средние века, но продолжалось и все новое время (Литвинский Б.А., 1990). Будучи освещенным веками, не закончится и впредь.

### Вопросы и задания

1. Изложите основные положения концепции И.Л. Кызласова относительно религии кыргызов.

2. Какие источники привлекает И.Л. Кызласов для характеристики этноконфессиональных процессов в Центральной Азии в эпоху средневековья?

***Бартольд В.В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Восточная литература, 2002. 757 с.***

**С. 26–28.** ...Для понимания психологии народа было бы важно знать его религиозные верования. Надписи не говорят об этом почти ничего. Говорится о культуре неба и земли, причем иногда употребляется выражение ‘турецкое небо’ и ‘турецкая земля и вода’. Одно и то же слово *tānprī* обозначает небо в материальном смысле и небо как божество (Roux, Tängri; idem, La religion). Из тех мест, где говорится о земле и воде (*jār sub*), тоже можно вывести заключение, что имеется в виду земля и вода как единое божество, а не как собрание

духов земли; последний вывод Томсена «die türkischen heiligen Yer-sub» и в этом случае может вызвать недоразумение. Из отдельных божеств упоминается только Умай, дух-покровитель младенцев, с которым хан сравнивает свою жену. Почитание Умай сохранилось и в новейшее время у последних турецких шаманистов в Алтае (Дыренкова, Умай). Несомненно, что турки были шаманистами, хотя турецкое слово для обозначения шамана, *кам*, нигде не встречается (Roux, *Le nom du chaman*). В енисейских надписях рядом со словом *mänpi* встречается слово *bäl*, по-видимому, в смысле духа, почитаемого шаманистами; в орхонских надписях этого слова нет<sup>1</sup>. Нет и следа того распространения культурных религий, о которых мы имеем некоторые сведения в китайских источниках; по словам китайцев, хан даже хотел построить у себя буддийский храм, но его советник Тоньюкук отговорил его и сказал, что учение Будды может вредно отразиться на военных качествах турок. Еще меньше мы знаем о религиозной пропаганде с запада. Распространение иранского алфавита, как в древности распространение финикийского, первоначально вызывалось только торговыми сношениями и не было связано с религиозной пропагандой. Национальная религия Ирана, зороастризм, не была связана с международным миссионерством. После похода Александра Македонского восточноиранские области были надолго оторваны от западных и подчинились влиянию согдийской культуры и буддизма. Буддийские миссионеры иногда пользовались среди иранцев и турок индийскими алфавитами; благодаря европейским археологическим экспедициям в Туркестан мы имеем турецкие буддийские тексты, написанные индийскими буквами, но скорее буддистами был усвоен согдийский национальный алфавит, нашедший себе потом применение, как мы увидим, и среди турок<sup>2</sup>. Свои алфавиты привезли с собой и представители двух западных религий, распространившихся в Средней Азии начиная, вероятно, с III в. н.э., – манихейства и христианства. В это время уже устанавливается связь между религией и алфавитом; у манихеев был свой алфавит, у христиан свой, известный под названием «сирийский», причем впоследствии у каждого из восточнохристиан-

---

<sup>1</sup> Слово *bäl* в енисейских надписях возникло в результате ошибки чтения; правильное чтение *äl*. Ср.: Самойлович, Не «идол», а «пламя».

<sup>2</sup> Об алфавитах и искусстве письма у древних тюрок и уйгуров см.: *Gabain, Alttürkische Schreibkultur*.

ских исповеданий была своя разновидность общего сирийского алфавита. Обращенные в манихейство и христианство иранцы и турки долго употребляли манихейские и сирийские буквы, но вместе с тем встречаются манихейские и христианские тексты, написанные национально-согдийским алфавитом; иногда мы имеем текст одного и того же манихейского турецкого сочинения в двух списках, из которых один написан манихейскими буквами, другой – национально-согдийскими<sup>1</sup>.

Немного после исчезновения государства тюрок-огузов манихейство... получило широкое распространение среди турок; но для периода господства ханов VI–VIII вв. мы еще не имеем сведений о том, насколько успехи согдийской торговли в степях сопровождалась успехами религиозной пропаганды.

**С. 28–29.** ...Шаманские верования особенно проявились в погребальных обрядах турок (Бартольд В.В., 1966, с. 377–396). Мы знали из китайских источников, что туркам около могил воинов ставили статуи убитых ими врагов; орхонские надписи вполне подтвердили это известие и сообщили нам термин для обозначения таких статуй – *балбал*; этому слову приписывают китайское происхождение. Надписи не говорят, была ли установка балбалов связана с исполнением каких-нибудь обрядов; но из византийских источников мы знаем, что у многих турецких ханов иногда убивались взятые в плен вожди врагов (Евтюхова Л.А., 1952; Кызласов Л.Р., 1964; Шер Я.А., 1966). В основе этого обычая лежит, несомненно, верование, которое мы встречаем и у других шаманистов: что убитые будут на том свете служить тем, которыми или ради которых они были убиты. В этом веровании резче всего выразилась разница между примитивным язычеством и культурными религиями. Религия на той ступени развития, которой соответствует шаманизм, еще не связана с этической идеей; вера в будущую жизнь не предполагает веры в загробный суд и загробную ответственность; человек не только не боится загробной кары за уничтожение чужой жизни, но полагает, что, чем больше людей им убито, тем лучше его участь в будущей жизни.

---

<sup>1</sup> Так, мы располагаем так называемой «покаянной молитвой» манихеев, написанной как уйгурским (согдийским), так и манихейским письмом (Radloff, Chuastuanit; idem, Nachträge zum Chuastuanit; Le Cog, Chuastuanift). <О манихействе, его распространении в Средней и Центральной Азии, а также иранских и тюркских вариантах «покаянной молитвы» см.: Asmussen, *Khāstvānift*; Widengren, *Mani*>

Надписи и открытые вместе с ними памятники и в некоторых других отношениях подтверждали письменные известия и опровергали высказывавшиеся против них возражения. Оказалось, что балбалы турок VIII в. вполне соответствуют по внешнему виду тем статуям, которые находили на большом пространстве, начиная от южнорусских степей, и которые русский народ называет «каменными бабами». Кроме китайского известия о постановке турками статуй, был известен также рассказ католического миссионера середины XIII в. Рубрука, что такие статуи, обращенные лицом на восток, ставились и в его время современными ему турецкими обитателями южнорусских степей, команами (половцами русских летописей). Несмотря на такое совпадение китайских известий с независимыми от них европейскими, Радлов в книге «Aus Sibirien» высказал мнение, что ошибались и китайцы, и Рубрук и что статуи в действительности ставились, например, в России за много веков до вторжения туда турок (Radloff W., 1893, s. 122). Возможность такого мнения объясняется тем, что тогда еще не был открыт ключ к чтению енисейских надписей; на многих енисейских балбалах, как и на некоторых орхонских, сохранились надписи, теперь, после открытия ключа к ним, прочитанные по-турецки, и в турецком происхождении так называемых каменных баб теперь уже не может быть сомнения.

**С. 30.** ...Противоречия между письменными известиями и вещественными памятниками Радлов видит еще в том, что китайцы говорят о существовании у тюрков обычая трупосожжения, между тем в раскопанных Радловым могилах следов такого обычая не оказалось (Radloff W., 1893, s. 121). Из надписей видно только, что по турецким народным верованиям душа обращалась в птицу или насекомое; об умерших говорится, что они улетают (*учду*); известно, что на западе у турок еще долго после принятия ислама в смысле 'умер' употреблялось выражение 'стал соколом' (*шункар болды*). Сохранению тела, по-видимому, не придавали значения. Есть известие, что во время войн турок с арабами в руках арабов остался труп турецкого предводителя, это считалось еще более тяжелым бедствием, чем самая смерть предводителя; но, может быть, здесь имели значение не религиозные представления, но чувство позора, как считался позором захват врагами женщин. Больше сведений о погребении умерших у орхонских турок, чем надписи, могли бы дать раскопки около мест ханского погребения; такие раскопки велись

как Радловым и его сотрудниками, так и после них, в последний раз в 1925 г. проф. Владимирцовым; но до сих пор раскопки не привели к обнаружению могил; очень вероятно, что, как у многих других народов, при погребении вырывали несколько ям и старались скрыть, в какую именно яму положено тело хана или его пепел, чтобы враги не могли осквернить могилу. Самым интересным результатом раскопок проф. Владимирцова является обнаружение в земле статуи турецкого воина, превосходно сохранившейся и представляющей все черты турецкого расового типа. Статуи были и раньше на поверхности земли, но всегда без головы; головы нарочно отбивались монголами, веровавшими, что иначе эти изображения людей прошлого могут приносить вред живущим теперь людям; этот пример показывает, что головы древних статуй уничтожаются и там, где не было мусульманского религиозного фанатизма, которым обыкновенно объясняются такие факты. Дальнейшие раскопки, вероятно, обнаружат новый материал; до тех пор едва ли есть основание отвергать китайское известие о сожжении трупов, тем более что после Радлова были случаи находки в степи могил со следами трупосожжения (Kotwicz-Samoïlovitch, 1928, p. 84; Киселев С.В., 1951, с. 509). Китайцы имели возможность много раз близко видеть турецкое погребение; некоторые ханы, бежавшие от своих врагов в Китай и там умершие, были погребены там на глазах населения по обычаям своего народа, так что возможность ошибки почти исключается (Liu Mau-tsai, 1958, s. 9–10, 197, 464).

### **Вопросы и задания**

1. Укажите особенности религиозной ситуации у кочевников центральноазиатского региона эпохи средневековья, которые выделяет В.В. Бартольд.
2. Какие проблемы соотношения письменных и археологических данных выделяет В.В. Бартольд?

**Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы: Дайк-пресс, 2002. 338 с.**

**С. 180–181.** ...У древних кочевников Азии вера в тайную сакральную силу шамана была распространена повсеместно. Достаточно известны и многочисленные случаи совмещения властных и шаманских функций их правителями. В генеалогической мифе древних тюрков говорится, например, что самый дальний их предок был отмечен дуновением *ветра*, мог вызывать ветры и дожди (Liu Mau-tsai, 1958, с. 6). О шаманском даре предвидения (*кит.* С3175 бу), которым обладал правитель, говорится в летописи при описании тюрко-китайских отношений в 619 г. После низложения династии Суй (581–618 гг.) низвергнутая императрица с царедворцем Ян Чжеда и своими сторонниками бежали под тюркскую защиту, возлагая на тюрков свое спасение и восстановление династии. Чоракаган (Чуло; 619–620 гг.) в кругу приближенных устроил гадание, предсказавшее, однако, полный провал этой затеи. Тем не менее он решил помочь изгнанникам. «И тогда с небес полил кровавый дождь, продолжавшийся три дня, а в стране заголосили собаки, которые искали, но не смогли найти. И [Чора] занемог. Принцесса дала ему снадобье бессмертия, но у него вдруг выросла опухоль, и он умер» (Оуян Сю, гл. 215а, с. 1499, л. 3б; Liu Mau-tsai, 1958, с. 183).

В хрониках известен лишь один случай, когда обладание шаманским даром предвидения было связано с термином *jelbi* (С13342, 4586 ими < *iet-mjie* < *jelmi* ~ *jelbi*). Речь идет о переменчивой судьбе Сымо, ашинца по отцу и, очевидно, согдийца по матери. Лицом он был вылитый согдиец, несмотря на полученное им звание тегин – принц, он не мог стать шадом – военнкомандующим, т.е. наследовать отцу Туруг-шаду, хотя его имя-титул С14585, 5523 Сымо (<*si-ma*; ср. *кит.* С5550, 7903 *сыма* < *si-ma* «воевода») отражает приближенность к военной элите. Его мирским именем было С8605, 4208 Цзеби (<*kier-p'iet* <\**kebel*; ср. *тюрк.* *keväl* «скакун»). После падения Первого каганата Сымо оказался в Ордосе. Он был открыт, умен, пользовался уважением элиты и, главное, обладал шаманским даром предвидеть будущее. Он был назван Йельби. Когда в 639 г. танский двор для защиты от северных соседей (каганата Сеяньто) создал в Ордосе марионеточное (на танской службе) тюркское государство, а в 641 г. переместил его на южный край Гоби, император пожаловал

Сыма фамилией Ли и назвал его правителем под именем Йельбинизук-эльтебер-каган (Лю Сюй, гл. 194а, с. 1439, л. 76; Liu Mau-tsai, 1958, с. 203–205). В приведенном (и нижеследующих) примере важно отметить, что абстрактная сакральная сила, дарованная шаману свыше, здесь материализовалась и персонифицировалась в личности кагана. Будучи айшинцем и «неборожденным», он сам стал воплощением и источником этой силы.

**С. 182.** ...Несколько особняком выглядит история с этим титулом в левом крыле каганата. В самом конце 652 г. Йельби-туруг-каган, принявший танское подданство и выступивший на стороне династии против мятежного кагана ашинца Ашпара-Ару (*кит.* Хэлу < *ya-luo*), скончался. Его сын Йельбир-тарду (*кит.* С14035, 14824 себя < *yi-et-b'iet* < *jelbir*) был назван каганом Йенчу-йабгу (Чженьчжу-еху). Последний из западнотюркских *йельбир*ов также выступил против Ашпара-Ару, но в самом скором времени его земли вошли в состав владений последнего. Термин *jelbir* (ср. *jelbi*) обозначал ритуал призвания духов-помощников шамана у алтайцев и якутов (Потапов Л.П., 1978, с. 23). Характерно, что в составе одного и того же титула рядом с шаманским термином *jelbi*, *jelbir* соседствуют религиозные манихейские *turuγ* «чистый» (*кит.* С3498, 13660 дулу < *tuo-liuk*; С1652, 393 долу < *tuət-liuk* и др.), *jeñçü* «жемчуг». Это значит, что шаманский ритуал мирно уживался с манихейским верованием. Каган Ару (ср. тюрко-маних. *aγū* «чистый») вместе с манихейскими племенами чигиль и чомул некоторое время базировался в долине Синего Иртыша. С середины VII в. Поиртышье было занято племенами кимеков, принявших манихейство (Кумеков Б.Е., 1972, с. 111; 1981, с. 18).

**С. 202.** ...Древнетюркские рунические надписи пока еще слабо исследованы с точки зрения конфессиональных привязанностей их мемориантов. Твердо установлено лишь, что наличие в них слова *mar* «наставник (в вере)» служит ясным указанием на манихейскую или христианскую принадлежность. Отмеченные здесь случаи упоминания «дома» также можно отнести к разряду манихейской символики.

**С. 248–250.** ...Культ Солнца и Луны свойственен большинству народов мира. В письменных известиях о народах Центральной Азии он известен со времен сюнну. Примерно в 167 г. до н.э. сюннуский владыка-шаньюй Лаошан направил ханьскому императору

дощечку-грамоту, начинающуюся словами: Тянь ди сошэн жи юэ сочжи сюнну да шаньюй – «Рожденный Небом и Землей, поставленный Солнцем и Луной великий шаньюй сюнну» (Сыма Цянь, гл. 123, с. 1037, л. 166).

В этом титуле четко проступает соотнесенность Небо ~ Солнце, Земля ~ Луна, символизирующая равнопорядковое положение их в космосе и аналогичное положение мужской («царской») и женской («царицынской») фратрий в составе династийной коалиции в государстве как мини-модели космоса их соправления. Она отражает состояние семьи, находившейся в стадии переходного периода, о чем говорилось в предыдущих разделах. Такое положение сохранялось многие столетия. Каганским («царским») родом племени ашина («голубое [Небо]») в восточнотюркских каганатах были шардулы («Солнце-птица» и «Солнце-олень»). Катунскими («царицынскими») были ширы («лев полной луны»; выражение Э. Церена, 1976), возглавлявшие племя аштак, т.е. эдизов, потомков гинекократического лунного племени и государства Юэчжи. Сказанное о сюнну в значительной мере применимо и к характеристике общества восточных тюрков, которое к тому времени еще не миновало стадию «братской семьи» и не было ознаменовано господством семьи патриархального типа. Поэтому самовеличие Бильге-кагана «Небороденный» можно воспринимать лишь как призыв и попытку утвердить так и не состоявшееся каганское моноправление (только Небо и Солнце). Словом, Солнце и Луна (~ каган и катун) существовали в космогоническом и земном сознании восточных тюрков как конфликтующее и раздельное, но равнопорядковое двуединство.

В тюрко-буддийских текстах совместное упоминание Солнца и Луны (kün aj) лишено генеалогического смысла (Bang W., Gabain A., 1931, с. 333; Bang W., Gabain A., Rachmati G.R., 1934, с. 159), также в тюрко-манихейской литературе и иных источниках, содержащих известия о тюркском манихействе. Выше уже говорилось о китайской передаче этнонимов чигиль (*kit.* чуюэ «местожительство [бога] Луны», cüngül) и чумул (*kit.* чуму «местожительство [бога] Солнца»), возможно, связанных с представлениями о *корабле* (kemi). «Может быть, – пишет Е.Б. Смагин, – название “корабли” подразумевает роль светил в спасении праведных душ». Солнце называлось Кораблем дня или Кораблем живого огня. Здесь обитали божества-демиурги: Великий дух, Дух живой и Третий Посланец. Луна была

Кораблем ночи или Кораблем живых вод. На ней обитали божества-очистители Первочеловек, Иисус-Сияние и Дева Света (Смагина, 1998, с. 416, 450). В «Священной книге двух основ» Солнце и Луна названы *божествами* (kün tängri, aj tängri) (Le Cog A., 1912, с. 24). Они расположены здесь рядом, парно. Манихейцы вообще не видели или не хотели видеть разницы между самими Солнцем и Луной и *божествами* Солнца и Луны: kün tängri – «бог-Солнце», aj tängri – «бог-Луна» (Asmussen J., 1965, с. 205). В «покаянной молитве» Солнце и Луна объединены под началом одного божества: kün aj tängri «бог Солнца и Луны», размещавшихся «в двух блистающих [светлых] дворцах» – iki jaruq ordu içrä (Хуастонифт, 40). По колонне света, каковой представлялся Млечный путь, праведные души поднимались к Луне, где происходило их очищение (омовение) от земной скверны. Недаром считалось, что Луна сотворена из стихии Воды.

**С. 254–255.** ...Китайским обозначением религии Света было Мин-цзяо, а сам Мани в китайском манихейском трактате назван Мин-ши «Посланец Света» (Chavannes E., Pelliot P., 1911, с. 509, 617). Приведенные выше сведения надписи Чубуч-ынала о придании манихейству статуса государственной религии подтверждают тем, что в китайских документах 845 г. он (?) назван «каганом Света»: Цзунинсюн – у-чэн *Мин Кэхань* – «Потомственный герой, воинственный и искренний каган Света» (Оуян Сю, гл. 217б, с. 1532, л. 13а). Сказанное выше о подвигах кагана Света не позволяет сомневаться в том, что он мыслится земным воплощением божественного воителя Первочеловека, первого божества, снизошедшего в область Мрака на борьбу с его силами.

**С. 260.** ...Манихейство – одна из мировых религий, занимавшая большое место в историко-культурной жизни многих народов от Египта до Кореи в III–XIV вв. Будучи жизнеутверждающим и демократичным в своей основе, учение Мани везде, куда приводила его миссионерская проповедь, ориентировалось на традиционные и пользовавшиеся наибольшим влиянием в стране местные верования и культы. Включение местных богов в свой пантеон – характерная особенность манихейства. Неизменное в соблюдении своих принципов и четкой организации, манихейство включало их плодотворное и рациональное начало в свою доктрину. Манихейство «облачалось в шаманский костюм». Поэтому оно оказывалось привлекательным и для тюркских кочевников Центральной Азии, тем

более, что в условиях степи манихейская церковь-молельня могла размещаться и в кочевой юрте рядом со ставкой предводителя. «Молитва, обращенная к богу, не нуждается в храме», – нравоучал Мани (Alfaric P., 1918, с. 121). По другому поводу подобное писал Евсевий Иероним в 403 г.: «...войско гетов возит с собой свои палатки церкви» (Иероним Е., 1949, с. 229). Поэтому определение манихейства как «религии купцов и жителей городов» (Ögel B., 1992, с. 70) не совсем справедливо, хотя «дома» – манистаны действительно существовали в городах и были центрами манихейского движения.

### Вопросы и задания

1. Какие данные памятников рунической письменности свидетельствуют о знакомстве тюркоязычных кочевников с манихейством или христианством?
2. Дайте характеристику процессу сакрализации правителей кыргызов.

*Maenchen-Helfen O. Manichaeans in Siberia // Semitic and Oriented studies. University of California publications in semitic philology. Vol. XI. 1951. P. 311–326.*

**P. 322–326.** ...Manichaeans existed in China long before a single Chinese joined the church. According to the *Min shu*<sup>1</sup>, a *mu-shê*, i.e., Sogdian *možak*, one of the twelve highest dignitaries of the Manichaeans hierarchy, came to China under Kao Tsung (653–680) (P. Pelliot, 1923). Pelliot thought this to be a confusion with the *mu-shê* whom the king of Tokharistan sent to the Chinese court in 719. But Ho Ch'iao-yüan's source was excellent, as Pelliot himself stressed. It alone preserved, e.g., the name of the *fu-to-tan* of 694 (*Mi-wu-mo-ssü* = *Mihr-Ormuzd*) (P. Pelliot, 1923). There is no reason to doubt the account of the *Min shu*, or rather its source. It is corroborated by the early date at which a part of the *Tun-huang* treatise was translated into Chinese. The translator used a character which was introduced in 689 and abolished in 705... If the first Manichaeans apostle had come to China in 694, as is usually assumed, he could not, within ten years, have converted so many Chinese that it became necessary to translate a theological treatise for them.

---

<sup>1</sup> Compiled by Ho Ch'iao-yüan in the sixteenth century.

There is, furthermore, the Uyghur fragment T II D 180: "...when his doctrine spread from China in the second year of the years uluy başlay" (Bang W., Gabain A., 1929). The doctrine is, of course, Mani's doctrine. Uluy başlay is probably shang yüan, the nien hao of the years 674–676.

All this shows that Sogdian Manichaeans prayed and fasted in the merchants' quarters along the caravan routes and in China proper, silently tolerated or, more probably, just ignored by the local authorities, as early as the middle of the seventh century, if not earlier.

In 632 the Chinese sent an embassy to the Qyrghyz (Hui ch'ang i p'in chi 6, 1784). This was two years after the fall of the empire of the Eastern Turks. Until then the Turks had barred any contact between China and the Qyrghyz. In 643, Qyrghyz envoys brought sable as "tribute" to Ch'ang-an ... When the Uyghurs, in 648, made peace with China (Chavannes, 1903), the Qyrghyz hastened to use this opportunity to strengthen their ties with the T'ang<sup>1</sup>. The Qyrghyz Hsie-li-fa received a high-sounding title, and his country became the prefecture Chien-kun... Actually, the Qyrghyz were no more the subjects of the Son of Heaven than the Quriqan or Tongra or any other of the tribes in the north and northeast whom the scribes listed as "prefectures". In 653 the Qyrghyz sent another envoy to negotiate about the ransom money for the many Chinese who were in their country...

With the rise of the second Turkish empire after 680, the relations between China and the Qyrghyz became somewhat tenuous. Elteriš Qaghan (d. 691) led a number of victorious campaigns against the Qyrghyz (Thomsen V., 1924), and in 712 Bilgä Qaghan defeated them again (Thomsen V., 1924). The epic accounts of the Orkhon inscriptions give the impression that the Qyrghyz were crushed if not exterminated. The fact that they sent one embassy to China in the period Ching-lung (707–709) and no fewer than four others under Hsüan Tsung (713–755) ... shows that they retained an almost complete independence from their Turkish suzerains. Yet it seems that fewer and fewer Chinese went through Turkish territory to the Qyrghyz. No Chinese coin from the second half of the seventh and the first half of the eighth century has so far been found in the Minusinsk region (Kiselev S.V., 1947).

From 745 on, the Uyghurs were the rulers of northern Asia from the Ili to the Huangho. In 758/9 they conquered the Qyrghyz. For almost a century the Chinese had no contact with the "prefecture Chien-kun".

---

<sup>1</sup> Li Tê-yü has twice "Chen kuang 1st year" (= A.D. 647), Hui ch'ang i p'in chi 2, 7b; 6, 1b.

Shortly after the conversion of the Uyghur Qaghan in 762/3, “the disciples of the mu-shê crossed the country everywhere from East to West, preaching the religion”<sup>1</sup>. It is quite possible that some of them went to the Qyrghyz. That they succeeded in converting any is more than doubtful. To the Chinese, Manichaeism was the religion of the Uyghurs. To the Qyrghyz, it was that of their lords. The aversion against a doctrine and, first of all, an asceticism which ran radically counter to the way of life of the steppe aristocracy could not but be strengthened by the support which the missionaries enjoyed on the part of the Uyghurs. From the Turfan fragment TT 276 (Bang W., Gabain A., 1929) we know how strong the resistance against the new religion was, even among the Uyghurs<sup>2</sup>. That of the Qyrghyz must have been unconquerable.

In the account of Bögü Qaghan’s definite conversion<sup>3</sup>, a distinction is made between niyošaklar (listeners) and sartlar (merchants). The auditores were evidently Uyghurs who had joined the Manichaean church. The “Sarts” were Sogdians. Merchant and Manichaean must for some time have been practically synonyms.

The account shows that a considerable number of Sogdian Manichaeans lived among the Uyghurs before 762/3. How long before we do not know. Should uluy bašlay ‘second year’ refer to A.D. 675, a chain of Sogdian trading posts must have stretched from China to the Uyghur country about the middle of the seventh century. The “route for visiting the celestial Qaghan” (ts’an t’ien k’o han tao), established in 647 (Chavannes, 1903), served the purpose which its name indicates at the best once a year. The Uyghur foederati did not fight ad majorem filii caeli gloriam. They received “gifts” for their services: silk, lacquer, jewelry. Where the Chinese tribute caravans traveled, merchants traveled too. We may safely assume that Sogdians, specializing in overland trade, accompanied the official “embassies”.

From Qarabalghasun to the Qyrghyz it was only forty days on camelback ... Manichaean missionaries were probably not very welcome in Mi-ti-chih-t’o, the residence of the A-jê. But Manichaean merchants were, from wherever they came. The relationship between the Uyghurs and the Qyrghyz became gradually more friendly. The Uyghur Qaghan

---

<sup>1</sup> Inscription of Khara-belghasun, *Traite*, pp. 219–220.

<sup>2</sup> One is reminded of the struggle between Buddhists and anti-Buddhists in Japan at the end of the sixth century.

<sup>3</sup> See note 74 above.

bestowed upon the A-jê the beautiful title P'i-chia-tun-hsieh-chin (Bilgäx-irkin) ... In the last quarter of the eighth century Qyrghyza was, in all probability, regularly visited by Sogdian, i.e., Manichaeans, merchants.

Their activity came to an end when, soon after 808, the Qyrghyz rose against their Uyghur lords. They were severely defeated<sup>1</sup>, but in 821 they rose again. The war lasted almost twenty years. It ended with the annihilation of the Uyghur empire.

Between 632 and 758/9, when the Qyrghyz had direct relations with China, Manichaeans could go to Mi-ti-chih-t'o. The trade cannot have amounted to much. After their conquest by the Uyghurs, the Qyrghyz enjoyed a few decades of peace. After ca. 770 until ca. 810, Manichaeans had the opportunity of expanding their commercial activity as far as the Yenisei, and they probably made use of it. The fall of the Uyghur empire reopened the route to China. While not a single Chinese coin of the first half of the ninth century has come to light north of the Sayans, no fewer than two hundred and thirty-seven of the years 841–846 have been found (Kiselev S.V., 1947). By that time, however, Manichaeism in China had long been driven underground.

That Transoxanian Manichaeans in pre-Islamic times traded their wares as far as southern Siberia is, as we have seen, possible. That Sogdians from China and, later, the Uyghur kingdom bartered silk for Qyrghyz furs is probable. For the trade between the Manichaeans of Kuchā and Bishbalyq and the Qyrghyz on the Yenisei we have explicit evidence.

The figured silks out of which the Qyrghyz ladies had their clothes made came from An-shi, Pei-t'ing, and the Ta-shih (Arabs) ... In the fall of 757, the loyalists reconquered Ch'ang-an with the help of contingents from An-shi, Pei-t'ing, and the Ta-shih, or, more specifically, Ferghana and Tokharistan (Chavannes, 1903). The passage in the T'ang shu does not necessarily refer to the same period. An-his (Kuchā) and Pei-t'ing (Bishbalyq) fell to the Tibetans in 787, after they had been more or less isolated for more than twenty years (Chavannes, 1903). Since the Chinese used the old names long after the two cities had passed under foreign domination, the passage under discussion may refer to later times. As the mentioning of the Arabs proves, it can in no case be earlier than 751 (battle of Talas).

---

<sup>1</sup> Inscription of Khara-balghasun. G. Schlegel, *Mem. Soc. Finno-Ougrienne*, IX (1896), 80–86; O. Hansen, *Journal Soc. Finno-Ougrienne*, XLIV (1930), 19–20. The war with the Qyrghyz took place in the first years of the reign of the Uyghur Qaghan, who ruled from 808 to 821.

By that time, Manichaeism was firmly established south of the T'ien shan. In the "546th year after the birth of the messenger of light", i.e., in 762/3<sup>1</sup>, a Sogdian scribe in the monastery of Ark (Qarashahr) ... began to copy the Mahrnāmag (book of hymns) (Müller F.W.K., 1912). It was not the only monastery in the oasis cities along the northern caravan route. The existence of a monastery presupposes the existence of a large Manichaean community. At the beginning of the ninth century, Manichaean temples stood in Qocho, Kuchā, Qarashahr, and Uch-Turfan, in Kashgar and Aqsu in the south, and in Bish-balyq north of the mountains (Henning W.B., 1938). The Arabs from whom the Qyrghyz bought their silk were, of course, not the soldiers of the garrisons in Transoxania, but Sogdian merchants.

Our interpretation of the rock pictures is borne out by the Chinese sources. Manichaeans did live among the Qyrghyz. They celebrated the Bema on the Yenisei as they did at home. They confessed their sins to the priests, offered the myazd, sang their hymns.

### **Вопросы и задания**

1. Переведите текст на русский язык.
2. Изложите основные положения концепции О. Маенчен-Хелфен относительно распространения манихейства в Сибири.

---

<sup>1</sup> Mani was born in 216/217 centuries.

### Раздел III

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ КИМАКОВ, КЫПЧАКОВ И КИДАНЕЙ

*Кумеков Б.Е. Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата: Наука КазССР, 1972. 156 с.*

**С. 109–113.** ... В IX–XI вв. у кимаков бытовали пережитки древних тюркских религиозных верований, значительное место среди которых занимали культ Тенгри (Неба) и культ предков. Излагая сущность различных религий народов, ал-Муттахар ал-Макдиси (X в.) пишет о тюрках, среди которых имеются в виду и кимаки, следующее: «Тюрки говорят “бир тенгри”, подразумевая под этим “един господь”. Некоторые из них утверждают, что “тенгри” – это название небесной голубизны, а некоторые из них говорят, что “тенгри” – это “небо”. Имя творца у них – “белиг байат”, смысл чего – “величайший богач”».

Часть кимаков поклонялась огню... Огонь считался священным, его почитали как очистителя и домашнего покровителя. Об обряде очищения огнем у тюрков впервые сообщает византийский посол Земарх (568 г.), который должен был «очистить себя», прежде чем его допустили к тюркскому хану. Культ огня у тюрков отмечает и китайская летопись: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимн земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом».

С культом огня связан погребальный обряд тюрков, которым был присущ обычай сожжения умерших. Исхак ибн ал-Хусайн и Хаджи Халифа отмечают, что кимаки сжигают мертвых. Этот погребальный ритуал прослеживается и в курганных захоронениях Прииртышья – местах локализации кимаков.

О культе огня сообщают Васиф-шах и Шахиб ал-Харрани. По их же сведениям, хакан тюрков выступает как первосвященник: «У царя (хакана тюрков) определенный день, в который зажигают для него огромный огонь (костер). Царь говорит над огнем пророчествуя. Он смотрит, уставившись на огонь, затем поднимает свое важное лицо от огня. Если [его лицо становится] зеленого цвета, то указывает на плодородие и добро; если [становится] красного цвета,

то указывает на пролитие крови; если [становится] белого цвета, то будет неурожаем; если желтого – будет болезнь и эпидемия; а если становится черного цвета, то указывает на смерть царя или на дальнюю поездку. Когда бывает последнее, [царь] торопится в поход и набег».

Письменные источники сообщают также, что кимаки поклонялись солнцу... можно добавить, что они почитали и звезды. Об этом свидетельствует Абу-л-Фида: «Куманы (кыпчаки) занимаются астрологией, пользуются показаниями звезд и поклоняются им».

Вызывают интерес сведения Гардизи о почитании кимаками реки Иртыш. «Кимаки, – сообщает он, – оказывают уважение этой реке, почитают ее, поклоняются ей и говорят: „Река – бог человека”». По всей вероятности, кимаки почитали не только реки, но и горы. Л.П. Потапов убедительно показал у алтайцев связь почитания урочищ с родовой собственностью, переплетение родового культа с промысловым. О сохранившемся обычае поклонения и почитания сил и явлений природы у казахов писал Ч.Ч. Валиханов.

Ал-Идриси сообщает, что некоторая группа кимаков исповедовала манихейство... Кимаки в IX–X вв. непосредственно граничили с уйгурами, обитавшими в Восточном Туркестане, и енисейскими кыргызами, т.е. с народами, у которых они могли перенять манихейство. Уйгуры приняли манихейство во второй половине VIII в., будучи еще в Монголии. Возможно, к середине X в. часть енисейских кыргызов в результате уйгурского влияния также приняла манихейство. Сведения ал-Идриси о кимаках-манихеях как жителях чащ и лесов позволяют думать, что они обитали гораздо севернее кимако-уйгурской границы в Семиречье. А это дает возможность полагать, что манихейство перешло к кимакам от кыргызов.

Ал-Идриси упоминает также о храмах в столице кимаков на Иртыше... но не говорит, каких именно. Интересно сообщение ал-Бируни о скале на горе Манкур, на которой виден след человека, след его ладони с пальцами, след его колен, как будто он сделал поклон, а также след ног мальчика и копыт осла. Согласно Шихаб ал-Харрани, скале с изображениями поклоняются тюрки, в число которых входили и кимаки. Эти сведения теперь подтверждены наскальными рисунками, обнаруженными на территории расселения кимацких племен. Изображения человеческой ступни и лошадиного копыта зафиксированы в Каркаралинских горах, в горах Арганаты, в Улутауском районе.

В области расселения кимацких племен в исследуемое время был широко распространен обычай ставить каменные изваяния (статуи). О поклонении этим статуям сообщает Низами: «Все племена кыпчаков, – пишет он, – когда попадают туда, сгибаются вдвое перед этой единственной в своем роде статуей. Пешком ли зайдут они туда с пути, или верхом, поклоняются ей как творцу. Всадник, который подгонит к ней коня, кладет стрелу из колчана в честь ее. Пастух, который заведет туда свое стадо, опускает перед ней овцу».

Находясь по соседству с Семиречьем, кимаки, видимо, заимствовали этот обычай, восходящий к VI–VII вв., у тюрков. Позднейшие типы статуй Семиречья уже от кимаков распространились затем по всей территории Казахстана в X–XI вв. Эта гипотеза, выдвинутая Г.А. Федоровым-Давыдовым, вполне приемлема, тем более что кимаки не только обитали по соседству с Семиречьем, но уже в IX в. распространили свои владения на северо-восточную его часть.

Абу Дулаф отмечает у кимаков волхование. Он сообщает: «Там (в стране кимаков) имеются камни, посредством которых они вызывают дождь, когда им (кимакам) угодно»... Этот камень назывался «яда», и вера в его магическую силу была широко распространена среди тюркских народов.

Наиболее распространенной формой религии у кимаков был шаманизм. Религиозную основу шаманизма – поклонение духам – ал-Идриси представил как поклонение ангелам... Средневековые восточные и западные авторы понятие шаманских духов могли передать только словом «ангелы». Но такое сравнение, конечно, весьма неточно и грубо, потому что понятия «ангел» в шаманских верованиях не было. Русские ученые-путешественники XVIII–XIX вв. отмечали у казахов существование шаманских обрядов... Сохранение этих обрядов вплоть до XIX в. показывает, насколько были крепки корни шаманства у средневековых племен и народностей, в частности кимаков.

Вместе со среднеазиатской культурой в страну кимаков проникла и религия. Прямых указаний источника на этот счет нет, но существуют некоторые косвенные данные. Так, за счет мусульманского влияния относят особенности кимацких погребений Прииртышья. Быть может, ислам получил некоторое распространение среди кимацкой знати; по крайней мере, само имя Джанах ибн Хакан ал-Кимаки как будто свидетельствует об этом, как и написанная им по-арабски книга.

## Вопросы и задания

1. Какие элементы шаманизма выделяются в мировоззрении кимаков?
2. С какими прозелитарными религиями были знакомы кимаки?

*Ахинжанов С.М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алматы: Гылым, 1999. 296 с.*

**С. 273.** ... Специфика экономической и политической структуры кочевого общества кыпчаков отразилась и на духовной культуре, мировоззрении и идеологии. Наиболее распространенной формой религии в Дешт-и Кыпчаке, как в восточной, так и в западной ее части, был шаманизм. Элементы этой религии проявлялись в поклонении каменным изваяниям, почитании явлений природы, в обожествлении неба (Тенгри), Солнца, огня и др.

**С. 277–281.** ... Известно, что у кыпчаков существовало женское божество Умай, являвшееся составной частью сложной системы религиозных представлений древних тюрков. Умай считалась покровительницей домашнего очага, хранительницей потомства, божеством плодородия, являлась реликтом женского материнского культа. Умай, возможно, имела развитую иконографию, если принять предположение о том, что определенный тип каменных изваяний в трехрогих головных уборах, которые привязываются к территории расселения кимако-кыпчакских племен, относится именно к ней (Валиханов Ч.Ч., 1961, с. 117). Наличие женского божества, почитаемого кыпчаками, пока не поддается научной интерпретации.

Помимо Умай, «куманы, или половцы, поклоняются звездам, верят в небесное влияние и предаются изучению астрологии». Ибн ал-Асир свидетельствует, что кыпчаки почитают солнце на восходе. С этим почитанием надо связывать обычай кыпчаков обращать свои статуи лицом на восток, в сторону восхода солнца. Космологические представления кыпчаков находят свое продолжение в религиозных представлениях казахов. Ч.Ч. Валиханов писал, что «...солнце, луна, звезды... пользуются до сих пор уважением в народе» (СМИЗО, с. 457).

Высшим божеством, подобно другим тюркам-язычникам, кыпчаки почитали Тенгри. Этот культ восходит к глубокой древности

и в значении «небо», «бог» выступает уже в древнетюркских рунических памятниках. Поклонение каменным изваяниям, почитание неба (Тенгри) и явлений природы (горы, реки, озера, леса, урочища) – все это указывает на язычество как основную форму религии кыпчакских племен. Ибн-Арашбах отмечал: «Они, кыпчаки, были только идолопоклонники и многобожники, не знавшие ни ислама, ни православия. Некоторые из них еще до сих пор поклоняются идолам» (СМИЗО, с. 457). П. Карпини и В. Рубрук сообщали: «Эти люди (канглы) были язычниками, как и команы» (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 103).

Среди кыпчаков были довольно развиты анимистические представления, заключающиеся в веровании о переселении душ и существовании потустороннего мира. Только при такой интерпретации можно понять погребальные обряды кыпчаков, известные нам по описанию В. Рубрука: «Команы насыпают большой холм над усопшим и воздвигают ему статую, обращенную лицом на восток и держащую у себя в руке перед пупком чашу. Они строят также для богачей пирамиды, т.е. остроконечные домики, и кое-где я видел большие башни из кирпичей, кое-где каменные дома, хотя камней там и не находится. Я видел одного недавно умершего, около которого они повесили на высоких жердях 16 шкур лошадей по четыре с каждой стороны мира; и они поставили перед ним для питья кумыс, для еды мясо, хотя говорили про него, что он был окрещен... Когда кто-нибудь занедужит, он ложится в постель и ставит знак над своим домом, что там есть недужный, и чтобы никто не входил... Именно они опасаются, чтобы со входящим не явился злой дух или ветер. Самих гадателей они называют как бы своими жрецами» (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 102–103). Как видим, не последнюю роль в повседневной жизни кыпчаков играли гадатели, гадавшие на бараньих лопатках и совершающие другие магические заклинания, – жрецы, или так называемые ядачи, которые занимались вызыванием дождя, ветра, бури при помощи особого камня яда. О ядачи Махмуд Кашгарский писал: «О них все хорошо знают. Я сам видел их у Ягма. Там нужно было потушить вспыхнувший пожар. Снег выпал среди лета по милости Бога и погасил пламя в моем присутствии» (Махмуд Кашгарский, 1960).

Со слов раввина Петахье мы можем представить некоторые обряды побратимства и клятвы у половцев-кыпчаков. «Вот каким об-

разом каждый из сыновей Кедара связывает себя клятвою со своими спутниками. Он втыкает иголку в свой палец и отдает тому, кто должен с ним идти, высосать выступившую кровь, и с той минуты он становится как бы плотью и кровью. Есть у них еще и другой род клятвы: наполняют медный или железный сосуд в форме человеческого лица и пьют из него оба спутника и провожатый, после чего провожатый никогда не изменит своему спутнику» (Марголин П., 1881, с. 3).

Таким образом, религиозные представления кыпчаков являются в основе шаманистическими. Что касается тотемистических представлений кыпчаков-половцев, то следует обратить внимание на описание поведения одного из ханов половцев Боняка перед битвой с венграми. «Давыд... пошел к половцам и встретил его Боняк и воротился Давыд, и пошли они на венгров. В пути они остановились на ночлег и, когда наступила полночь, встал Боняк, отъехал от войска и начал выть по-волчьи, и волк откликнулся на вой его и завыло множество волков. Боняк же, вернувшись, сказал Давыду, “что завтра мы победим венгров”» (ПСРЛ, т. 1, с. 270–271). Как видим, волки в этом эпизоде фигурируют как предсказатели судьбы и основные советчики предводителя половцев Боняка, который, кстати говоря, происходил из бурчевичей. Поэтому он и обращается к волкам как представителям рода кыпчаков, которых они считали своими первопредками. Г.Д. Плетнева пишет: «Связь Боняка, соединяющего функции хана и жреца, с тотемом и покровителем “волков” несомненна» (Плетнева С.А., 1975, с. 288).

Культ волка широко был распространен у тюрков. На знамени предводителя тюрков Ашина красовалась волчья голова (Бичурин Н.Я., 1950, с. 226). Как указывал Михаил Сириец, главным тотемом у огузов и кыпчаков был сивый волк, у многих тюркских племен было широко распространено поверье о волке, связанное с рождением ребенка. Андижанские кыпчаки, например, чтобы облегчить роды, давали роженице кусок высушенного волчьего сердца (Потапов Л.П., 1958, с. 138).

Сведения о религиозных представлениях кыпчаков позволяют сделать некоторые выводы. В кыпчакском обществе преобладали специфические религиозные представления в виде шаманизма, идолопоклонства и язычества, которые являются идеологией эпохи раннеклассовых отношений.

Однако развивающиеся и существующие классовые отношения настоятельно требовали иной формы религиозной идеологии, отвечающей особенностям экономической и политической структуры кыпчакского общества, и уже в XI–XII вв. господствующая знать кыпчаков первой отходит от политеизма и принимает монотеистическую веру (ислам в районах, смежных с мусульманскими странами, и христианство – в южнорусских степях).

Ислам проникал и распространялся, прежде всего, среди той части кыпчакских племен, которая переходила на службу к владельцам Хорезма, первым и основным условием для перехода кыпчаков в подданство Хорезма было принятие ими мусульманства. Ислам приняли кыпчакские ханы Кыран (Икран), Алп-Дерек, сменив при этом свои языческие имена на мусульманские титулы Кадырхан, Гайирхан. Так было и с мамлюкскими кыпчаками в Египте. Однако подавляющая масса кыпчакского населения была равнодушна к ортодоксальным догмам ислама. Даже в наиболее близком и подчиненном к концу XII в. Сыгнакском владении кыпчаков мусульманство оставалось лишь религией аристократической верхушки, которая с ее помощью стремилась закабалить народ. Однако для родового кочевника ислам оставался пустым звуком. «Несмотря на появление ислама в этих народах (кыпчаках) и исповедования ими двух догматов, они все-таки переступают правила ее (религии) во многих делах» (СМИЗО, с. 234).

Находки несторианских сирийских надписей в Семиречье будто указывают на бытование здесь христианства в домонгольскую эпоху, но принадлежат ли они кыпчакам, пока не доказано, хотя известно, что куны, вошедшие в состав кыпчаков, были христианами.

Христианство в основном проникало в среду западной ветви кыпчаков – половцев южнорусских степей. Миссионерское движение шло с двух сторон – из Руси и Византии. Как свидетельствуют русские летописи, в Рязани «в 1132 и в Киеве в 1168 гг. крестились половецкие князья Амурат и Айдар» (ПСРЛ, с. 158, 236). Один из крупнейших половецких ханов, сын знаменитого Кончака, принял даже православное имя Юрий. Ибн Батута сообщал: «В этой степи, которая принадлежит народу под именем кыпчак, они христианской веры» (СМИЗО, с. 279). Выше мы приводили отрывок из записок Рубрука, где он описывал похоронный обряд кыпчака, совершаемый по языческому обычаю, но забыл отметить, однако, что умерший

был христианином (нам известно о принятии христианства кыпчаками, проживавшими в Грузии). И несмотря на эти известия, все же отметим, что подавляющее большинство половцев не приняли христианства, за исключением определенной верхушки их общества, принявших веру, скорее всего, из политических соображений.

Следовательно, религиозная идеология кыпчаков связана была с язычеством и развивалась в соединении с исламом, христианством и даже с иудаизмом (русские летописи сообщают об исповедовании какой-то частью кыпчаков этой религии, заимствованной от хазар) и представляла собой своеобразную форму религиозного синкретизма, характерного для ранних форм классового общества кочевников Евразии.

### Вопросы и задания

1. Какие элементы шаманизма выделяются в мировоззрении кыпчаков?
2. С какими прозелитарными религиями были знакомы кыпчаки?

***Golden P.B. Religion among the Qipçaqs of Medieval Eurasia // Central Asiatic Journal. International Periodical for the Languages, Literature, History and Archaeology of Central Asia. 1998. С. 180–237.***

#### **C. 217–218. Christianity among the Qipçaqs**

Thirteenth and fourteenth travellers, Christian and Muslim occasionally met with Qipcaq Christians. From its inception, the Qipcaq union had Christian elements. The Qun tribe were, as was noted earlier, according to al-Marwazi, Nestorian Christians (Minorsky V., 1942, pp. 29–30, p. 98, pp. 270–277). What impact, if any, this had on the Qipcaq union is unclear. Christianity may have remained within certain clans. In 1118, the Georgian king, Davit' Agmasenebeli (1080–1125), who was married to a Qipcaq «princess» (given the Irano-Georgian name of Guaranduxt), the daughter of Etrek, son of the famous Cuman chieftain Saruqan, faced with massive Seljuk incursions, asked for assistance from his father-in-law. Some 40,000 choice warriors (and their As allies) were brought in along with their families. In part, they were seeking refuge from the assaults of the Rus' ruler Volodimir Monomax. Subsequently, «many Qipçaqs»,

as the Georgian Chronicle reports, along with Davit's five-thousand-man «slave» army (i.e. a kind of *gulām* corps well-known in the neighboring Islamic world) «were themselves, day by day, becoming Christians...» (K'art'lis C'xovreba, 1955–1973, ss. 335–337; Golden P.B., 1984, pp. 45–87; Kirzioglu, 1992, ss. 29, 107, 114–115) Guaranduxt's nephew, son of the famous Kōncek, bore the Christian name «Yurgi» (Юрги: George) and on the eve of the Mongol conquests was reckoned the greatest of the Cuman chiefs. Georgia, then, was one conduit for Orthodox Christian influences to penetrate the Cuman Steppe as Etrek and most of his tribe subsequently returned to their former abodes. Other Qipcaqs, however, came to Georgia and took service with various Georgian monarchs, playing a particularly important role in the reign of the famous Queen T'amar (1184–1213). They, too, may have had some impact on their kinsmen in the steppe. By this time, there were Qipcaqs who had been largely assimilated into Georgian society. These were called *Naqivcaqara* «former Qipcaqs» in Georgia. Some of these Qipcaqs came from the eastern regions of the Qipcaq Steppe (Dasf-i Qipcaq) and had longstanding ties with the Xwārazmsāhs (Golden P.B., 1984, pp. 79–86).

**C. 219–226.** Carpini encountered one of these Cuman Christians when, at the order of the Mongol Xan Batu, he met with the son of the Rus' prince, Jaroslav. In the latter's retinue was a knight called «Sangor», who, he reports, «was a Coman by nationality but is now a Christian, like the other Russian who was our interpreter with Bati». The Western Church was also active at this time. A Cuman episcopate had been established ca. 1217–1218 if not earlier. The Hungarian kings, supported by the Papacy, each for a variety of domestic and external reasons, appear to have played a role in this. The Dominican and Franciscan orders were involved in this venture and we have reports of the conversion of the Cuman Chieftain Borc/Barc/Bortz (*Bars? Bore? Bure*), his son (perhaps named Membrok) and a number of his followers in 1227 (Golden P.B., 1992, pp. 38–40). Rubruck relates his surprising meeting with a Cuman who greeted his party with the Latin «salvate Domini». Through further inquiry he learned that the man had been baptized in Hungary by the Franciscans. These missionary activities, alongside continuing Orthodox Christian proselytizing, survived the Mongol conquests, as the texts in the *Codex Cnnumicus* dating from the late thirteenth and early fourteenth century and the Turkic names of the Sudaq synaxarion show. Catholic missions in the Crimeaunder Cinggisid protection were active in the last

quarter of the thirteenth century at Kaffa and Solxal, Yaylaq, the wife of Nogay, the famous throne-maker and breaker of the late thirteenth century, was converted there. These activities continued into the reign of the Xan Özbek (1312–1341) under whom Islam became the official religion of the Ulus of Joci (see below). In the early fourteenth century, Ibn Baffūta encountered Christian Qipcaqs in the Crimea from whom his party hired wagons. In his description of the Mongol capital Saray (al-Sara) during the time of Özbek Xan, he remarks that, there are «tribes of (various) peoples: the Mtiguls, they are the people (*ahl*) of the land and the sultans, some of them are Muslims, the As, they are Muslims, the Qifjaq, the Jarkas (Cerkes), the Rūs and the Rūm. They are Christians». The Qipcaqs, then, in the eyes of one Arab traveller in the region, were more identified with Christianity on the eve of their Islamization.

Finally, in this connection, we may note that a Mamlūk-Qipcaq text, the *Irsād al-Mulūk wa'-s-Salātin* uses the interesting term *yaq/yiq iw* to denote «church». This clearly stems from the same source as the term found in the *Codex Cumanicus*: *yix-öv*. It is preserved in Arnieno-Cuman *yigov* «church» and Qaraim *yegüv* «church». It is also reflected in Armeno-Cuman *yigkün*, Qaraim *yixkün/yexkün/yuxkün* and most probably in Qaraeay-Balqar *iyix kün* «Sunday». It has been suggested that *iyix*, *yix* etc. derive from *iduq* «heaven-sent» = «holy». But there are many problems with this. It has also been suggested that the attestation, thus far, of *yix* etc. only in Cumanic may indicate that it was a missionary neologism. But elements of the Qipcaqs were already familiar with Christianity before their coming to the Western Eurasian steppes. It is highly unlikely that they had no word for «church». Moreover, there were other, indigenous, possible sources for Christian influences among the Cumans in Western Eurasia. Their neighbors and allies in the North Caucasian region, the Alans, had been to varying degrees subjected to Christian influences for several centuries. Indeed, Byzantine missionary efforts here date probably to the sixth century. These efforts were renewed in the late ninth century, with some assistance from «Abasgia» (Abkhazia, i.e. Western Georgia). By the early tenth century (ca. 903) we learn of the conversion of an Alan prince (Kaloiev B.A., 1979, pp. 57, 59; Riechard J., 1982, p. 102). Ibn Sa'id (d. 685/1286), a Westerner, mistakenly terms the Iranian Alans ('Alaniyya or al-'Alan) «Christianized Turks» and remarks that they «are a numerous people in that region, beyond Bab al-Abwab. They are neighbors of a tribe of the Turks called As who have their customs ('ala

manza'ihim) and their faith». There is evidence for Christianity among the Alan population of Qipcaq towns such as Sarukan. Undoubtedly, Orthodox Christian elements penetrated the Qipeaqs through (their symbiosis with the Alans).

The Cumano-Qipcaq languages have preserved terms pertaining to the days of the week, an important element in the Judeo-Christian-Islamic religious traditions, that may stem from older Byzantine efforts in the region. Thus, Qaracay-Balqar has *gürge/geürge kün* «Tuesday» < St. George, Qaraim has *baraski* < Greek Πάράσχεψη lit. «[the day of] preparation» [for the sabbath] = «Friday», originally a Judaic term, then Christianized. Cf. also Qaraim *kici baraski* «Thursday». In Qaracay-Balqar *baras kün* has become «Wednesday» (Golden P.B., 1995, pp. 366–367). Curiously, the Cuman week, as recorded in the *Codex Cumanicus*, followed the Persian pattern which predominates in Turkic Central Asia: *ye-senbe* (*yek-senbe* «Sunday»), *tu.-senbe* («Monday»), *caar-senbe* («Wednesday»), *pen-senbe* (*penc-senbe* «Thursday»), *ayna* («Friday»), but «Saturday» is rendered by the Hebraic *sabat kän*. This is maintained throughout Cumanic and its descendants (Armeno-Cuman, Qaraim, Qaracay-Balqar and even Qunuiq) and may represent a culture element going back to Khazar times. The Mamlük Qipcaq glossaries have the expected *senbe* (Golden P.B., 1995, pp. 368, 370, 372).

#### *Judaism*

As for other religious communities in the Qipcaq steppe, there is a very brief notice on a Jewish or Judaized grouping recorded by Carpini in a listing of peoples subjugated by the Mongols: «the Kangit, Cotuans, Brutachi, who are Jews, Mordvins, Torks, Gazars...» and further «the Bruthachi who are said to be Jews and shave their heads». They would seem to have lived in the Volga region, given the order in which they appear in this list. It is highly improbable that they had any relationship with the Cuman-speaking Qaraim communities that, developed in the Crimea. Similarly, there is no evidence to connect them with the Khazars, although this cannot be ruled out. The Qaraim communities of the Crimea (and later in their diaspora in Ukraine, Poland and Lithuania) show clear linguistic ties to the Western Qipcaqs (Cumans). Eastern European Qaraite scholars, on the basis of their Turkic speech (unique to this grouping of Qaraites), have claimed either Khazar origins or some connection to the Cumans (Zajaczkowski A., 1947; Zajaczkowski A., 1961, pp. 12–13; Dubinski A., 1994, pp. 37–39). The latter theory seems

to be better grounded in the evidence, for a thorough examination of the contemporary Jewish sources, Rabbanite and Qaraite, shows that Khazar Judaism derived from the former rather than the latter grouping (Ankori Z., 1959, pp. 64–79). The Jewish traveller of the last quarter of the twelfth century, Petahyah of Ratisbon, who journeyed to the «Land of Qedar» (Cumania) reported that there were no Jews there other than «heretics». It is presumed that Petahyah's comment that they were completely ignorant of Rabbinical Judaism indicates that the Jews he encountered there were Qaraites (Mann J., 1972, pp. 288–289). While this is not impossible, given the paucity of the data one must exercise caution here. Qaraite settlers from Byzantium (the most probable source of the Crimean grouping) may well have made converts among the Qipcaq or Qipcaq-speaking polyethnic population of the Crimea. But, the Qaraite community that developed there should be viewed in the context of the linguistic Cumanization of many of the inhabitants of the region, including, most notably, the Armenians who have left extensive records in a form of Cuman (written in Armenian letters) that is very close to Qaraite Turkic (Grinin T.I., 1967).

#### *Islam*

The Islamization of the Qipcaqs was a process that was begun in earnest only with the reign of Ozbek noted above. In the pre-Mongol era, there are reports of scattered individual conversions such as that, of an unnamed «amir of the Qipcaqs» who, in the late 1040's, was brought into submission by the Seljukid Cagri Beg, I converted to Islam and given a Seljukid bride. Although subsequently the Qipcaqs, as we have seen, were intimately involved in the politics and military affairs of the Xwārazmsah state, there appear to have been few instances of conversion until perhaps the late twelfth century. Rather, the pattern of relations was very similar to that which obtained further West, with the Rus' state. Wars were waged against the pagan Qipcaqs and groups of them periodically took service with the Xwārazmian ruling house and had extensive marital ties with them (Axinžanov S.M., 1989, pp. 208–216; Kafesoglu I., 1956, pp. 93–94). Some conversions undoubtedly resulted from this. Thus, Abu'l-Gazi mentions a number of relatives of Tergen Xatun, the Qipcaq wife of Tekis and mother of Muhammad Xwārazmsāh, who came to the court, took service and converted to Islam. Among their number was Gayir Xan Inalcuq whose actions at Otrar helped to precipitate the Mongol attack on Xwārazm. Official documents from the time of Tekis, however, show that the Qipcaqs of the Lower

Syr Darya were not Muslims (Bartol'd V.V., 1963–1977, p. 294). Ibn al-Atir, s. a. 619/1222–1223, in the aftermath of the Mongol assault on the Qipcaqs. reports that among a large band of Qipcaqs seeking refuge in Sirvān was an individual who was one of their leading men. He said «I was in the service of the Sultān, the Xwārazmsāh. I am a Muslim and the faith induces me to give you advice» (on how to deal with the other Qipcaqs). Carpini also notes these Islamieized Qipcaqs whom he calls *Bisermini* «These people were Saracens, but spoke the Coman language (Hi enim Sarraceni erant, sed Comanicum loquebantur). Nonetheless, we can find no mention of mass conversions such as accompanied the rise of the Qaraxanid state. Indeed, al-'Umari, in discussing the Jocid ulus at the time of Ozbek Xan, says of the Turks of the Dast-i Qipcaq that «they comprise many tribes. Among them are Muslims and pagans (Lech K., 1968). It is not clear which was numerically superior. Ibn 'Arabsāh (d. 854/1450), the historian of Tamerlane, in his discussion of the Dast-i Qipcaq in Temūr's time, comments that before Berke, the Cinggisid ruler of the Ulus of Joci (1257–1267) who «was the first sultan who Islamized [the Qipcaqs] and hoisted up the banners of the Islamic creed», the Qipcaqs were only «idol-worshippers and polytheists, (*ahl, sirk*) knowing neither Islam nor true belief (*imān*). Some of them worship idols up to today». The decisive shift in religious orientation comes with Özbek Xan who took an active role in and brought the full powers of the state to bear on this issue. Thus, in an embassy to the Mamlüks in 713/1314, the Volga Cinggisid ruler's representatives reported that there «had remained in his country a grouping (*eā'ifa*) that was not Muslim. But, when he became ruler he gave them the choice between embracing Islam or war. They refused and they fought. He attacked them and routed them. He extirpated them (*ista'asala sa'fatahum*) with killing and capture». Trophies, i.e. enslaved captives, were sent to the Mamlük ruler (al-Nuwayri, 1985, p. 375).

Thus, Islam, which eventually became the religion of the overwhelming majority of the Qipcaqs and their various descendants among the Turkic peoples, was largely brought in by the state and through the efforts of sūlis and merchant-proselytizers from the sedentary Muslim communities of the middle Volga (the old Volga Bulgar state) and Transoxiana now patronized by the Cinggisid administrations.

Having given some idea of what we know about the religious beliefs and affiliations of the Qipcaqs before the beginning of what turned out to

be fairly long and multi-layered process of conversion to Islam (among the Cumanic Qaracay-Balqars it became the predominant faith only in the late seventeenth-early eighteenth century, among the Eastern Qipcaq Qazaqs the process continued into the late eighteenth and even early nineteenth century – curiously after the Russians had established their protectorate over the Qazaq khanates (Golden P.B., 1995, pp. 343, 391)) we must explain why the Qipcaqs were reluctant to adopt one or another of the universalist, world religions to which they had been exposed for several centuries. To do this we have to put events into a larger context.

### Вопросы и задания

1. Переведите фрагмент текста на русский язык.
2. Какое влияние оказали мировые религии на мировоззрение кыпчаков? Свой ответ обоснуйте.

### *Golden P.B. Nomads and their Neighbours in the Russian Steppe: Turks, Khazars and Qipchaqs. 2003.*

#### **C. 88–93. The Wolf in the Qipčaq Religious System**

As a consequence of the mounting internecine strife among the Rjurikoviči princes of Rus', various factions began to draw in different groups of Qipčaq as allies in their military struggles. One such incident, which, *en passant*, sheds light on Qipčaq religious beliefs, is preserved in the Rus' *Poves' vremjannyx let*. In 1096, Davyd of Volyn', having returned to Rus' from Poland, whither he had fled from his Rjurikovič foes, secured an «alliance» with one of the chiefs of the so-called Wild-Cuman confederation: Бонякъ (Bonjak: Bönäk? Banaq?) (Golden P.B., 1979–1980, pp. 296–309; Moravcsik Cy., 1958, p. 181; Vasil'evskij V.G., 1908, pp. 98–99) against the forces of his Rus' opponents and their Hungarian allies. At midnight, on the eve of battle, «Bonjak got up and rode away from the host and began to howl like a wolf and a wolf howled in response and many wolves began to howl» (и яко бысть полунощи и вставъ Бонякъ отъеха отъ вои и поча выти волчьскы и волкъ отвыся ему и начаша волци выти мнози). Bonjak then returned and told Davyd that «we will be victorious over the Hungarians». Indeed, the next day, the Hungarians were completely routed (Polnoe sobranie..., 1841, c. 269–271; II, c. 245–246, VII, c. 14–17; IX, p. 135). V.A. Gordlevskij,

the Russian Turkologist and astute student of Turkic folklore, saw in this tale a refraction of an old Turkic tradition noted in Mahmūd al-Kāšgari in his explanation of the term *čiwip* (Clouston G., 1972, p. 394) («name of a party of jinn»):

«The Turks maintain that when two groups do battle, the jinn who dwell in their respective lands fight each other beforehand, out of loyalty to the human rulers of their two lands. Whichever of them is victorious, victory comes to the ruler of that one's land on the morrow; but whichever of them is defeated during the night, defeat comes to the king in whose country that party of the jinn dwell. The armies of the Turks shield themselves on the eve of battle and keep to their tents, to protect themselves from the arrows of the jinn. This is a well-known belief among them» (Atalay B., 1939–1941, p. 225; Gordlevskij V.A., 1960–1961, p. 501).

Another Qipčaq chieftain, Bonyak's contemporary, Tugorkan (Тугоркань, Тугортокань, Тугътъкань, Byz. Τογορτάκ (Moravcsik Су., 1958, p. 316)), according to the modern Georgian novelist Konstantine Gamsaxurdia, howled like a wolf after defeating an enemy (Gamsaxurdia K., 1945, p. 175). Tugorkan, however, is not mentioned in the Georgian chronicles (*K'art'lis C'xovreba*) and Gamsaxurdia may have taken his information from Rus' traditions (and perhaps confused Tugorkan with Bonyak). Tugorkan does appear in Rus' literary tradition, in the *byliny*, where he is known as «Tugarin Zmeevic (the son of the Snake/Serpent). In a *bylina* verse he is depicted as riding forth with two grey wolves preceding him (Rybackov B.A., 1963, pp. 102–104; Rybackov B.A., 1982, p. 156). Interestingly enough, Tugarin Zmeevic's name is usually preceded in the *byliny* by the epithet «Dog» (*Sobaka Tugarin Zmevič*) (Putilov B.N., 1957, pp. 98–99). As we shall see, dogs figure prominently in our themes. Tugarin's patronymic is also noteworthy in that Matt'eos Urhayec'i's notice on the Qun migration (which he dates to 1050–51, most probably the year in which the results of the migration became known to him), mentions the «People of the Snakes» who attacked the Pale Ones (*xartes* = Cumans) (Bang W., Marquart J., 1914, pp. 54–55; Minorsky V., 1942).

The wolf references are, of course, central to our theme. First and foremost is the connection with the ancestral wolf of the Turks. The much-discussed ethnogenetic myth of the Orxon Turks, according to which the latter descend from a wolf-progenitrix and a human is recorded in the Chinese sources, the *Chou-shu* and *Sui-shu* (Liu Mau-tsai, 1958,

pp. 5–6, 40–41; Zegas E.V., Voorheis P., 1982, pp. 223–257; Ogel B., 1971, p. 13; Roux J.-P., 1984, p. 188; Inan A., 1968, pp. 69–75). In the shamanic system, as R. Hamayon has written, the «founder of the tribe ... is animal by essence but human by function, inasmuch as he begets the forefathers of the clans...» (Thomas N., Humphrey C., 1994, pp. 83–84), Alfoldi has written: «Die Herrschen-geschlechter der Grossstaaten der Eurischen Hirten nahmen auch den Namen des Ahnentieres ihres Ursprungsmythos anstelle eines Familiennamens an, wie das ‘Wolfsgeschlecht’ der Dynastie der türkischen Kagane im Altai oder das ‘Stier-geschlecht’ der Sippe des Dzingis usw» (Alfoldi A., 1974, pp. 32–33). This ancestral lupine spirit with which Bonyak believed himself to be in communication and who gave him the guarantee of victory, has a long and distinguished pedigree in Eurasia. Among the more immediate neighbors of the Turks, we find variants of this wolf myth in the ethnogenetic tales of the Wu-sun, a most probably Iranian nomadic grouping who were driven off from their homelands in the northwestern steppe borderzone of China, by the Yueh-chih, another Indo-European people set into motion by the Hsiung-nu (late third-early second century B.C.). The Kao-ch’ü («High Carts»), the name given to a part of the widespread T’ieh-le (*\*Tegreg* «cart, wagon»? (Golden P.B., 1979–1980, pp. 93–95, 145–146, 155–156)) confederation from which the Toquz Oguz (and thence the Uyğurs) derived, also had a myth of their lupine origins. The Chinese sources maintained that Uygur singing sounded like the howling of wolves (Roux J.-P., 1984, 188–190; Eberhard W., 1942, p. 49; Ogel B., 1971, pp. 13–14, 17–18; Alfoldi A., 1974, p. 70; White D.G., 1991, pp. 136, 273). While this may simply indicate a lack of critical appreciation for Old Turkic musical styles, it might also point to a specific singing style celebrating their mythic forebears.

Another example of the wolf cult, this time among the Uyğurs is noted in the Chinese sources concerning the revolt of An Lu-shan, the half Sogdian, half Turkic general who led a revolt against the T’ang. In 756, when the Middle Kingdom was badly shaken by this revolt, the Chinese general Kuo Tzu-i was sent to request Uyğur assistance in suppressing the rebels. The Uyğur ruler, before he would even discuss the matter, insisted that Kuo Tzu-i first «pay respect to the wolf pennons» (Mackerras C., 1972, p. 17)». As for lupine cantilation among the Turkic peoples, Petahyah of Ratisborn, the late 12th century Jewish traveller in the «Land of Qedar» (Cumania), notes that a presumably Qipcaq people

living between «Khazaria» (the Crimea) and the «Land of Qedar», who appeared to him to be in perpetual mourning, «groan and howl» at night. «The dogs also whine and bark at their voice» (Benisch A., 1856, pp. 4–7). This was perhaps some kind of mournful dirge of communion with their ancestral wolf spirits. Communication with the latter was not, of course, limited to song. Thus, the Oguz Khan sagas preserved by Rasid ad-Din report that Tuman Khan understood the language of wolves and all other animals (Jahn K., 1969). In brief, then, there is considerable evidence in Turkic traditions for the presence of a wolf (ancestral) cult.

In Europe, the Romulus and Remus legend is, perhaps, the best-known example illustrating the wolf cult (Evans J.D., 1992, p. 59; Alfoldi A., 1974, p. 69). The word for «wolf» figures in many tribal names and ethnonyms. The original name of the Dacians, according to Strabo (7.3.12) was *Daoi* (οὗς οἰμαὶ δάουζ κάλεισθαὶ το πάλαιον (The Geography..., 1983, pp. 212–213)) which has been connected with the Phrygian *duos* «wolf». This same term, as Strabo recognized, was very much like the name of a Scythian/Saka tribe descended from the Massagetae confederation, the *Dahae*. Mircea Eliade views both of these terms as denoting «wolf». Similarly, he derives the toponym Hyrcania from Iran, *vehrkana*, *varkana* «wolf» and suggests that the use of animal names in ethnonyms «always has a religious meaning» (Eliade M., 1972, pp. 1–3; Harmatta J., 1994, p. 25, 457; Kent R.G., 1953, p. 206). Nordo-Gothic tradition has the heroic clan of the Ylfingar (< ulf «wolf») whose eponym, Ullhamr («wolfskin») was viewed as having the power to transform himself into a wolf (Alfoldi A., 1974, pp. 78–79; Pritsak O., 1981, pp. 130–131).

The wolf was not only a creature of great power and force, it was the symbol of forces living outside of society, outlaws. In particular, the wolf cult was associated with warrior societies, the *mannerbunde*. In discussing these with reference to Indo-European society, J.P. Mallory remarks that «there is a series of recurrent motifs in the organization of these warrior sodalities – egalitarian structure, frenzied berserker – like behavior in war and sometimes in peace, the use of wild animals such as wolves as totems, and a tendency to operate outside the normal jurisdiction of society...» (Mallory J.P., 1989, p. 110; Eliade M., 1978). Putting on wolfskins, as Eliade notes, allowed the warrior to partake of the beast's raging spirit and gave him «furor heroicus», the Homeric *lyssa*. Berserkers were «warriors in the body-covering of a bear». Others were *ulfhēdnar* «those with wolf's head». In the *Ynglingsaga*, they are described as going

into battle «without shields, and were made as dogs or wolves». These warriors, then, as Bruce Lincoln suggests, «dressed and acted as bears and wolves» and «cultivated this state of furor or rage» associated with these animals «to a high art». Among the Indo-Iranians, this state of battle furor (*\*aišma*) was attained through practice and the use of intoxicants (Indie *saurna*, Iran. *Haoma*) (Lincoln B., 1991, pp. 133–134; Lincoln B., 1981, pp. 127–131). The werewolf legends of Eurasia, first noted by Herodotos (IV. 105) with regard to the Neuroi, one of the peoples under Scythian rule, are connected with these beliefs, as Gordlevskij suggested. This kind of «ritual or ecstatic lycanthropy» is attested across a broad spectrum of societies in Eurasia, as well as Africa and the Americas and undoubtedly also has its origins in warrior practices (Eliade M., 1972, pp. 6–7; Alfoldi A., 1974, pp. 33–35, 76–84; Tolstoj N.I., 1995, p. 418).

Stig Wikander, with Eliade and Lincoln following him, translate the Scytho-Saka tribal name, *Saka haumavarka* as «the Saka who change themselves into wolves in the ecstasy brought on by soma (*hauma*)» (Wikander S., 1938, p. 64; Eliade M., 1972, p. 9; Lincoln B., 1981, p. 131). The elite warriors of the Indo-Iranian *maryalmairya* (war-bands) (Wikander S., 1938, p. 22; Boyce M., 1992, pp. 39, 59, 61; Widengeren G., 1969, p. 11; Alfoldi A., 1974, p. 78, 135; Lincoln B., 1981, p. 125) were also called «wolves». While we have no direct evidence for the use of battle-rage inducing stimulants among the Turkic peoples, the lupine warrior image is well known. In the Orxon Turk inscriptions of Kül Tegin (E 12) and Bilge Qagan (E 11) we read: *qanim qagan süsi bori teg emits yagisi qon teg ennis* «the army of my father, the Qagan was like a wolf, his enemy were like sheep» (Tekin T., 1988, pp. 10–11; 40–41). In this regard we should recall that the personal guard of the Türk Qagans was termed *Bori* (in Chinese transcription *Fu-li*) «wolf» and lupine symbols were frequently used in subsequent Turkic polities. The word *bori* itself, it has been suggested, is a loanword, possibly for a tabuicized Turkic term, from Iranian: *\*bairaka* «frightening», or *\*birūka*, cf. Saka *birgga*, Old Pers. *vāhrka*, *vāhrkd*, Sogd. *wyrka*, East Osset. *utrdg* «wolf» etc. (Rasanen M., 1969, p. 84; Abaev V.I., 1958, pp. 262–263; Doerfer G., 1965, pp. 333–334; Sevortjan E.V., 1978, p. 221; Fasmer M., 1986, p. 168). The Turks, who, it would appear, took over much of their governmental structure from their predecessors, the Jou-jan, whom they drove from power in 552, in all likelihood, adopted this ancient Eurasian lupine-inspired comitatus as well. Presumably, the *Bori*, like the later

*nokers* of Cinggis Khan, consisted of young men who had broken with or left their clans and tribes to take personal service with the Qagan.

Our source tells us nothing of the process by which Bonjak communicated with the wolves, other than his (ecstatic?) howling. But, we have other evidence for werewolf-type cults among the Turkic peoples of Western Eurasia. Thus, the tenth century diplomat, Liudprand of Cremona, in his *Antapodisis* (III. 29) writes that «Baianus» (Bayan), the son of the Bulgarian tsar Symeon (893–927), «was such an adept in the art of magic that he could suddenly turn himself before men’s eyes into a wolf or any other beast you pleased». Although this is, to be sure, a traveller’s tale introduced to shock and amaze the readers, the persistence of this belief in Balkan Bulgaria, which had begun the process of formal Christianization in 864, undoubtedly, reflects the continuity of Old Turkic traditions and beliefs (Becker J., 1915, p. 88; Norwich J.J., 1993, p. 83; Besevliev V., 1980, pp. 381–382).

### Вопросы и задания

1. Переведите фрагмент текста на русский язык.
2. Какое место в мировоззрении средневековых кочевников занимал волк?

***Ермоленко Л.Н. Средневековые каменные изваяния  
Казахстанских степей (типология, семантика в аспекте  
военной идеологии и традиционного мировоззрения).  
Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 2004. С. 57–61.***

**С. 57–61.** ...Тюрки отдавали предпочтение военному образу жизни. В США говорится: «Они ценили смерть в бою и стыдились смерти от болезни» (Liu Mau-tsai, 1958, s. 42). Это обстоятельство позволяет предположить существование у тюрков представлений о преимущественной посмертной участи павших в битве<sup>1</sup>. Можно допустить, что речь идет о своего рода «небесном рае» для погибших в бою доблестных воинов, таком, как, например, небесный чер-

---

<sup>1</sup> Лю Маоцай, ссылаясь на Банга, приводит перевод фрагмента древнетюркской надписи, как будто подтверждающей наше предположение: «Сейчас Вы умерли, (но) на небе Вы будете (или сможете быть) как в жизни (то есть блистательными героями)» (Liu Mau-tsai, 1958, s. 459).

тог для воинов-эйнхериев в скандинавской мифологии (Вальхалла). Во всяком случае по поверьям казахов, сохранивших доисламский институт батырства<sup>1</sup>, воины, павшие в бою, становились святыми (Харузин А., 1889, с. 141)<sup>2</sup>. Туркмены и киргизы почитали могилы прославленных воинов, погибших в битве, наряду с могилами мусульманского духовенства и прочих уважаемых людей (Васильева Г.П., 1954, с. 211; ср.: Абрамзон С.М., 1971, с. 320).

Война у древних тюрков сопровождалась ритуалами. В танских хрониках имеется сообщение о храме богов туцзюе Фуюнь (прогоняющий облака) на северном берегу р. Желтой. Туцзюе, прежде чем вторгнуться в Срединную империю, жертвовали там вино, чтобы выпросить удачу (Liu Mau-tsai, 1958, s. 320). Кроме этого, узнав о том, что китайский полководец Чэн Утин (Tsch'eng Wu-t'ing) был казнен по навету, туцзюе воздвигли храм в его честь. Они молились там перед битвой (Ibidem, s. 335). Впрочем, Лю Маоцай относительно этих сведений указывает, что здесь может идти речь как о почитании их (туцзюе) богов и духов, так и о китайском влиянии. В истории хунну также был случай, когда принесенный в жертву китайский полководец (Эршыский) сделался объектом почитания. Поскольку после его смерти у хунну случились несчастья, то был построен храм для жертвоприношений (Бичурин Н.Я., 1950, с. 76). Другой пример посмертной сакрализации могущественного противника содержит более поздняя монгольская традиция. Казненный Джамукэ стал духом-покровителем Чингисхана (Бартольд В.В., 1966, с. 389).

То обстоятельство, что туцзюе, по данным СШ и БШ, приурочивали свои разбойничьи набеги к полнолунию (Liu Mau-tsai, 1958, s. 41, 499), может свидетельствовать о ритуальном характере этих действий. С полнолунием связывали военные походы и другие древние народы, например, хунну (Бичурин Н.Я., 1950, с. 50) и сяньбийцы (Материалы..., 1992, с. 217). Характерно, что древний ритуал

---

<sup>1</sup> Домусульманские военные институты и идеология сохранились и у некоторых других среднеазиатских тюрков. В.В. Бартольд писал, что военные представления, отраженные в «Китаби-Коркуд», «гораздо сильнее, чем ревность к исламу», что это «культ войны для войны» (Бартольд В.В., 1894, с. 207).

<sup>2</sup> Ср.: в казахской «Легенде о мертвом и живом друге и о дружбе их» мертвый говорит живому: «За то, что я умер от врага... на войне, бог сделал меня таким – *саидом* (*шаидом*)» (Валиханов Ч.Ч., 1985а, с. 66).

облавной охоты у бурят также начинался в «наиболее сакральный момент времени» – новолуние или полнолуние (Жамбалова С.Г., 1991, с. 112).

Заключение мира между туцзюе и китайцами сопровождалось принесением в жертву животного (Liu Mau-tsai, 1958, s. 191, 212). В одном случае была принесена в жертву белая лошадь, в другом – животное, вид которого не конкретизируется, зато говорится, что забил его китайский полководец. Судя по всему, такая форма заключения мирного договора была приемлема для обеих сторон.

В СТШ в биографии Лю Хейда (Liu Hei-ta) есть сведения об использовании тюрками оружия больших размеров (лука и пяти стрел) в обряде жертвоприношения Небу: «Вначале, когда принц Цинь (будущий император Тай-цзун) учредил свое ведомство тянь-цэ-фу (T'ien-ts'K-fu), величина его луков и стрел была вдвойне больше обычной. Когда он преследовал (Лю) Хейда и (сам) был преследован туцзюе, он стрелял своими большими стрелами так, что они отступили. Туцзюе находили (отстрелянные) стрелы, раздавали их для рассмотрения и думали, что они *божественные*. Позднее у них остались *большой лук и пять длинных стрел*. Они хранили их в своей оружейной палате и рассматривали от поколения к поколению как сокровища. Каждый раз, когда *на возвышенности* они приносили Небу богатые жертвенные дары, они всегда выставляли их *во главе* других жертвенных даров, чтобы обнародовать свои военные успехи» (Ibidem, s. 685–686). В данном отрывке имеется противоречие: найдя стрелы, тюрки сочли их божественными, но демонстрировали как свои военные достижения. Мотивировка выставления стрел и лука при жертвоприношении (обнародование успехов) явно китайская (ср.: (Ibidem, s. 300 etc.)). Не исключено, что история их обретения тюрками домыслена китайскими хронистами.

Между тем в мифологиях разных народов нередок мотив обожествления *найденного необычного оружия*, как правило, меча (Жук А.В., 1993). Древний железный меч, водруженный на возвышении из хвороста, служил воплощением скифского Ареса, согласно Геродоту (IV, 62). Меч, найденный пастухом на пастбище, был для гуннского Аттилы ниспосланным свыше знаком благоволения (Кардини Ф., 1987, с. 99). Обожествление оружия связано с обожествлением совершаемого им действия. Помимо скифов, меч, воткнутый

в землю, олицетворял божество войны у аланов (Аммиан Марцелин, 1994, с. 494).

Однако не только меч, но и другое оружие могло быть воплощением духа войны. Показателен культ монгольского Черного знамени *Хара сулде*<sup>1</sup> – «великолепной» пики, увешанной гривами гнедых жеребцов, посвященных божеству побед (=божеству войны) *Сулде тенгри*. Эта пика была окружена четырьмя небольшими аналогичными пиками, на которых также висели гривы лошадей, поэтому *Хара сулде* называлось «четырёхножным». Знамени ежегодно приносились кровавые жертвы<sup>2</sup>. В заклинании, произносимом при жертвоприношении, в частности, говорилось: «Врагов и недругов истребитель верный, ты жен и сыновей их забирало в плен, своему народу честь и славу приносило!» (Жамцрано Ц., 1961, с. 232). Во время обряда жертвоприношения четыре молодых сильных мужчины избражали богатырей – «страшных» гениев Сулде тенгери. «Они с засученными рукавами и свирепым видом жадно пьют жертвенную кровь и пожирают сердце и пр. без всякого остатка» (Там же, с. 230). *Хара сулде* аналогично мировому столпу, о чем недвусмысленно свидетельствуют следующие строки упомянутого заклинания: «О вершину развесистого дерева опершись, ты гордо стояло на трехглавой горе Тоолы!». И далее: «Вершиной своей уходишь ты в вечное синее небо, основанием своим попираешь мать-землю широкую!» (Там же, с. 231–232)<sup>3</sup>. Исходя из этого можно предположить, что в приведенном выше описании тюркского обряда лук и стрелы (возможно, вследствие важной роли этого оружия в военной практике тюрков)<sup>4</sup> олицетворяли божество войны.

---

<sup>1</sup> По описанию Цыбена Жамцрано (начало XX в.).

<sup>2</sup> Жертвоприношение знамени совершали также маньчжуры (Кычанов Е.И., 1992, с. 65).

<sup>3</sup> Для сравнения укажем, что И.Л. Кызласов считает, что у древнейших тюрков копье было основным видом оружия (Кызласов И.Л., 1996, с. 77). Это обстоятельство могло сказаться на особом отношении к копью некоторых современных тюркских народов. В частности, о сакральности копья свидетельствует тот факт, что к нему прикреплялись жертвенные предметы – кусок ткани (=флажок, знамя) или пучок конских волос.

<sup>4</sup> У монгольских народов лук и стрелы также почитались. Во время обряда сурук рядом с Чомчуком – «дворцом» Чингисхана ставилась специальная юрта для *хор эджен* – лука и стрел Чингиса (Жамцрано, 1961, с. 205). Ср. пожелание новобрачному: «Свой *садак* и лук вешай на лучшем месте» (Жамцрано, 1907, с. 114).

Имя такого божества упомянуто в китайских летописях. В биографии Ань Лушаня в ЦТШ и СТШ говорится, что мать его, урожденная Ашидэ, была колдуньей туцзюе и жила за счет предсказаний. Туцзюе называли битву *я-лао-шань*. Этим именем колдунья назвала сына. СТШ дополняет: «(Мать) молила Я-лао-шаня, так называемого бога войны варваров, о сыне. Вскоре после этого она забеременела. При родах палатку озарил *луч света*, и все дикие звери закричали. Наблюдавшие атмосферу (предсказатели), т.е. астрологи, сочли это счастливым предзнаменованием». Командующий комиссар (цзедуши) Фаньяна Чжан Женьюань (Tschang Jen-yuan) приказал обследовать палатку и всех убить. Однако они спрятались и таким образом спаслись. «Мать думала, что причиной (спасения) был бог, и назвала ребенка Я-лао-шанем». Кроме того, Лю Маоцай приводит несколько иную концовку этого рассказа из СТШ: «(Еще) много было удивительных предзнаменований и особенностей, которые не перечислить полностью. Мать сочла его божественным и так дала ему имя Я-лао-шань» (Ibidem). Несмотря на мифологичность сюжета, в данных отрывках все же имеется прямое указание на существование у древних тюрков божества войны, имя которого соответствовало или было созвучно названию битвы. В этой связи необходима реконструкция древнетюркского слова, данного в китайском написании<sup>1</sup>.

С другой стороны, покровительство войне могло быть одной из функций Неба (ср.: жертвоприношение Небу с луком и стрелами; атмосферные явления при рождении Я-лао-шаня). И.Н. Шервашидзе считает, что *Тенгри* может восходить к индоевропейскому теониму, представленному в мифологиях индоевропейцев именами божеств грозы, громовержцев (кельтский Таранис, древнеиндийский Индра и др.) (Шервашидзе И.Н., 1989, с. 83). Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов полагают, что рядом с верховным божеством ('небо-отец') древних индоевропейцев «реконструируется 'бог грома и боевой дружины', 'покровитель походов'. Это божество ассоциируется с высокой скалой, достигшей небес, откуда низвергаются грома и молнии» (Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В., 1984, с. 792). Согласно СШ, туцзюе сравнивали китайского полководца Чан-сунь Шена (Tsch'ang-sun Scheng), наводившего на них страх, с громом и молнией. Некий поко-

---

<sup>1</sup> Ср.: *Лушань* восстановлено В. Хеннингом как согдийское *Рохшан* (Кляшторный С.Г., 1964, с. 122, прим. 208).

рившийся сановник туцзюе будто бы уверял Ян Гуана (Yang Kuang), что когда туцзюе слышали звон стрел Чан-сунь Шена, то думали, что (гремит) гром, а когда видели его неистовую лошадь, думали, что (сверкает) молния (Liu Mau-tsai, 1958, s. 107). Однако император Ли Юань (Li Yuan) подобным образом отозвался о туцзюе: «Они проносятся как буря и молния» (Ibidem, s. 130). Несмотря на китайское авторство, сравнения сделаны вполне в эпическом духе. Не исключено, что высказывание тюркского вельможи действительно имело место<sup>1</sup>. О существовании у средневековых кочевников (монголо-татар) представлений о связи грозы (грома) и военных походов свидетельствует «Мэн-да бэй-лу» (1975, с. 79): «Когда (они) слышат гром, то пугаются и не смеют отправляться в поход». Что касается эпических данных, то некоторые черты древнетюркского божества войны мог сохранить дух кровожадности в *олонхо* и исторических преданиях якутов-*илбис* (Ермоленко Л.Н., 1995, 1998).

Судя по китайским источникам, главной целью набегов туцзюе был грабеж (Liu Mau-tsai, 1958, s. 91, 130 etc.)<sup>2</sup>. Об этом же пишет ал-Джахиз в «Послании Фатху б. Хакану» (IX в.): «...война ведется ими исключительно ради грабежа» (Мандельштам А.М., 1956, с. 248). Добычу туцзюе составляли люди и скот, сокровища и шелк. Что касается угнанных людей, то китайские источники говорят о мужчинах и женщинах (Liu Mau-tsai, 1958, s. 163, 185), женщинах и девушках (Ibidem, s. 183), девушках (Ibidem, s. 114), прекрасных женщинах (Ibidem, s. 134), чиновниках (Ibidem, s. 213), но чаще упоминаются мальчики и девочки (Knaben und Madchen) (Ibidem, s. 188, 217, 235). О том, что последние предпочитались, свидетельствует то обстоятельство, что герцог Тан (617 г.) пытался привлечь кагана тюрков на свою сторону обещанием отдать ему всех захваченных мальчиков и девочек, нефрит и шелк (Ibidem, s. 363). Точно такое же вознаграждение китайский император предложил кагану в 736(?) г. в случае уничтожения тюргешей (Ibidem, s. 378).

Лю Маоцай пишет: «Они (туцзюе. – Л.Е.) грабили скот и шелк, чтобы повысить свой жизненный уровень, и угоняли мальчиков и де-

---

<sup>1</sup> Ср.: действие оружия и стремительный бег коня иногда сравниваются в тюркском героическом эпосе с громом, молнией (Липец Р.С., 1984, с. 66; Маадай-Кара, 1973, с. 314, 345; Валиханов Ч.Ч., 1984, с. 207).

<sup>2</sup> Страсть к грабежам китайские источники отмечают и у других «северных варваров» – теле, киданей, хи (Liu Mau-tsai, 1958, s. 124, 125, 128).

вочек, чтобы сделать их рабами» (Ibidem, s. 426)<sup>1</sup>. Вместе с тем он предполагает, что туцзие совершали набеги не только вследствие хозяйственной необходимости или алчности. Не в последнюю очередь, по его мнению, набеги были бравадой кагана, своего рода «пробой мужества» ради утверждения каганской власти над подчиненными (Ibidem, s. 378). Следует также заметить по поводу такой военной добычи, как «прекрасные женщины» и девушки (независимо от того, становились ли они потом женами, наложницами или рабынями тюрков), что с точки зрения эпического сознания «завоевание невесты» было героическим деянием<sup>2</sup>.

Судя по древнетюркским надписям, геройская доблесть также проявлялась в убийстве врага<sup>3</sup> (Малов С.Е., 1951, с. 41 (КТб, 36), 42 (КТб, 42,2; 45,5; 49,9); 1952, с. 52, 80, 95, 97). Не исключено, что у тюрков, как и у некоторых других народов, переживавших героическую эпоху, существовал обычай предоставлять доказательство убийства врага<sup>4</sup>. По всей видимости, у тюрков таким доказательством служила голова. Л.Р. Кызласов полагает, что тувинское изваяние воина, держащего в руках головы, объясняется подобным обычаем (Кызласов Л.Р., 1969, с. 41; рис. 2, 1). Имеется еще одно изобразительное свидетельство второй половины IX в. (по Хауссигу). Это сцена на медальоне кувшина из Надь-Сент-Миклош: к седлу всадника, влекущего за собой пленного, приторочена отрубленная

---

<sup>1</sup> Возможно, однако, что в условиях ведения непрерывных войн туцзие захватывали детей для пополнения собственного населения.

<sup>2</sup> Ал-Джахиз (IX в.) свидетельствует, что тюрки не сражаются из-за соперничества, кроме как из-за женщин (Мандельштам А.М., 1956, с. 233). Чингисхан расценивал захват прекрасных женщин (наряду с победой над врагом и грабежом) как «высшую радость и наслаждение для мужа» (Рашид-ад-дин, 1952а, с. 265).

<sup>3</sup> Набеги туцзие сопровождалась убийствами как солдат противника, так и мирных жителей.

<sup>4</sup> Доказательством убийства у скифов и хунну была голова врага (Бичурин Н.Я., 1950, с. 50). Мужуны представляли в качестве доказательства уши убитых (Материалы..., 1992, с. 132). Так же поступали монголы. В сражении при Вальштадте они «...девять мехов великих ушей нарезали от биенных, по одному от коегождо режуще, еже учиниша того ради, дабы могли ведать число побиенных». Ср. вышеописанный обычай отрезания ушей убитых врагов у ингушей. Уши, кисти рук или одежду приносили в доказательство убийства врага кафиры.

мужская голова (Haussig H.W., 1992, abb. 114). Что касается китайских письменных источников, то они содержат сведения о случаях отрубания голов врагов не только тюрками и другими варварами (Liu Mau-tsai, 1958, s. 131, 171, 230, 248), но и китайцами. Причем в сообщениях о военных успехах китайских войск зачастую указывается число отрубленных вражеских голов (Ibidem, s. 186, 190, 237, etc.).

...Понятия доблести (*erdam*), славы (*cab*) и геройского имени (*er at*), имени и славы (*at kit*) (Малов С.Е., 1951, с. 40, КТб (26); Малов С.Е., 1959, с. 22), относящиеся к воинским деяниям *эра*, видимо, входили в систему представлений, связанных с культом божества войны, и были близки к соответствующим эпическим категориям. Культовым был также институт волчьего воинства, существование которого можно предположить, исходя из сведений китайских источников о *фули* – «волчьей» гвардии кагана, *фулин-кагане* – титуле, указывающем на манию убийства, волчьей символике на знамени военного предводителя – кагана<sup>1</sup> (Liu Mau-tsai, 1958, s. 40, 181, 499; Ермоленко Л.Н., 1998).

Исходя из данных о сакральности войны у тюрков, балбалы в «модели мира», устроенной по поводу смерти тюркского эра, вероятно, символизировали жертву умершего божеству войны (=убитые вражеские мужи) и обозначали путь героя в обитель этого божества. Одновременно число балбалов соответствовало количеству тех, кто составит окружение покойника в ином мире (прежде всего, враги, убитые им самим или другими и поднесенные в качестве погребального дара). Реконструируемый смысл балбалов в «модели мира» в честь геройского мужа-эра в общем соответствует многообразию традиционной семантики элементов «ряда».

### Вопросы и задания

1. Какие источники использует Л.Н. Ермоленко для характеристики мировоззрения средневековых тюркоязычных кочевников?
2. Изложите основные принципы военной идеологии тюрков.

---

<sup>1</sup> Знамя с волчьей головой было, судя по всему, каганским символом. Китайские хроники сообщают о случаях возведения тюрками в ранг каганов некоторых китайских мятежников. При этом им вручалось знамя с волчьей головой (Liu Mau-tsai, 1958, s. 83, 85). Китайский император подарил знамя с волчьей головой Дяньгюэ (Датю), «чтобы создать видимость оказания почести» (Ibidem, s. 99).

*Пиков Г.Г. Специфика конфессиональной ситуации в кочевой империи (на примере Ляо) // Чуждое – Чужое – Наше. Наблюдения к проблеме взаимодействия культур: сборник научных трудов. Новосибирск: НГУ, 2000. С. 51–69.*

С. 51–52. ...Яркой особенностью киданьской религиозной системы является ее синкретичность. В религиозных идеях и мифах киданьских племен, основавших обширную империю и перенесших традиции дальневосточной государственности в пределы тюркско-мусульманского мира, сошлись и получили определенное развитие представления земледельческих и скотоводческих народов Центральной и Восточной Азии. На них несомненно наложили отпечаток крупнейшие мифологические системы и религиозные представления, существовавшие в начале II тыс. н.э. (китайская мифология, даосизм, буддизм, конфуцианство, ислам, христианство). Кидани уже ко времени правления Дао-цзуна (1055–1101) гордились тем, что их цивилизация была «не хуже китайской», и потому различные китайские концепции, в том числе и религиозные, принимали осторожно и неохотно, а от своих религиозных традиций не считали необходимым отказываться. Конфуцианство и даосизм были распространены в основном на территориях, отвоеванных у Китая. Более того, к этим идеям своего южного соседа они относились часто весьма негативно и противопоставляли им что-то иное. Конфуцианство получило распространение в империи, как и в других кочевых образованиях, благодаря своей близости к народным верованиям и вследствие стремления правящих кругов воспользоваться его религиозно-нравственными нормами. В 1027 г. сунский посол наблюдал при дворе киданьского правителя пьесу, в которой в качестве персонажа был выведен Конфуций (Лун-ли Е., 1979, с. 133). В целом же до конца династии соответствующие нормы и обряды были распространены преимущественно на китайских территориях, входивших в состав Ляо.

Верхушка киданьского общества, хорошо знакомая с национальной и китайской литературой, далеко отошла от народных масс и либо отказывалась от шаманизма, либо сочетала его с буддизмом или даосизмом. О наличии разных религиозных систем на территории обитания и западных киданей также сообщают многие средневековые авторы. Как сообщает Ауфи, кара-кидани частью поклонялись

солнцу, частью были христианами; вообще же среди них встречались все религии, кроме еврейской (Бартольд В.В., 1898, с. 99). Кидани покровительствовали всем религиям и в этом плане, считает Джузджани, они поступали справедливо (Tabakat-i-Nasiri, 1881, p. 912).

**С. 52–54.** ...Неоднократно совершая набеги на соседние территории, кидани уводили большое количество жителей, среди которых было немало и буддийских монахов. Так, Храм Небесных Героев в Верховной Столице основан в 912 г. после похода киданьской армии на Китай, где было захвачено в плен пятьдесят монахов. Да и сами буддисты Китая, Уйгурии и других стран активно проповедовали свои взгляды за пределами родины. В 962 г. 200 уйгуров и 60 китайских монахов, шедших в Индию для приобретения буддийских книг, побывали в пограничных районах ляоской империи. В 97 цз. «Ляо ши» приводится рассказ о киданьском сановнике уйгурского происхождения, исповедовавшем буддизм (Wittfogel K.A., Feng Chia-sheng, 1949, p. 293, 305).

В 1067 г. тангуты прислали киданьскому двору буддийскую сутру «Цзюэ-цзин» на санскрите, золотую статуэтку Будды и уйгурского монаха (Малевкин А.Г., 1974, с. 72). В одной из ляоских надписей сообщается, что один из членов императорского рода Елюй собрал большое количество буддийских сутр из разных стран. В 1095 г. государство тангутов преподнесло в дар буддийскую сутру, написанную на пальмовых листьях. В 1063 и 1074 гг. кидани подарили корейскому государю два комплекта Трипитаки и в ответ также получили буддийские сутры, которые после тщательной проверки опубликовали в 1083 г. (Wittfogel K.A., 1949, p. 305, 306). О возможности проникновения буддизма и с востока на территорию обитания киданьских племен говорит тот факт, что восьмой ярус девятирусной пагоды храма Хваннюса в Корее (построена в 553–566 гг.) посвящен распространению буддизма среди народа нюйди (нюйчжи) (Воробьев М.В., 1975).

Начало же распространения буддизма в киданьском государстве «Ляо ши» относит к девятому месяцу второго года периода правления Тяньфу (т.е. 902 г.), когда у слияния рек Шира Мурэнь и Ляохэ было начато строительство Храма Начала Учения. В 916 г. первый киданьский правитель Абаоцзи устроил совещание, из описания которого ясно видны истинные причины принятия киданями этой религии и те слои киданьского общества, которые были в этом заин-

тересованы: Тайцзу «спросил своих приближенных: “Правитель, который получил Мандат, должен служить Небу и уважать богов. Я хочу почтить тех, кто обладает высшим достоинством и добродетелью. Кто самый выдающийся?” Все ответили: “Будда”. Тайцзу согласился: “Буддизм – не китайская религия”. Только наследник Абаоци не согласился со всеми и заявил: “Конфуций, Великий мудрец, который внушает почтение к каждому возрасту, должен считаться самым выдающимся”. Тайцзу решил угодить своему сыну и основал Храм Конфуция» (Wittfogel К.А., 1949, р. 298). Позиция Абаоци ясна. Он отлично понимал необходимость религии как средства консолидации сил правящего класса и именно у представителей этого класса просил совета. Их ответ обрадовал его, поскольку совпадал с его собственным мнением. Киданьское государство создавалось в обстановке противоречий и борьбы с китайской империей, стремившейся не допустить усиления «варваров». Восстание Хуан Чао и Ван Сянь-чжи и нашествие шатосской конницы Ли Кэюна опрокинули Танскую династию, но не уничтожили успешней уже укрепиться ненависти киданей к Китаю. «Он негодует на китайскую империю, которая убила наших предков, и думает о мести ей днем и ночью», – говорит о своем брате посланный к западно-киданьским родам Ходу (Howorth Н.У., 1881, р. 146).

Любопытно, что буддизм кидани в свое время приняли именно как «некитайскую религию». Как справедливо замечает К.А. Витфогель, «если они и приняли охотно буддийские идеи, то сделали это не из-за их популярности в самом Китае (они ведь в действительности легко потеряли почву в Танском и Сунском Китае), а потому, что эти идеи, за небольшим исключением, легко сочетались с традициями киданьской религиозной жизни» (Wittfogel К.А., 1949, р. 213).

«Некитайская» религия – буддизм – явно импонировала киданьской знати и своей проповедью пассивного отношения к действительности и непротивления злу «иллюзорного» мира ради «грядущего спасения». Она оказалась наиболее подходящей идеологической основой для складывающегося киданьского государства, ибо, отрицая родоплеменную исключительность, провозглашая единство культа и абсолютного божества, способствовала преодолению прежней родоплеменной разобщенности и становлению централизованного государства. Но этот же отрывок показывает, что киданьская знать не могла не видеть достоинств и конфуцианства, дополняющего буд-

дизм проповедью безропотного подчинения «младших» к «старшим», т.е. оправданием господства привилегированных классов. Это ясно выразилось в словах наследника.

**С. 54–56.** ...Верхушка киданей, искавшая средство идеологически обосновать свое господство и отдававшая предпочтение буддизму, не препятствовала деятельности и других религий. Эта веротерпимость пройдет красной нитью через всю историю киданей, в том числе западных. Немаловажная причина этого обстоятельства заключается и в том, что население как восточной (Ляо), так и западной (Си Ляо) империй всегда имело пестрый этнический состав и разный уровень и характер отдельных регионов. В результате наметилась тенденция и к ассимиляции буддизмом других религий, существовавших в стране. В результате иногда получались довольно причудливые сочетания. В 962 г. в несторианском храме, расположенном к северо-востоку от современного Пекина, был сооружен дополнительный зал, в котором была поставлена статуя Будды. На найденных в Сиане несторианских табличках крест опирается на цветок лотоса. В «Храме Креста» в Фаншань (к юго-западу от Пекина) было найдено несколько крестов, выгравированных на камне, с текстами псалмов на сирийском языке. В ляоских гробницах обнаружено много каменных, глиняных и металлических крестов. Р. Торри собрал множество предметов, определенных им как несторианские (Wittfogel К.А., 1949, р. 308).

После разгрома киданьской империи племенами чжурчжэней буддизму был нанесен значительный удар. Однако от киданей он все же проник и в чжурчжэньское общество (Gibert L., 1934, р. 178). У чжурчжэньской знати буддизм все же пользовался весьма неустойчивым успехом. Она больше сочетала его с шаманизмом, даосизмом или конфуцианством. Тем не менее распространение буддизма на широкие пространства Центральной Азии, дополнительный толчок которому дали кидани, продолжалось. Кроме того, ушедшие на запад от разгрома кидани понесли свою религию племенам и народам Восточного Туркестана.

Среди самих западных киданей буддизм был очень популярен. Это подтверждают и данные археологических раскопок, произведенных на территории западно-киданьского государства. На месте многих киданьских поселений в Чуйской долине найдены статуэтки Будды, изображения бодисатв, цветов лотоса. На месте бывшей сто-

лицы г. Баласагуна найдено много каменных статуй Будды. Среди них есть замечательная статуя, где Будда стоит на пьедестале из лотоса, а зади него находится каменная плита с нимбом и бодисатвами. «Общий облик как божеств, так и окружающих деталей мифологических зверей, охраняющих Будду, лягушек, лотосов, показывает, что эти статуи восходят в истоке... к прекрасным образцам классического искусства древней Индии» (История Киргизии, 1956, с. 142). Храм, в котором стояли эти статуи, был богато украшен лепкой, в том числе сделанными из глины ветками священного буддийского дерева. Известны были западно-киданьские мастера своей резьбой по камню и изготовлением кровельной черепицы. Все это применялось при строительстве храмов. Особый интерес представляют коньки на черепицу в виде плоской дуги с козырьком сверху, на котором находилась стилизация буддийского триптиха – изображения Будды в центре и бодисатв по обеим сторонам (Бернштам А.Н., 1943, с. 26).

Раскопки показали, что та струя буддийской культуры, которую принесли с собой в Семиречье кидани, подверглась здесь в очень короткое время столь сильному влиянию местной культуры, что в результате появились синкретические элементы культуры и искусства (Бернштам А.Н., 1952, с. 171). Это свидетельство очень большой силы культуры местных племен Киргизии, которая оказалась в состоянии не только воспринять культурное влияние, но и, критически переработав его, пойти дальше своим путем.

О религиозных системах, пришедших в Восточную Азию с запада (ислам, христианство, иудаизм, манихейство), основной письменный источник по истории киданей и их государства «Ляо ши» содержит очень мало информации. Тем не менее соответствующие сведения все же дают основания предполагать, что их появление и распространение в разноплеменной империи были не случайны.

Христианство в форме несторианства стало широко распространяться в Китае с 635 г., но в 845 г. танское правительство начало гонения, и христианство вместе с буддизмом и манихейством были запрещены. Это произошло вскоре после падения уйгурского государства, где последние были широко распространены (манихейство с 763 г., буддизм с 778–779 гг.). Как сообщает вернувшийся с Дальнего Востока в 987 г. христианский монах, «христиане Китая исчезли и погибли по различным причинам, и в целой стране оставался только один» (Moule A.C., 1930, p. 307).

Христиане вынуждены были перебраться дальше на север. В 1007 г. несторианство приняли кераиты южного побережья Байкала. После завоевания киданями северо-восточных районов бывшей Танской империи христианство проникло на территорию нового государства. В «Храме Креста» (юго-западнее Пекина) ляоская табличка, датированная 960 г., содержит рассказ о возведении каменных столбов с крестами в танское время. На территории Ляоской империи обнаружены многочисленные изображения крестов на камнях, глиняные кресты. На месте верховной киданьской столицы японскими археологами найдено много предметов, названных ими несторианскими.

Другим путем проникновения христианства на территорию киданьского государства был западный путь. Юаньский автор сообщал о некоем Хо-лу Ми-ссу, отпрыске известной несторианской семьи, который в XI в. пришел в Ляо из западных районов. Из надписи 987 г. известен «аббат», принадлежавший к «несторианской секте».

Длительное существование несторианства на территории киданьского государства связано с двумя факторами. Во-первых, киданьские правители не делали для него никаких ограничений в силу часто возникавших у них антикитайских настроений. Во-вторых, само несторианство охотно шло на сближение с другими конфессиями. Из надписи 987 г. видно, что оно использовало и буддийские идеи: «Их Бог непостижим. Страдание, следующее за желанием, приводит к концу. Счастье делится с другими людьми». Именно этот храм, в котором хранилась эта табличка, в 962 г. был расширен за счет присоединения нового зала со статуей Будды. Известны находки крестов, покоившихся на цветке лотоса (Wittfogel К.А., 1949, p. 308).

**С. 57–59.** ...Существовали и еретические секты. Так, из цзиньской надписи известно, что еретики противопоставляли строительству храмов доктрину «Трех НЕТ» (нет желанья, нет слов, нет деяний). Можно предположить, что эта концепция могла быть связана с манихейской этикой, основой которой было воздержание от пагубных мыслей, слов и поступков.

Большого распространения достигло христианство и в государстве западных киданей, прежде всего, в самом начале династии. Патриарх Илья III (1176–1190) основал несторианскую митрополию в Кашгаре – одной из столиц кара-киданей. Он назван в каталоге Амра митрополитом «Кашгара и Невакета», т.е. и Семиречья. В 1142 г. состоялось примирение несториан и яковитов (монофизитов) на терри-

тории государства западных киданей. Опперт и Царнке, считая, что имя сына Елюй Даши (Или = Илья) связано с христианством и приводя в качестве примера также письмо правителя Бухары от Елюй Даши, начинавшееся с формулы (по их мнению, не мусульманской, а христианской) «Во имя Бога милостивого и милосердного», приходят к выводу, что Елюй Даши был христианином, и отождествляют его с пресвитером Иоанном. Это не находит подтверждения в источниках. Ибн аль-Асир называл предводителя кара-киданей Кур-хана ас-Сини манихеем, а Рашид ад-Дин буддистом (Материалы по истории киргизов и Киргизии, 1973, с. 65; Д'Оссио К., 1937, с. 109).

По словам В.В. Бартольда, «успехи христианства могли быть одной из причин, способствовавших религиозному возбуждению мусульман и, вместе с упомянутыми политическими условиями, вызвавших одно из самых обширных мусульманских движений в истории Средней Азии» (Бартольд В.В., 1963, с. 52–53). Распространение христианства в Чуйской долине, по мнению ряда исследователей (П.К. Коковцов и др.), шло с востока на запад, о чем свидетельствует влияние на чуйских христиан со стороны христиан Турфанских (Коковцов П.К., 1909, с. 778). Прибывший в конце XIII в. из Пекина в Рим несторианский священник уйгур Саума рассказывал римским кардиналам: «Узнайте, отцы, что многие наши отцы шли в земли монголов, тюрок и китайцев и проповедовали» (История Мар Ябалахи и раббан Саумы, 1958, с. 83). С другой стороны, христиане долины Чу еще и в начале XIII в. пользовались не уйгурским, а сирийским алфавитом (Бартольд В.В., 1966, с. 108).

Все сказанное позволяет сделать предположение, что дозволение христианства правителями киданьских государств было продиктовано не потребностями духовного развития общества, а исключительно политическими соображениями. Особым «спросом» в среде кочевников и полукочевников оно не пользовалось и потому естественно включалось в систему религиозного синкретизма в виде подчиненного элемента. Составить конкуренцию буддизму, более подходящему к родоплеменной структуре общества, оно не могло. В конечном итоге христианство уцелело, видимо, лишь в отдельных городах, как правило, находившихся на стыке торговых путей, т.е. в своего рода «идеологических рынках», где были возможности для существования самых различных верований. Более глубокие корни оно пустило в Китае и районах Ляо, населенных китайцами и хань-

эр. Новый импульс для развития христианских идей будет дан проповедями миссионеров-иезуитов в период Минской династии.

Что касается ислама, то можно предполагать, что отдельные киданьские роды были знакомы с ним. Это прежде всего те роды, которые проживали в западных районах, граничащих с местами обитания западных тюрок-мусульман. В X–XI вв. ислам широко распространился в Центральной Азии, приняли его и многие кочевые племена (с 960 по 1043 г. – Караханиды, Сельджукиды и другие тюрки). Уже одно то, что мусульманская религия в это время играла прежде всего роль политического фактора, отпугивало киданьских правителей, создававших к тому же свою идеологическую систему из иных элементов. Взаимоотношения двух миров – мусульманского и буддийского – были поэтому сложными и противоречивыми. С одной стороны, киданьские правители, как правило, предпочитали поддерживать мирные отношения со своими западными соседями, в том числе с мусульманами. В «Ляо ши» (цз. 2) сообщается о нескольких посольствах мусульман в Ляо: в 924 г. (из Багдада), в 1020 г. (от Кадир-хана караханидского, просившего и получившего невесту для своего сына). Сам термин «Даши», употребляющийся по отношению к западным странам в «Ляо ши» (цз. 16), означал именно «ислам». С другой стороны, мусульманские территории были частым объектом экспансии с Востока. Известно, что с территории Ляо отдельные племена и роды часто уходили в «страны Даши». Непосредственно после образования киданьской империи ушли на запад некоторые не желавшие подчиниться племена.

**С. 61.** ...С образованием государства западных киданей противостояние двух крупнейших религий, западного ислама и восточного буддизма, достигло апогея. Судя по мусульманским источникам, верхушка населения Си Ляо намеренно поддерживала и распространяла буддизм, который впоследствии Кучлук противопоставил остальным религиям. Ауфи, приводя рассказ Шекиба бен Ибрахима Балхи, жившего в конце VIII – начале IX в., о встрече в Туркестане с буддийским жрецом, носившим красную одежду, сообщает, что кара-кидани звали таких жрецов «тоннами» (Бартольд В.В., 1898, с. 83). Слово это в XII–XIII вв. имело очень широкое распространение (Tabakat-i-Nasiri, 1881, p. 157). Территория западно-киданьского государства стала ареной самого ожесточенного столкновения буддизма с исламом. Еще в словаре Махмуда Кашгарского содержит-

ся стихотворный цикл, объединенный темой «битва с уйгурами», в котором нашло отражение непринятие мусульманами-караханидами буддийской религии и культуры Уйгурского государства...

**С. 61–63.** ...Это отмечает и Г. Рубрук: «...сарацины настолько избегают их (уйгуров. – П.Г.), что даже не желают о них и говорить. Отсюда, когда я спрашивал у сарацинов об обрядах Югуров, они оскорблялись». В мусульманских памятниках практически нет упоминаний о литературе буддийского содержания. По словам А.А. Семенова, «враждебные отношения уйгуров к мусульманам были давние и достигли своего апогея еще при Чингиз-хане» (Семенов А.А., 1978, с. 36).

Известную роль здесь сыграла и религиозная политика каракиданей. Джузджапи сообщает, что первые гурханы «обращались с мусульманами с великим почтением, высказывая уважение к духовным лицам, и не считали тиранию и насилие дозволенными по отношению к любому созданию». Он же пишет: «Кое-кто говорит, что (первый) гурхан секретно стал мусульманином», но осторожно добавляет: «Бог знает правду в этом деле» (Tabakat-i-Nasiri, 1881, p. 912). По сообщению Ибн ал-Асира, сын первого гурхана носил имя Мухаммед. Однако по Несеви хорезмшах Мухаммед не нашел разницы между язычеством монгольских пришельцев, язычеством гурхана и язычеством Кучука (En-Nesawi, 1895, p. 18). Огромное количество терминов «аль-гази» (борец) и «аш-шахид» (убитый)... отмеченных в эпитафиях самаркандских кайраков XII в., хранящихся в музее им. А. Икрамова г. Самарканда, возможно, свидетельствует о том, что они поддерживали оппозиционные суннизму течения в исламе (суфизм, шиизм), которым был нанесен ощутимый удар первыми Караханидами в X в. (Додхудоева Л., 1982, с. 19–20). По сообщению же Махмуда ибн Вали, «народ Баласагуна сунниты и из общества ханифитов. В том городе науки фикх и хадис были распространены больше, чем другие знания», в нем было сорок соборных и двести будничных мечетей, двадцать ханака и десять медресе (Махмуд ибн Вали, 1977, с. 24). В то же время эпиграфический материал из Киргизии носит ярко выраженную суфийскую окраску. Вероятно, следствием именно такой политики раскола мусульманского лагеря в идеологическом отношении там, где это представлялось возможным (Хорезм, Самарканд), и уравнивания исламских течений с другими религиями в прочих районах, где мусульманская вера отличалась не-

которым единством, и было существование разрозненных мусульманских владений. А Кучлук, найманский царевич, захвативший в 1211 г. трон западных киданей, для борьбы с мусульманами принимал и решительные меры. Мусульмане запомнили его хорошо. Он был несторианином, но, оказавшись в среде киданей и женившись на кара-киданьской принцессе, перешел в буддизм (Bretschneider E.V., 1876, p. 114). Столкнувшись с усилившимся Хорезмским государством и его мусульманскими вассалами, он начал гонение на мусульман. Джувейни сообщает, что, подчинив Кашгар, он потребовал от жителей принять на выбор христианство или буддизм и отказаться от ислама. В результате его гонений «крик муэдзина и вероисповедание единства бога правоверных больше не были слышны. Мечети были закрыты и школы покинуты». Эта политика оказалась для Кучлука роковой. Монголы, подойдя к его владениям, объявили свободу вероисповедания, и разъяренные толпы жителей-мусульман перебили гарнизоны воинов Кучлука. Сам он не смог нигде укрыться, был настигнут в горах Бадахшана и обезглавлен. Бывший киданьский вельможа Хэ-сы-май ли проехал с его головой по владениям Кучлука, и население многих городов после этого добровольно перешло на сторону монголов. Кара-кидани же после разгрома своей империи вскоре окончательно слились с местным населением и стали мусульманами. «В настоящее время осталось мало жителей, они переняли обычаи и одежду хуэйхэ (мусульман)», – сообщает Угусунь Чжундуань (Bretschneider E.V., 1888, p. 31).

В результате различные религиозные направления, распространенные в империи Ляо, «отвечали» за свои специфические сферы. Племенная же религия киданей обеспечивала ежедневные религиозные нужды киданей самых различных социальных слоев.

Несмотря на определенную веротерпимость киданей, как западных, так и восточных, и широкое распространение в их среде мировых религий, в отношении большинства из них можно говорить о существовании особой, эволюционирующей в сторону монотеизма веры, часто обозначающейся термином «тенгриизм». Одной из основных составляющих этой синкретической религиозной системы, центральным ее моментом оставался шаманизм, широко распространенный в среде киданьских племен, составлявших верхний господствующий слой населения. Киданям еще в догосударственный период была присуща система религиозных взглядов, характерная

для патриархально-родового общества. Эта система включала элементы анимизма, магии, культов природы и предков. После создания собственного государства религиозная жизнь киданей, естественно, усложнилась, но религиозные воззрения основной массы населения мало изменились. Власти старались не допускать их разрушения. Абаоцзи и многие из его преемников отмечали, что кидани славились справедливостью и преданностью до тех пор, пока не познакомились с китайскими религиями и культурой. Китайский чиновник Цзинь-ван «со вздохом» признавал, что «у киданей строгие законы... Китай отстает от них».

Главой и первосвященником этой религии был сам правитель (император у восточных киданей, гурхан – у западных), как представитель рода Елюй, «породненного с Небом» и «поставленного Небом». Именно он «испрашивал богов» и приносил им жертвы, выполнял функции посредника между миром богов и миром людей и исполнителя «приказов Неба». В источниках отсутствуют какие-либо указания на существование церковной организации, связанной с этими религиозными представлениями, хотя в киданьских, китайских и мусульманских сочинениях содержатся упоминания о церемониях и обрядах.

Киданьская мифология была пронизана верой в духов и сверхъестественные силы, которые, по мнению киданей, были присущи деревьям, знаменам и барабанам, горам, солнцу, небесам и земле (Ляо ши, цз. 6, 7, 9). Имела место и персонификация. В «Ляо ши» (цз. 34) упоминаются боги Неба, Земли и Солнца (Wittfogel К.А., 1949, р. 268) и божество Горы Му-е. Говорится и о божестве Черной Горы, божествах оленя и белой лошади. Подробно в «Ляо ши» описывается лишь божество Земли: оно появляется в виде старухи. Таким образом, можно говорить о весьма разветвленном пантеоне языческих киданей.

**С. 63–64.** ...В киданьских текстах нет четкого упоминания загробной жизни. Однако на эту мысль наводит все же сжигание на похоронах киданьских правителей одежды и оружия, седел и верховых животных. Плано Карпини впоследствии ясно указывал, что «Тартары» верили в загробный мир, где будет плодиться их скот, где сами они будут есть, пить и «делать многое другое, что живые люди делают здесь на земле».

Киданьский пантеон имел свою специфику. В нем выделяется группа основных божеств. Еще в первые десятилетия X в. (период

Пяти Династий и Десяти Царств) китайские путешественники обратили внимание на особое отношение киданей к солнцу, поклонение которому осуществлялось в первый день каждого месяца. Особое жертвоприношение солнцу осуществлял сам император. Это казалось столь необычным для китайцев, что они называли своих северных соседей Солнечными Киданями (Тайяь Цидадс). Обряд поклонения солнцу происходил в одиннадцатом месяце, во время зимнего солнцестояния, а также по случаю церемониальной охоты, сбора на войну и церемонии «узнавания» правителя. После своего признания император, одетый в китайские одежды, выходил из своего шатра, обращался лицом к солнцу и кланялся ему четыре раза. О поклонении западных киданей Солнцу упоминают и мусульманские источники. О сохранении культа Солнца у них свидетельствует в своем труде «Лубаб ал-албаб» («Сердцевина умов») мусульманский историк XIII в. Ауфи.

Не менее заметную роль в киданьской мифологии играли Небо и Земля. Им поклонялись обычно обоим вместе и чаще во времена мятежей и войн.

Когда Абаоцзи пришел к власти, то объявил об этом Небу. О прощении своих мятежных братьев он также объявил Небу и Земле. Во время объявления о начале военных действий жертвоприношение предлагалось Небу, Земле и Солнцу, но после их начала в какой-либо критический момент обращались уже не к Солнцу, а только к Небу и Земле. Дважды поклонялся Небу и Земле император и во время церемонии похорон.

Жертвоприношения Небу у киданей были кровавыми: в жертву приносили черного быка и белую лошадь. Это делалось до и после военных походов. Коллективные поклонения Небу свойственны многим средневековым народам Дальнего Востока. По «Хоу Ханьшу» (цз. 115) илоу «в десятой луне собираются в большом числе для жертвоприношения Небу. Это называется Дунмын». Фуюй «для сего закалывают быка и по его копытам гадают о благополучии и неблагополучии». Люди племени вэй «обыкновенно в десятой луне приносят жертву Небу; день и ночь пьют вино, поют и пляшут, это называется плясать перед Небом» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 22, 25, 31). У киданей к 952 г. этот обряд принял характер разработанной церемонии в день зимнего солнцестояния (Ляо ши, цз. 6). Почитание Неба непосредственно связывалось с верой в духов, которыми, как считали кидани,

был населен весь мир, а не только небо. К ним и обращались все моления и жертвоприношения. Многие магические действия совершал простой шаман, но самые серьезные и тайные обряды проводил главный шаман или правитель (Wittfogel К.А., 1949, р. 17).

**С. 66–67.** ...Среди киданей был распространен культ предков. Форма этого культа, пройдя длинный путь исторического развития, представляла собой особый продукт контаминации ряда представлений: о душе умершего, тотемическом прародителе, семейно-родовом покровителе, предке-родоначальнике, предке – выдающемся человеке. Понятие «предок» включало не только семейных, но и родовых, племенных предков. Бытовали культы вождей и выдающихся деятелей. Жертвоприношения в честь предков происходили регулярно: «Считают, что горький плач по умершему отцу или матери приносит несчастье, поэтому трупы скончавшихся родителей кладут на деревья в горах, а по прошествии трех лет собирают кости и сжигают их. При этом наливают вино, молятся и говорят: “В зимние месяцы ешьте лицом к свету, в летние месяцы ешьте лицом к тени, когда я буду охотиться, помогите мне побольше добыть кабанов и оленей”» (Бэйши, цз. 94). В эпоху Ляо стал распространяться культ юга, и во время летних жертвоприношений оборачивались к югу. В 15-й день десятого месяца осуществляли жертвоприношение духам всех умерших предков. К предкам императора обращались «за советом» по особо важным проблемам. Западно-киданьский гурхан Елой Даши в своих речах постоянно говорит о заслугах своих предков. Так, «Ляо ши» несколько раз упоминает о высокой оценке, данной Елюй Даши первому киданьскому императору (Bretshneider E.V., 1876, р. 213, 214, 216, 217).

Одним из важнейших элементов киданьского шаманизма был культ животных. Поскольку скотоводство являлось одним из основных занятий, обожествление отдельных видов животных было вполне закономерным. Получили распространение культ коня и суеверия, связанные с поведением коней. Лошадь, по-видимому, была тотемным животным. Одно из племен киданей носило имя Мории (монг. «лошадь»). В.П. Васильев сообщал об одной из легенд, по которой когда-то правителем киданей был Нохой (монг. «собака»), принимавший человеческий облик только после принесения ему в жертву белой лошади или пегой коровы. Особенно почитались кони белой масти. Лошадь приносилась в жертву, она так или иначе участвова-

ла во многих церемониях. У Е. Лунли есть любопытное сообщение о том, что «кидане, выступая в поход, не выбирают счастливого дня, а смешивают полынь с конским навозом и жгут полученную смесь на кости ключицы белого барана. Если кость от жары трескается, они выступают в поход, а если не трескается – не выступают». Лошадь приносили в жертву, если в государстве возникала опасность. Одним из тотемических предков у киданей считалась собака. В один из осенних дней император убивал белую собаку, ее голову зарывали в семи шагах от юрты, ориентированной на юг. Через семь дней юрту переносили на то место, где была зарыта голова собаки. Изображения собак находились в императорских мавзолеях.

Кидани, независимо от социальной принадлежности, были очень суеверны. В их жизни огромную роль играли предсказания шаманов, результаты гадания на бараньей лопатке, вера в различные приметы и сноведения.

**С. 68.** ...Важнейшим элементом киданьской религии, ее обрядовой стороной является религиозный культ, т.е. всевозможные обряды, жертвоприношения, молитвы. Поскольку характер и формы религиозного культа соответствуют историческим формам религий, естественно предположить, что достаточно развитый киданьский политеизм обусловил существование и развитой системы обрядов. В действительности так оно и было. К сожалению, классифицировать обрядовые действия киданей можно лишь в общих чертах.

На первом месте по значимости и масштабам стояли коллективные жертвоприношения. Они устраивались в рамках родоплеменных и военно-административных подразделений и были связаны с хозяйственной деятельностью, военными делами, явлениями природы и т.п. Им явно были присущи черты родовых традиций. «Когда наступала война, то закалывали пегую корову и белую лошадь и приносили их в жертву небу и земле, и духу горы Му-е-шань» (Васильев В.П., 1859, с. 181). Существовали и человеческие жертвоприношения (во время похорон императоров). Как сообщает Е. Лунли, «если среди приближенных императрицы Шулюй оказывались злые и коварные лица, она говорила им: “Сделайте от меня доклад покойному императору”, после чего подводила их к могиле императора и убивала. Всего, таким образом, в разное время были убиты сотни людей». Человеческие жертвоприношения были также связаны с военными походами. В жертву приносили преступников и пленных. Когда войска

выстраивались для похода, по направлению движения войск ставили приговоренных к смерти, и проходящие войны поражали их стрелами. При возвращении из похода так же убивали военнопленных.

Обычно предметами жертвоприношения служит то, что важно и ценно для существования человека. В хозяйстве восточных и западных киданей большую роль играли лошади и овцы. Человек без коня не считался человеком и делался никому не нужным. Поэтому коня приносили в жертву прежде и чаще всего, ибо он «нужен» был им в потустороннем мире не только для пищи, но и для езды. По «Алтан тобчи», белый конь жертвовался Небу, а черный бык – Земле.

На основании приведенных данных можно прийти к заключению, что в целом характер культовых действий у западных киданей был весьма сложным и имел определенную систему. Вполне понятно, что стройность и твердость такой системы поддерживалась силой и авторитетом особых лиц – служителей культа.

**С. 69.** ...Роль шаманов в киданьском обществе была значительной. Они как посредники между людьми на земле и богами на небе призваны были не только совершать обряды жертвоприношений, устанавливая связь с потусторонним миром, но и следить за правильностью исполнения обрядов другими людьми, объяснять все происходящее в природе и обществе, освящать деятельность тех, в чьих руках находились богатство и власть. Шаман, таким образом, осуществлял многочисленные и многосторонние обязанности жреца, волхва, врача, знахаря и т.п. Шаманы и колдуны занимали высокое положение в киданьской социальной иерархии, что несомненно было обусловлено их ролью в идеологической системе общества, но сопровождалось ли это какими-либо материальными или политическими преимуществами – неизвестно. Часто функции верховного жреца исполнял верховный правитель: у киданей – каждый император, у западных киданей – первый гурхан Елюй Даши в начале династии и последний правитель династии Кучлук. Последний, по свидетельству Рашид ад-Дина, «обладал такой властью над дивами и пери, что выдаивал их молоко и приготавливал из него кумыс» (Рашин ад-Дин, 1952, с. 137). Руководили определенными церемониями илиби, тиинь, дилемаду и другие чиновники. Существовали и профессиональные предсказатели и заклинатели. Эти шаманы (у) предсказывали будущее, лечили, заклинали погоду, предотвращали различные катастрофы. В конце каждого года группа шаманов во главе

с «большим шаманом» обращалась с молитвами к Богу Огня. На следующий день 12 шаманов со стрелами в руках обходили шатры и пением, криками и звонками отгоняли злых духов.

### **Вопросы и задания**

1. С какими мировыми религиями были знакомы кидани?
2. Какие элементы шаманизма выделяет Г.Г. Пиков в мировоззрении киданей?
3. В чем состояла особенность жертвоприношений у киданей?

## Раздел IV

# ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ У МОНГОЛОВ

*Мэй Т. Монголы и мировые религии в XIII в.<sup>1</sup> // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. С. 424–445.*

С. 425–427. История доказывает, что при взаимодействии мировой или универсальной религии с традиционной последователи последней оказываются обращенными либо добровольно, либо насильственно<sup>2</sup>. В этом смысле Монгольская империя на протяжении основного периода своего существования (1200–1260 гг.) представляла собой исключение из правил. Монгольские ханы, веротерпимые в отношении всех религий, избегали обращения в мировые религии, существовавшие в пределах империи, хотя и интересовались ими. При ханских дворах находились представители различного духовенства, отстаивавшие преимущества своей религии (Dawson С., 1955, с. 197–194). Ходили слухи, что князья или даже сам хан тайно исповедовали какую-то религию (Ibidem, с. 68)<sup>3</sup>. Кроме того, монголов нельзя было обратить насильственно, потому что, в отличие от коренных жителей обеих Америк или Сибири в эпоху открытий, они были завоевателями. В своей статье я хочу выяснить, почему

---

<sup>1</sup> Приношу благодарность А. Хазанову за его многочисленные предложения и критические замечания, сделанные им на более ранний вариант этой статьи, написанной благодаря его семинару, посвященному обращению к мировым религиям.

<sup>2</sup> Я определяю мировые религии как прозелитские, в которые может обратиться любой человек вне зависимости от этнической принадлежности и места проживания. Универсальные религии – это те, которые убеждают в наличии высшей силы, вера в которую достижима для всех вне зависимости от каких бы то ни было препятствий. При этом универсальные религии необязательно являются мировыми, поскольку некоторые из них не прозелитские. Традиционная религия та, в которой нет главного канона, а загробный мир ничем, в сущности, не отличается от земного.

<sup>3</sup> Плано Карпини слышал, что Гуюк был христианином (Dawson С., 1955, с. 91). По слухам, Сартак, брат Бату, был христианином. Джузани (Juzjani M.S., 1975, с. 223) пишет, что Бату, по слухам, был мусульманином.

монгольские ханы не исповедывали никакой из мировых религий, а также высказать некоторые предположения по поводу того, почему различные каганаты начали обращаться в иные религии после смерти Мункэ-хана.

До обращения в ислам и буддизм монголы были последователями системы верований, известных как шаманизм. Хотя после включения в *Yeke Monggol Ulus* племен керейтов, меркитов, онгутов и найманов некоторые монголы приняли христианство несторианского толка, все же подавляющее большинство монголов придерживалось своих исконных верований (Moffet S.A., 1992, с. 400–401; Fiey J.M., 1975)<sup>1</sup>. Несторианцев было немного, но они оказали на монголов значительное воздействие, поскольку, во-первых, у многих представителей монгольской элиты жены были из племен керейтов и найманов, а во-вторых, из этих же племен происходили некоторые высокопоставленные чиновники административного аппарата<sup>2</sup>. Поэтому высшие круги империи находились под влиянием несторианского христианства<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Примерно в 1009 г. благодаря контактам между миссионерами и купцами керейты постепенно были обращены в несторианское христианство. В указанном году несторианский патриарх в Багдаде получил письмо от Эбе-дешу, Мервского митрополита, в котором указывалось, что керейтам нужны священники и дьяконы, которые могли бы их окрестить. Найманы, меркиты и онгуты тоже обратились. В Восточном Туркестане среди уйгуров было некоторое число христиан. Точные цифры неизвестны, но считалось, что было обращено 20 тысяч керейтов.

<sup>2</sup> Главный министр Угэдэя Чинкай был христианином-несторианцем. Кроме того, Соркоктани, керейтка, дочь Тогрула Он-Канда и жена Толуя, Торегене, меркитка, жена Угэдэя, Огул Каймиш, меркитка и жена Гуюка тоже были христианками-несторианками.

<sup>3</sup> Несторианское христианство процветало в Азии в течение нескольких веков после раскола на Эфесском Соборе в 431 г., см.: (Moffet S.A., 1992). Несторианство основывалось на Антиохской школе Теодора Мопсуэтского (350–428). Он был епископом Мопсуэтии, расположенной к северу от Антиохии. Свое учение он основывал на буквальном прочтении Библии с незначительной интерпретацией и столь же малым вниманием к пророчествам. Он рассматривал грех как слабость, которую можно преодолеть, а не как болезнь или «порочную волю». Нестор был его учеником. В 428 г. Нестор был избран патриархом Константинополя... многим он не нравился, потому что раньше был почти неизвестен. Он начал преследовать ариев и другие группы как еретиков, но и сам был обвинен в ереси Александрийским патриар-

Но, несмотря на то, что элита находилась под влиянием христианства, монголы оставались невероятно веротерпимыми. Будучи первоначально шаманистами, они не выработали подробного канона, который бы являлся нравственным руководством или подразумевал единственно возможное узкое мировоззрение, исключаящее все иные и делающее акцент на загробной жизни. Традиции шаманистских верований был присущ интерес к аспектам духовности, применимым к повседневности и жизненным реалиям. Загробный мир был весьма схож с миром земным. Не было идеи спасения души. Душа была нужна в нынешней жизни, а после смерти человек становился еще одним духом и не подвергался риску вечного проклятия (Dawson C., 1955, с. 12). Поэтому монголы «были открыты для любой религиозной практики или ритуала, которые могли бы способствовать успеху в достижении сиюминутных целей» (Foltz R., 1999, с. 44).

Монголы, действительно, поддерживали отношения с религиозными общинами своей империи. Главная цель при этом носила стратегический характер: мирные взаимоотношения с религиозными общинами способствовали смягчению враждебности со стороны завоеванных народов. Так, например, духовенство всех религий было освобождено от уплаты налогов, а монгольская армия в ходе завоеваний, как правило, не разрушала религиозные строения. Более того, ханы просили молиться за них священнослужителей разных религий (Ibidem, с. 44–45). Такое поведение одновременно свидетельствовало и о том, что монгольские ханы не были последователями какой-то конкретной религии, и о том, что они демонстрировали

---

хом Кириллом. Отчасти это произошло по политическим мотивам. Александрия была третьим по значимости христианским городом после Рима и Константинополя. Кроме того, школы Александрии и Антиохии соперничали между собой. Кирилл обвинил Нестора в «отрицании божественной сущности Христа» (р. 174) и предал его двенадцати анафемам. Из Антиохии последовало двенадцать ответных анафем. В 431 г. император Тодосий II созвал Собор в Эфесе для разрешения конфликта. Кирилл открыл Собор до прибытия антиохских сторонников Нестора, и Нестор бойкотировал столь раннее начало. В результате Кириллу удалось единогласно двумястами голосами отлучить Нестора. В действительности Нестор никогда не отрицал божественной сущности Христа или божественного единства. Он лишь использовал слово «олицетворение», означающее появление или присутствие, тогда как Кирилл использовал слово «ипостась», означающее сущность или реальное существо. В принципе, он полагал, что человечность и божественность Христа – это отдельные вещи.

уважение ко всем религиям. В традиционной монгольской религии за обиду, нанесенную духам, следовало наказание свыше, а потому уважение к ритуалам иных религий и упоминание в молитвах было всего лишь формой духовно застраховаться от обиды, случайно нанесенной чужой духовной силе.

Кроме того, что монголы были терпимы ко всем религиям, они еще и стремились поддерживать мир между различными религиозными общинами. Это диктовалось не столько идейными соображениями, сколько стратегической необходимостью. Монгольского военачальника Джэбе, преследовавшего предателя Кучлука, встречали в Средней Азии как освободителя: когда буддист Кучлук находился у власти, буддисты притесняли мусульман. Однако поражение, нанесенное Кучлуку Джэбе, не повлекло за собой гонений на буддистов. Джэбе, как и монголы в целом, не хотел быть втянутым в религиозные распри. Он провозгласил, что все должны следовать религии своих предков и не отказывать другим в таком же праве (Juvaini А.М., 1997, с. 67). Пока монголы не испытывали необходимости использовать какую-нибудь религию в политических целях, их мало волновала религиозная доктрина. Каждый был волен совершать религиозные обряды, как того требовала вера, но если это угрожало стабильности империи или монгольскому владычеству, тогда монголы отвечали насилием. Они не потерпели бы никаких чужих претензий на духовное господство над миром, поскольку сами претендовали на мировое владычество (Khazanov А.М., 1993, с. 468).

**С. 429–430.** Папа Иннокентий старался сделать так, чтобы для язычников и еретиков обращение было более легким. В 1245 г. он издал Папскую буллу, сходную с буллой папы Григория IX, изданной в 1235 г. Папская булла 1245 г. была направлена главным образом на предоставление миссионерам особых привилегий для того, чтобы упростить обращение (Muldoon J., 1979, с. 50). Важнейшими из них были: право исповедовать в любом месте, отпускать грехи отлученным от церкви, освободить ритуал обращения от всякого рода необязательных компонентов и вообще сделать обращение возможно более легким, не отступая от католического пути. Кроме того, булла включала список восемнадцати различных групп людей, в частности этнические группы и религиозные секты, которые были выбраны в качестве объектов обращения. Многие из них проживали на территориях, подчиненных монголам.

Даже и с новыми привилегиями католические миссионеры не имели на монголов большого влияния. Узость мировоззрения и надуманное превосходство западных людей сыграли самую отрицательную роль в вопросе обращения монголов. Несмотря на то, что некоторые монголы были христианами-несторианцами, монгольские ханы, в целом, питали к несторианцам мало уважения<sup>1</sup>. Тем не менее несторианцы были более открыты по отношению к другим культурам и синкретизму вообще. Г.В. Хьюстон писал: «...непохоже, что несторианским миссионерам были свойственны те же предрас судки (что и католикам), поскольку (несторианцы) свободно включали обычаи местных религий в свое толкование христианства» (Houston G.W., 1980, с. 64–65).

А. Хазанов высказывал иное, но сходное мнение по поводу неудачи католиков обратить монголов: «Мне кажется, что одной из основных причин неудачи явились заявления о их главенстве над светской и духовной властью обращенных. Кочевые правители боялись, что обращение в христианство поставит под угрозу их независимость» (Khazanov A.M., 1994, с. 24).

Оба автора хотя бы частично правы. Как полагает Хьюстон, по сравнению с католиками несторианцы имели преимущество, поскольку их религия была более синкретичной и способной воспринимать различные культуры. Более того, несторианцы не стремились установить над монголами какую-либо светскую или духовную власть, что Хазанов справедливо отмечает у католиков. Вместе с тем я должен выразить несогласие с Хазановым в том, что монголы боялись потерять свою независимость из-за обращения в католицизм. Существуют многочисленные доказательства того, что по отношению к своей власти монголы не потерпели бы никакой угрозы, из какого бы источника, светского или религиозного, она ни проистекала. Чингис-хан казнил Теб Тенгри за его вмешательство в политику (Cleaves F., 1982, с. 181–182). Монголы уничтожили халифат, поскольку халиф был той фигурой, которая была способна, хотя бы

---

<sup>1</sup> См. «Письмо Гуюк-хана папе Иннокентию IV (1246 г.)» (Dawson, 1955, 85). Гуюк отвечает на просьбу папы, чтобы монголы стали христианами и прекратили набеги на христианские земли, таким образом: «Ты, кажется, считаешь, что я должен стать дрожащим христианином-несторианцем, почитать Бога и стать аскетом, а откуда тебе известно, кого Бог прощает и кому на самом деле являет милость?»

теоретически, претендовать на духовную и светскую власть. Папство так старалось встать выше светских правителей, что папу, скорей всего, постигла бы судьба халифа, окажись монголы в Риме.

**С. 432–440.** Ислам – это та религия, с которой чаще всего связывают обращение монголов в эпоху средневековья. После распада империи на отдельные части ильханат и Золотая Орда в конце концов приняли ислам. Чагатайский улус обратился в ислам, но приняли ли его кочевники, не совсем ясно. Ислам, хотя бы в начале, не был более успешным в обращении монголов, чем христиане-католики. Хотя хотанские мусульмане встречали монголов как освободителей от религиозных преследований, мусульмане Среднего Востока считали монгольские нашествия наказанием за грехи, в чем были на удивление единодушны и с католиками, и с православными христианами.

Вплоть до распада Монгольской империи среди монгольской элиты было мало обращенных в ислам. В период до смерти Мункэ-хана наиболее важным лицом, обращенным в ислам, был Берке. Все мусульманские источники соглашаются с тем, что Берке был настоящим мусульманином, однако точно не известно, когда он был обращен, поскольку источники датируют это событие по-разному: от младенческого возраста до восхождения на престол в качестве правителя улуса Джучи (Vasary I., 1990, с. 235–237; Juzjani M.S., 1970, с. 1283; 1975, с. 284–288). Хотя неизвестно, в какой момент жизни он принял ислам, но все источники указывают, что Берке в Бухаре посетил шейха Саиф аддина Бахарзи, кубравийского суфия. Впоследствии шейх Бахарзи существенно повлиял на жизнь Берке (Vasary I., 1990, с. 238).

После обращения Берке то же совершили некоторые другие монгольские князья. Два его брата, Тока Темур и Беркечер, а также жена Берке Чичек-хатун были среди этих обращенных. Чичек-хатун даже построила юрту-мечеть. Некоторые источники указывают, что его эмиры были мусульманами и в их окружении были имамы. Таким образом, в ислам обратились аристократы и, предположительно, военная верхушка (Ibidem, с. 256). Тем не менее это не означало, что вся Золотая Орда или Джучиев улус приняли ислам после того, как Берке стал правителем в 1257 г. Тодэ Мункэ, наследовавший Берке, тоже был мусульманином, однако многие свидетельства распространения ислама в Золотой Орде берут начало в мамлюкском

султанате. Мамлюки, возможно, сильно преувеличивали масштабы распространения ислама для того, чтобы оправдать союзнические и дипломатические отношения с государством неверных. Так, Д. де Вис отмечал, что многие заявления об обращении в ислам были, скорее всего, способом добиться уступок и преимуществ от других сторон, как в Золотой Орде, так и за ее пределами, обычно в мамлюкском султанате (De Weese D., 1994, с. 89).

Таким образом, влияние ислама на Монгольскую империю с точки зрения обращения было минимальным вплоть до поздней эпохи. Однако в период между 1206 и 1260 гг. у монголов был некоторый стимул рассматривать ислам как возможность обращения. При правлении Мункэ-хана основное сопротивление исходило от Среднего Востока, который убеждал мусульман в том, что монголы – враги ислама. Монголы не были заинтересованы в разрушении ислама, особенно принимая во внимание их религиозную терпимость, которая по-прежнему преобладала при дворе кагана. Тем не менее нетрудно понять, почему мусульмане, и шииты, и сунниты, верили, что монголы собираются уничтожить ислам. Хулагу командовал экспедицией, искоренившей секту шиитов-исмаилитов, имевшую влияние в Иране. После этого Хулагу выступил против Аббасидского халифата в Багдаде. В 1258 г. Багдад был разграблен, а халифат прекратился со смертью халифа аль-Мустасима, хотя позже в мамлюкском султанате появлялись претенденты на титул. Более того, если бы обращение монголов во время правления Берке и Тоде Мункэ имело большие масштабы, тогда обращение узбеков не воспринималось бы как значительный факт.

После распада Монгольской империи монголы начали принимать ислам. Сначала это происходило в Золотой Орде, поскольку усиливались контакты с мамлюкским султанатом. Чагатайский улус тоже все более становился исламским, по меньшей мере в Мавараннахре, который был по преимуществу мусульманским. В других районах Чагатайского улуса по-прежнему преобладали старые религиозные верования. Таким образом, быстрого обращения не произошло. Обращение Персидского ильханата произошло в 1295 г., когда Байду прилюдно принял ислам, хотя никогда не постился и не молился публично. Газан-хан сделал ислам государственной религией, а к 1295 г. ислам приняли аристократия и рядовые монгольские воины (Bundy D., 1996, с. 35). Полное обращение Золотой Орды

произошло только после обращения в 1313 г. Узбек-хана. Но даже и после этого открыто восставали те, кто не желал, чтобы вследствие обращения Узбека и провозглашения ислама государственной религией место ясы Чингисхана занял шариат (De Weese D., 1990, с. 108–109).

По мнению Хазанова, успеху ислама в приобретении приверженцев способствовало то, что новообращенным не приходилось отказываться от своей этнической принадлежности или изменять образ жизни (Khazanov A.M., 1994, с. 24). Однако с данным утверждением можно и не согласиться. Д. де Вис убедительно доказал, что обращение в мусульманство было главным изменением в образе жизни населения Внутренней Азии (De Weese D., 1994, с. 63). Обращение в ислам, по существу, означало уход из племени. Если в ислам обращалось все племя, тогда, действительно, его образ жизни не менялся. Но тем не менее для человека, даже если он хан, принятие ислама означало коренное изменение, даже если речь шла о самых простых формах суфизма. Ислам отвергал принципы Чингизидов, поскольку в исламе теоретически все равны, хотя на практике чаще всего это было не так. Скажем, если монгольский князь-мусульманин служит монгольскому хану, как он может подчиняться приказам неверного? Для мусульманина-сирийца выполнять приказания неверного монгола было не так трудно, поскольку монголы – это чужаки-завоеватели, принадлежавшие к другой этнической группе. Хотя преобладающее большинство тюркских народов и боковых ветвей монголов со временем стали мусульманами, это повлекло за собой полное изменение их образа жизни, особенно в смысле мировоззрения.

Из-за того, что обращение в ислам влекло за собой серьезные изменения, особенно для монголов в целом, оно могло произойти только после распада Монгольской империи. В условиях, когда каждый улус стремился установить свое господство и получить преимущества, обращение в ислам часто способствовало приобретению поддержки со стороны завоеванного населения. В более раннее время в ислам обращались отдельные люди. Несмотря на влияние мусульманских чиновников, купцов, суфиев и ученых, у монголов не было веской причины думать об исламе, пока их армии совершали опустошительные набеги на мусульманские страны. Для чингизидского князя стать мусульманином означало полностью отказаться от чингизидского наследия. Это означало, что он становился равным

с другими мусульманами и более не представлял в мусульманском мире особую касту. Хотя теперь хан становился как бы ближе к народу и немонгольским эмирам, в действительности это наносило ущерб его власти, поскольку князь более не обладал отдельной идентичностью.

Хотя монголы уже знакомились с буддизмом в Си Ся и Тибете, они не испытывали никакой склонности к этой религии вплоть до эпохи Хубилай-хана. Конечно, отдельные монголы могли интересоваться буддизмом, но на самом деле он был для них всего лишь одной из религий. Только после распада Монгольской империи он начал приобретать влияние во времена правления Юаньской династии.

Еще до возвышения монголов буддизм имел долгую историю в Монголии и во Внутренней Азии в целом. Явные свидетельства присутствия буддизма в Монголии в эпоху Тюркской империи относятся к 552 г. (Moses L., 1973, с. 45–46).

Упадок буддизма в Монголии приходится на вторую Тюркскую империю, а надписи, сделанные тюрками, предупреждают, что воинам не подобает исповедовать эту религию (Moses L., 1973, с. 47). У киданей буддизм стал государственной религией и средством противостояния конфуцианскому Китаю. Благодаря этому удавалось устанавливать связи с китайскими крестьянами, которые часто становились буддистами. Буддизм также был распространен и за северными границами киданей, где было построено по меньшей мере несколько монастырей.

В то время как и кидани, и монголы практиковали религиозную терпимость, кидани, в отличие от монголов, провозгласили буддизм своей государственной религией. Когда в 1125 г. Киданьская империя пала, многие кидани бежали на запад и образовали новое царство Си Ляо, более известное под названием «государство кара-киданей». Так буддизм укрепился на западе. По мнению Л. Мозеса, хотя буддизм к XIII в. ослаб и почти исчез в Монголии, она граничила с буддизмом от Семиречья и Туркестана и вплоть до Северного Китая, который находился тогда под властью династии Цзинь (Ibidem, с. 45–46). Монголам, таким образом, приходилось встречаться с буддизмом во времена ранних завоеваний, но, что примечательно, они никогда его не принимали. Теоретически общество, исповедующее «первобытную» религию, может принять первую же

более сложную религию, с которой столкнулось. Буддизм как раз и был такой первой религией. В качестве первой можно рассматривать и несторианское христианство, но оно было распространено среди племенных конфедераций в эпоху Чингис-хана, а буддизм был первой мировой религией оседлого населения, с которой монголы познакомились.

Итак, остается открытым вопрос, почему монголы не обратились ни к одной из мировых религий, с которыми столкнулись? Частично ответ на этот вопрос заключается в том, как монголы рассматривали сами себя. Нет сомнения, они верили в то, что Небо, или Мункэ Кёке Тенгри, повелело, чтобы Чингис-хан и его сыновья правили всей землей. Их первыми неприятелями были кочевники, у которых была сходная культура и обычно те же шаманские верования, как и у монголов. Конечно, среди найманов и кереитов были несторианские христиане, но неизвестно, как глубока была их христианская вера. Возможно, она имела синкретический характер. По мере расширения империи монголы знакомились с цивилизациями, обладавшими более сложной религиозной практикой, нацеленной главным образом не на земную, а на загробную жизнь. Поскольку с точки зрения монголов загробная и мирская жизнь очень сходны, они, вполне возможно, не видели особой пользы в принятии такого мировоззрения, в котором главное внимание уделяется загробному миру. В самом деле, ведь если кто-то является в этом мире ханом, то и в загробном мире он останется ханом...

В течение долгого времени многие сторонние наблюдатели полагали, что монголы постепенно становились монотеистами. Частично это мнение могло быть следствием приверженности монголов Мункэ Кёке Тенгри и того, как они оформляли свои послания иностранным владыкам (Dawson C., 1955, с. 9)<sup>1</sup>. Хазанов писал, что монгольская «тенденция к монотеизму могла быть отражением не столько их собственной религиозной эволюции, сколько желанием наблюдателей, исповедовавших различные монотеистические религии» (Khazanov A.M., 1993, с. 466).

С этой точки зрения следует помнить, что большая часть нашей информации, касающейся монголов, их религиозных взглядов

---

<sup>1</sup> Плано Карпини писал, что монголы верят в единого бога, который является создателем всех вещей и посылает благо и горести. Но они не почитают этого бога молитвами или обрядами.

и пристрастий, содержится в источниках, написанных христианами и мусульманами. Не следует также забывать, что при дворе ханов было множество религиозных лиц: христианские монахи, мусульманские кадии и имамы, даосские мудрецы, буддийские монахи, шаманы и, возможно, другие...

Одной из главных идей монгольской народной религии является концепция *сульде* – или духа-защитника, или гения. *Сульде* бессмертен и не может умереть. Когда Чингис-хан умер, его *сульде* поселилось в *туг* – боевом знамени монгольской армии. Более того, после смерти Чингиса возник его культ. Его статус поднялся до божественного. Неизвестно, все ли монголы почитали его, но правящая элита относилась к нему как к святыне. Можно спорить, была ли яса в действительности сводом законов, но она считалась, как и высказывания Чингис-хана, истинным путем, которым должна следовать знать. Это доказывается многочисленными свидетельствами, записанными мусульманскими историками той эпохи, такими как Джувайни и Рашид-ад-дин, особенно относительно хатун Тёрегене, Огул-Каймиш и Сор-коктани.

Существовала ли опасность насильственного обращения в культ Чингис-хана? Учитывая монгольскую веротерпимость, вряд ли. К тому же религия монголов, и в частности культ Чингис-хана, не содержала по-настоящему универсального или даже этического призыва. Кёке Мункэ Тенгри был безличным богом и не был Богом-творцом. Монгольская религия ничего не предлагала своим последователям в смысле спасения (Khazanov A.M., 1993, с. 466–467). Кроме того, культ Чингис-хана был, по всей видимости, культом чингизидских князей, а не простолюдинов...

В заключение отметим, что монголы были в состоянии сопротивляться обращению в мировую религию вплоть до распада Монгольской империи по нескольким причинам. Во-первых, они считали, что обладают мандатом небес на завоевание мира. Во-вторых, они были чрезвычайно толерантны ко всем религиям во времена, когда религиозная терпимость была редкостью. Эта терпимость распространялась на любую религию до тех пор, пока она не угрожала их власти. В-третьих, что касается ислама и христианства, то у монголов просто не было причин для обращения, поскольку монгольские войска уничтожали все, что оказывало им сопротивление. Эти религии, казалось, не представляли стратегического интереса. Конечно, монго-

лы не преследовали эти религии, но убедительных доводов в пользу обращения тоже не было<sup>1</sup>.

Только после ослабления монгольского единства религия стала важным фактором, поскольку каждый хан искал способы получить преимущество над противниками. Хотя в некоторых случаях обращение могло быть искренним, все же первоначально обращения носили, скорее, стратегический политический характер, чем были вызваны верой. В конечном итоге это привело к обратным результатам. Обращение в мировые религии сделало монголов слишком похожими на большинство завоеванных ими подданных. Таким образом, правители стали очень похожи на тех, кем они управляли, и были ассимилированы в большей части бывшей Монгольской империи.

### Вопросы и задания

1. С какими мировыми религиями были знакомы монголы?
2. Почему христианство не привлекло внимания монгольской элиты?

*Мэнэс Г. Символика солнца в системе погребального обряда монгольских племен // Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии. Новосибирск: Наука, 1992. С. 7–23.*

**С. 13.** ...Вообще, система ориентации на восходящее солнце была, вероятно, традиционным общим, более архаичным явлением культуры кочевых племен Центральной Азии, обусловленным единством экологической среды и сходством основ традиционного хозяйственно-культурного комплекса, вследствие чего способ определения стран света не может являться надежным этноразличительным признаком между тюрками и монголами.

---

<sup>1</sup> Имеется несколько свидетельств об ограблениях мечетей, церквей и храмов и об избиениях духовенства. Множество таких действий происходило в ходе завоеваний, а всех, кто оказывал сопротивление, монголы считали врагами. После завоевания набеги на духовенство иногда имели место, однако целью их, скорее, был грабеж, а не прямая атака на какую-либо конкретную религию. Даже во время грабительских рейдов монголы не оказывали предпочтения одной религии перед другой.

Поскольку погребальные и поминальные комплексы средневековых монголов в большинстве случаев располагаются на восточной, юго-восточной, южной и юго-западной сторонах возвышенных мест, которые освещаются солнцем весь день, можно предполагать, что воззрения, связанные с погребальными обрядами, обусловлены почитанием солнца. На существование подобной связи косвенно указывает термин «наран тал» (букв. «солнечная сторона, солнечная половина»), применяемый монголами для обозначения именно той половины возвышенных мест, которая более освещается солнцем за весь день.

Что касается почитания солнца средневековыми монголами, то еще П. Карпини отмечал, что «они набожно поклоняются солнцу, луне и огню, а также воде и земле, посвящая им начатки пищи и питья и преимущественно утром, раньше, чем станут есть или пить» (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 29). О поклонении монголов восходящему солнцу писал и персидский автор Ибн-ал-Асир (Тизенгаузен, 1884, с. 3–4).

**С. 16–17.** ...О существовании веры в загробную жизнь у средневековых монголов свидетельствует наличие у них выработанного погребального обряда, в частности обязательное снабжение покойника пищей и инвентарем. По Плано Карпини, древние монголы «веруют, что после смерти станут жить в ином мире, будут умножать свои стада, есть, пить и делать другое, что делают люди, живущие в этом мире» (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 31).

Кроме веры в загробный мир у племен Центральной Азии существовала идея круговорота душ умерших. А.П. Окладников, основываясь на материалах исследований погребальных памятников Прибайкалья эпохи неолита и бронзового века, подчеркивал, что «центральной идеей погребальной обрядности, которая лежит в ее основе... является идея о своеобразном круговороте и постоянном перевоплощении душ умерших сородичей в живых членах рода» (Окладников А.П., 1950, с. 339). В этой связи следует упомянуть, что идея круговорота душ прослеживается в одном обычае, бытовавшем среди монголов. Они ставили на каком-нибудь участке тела умершего знак, полагая, что покойник вернется через некоторое время в лице потомка и тогда они узнают сородича по этой отметине.

Поскольку средневековые монголы помещали умершего именно на солнечной стороне возвышенных мест, куда падали лучи солнца

весь день, можно предполагать, что это обрядовое действие обусловлено прежде всего той символической ролью солнца, которую мы выявили выше. То есть в мифологическом сознании средневековых монголов отец-небо каждое утро с лучами восходящего солнца посылал свою жизненную силу, оплодотворяя таким образом мать-землю, хранительницу умершего. Благодаря этому мифическому акту зачатия умерший как бы получал возможность нового «возрождения» в мире живых посредством рождения потомства у соплеменников. Это предположение о круговороте душ и возрождении умерших косвенно подтверждается материалами фольклора и этнографии. Так, бурятский эпический герой Айдурай Мергэн говорит: «На бронзово-серебряном холме, людьми не проезжаемом, на красном крутом холме, великими мужами не проезжаемом, под пламенем восходящего солнца я родился!» (Эхирит-булагатские эпопеи, 1959, с. 4, 9).

**С. 18–20.** ...Аналогичные воззрения можно проследить и в погребальном обряде средневековых монголов. Когда ближайший сподвижник Чингис-хана Хуилдар умер от открывшейся раны, его прах был предан погребению при реке Халхе на Орнаутском полугорье, в скалах (Сокровенное сказание, 1941, с. 175). Существование обряда погребения умерших в горах, в скалах подтверждается и данными фольклора, в частности наиболее архаичным эхирит-булагатским вариантом бурятского эпоса «Аламжи Мэргэн хубун и сестрица Агуй Гохон Духэй». После смерти своего брата Аламжи Мэргэна сестра его Агуй Гохон «накурила три чаши вина, в один туесок слила; привела трехлетнего барана, заколола, сварила, в мешок уложила. Затем своего брата в шелковый халат завернула, под правую мышку взяла, в руки взяла вина из трех чаш, да мяса трехлетнего барана и пошла к устью своей страны Алтая, к красной скале Хухуя. Зажгла трехсаженную свечу с тремя ветвями и молилась в течение трех суток: “Белая скала Алтая раскройся, милого брата должна похоронить! Зашатайся красная скала Хухуя, дорогого своего брата похороню я!” И зашаталась красная скала Хухуя, разверзлась белая скала Алтая, тут она милого брата и похоронила. Поставила вино из трех чаш и мясо трехлетнего барана положила» (Эхирит-булагатские эпопеи, 1959, с. 43).

Письменные источники указывают на то обстоятельство, что, по представлениям ухуаней, киданей и средневековых монголов,

умершие отправлялись к горе, которая и выступала своеобразным вместилищем душ умерших. Подобные представления сохранялись еще до недавнего времени. Так, одна из исследовательниц культуры алтайцев Л.Э. Каруновская сообщает: «На горе Ак тосон Алтаг обитает самый значительный дух земли, которому подчиняются все духи земли. Здесь хранятся объекты вожеления скотоводов: души-зародыши скота... таежных животных и детей...» (Каруновская Л.Э., 1935, с. 163). Таким образом, вполне естественным и желательным считалось погребение умершего у родовой горы, которая рассматривалась прежде всего как возвращение после смерти в чрево матери-земли для последующего «возрождения».

Видимо, в силу этих представлений средневековые монголы предпочитали располагать погребальное сооружение с умершим у возвышенных мест и именно на солнечной стороне. Этот обычай отмечен К.В. Вяткиной у дэрбэтов. У них «при выборе места особое внимание обращалось на то, чтобы к востоку открывалась широкая поляна, к северу поднималась возвышенность, к югу шла дорога, к западу находилась вода (река, озеро и т.д.)» (Вяткина К.В., 1960, с. 256).

Поскольку пристанище умерших по представлениям средневековых монголов находилось в земле, конкретнее – в почитаемой родовой горе, и погребения они устраивали преимущественно на солнечном склоне или подножье возвышенных мест, ориентировка головы погребенных соответствовала примерно северу, с отклонением к западу и востоку, указывая в то же время направление «в гору». Правда, колебания в ориентировке погребенных могли быть обусловлены еще и сезонным колебанием солнечного восхода между северо-востоком и юго-востоком, но, как нам кажется, на определенной стадии фактор солнечного восхода в представлении монголов потерял свою силу, будучи заменен более сложным осмыслением. Можно предположить, что ориентация головой преимущественно на север с отклонениями к западу и востоку символизировала уход умершего в мир иной, якобы находившийся в горе. В данном случае это положение формулируется примерно так: уход из мира живых тождествен заходу солнца на северо-западной половине пространства, которая по логике мифологической географии ассоциируется с низом (землей), возрождение – восходу солнца, т.е. юго-восточная половина пространства воспринимается как верх (небо).

Таким образом, восток и запад наделялись средневековыми монголами особым смыслом. Запад, как и север, ассоциировался у них с потусторонним миром. Аналогичное представление отмечено у многих народов мира. Следует заметить, что понятия о жизни и смерти не только связывались с распределением стран света на запад и восток по горизонтали, но и переплетались с понятиями о верхних и нижних мирах, положительных и отрицательных началах. Верхний мир выступал как юго-восточная часть пространства, как небесный. Соответственно нижний мир проявляется как северо-запад, как сама земля.

### Вопросы и задания

1. В чем состояла особенность сакрализации сторон горизонта у монголов?
2. Какие представления о загробном мире существовали у монголов?

*Скрынникова Т.Ф. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М.: Восточная литература, 1997. С. 194–198.*

**С. 194.** ...Как и в любой картине мира (КМ), у монголов особое значение придавалось центру. Центром могли быть как материальные объекты (например, географические: гора, дерево), так и человек. Человек как центр КМ – это всегда избранник Неба, причем избранничество выражалось через проявление в нем особого сакрального качества – харизмы, получаемой или самостоятельно, или через предковое небесное происхождение. Своему избраннику Небо оказывает расположение (*igen/ibegen*), что всегда подчеркивается в монгольских текстах. Правитель, обладая харизмой, был способен осуществлять регулирующую функцию в социуме как носитель именно этого качества максимальной сакральности: «силою Вечного Неба, покровительством великой харизмы» «умиротворять народ», устанавливать покой и мир в народе, когда «народ не страдает, он счастлив, поставив ноги на почву, руки на землю», «преобразовывать народ», «приводить в согласие монгольский народ».

По монгольским представлениям, правитель, обладающий наивысшей сакральностью, играл цивилизаторскую роль и по отноше-

нию ко всему миру. Эта универсальность определялась универсальностью Неба, сыном которого он являлся. Реализовалась эта роль в ритуале, который носил общественный характер и проводился правителем. Следует отметить две важнейшие стороны этого ритуала. Во-первых, исполнителем всегда является светский лидер – правитель, старейшина и т.п. (в данном случае речь идет о властной функции как основной, хотя и неотделимой от ритуальной) традиционного или харизматического типа. Во-вторых, он всегда проводится в местах, или воспринимаемых данным социумом как центр мира (гора, петроглиф, дерево), или моделируемых в качестве такового с помощью специальных атрибутов (втыкаемые деревья, знамя, *обо*, коновязь и т.п.). В любом случае и естественный и искусственный центр мира, их сакральность были связаны с культом предков, которые всегда находятся в центре космологической модели мира. Это основывается на представлениях о способности харизмы сохраняться на земле, в социуме и после смерти ее обладателя, быть воплощенной в различные предметы, как в изображения человека из различных материалов – войлок, металл, камень, дерево, так и в иные ритуальные атрибуты – столб, барабан, знамя, копье, камень.

В связи с важностью для общества ритуальной функции правителя необходимо терминологически различать правителя, выполняющего жреческие функции, и шамана. Эта проблема актуальна не только для изучения традиционной культуры народов Сибири и Центральной Азии (поскольку исследователи для обозначения правителя, выполняющего ритуальные функции, пользуются термином «белый шаман», затушевывая разницу между ним и шаманом), но и для других регионов.

Избранность и обладание сакральной субстанцией, обеспечившей эту избранность, – основное, что объединяет правителя/жреца и шамана, общность проявляется и в обрядах интронизации правителя и посвящения в шаманы. Различие же заключается в природе сакральности, и оно отразилось в терминах, ее обозначающих. Правитель избирается Небом, и его сакральная субстанция обозначается в монгольском языке терминами *сульдэ*, *су дзали*, *цог дзали*, *сур*, *сур джав-хлан* и т.п. Шамана избирает дух, который становится его главным духом-помощником, а сакральное качество обозначается термином *элби*. Если правитель исполняет ритуалы в качестве непосредственного медиатора между Небом и социумом самостоятельно лишь бла-

годаря обладанию харизмой, то сакральность шамана может функционировать только после ее освобождения духами-помощниками. Отличается и направленность обрядов: если правитель апеллирует только к Небу (Верховному божеству), то шаман не обращается к нему никогда, даже его путешествие в верхний мир ограничивается посещением небесных божеств, но никогда – верховного.

Следует также выделить различия между правителем/жрецом и шаманом и в ритуальной деятельности. Правитель проводил регулярные ритуалы – интронизацию, новогодний, летний, осенний тайлганы, – воспроизводящие центр. Во все упомянутые ритуалы входили обряды, связанные с культами Неба, духов-хозяев местности, знамени, огня, которые так или иначе имели отношение к культу предков. Вышеперечисленные регулярные обряды носят стабилизирующий характер и являются символическим повторением акта творения, санкционирующим новый порядок. Одним из монгольских терминов, обозначающих харизму правителя/жреца, является *сульдэ*. В монгольских обрядовых текстах *сульдэ* называется «железным колом» (*temür-ün ᠶadaᠶasun*) или «центральной колом» (*törü-ün ᠶadaᠶasun*), т.е. центром мира, и соответственно ритуальная деятельность правителя связана с сакральным центром. Выполняемые правителем обряды были социально значимыми для всего социума, поскольку его харизма была харизмой этого коллектива.

Сакральная деятельность шамана связана не с регулярно возрождаемой гармонией на рубеже двух периодов (в которой, собственно, и состоит смысл ритуальной деятельности правителя/жреца), а с исправлением недостатков внутри одного временного периода. Им выполняются обряды по лечению больного, проводам души умершего, благословению скота, детей, охотников, гадание и т.п. Если обряды, проводимые правителем, имеют общественно значимый характер, то ритуальная деятельность шамана носит индивидуальный характер. Кроме того, шаман может действовать только с помощью духов-помощников: главного, его избравшего, и сонма других зоо- и антропоморфных, и часто благодаря технике экстаза. Шаман не проводит регулярных обрядов или обрядов центра: новогоднего, огню, *тайлгана* на *обо*, так же как и обрядов жизненного цикла, исполняемых лицом, идентичным правителю, – стариком, знатоком обряда, старшим в семье и т.п. Таким образом, ритуальная деятельность шамана проходит в сакральной периферии.

Выделение оппозиции: сакральный центр – сакральная периферия в качестве критерия обозначения исполнителя обряда и его места в обществе (правитель/жрец или шаман) не означает абсолютной «чистоты» этих двух групп лиц. Совпадений в ритуальной деятельности обеих групп довольно много, что и привело исследователей к смешению этих двух социально и ритуально отличающихся групп и называнию ритуальных функций правителя шаманскими, хотя никогда правители в ритуальной деятельности не пользовались духами-помощниками или техникой экстаза. Совпадения касаются также используемых ими атрибутов: бубна, березки, знамени, копья, кнута. Все эти атрибуты были связаны для обеих групп исполнителей обрядов с предками в качестве вместилища их сакральности после смерти.

В свете вышесказанного стоит, на мой взгляд, подумать, во-первых, можно ли называть функции правителя шаманскими? Во-вторых, поскольку именно ритуальная деятельность правителей в качестве сакрального центра является решающей для нормального функционирования общества, можно ли называть генеральным мировоззрением монгольского общества, где шаманы действовали в сакральной периферии, шаманизм? Не является ли более точным термин *тэнгризм*, предложенный ранее Ж.-П. Ру? Представляется, что последний термин точнее отражает действительность, так как именно Небо (*тэнгри*) является Верховным божеством, к которому апеллирует правитель в своей ритуальной практике. Правитель мог выступать в роли жреца только благодаря харизме – сакральному качеству, являвшемуся его неотъемлемым атрибутом.

**С. 198.** ...Каменные изваяния (и аналогичные им татарские маски, амурские личины, таштыкские скульптурные портреты, оленные камни, *балбалы* и обереги) имеют единую семантику: сохранение харизмы фиксировалось обязательным изображением головы (или лица), а одежда и прочая атрибутика (оружие, чаши, подвески) являлись предметами социальной маркировки, по которым можно выявить или уровень социальной организации и социальной стратификации общества, или характер социальных концепций.

### Вопросы и задания

1. В чем разница между правителем, выполняющим функции жреца, и шаманом?
2. Какое место занимал правитель в картине мира монголов?

***Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI вв. // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: Наука, 1985. С. 177–185.***

**С. 177–179.** ...Процесс образования монголами-шамаенистами своего государства и завоевания ими многих стран и народов Евразии, образования Великой империи сопровождался их постепенным и непосредственным соприкосновением с различными религиозными учениями, например с буддизмом, христианством несторианского направления, мусульманством и др.<sup>1</sup> Хотя эти учения в идейно-организационном отношении больше соответствовали интересам сложившегося феодального государства, ни Чингисхан, ни его ближайшие потомки не торопились со сменой своих религиозных представлений<sup>2</sup>.

Одновременно монгольские завоеватели не пытались навязывать покоренным народам свое верование – шаманизм. Чингисхан и его ближайшие потомки, несмотря на свои личные симпатии и антипатии, как бы уравнивали представителей различных церквей, тем самым держа их как бы на одинаковом от себя расстоянии<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> О верованиях и религии монгольских предводителей в эпоху их завоеваний подробно см.: Мэн-да бэй-лу, 1975, с. 49, 79; Плано Карпини. История монголов; Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 28–33, 92–94, 128–130, 168–173, 175–178 и сл.; о религии других народов, с которыми сталкивались монголы, см.: Книга Марко Поло, 1956, с. 56–59, 65, 69–70, 73, 75–98, 124–126, 134–139. О новом подходе к проблемам религиозной ситуации у монголов XII–XIII вв. подробно см.: Гумилев Л.Н., 1970, с. 279–301. Автор безусловно прав в том, что в прошлом вопросы религии монголов освещались крайне поверхностно, схематично и противоречиво. Вместе с тем для полного отказа от термина «шаманизм» применительно к религии монголов (как предлагает Л.Н. Гумелев), по нашему мнению, недостаточно оснований.

<sup>2</sup> В.В. Бартольд, отмечая сильное влияние на ранних монгольских правителей уйгуров – несториан и буддистов, обратил внимание на следующее: «Несторианские педагоги знакомили своих воспитанников с основами христианства <...> очень вероятно, что педагоги-буддисты также излагали основы своей религии. Однако Чингиз-хан и его ближайшие преемники не подчинялись всецело влиянию своих культурных советников <...>» (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 146).

<sup>3</sup> В этом плане весьма примечательно поведение первых преемников Чингисхана – Угэдэя, Гуюка (см.: Бартольд В.В., 1898, с. 539, 556–557), симпатии которых к исламу или христианству носили как бы «личный» характер, особо

Ряд средневековых авторов, представителей «книжных учений», такое положение объясняли невежеством или стихийной богобоязнью монгольских предводителей. Позднейшие же буржуазные авторы пытались объяснить это проявлением веротерпимости или даже своеобразного «гуманизма» Чингизидов. Нет надобности спорить с подобными «интерпретациями».

Безусловно, прав был В.В. Бартольд, определивший это своеобразие «религиозной тактики» ранних Чингизидов как проявление целеустремленной политики, призванной искать союзников в лице князей различных церквей и вероучений<sup>1</sup>. Следовало бы лишь дополнить и уточнить это определение: неторопливость ранних Чингизидов в переходе в основную или ведущую религию населения своих улусов может быть объяснена и психологическим фактором и практическими соображениями одновременно. Если при этом психологический фактор сводится к относительному отставанию сознания от потребностей реальной действительности, то практические соображения заключались, видимо, в том, что ранние Чингизиды, демонстрируя свою верность шаманизму – исконной вере предков, возможно, и пытались сохранить идеологическое единство своего дома, следовательно, и империи, унаследованной от Чингисхана<sup>2</sup>.

---

не влияя на общую политику государства. Чрезвычайно интересно поведение Мункэ, который вел игру с представителями различных религий: «<...> хан не верит никому, хотя все (представители различных религий. – М.У.) следуют за его двором, как мухи за медом, и он всем дарит, все считают себя его любимцами <...>» (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 146).

<sup>1</sup> В.В. Бартольд писал, что Чингис и его преемники в служителях культа видели «только орудие для достижения своей цели» (Бартольд В.В. Туркестан..., с. 457). Такую же примерно политику ранние Джучиды – западная ветвь Чингизидов – проводили по отношению к духовенству в вассально-зависимых странах, например на Руси. Они поддерживали вельмож христианской церкви экономически. Признавая и оберегая их хозяйственные привилегии перед другими феодалами и, надо полагать, прежде всего перед представителями светской власти на местах, согласно наррациям (объявлениям) «митрополюх» ярлыков, выдача жалований духовенству обосновывалась авторитетом самого Чингисхана, Бату и др., что указывает на традиционный характер взаимоотношений Джучидов, в том числе и принявших ислам, с русским духовенством вообще (см.: Памятники русского права. Вып. 3. М., 1955, с. 463–471).

<sup>2</sup> В отмеченном выше стремлении Мункэ «приласкать» представителей различных вероучений (см. примеч. 3) и одновременно сохранить верность

Вместе с тем именно при ранних Чингизидах периода единства империи начинают проявляться признаки неминуемого раскола, что нашло отражение не только в борьбе за трон между основными «партиями» дома Чингизидов, но и в разнородности религиозных ориентаций внутри отдельных ветвей династии. Иначе говоря, отмеченные источниками взаимоисключающие религиозные устремления (выраженные симпатиями или антипатиями предводителей отдельных улусов, даже их жен в отношении представителей той или иной церкви) являлись не чем иным, как своеобразным началом идеологического брожения, приведшего наравне с другими факторами к распаду империи. Вот почему зафиксированные средневековыми авторами и отмеченные позднейшими исследователями «равнодушие» ранних монголов к иным религиям и отсутствие внутри династии, ее отдельных ветвей единства позиции по отношению к религиозной ориентации – не проявление их идеологической индифферентности, а следствие своеобразных религиозно-идеологических переориентаций, т.е. поисков в связи с изменениями территории и состава населения, подвластных им земель.

Наличие в поведении и действиях ранних Чингизидов таких религиозных поисков и переориентации хорошо прослеживается и в истории ранних Джучидов – западной ветви дома Чингизидов. Если Бату-хан более или менее строго соблюдал шаманистские ритуалы, то его сын Сартак, предполагаемый наследник, окружал себя несторичанами, интересовался христианским учением (Путешествия в восточные страны..., 1957, с. 111–115), а в области политики с вассалами и соседями большое значение придавал союзу с христианскими правителями, на что указывает его братание на уровне анды с Александром Невским (Гумилев Л.Н., 1970, с. 201–202). Вряд ли эти факты поведения и действий Сартака, влиятельного еще при жизни своего могущественного отца, объясняются лишь его расположением к христианству. Правомерно здесь обратить внимание на религиозную ситуацию на западе и юго-западе Джучиева улуса, т.е. на христианский мир – обширный мир от христианского Кавказа и Византии до Северо-Западной Руси включительно.

---

своей религии (Путешествия в восточные страны..., с. 173–174) я усматриваю и проявление воли Бату, последовательного сторонника старых правовых и религиозных традиций монголов (Плано Карпини. История..., с. 29–30; Бартольд В.В. Батый // Сочинения. Т. 5. 1968, с. 499), ибо, как известно, верховный каган во многом прислушивался к Бату, признавая его старшинство в роду (Путешествия в восточные страны..., с. 141, 184; Бартольд В.В., 1898, с. 561–563; Он же. Батый, с. 498–499).

Наравне с этими двумя ориентациями (шаманизмом Бату и христианством Сартака) среди Джучидов были сторонники и третьего направления – мусульманства, во главе которого стоял другой не менее влиятельный царевич – Берке, захвативший престол после смерти Бату (Тизенгаузен В.Г., 1884, с. 379–380; 1941, с. 17–29). Примечательно здесь то, что Берке еще при жизни Бату принял ислам<sup>1</sup>, покровительствовал мусульманскому духовенству, а став ханом, еще более активизировал свою приверженность исламу, чем и снискал уважение мусульманских авторов. А.Ю. Якубовский, специально освещая религиозную политику этого второго правителя Джучиева улуса, отмечая его дальновидность, объяснял действия Берке, с одной стороны, его ориентацией на давно исламизированные регионы самого Джучиева улуса – Волжскую Булгарию и Хорезм<sup>2</sup>, его стремлением к укреплению союза с Египтом мамлюков, с другой – следствием распада единой Монгольской империи (Греков Б.Д., Якубовский А.Ю., 1950, с. 80–81. Подробно о золотоордынско-египетских связях см.: ал-Холи Амин, 1962; Закиров С., 1966).

**С. 179–180.** ...На сложность этих факторов следует обратить внимание потому, что действительная исламизация Улуса, вопреки утверждениям средневековых мусульманских авторов, современников Берке, несмотря на наличие в составе государства давно исламизированных культурных регионов, шла медленно и с переменным успехом<sup>3</sup>. Об этом говорят, например, факты коронации после Бер-

---

<sup>1</sup> На это указывает Рубрук (Путешествия в восточные страны..., с. 117), посетивший улус в 1253 г.; Бартольд В.В. Берке // Сочинения. Т. 5, с. 503–507.

<sup>2</sup> Степень исламизации Волжской Булгарии, самой отдаленной северной периферии средневекового мусульманского мира, удивляла современников не только «количественно», т.е. географически («И я удивляюсь, какой дьявол занес сюда закон Магомета» – Путешествия в восточные страны..., с. 118), но и «качественно», т.е. своей действительной позицией: «<...> эти Булгаре – самые самые злейшие Саррацины (мусульмане. – М.У.), крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой» (Там же, с. 119). Разумеется, в юго-восточной периферии улуса, в Хорезме, ислам имел еще более глубокие корни. К тому же не следует забывать, что жители Нижнего Поволжья с исламом были знакомы еще с хазарских времен, точнее с 737 г., и отказ кагана в дальнейшем от ислама не помешал «мусульманству распространяться среди населения Хазарии» (Артамонов М.И. История хазар. Л., 1962, с. 262–266).

<sup>3</sup> Даже при дворе официально принявшего ислам хана Берке отдельными членами рода «все языческие обычаи соблюдались так же строго, как и в Монголии» (Бартольд В.В. Берке, с. 506–507).

ке ряда царевичей-язычников (Туда-Менгу, Ток-та и др.)<sup>1</sup>. Лишь при могущественном Узбеке (1312–1342), вступившем на престол также язычником, удалось осуществить исламизацию страны, о чем наравне с другими источниками (Тизенгаузен В.Г., 1941, с. 297, 230, 290, 324; т. 2, с. 93–96, 100–401, 128, 141, 206 и сл.) свидетельствует одна ногайская пословица: Дин Узбэктэн калды (Религия досталась [нам] от Узбека)<sup>2</sup>. При этом хане, видимо, Сарай приобрел вид подлинно мусульманского города<sup>3</sup>. Правда, здесь необходимо отметить, что не деятельность названных правителей обеспечила эти изменения, а, наоборот, бурное развитие торговли в Улусе в XIV в. и, как следствие этого, усиление купечества, а также бурный рост городов<sup>4</sup> (плюс сложные международные отношения: войны на Кавказе, соперничество с принявшим ислам Газан-ханом, потребность дальнейшего укрепления союза с мамлюками) предопределили поступки сараевских ханов.

Вместе с тем и после Узбека не было полностью изжито влияние старых верований, причем не только в гуще народных масс<sup>5</sup>, но

---

<sup>1</sup> Например, Туда-Менгу, коронованный в 1280 г. (Босворт К.Э. Мусульманские династии. М., 1971, с. 203), принял ислам в 682/1283–84 г. (Тизенгаузен В.Г. Сборник... Т. 1, с. 105), а Токта, царствовавший 23 года, умер язычником (Там же, с. 437).

<sup>2</sup> Шихабутдин Марджани. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Ал-кисми ал-ауваля. Казань, 1885, с. 104; об этом малоизвестном исследовании, его источниковой базе см.: Усманов М.А. Источники книги Ш. Марджани «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» // Очерки истории Поволжья и Приуралья. Вып. 2–3. Казань, 1969, с. 144–154.

<sup>3</sup> Об этом свидетельствует описание Сарая Ибн Баттутой (Тизенгаузен В.Г. Сборник... Т. 1, с. 306).

<sup>4</sup> Новейшие данные об археологии средневековых городов Поволжья представлены в следующих сборниках: Поволжье в средние века. М., 1970; Города Поволжья в средние века. М., 1974; Средневековые памятники Поволжья. М., 1976; также см.: Федоров-Давыдов Г.А. Искусство кочевников и Золотой Орды. М., 1976.

<sup>5</sup> По свидетельству Ибн Арабшаха (первая половина XV в.), в Дашт-и Кыпчаке продолжали встречаться идолопоклонники (Тизенгаузен В.Г. Сборник... Т. 1, с. 457). Согласно А. Контарини, в 1476 г. посетившему Поволжье, к востоку от Волги кочевали «татары», сохранившие явные атрибуты прежних язычников: «<...> есть еще другие татары; они живут по ту сторону Волги и кочуют в сторону северо-востока и востока. Их очень много. Они носят длинные волосы до пояса и называются дикими татарами. Зимой

и среди высшей аристократии, в том числе и самих Джучидов. Этот реликтовый шаманизм в среде Джучидов второй половины XIV – XV в. был, судя по всему, не чисто монгольской разновидностью; он являлся синкретическим пережитком, впитавшим в себя элементы местных языческих верований и испытавшим на себе влияние домусульманских религий уйгурских грамотеев. На это в определенной степени указывают еще не изученные данные джучидской антропонимии – собственных имен. Например, активное соперничество домусульманских собственных имен тюрко-монгольского корня с подлинно исламизированными, на мой взгляд, говорит именно об этом.

Таким образом, вопрос и официальной и действительной исламизации как верхушки, так и масс населения Дашт-и-Кыпчака является весьма сложным, связанным как с внутренними, так и с внешними факторами, в том числе и с длительной борьбой с Хулагуидами.

**С. 180–181.** ...Согласно сведениям письменных источников, ранние Джучиды как внутри своих владений, так и за их пределами пытались добиться лояльности и поддержки со стороны служителей культов. При Бату такие устремления, судя по косвенным данным скудных источников, нашли выражение в его снисходительном отношении к служителям различных церквей<sup>1</sup>. Берке, согласно данным Ибн Халдуна и других арабских авторов, пытался завоевать расположение ведущих мусульманских шейхов Средней Азии (например ал-Бахарзи из Бухары) пожалованиями с большими привилегиями<sup>2</sup>, хотя, как мы видели выше, при нем мусульманское духовенство не добилось абсолютного господства и в ставке хана. Подлинное укрепление позиций мусульманского духовенства при ханском дворе

---

<...> они <...> подходят к Астрахани и кочуют здесь в поисках травы и воды <...>» (Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. Л., 1971, с. 223).

<sup>1</sup> В этом плане характерен довольно корректный отзыв Рубрука о поведении Бату во время его встречи с ним (Путешествия в восточные страны..., с. 118–121); так, на назойливые проповеди христианского монаха грозный завоеватель лишь «скромно улыбнулся» (Там же, с. 120). Подобная тактика Бату по отношению к религиозной проповеди, видимо, была причиной того, что некоторые представители ислама считали его своим сторонником: «Бату тайне сделался мусульманином <...> и оказывал последователям ислама полное доверие <...>» (Тизенгаузен В.Г. Сборник... Т. 2, с. 15).

<sup>2</sup> Тизенгаузен В.Г. Сборник... Т. 1, с. 379–380.

было достигнуто, видимо, лишь во времена Узбека<sup>1</sup> и Джанибека<sup>2</sup>. Эти особенности постепенного упрочения позиций мусульманского духовенства во владениях Джучидов хорошо прослеживаются по данным татарских актов – жалованных ярлыков. Например, адресат (инскрипция) ранних джучидских жалований, данных русскому духовенству, в отличие от позднейших аналогичных ярлыков не упоминает служителей культов в качестве представителей духовной власти, принимающих эдикт хана к сведению, к исполнению. Обращая на это внимание, Г.А. Федоров-Давыдов пишет, что это, «очевидно, связано с содержанием самих ярлыков, выданных православному духовенству» (Федоров-Давыдов Г.А., 1966, с. 93). На мой взгляд, это связано, прежде всего, с названными выше особенностями, точнее с трудностями становления и оформления юридического статуса ислама как официальной государственной религии<sup>3</sup>. Представители духовенства, в том числе и мусульманского, судя по данным ярлыков,

---

<sup>1</sup> При этом, возможно, немаловажное значение имели репрессивные меры Узбека против шаманов и бахшей (см.: Тизенгаузен В.Г. Сборник... Т. 1, с. 197). По словам Ибн Баттуты, хан Узбек главу мусульман, сайида, называл не иначе как *ата* 'отец' (Там же, с. 301), терпел заносчивость верховного имама (Там же, с. 306–307).

<sup>2</sup> На это обращено внимание в Анониме Искандара: «Весь улус Узбека он (Джанибек. – М.У.) обратил в ислам, разрушил все капища идолов, воздвиг и устроил много мечетей и медресе. Все свое внимание он обратил на благополучие людей ислама. Много людей превосходных и ученых из разных краев и сторон государств ислама направились к его двору» (Тизенгаузен В.Г. Сборник... Т. 2, с. 128). О чрезвычайном усилении мусульманского духовенства в Сарае говорит и Ибн Арабшах: «При содействии этих сайидов Сарай сделался средоточием науки и рудником благодатей, и в короткое время в нем набралась [такая] добрая и здоровая доля ученых и знаменитостей, словесников и искусников да всяких людей заслуженных, какой подобная не набралась ни в многолюдных частях Египта, ни в деревнях его» (т. 1, с. 463).

<sup>3</sup> При исследовании ханских ярлыков абсолютизировать их «содержание», точнее содержание отдельных статей, не всегда оправданно, так как наличие или отсутствие каких-либо терминов не обеспечивает нас реальными фактами, стоящими за этими терминологическими обозначениями. Например, вряд ли возможно неоднократным упоминанием в «митрополиях» ярлыках «огородов и виноградов», «зимовищ и летовищ» (Памятники русского права, с. 466, 467, 469, 470) доказывать развитость бахчеводства, виноградарства и отгонно-кочевого скотоводства в Московском княжестве.

до середины XIV в. не принимали активного участия в управленческих делах, хотя в отдельности они и пользовались благосклонным отношением ханов, соответствующим их рангу, действительному влиянию, хозяйственным привилегиям.

**С. 182.** ... В целом, судя по всем показателям жалованных ярлыков, подлинное укрепление позиций мусульманского духовенства, начавшееся в середине XIV столетия, завершилось с образованием самостоятельных татарских ханств – Астраханского, Казанского, Крымского и др.

### **Вопросы и задания**

1. Дайте характеристику основных этапов исламизации монголов.
2. Какие факторы способствовали становлению ислама в качестве государственной религии монголов?

*Хазанов А.М. Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. С. 382–406.*

**С. 385–387.** Можно заключить, что в начальный период оба завоевательных движения, арабское и монгольское, были направлены на преодоление внутреннего социального кризиса в момент, когда внешнеполитическая ситуация благоприятствовала экспансии. Можно даже пойти дальше в этом сравнении. В обоих случаях внутренний кризис был экологическим, экономическим, возможно, также социальным, но отнюдь не религиозным в той мере, в которой это касалось кочевников. Оба общества были знакомы с различными мировыми и региональными религиями: арабы – с христианством, иудаизмом и зороастризмом, а монголы – с христианством, исламом, буддизмом, манихейством и китайскими религиями. Однако это обстоятельство вряд ли играло роль в их земных конфликтах. Возможно, определенная напряженность между трансцендентальным и светским миропорядками, если использовать терминологию, принятую в концепции осевого времени (Eisenstadt S.N., 1986), ощущалась в оседлых областях доисламской Аравии, но ее не было и не могло быть в Монголии.

Редкие конфликты между правителями и специалистами в области сверхъестественного в Евразийских степях были лишены какого-либо идеологического содержания и не выходили за пределы личного соперничества. И последнее, но отнюдь немаловажное сходство. В конечном счете и арабы, и монголы разрешили внутренние кризисы путем успешных завоеваний, экспансии и создания мировых империй. Здесь сходство заканчивается, а различия становятся очевидными. Особенно это проявилось в религиозной истории двух империй. Поскольку религиозная история Халифата подробно описана в многочисленных публикациях, я уделю больше внимания идеологическим основаниям Монгольской империи и ее религиозной истории.

Если Мухаммед для создания новой религии прибегал к заимствованиям из других мировых религий, то Чингис-хан их полностью игнорировал. Арабы начали свои завоевания под знаменем ислама, «чтобы восславить Слово Бога». Это объединяло братьев по вере. Чингис-хан не предлагал и даже не думал о необходимости универсального обращения к человечеству для того, чтобы поддержать и легитимизировать свои претензии, хотя он, возможно, искренне верил в свою личную харизму и покровительство Вечного Неба, что, в сущности, было одним и тем же. Эту уверенность разделяли многие монголы. «Вместе Небо и Земля согласились: Темучжин должен быть владыкой Мира!» – провозглашали его сторонники (Тайная история монголов, §125; Rachewiltz I., 1972, с. 166; Hambis L., 1975).

Саундерс (Saunders J.J., 1977, с. 42–45) сделал малоубедительную попытку доказать, что в идеологическом отношении монгольские завоевания были сходны с арабскими. По его мнению, Чингис-хан был если и не пророком, то глашатаем Небес, а Яса (собрание правил и указов, которые он оставил своим наследникам) может быть сравнима с Кораном. Однако главной темой Ясы была необходимость поддержания единства правящего рода и объединение Монгольской империи под властью одного правителя (Ayalon D., 1971). Яса также подчеркивала важность военной дисциплины. Другого содержания в ней нет или почти нет. Еще труднее согласиться с Саундерсом в том, что монголы в своих завоеваниях вдохновлялись сильным религиозным стремлением объединить человечество и установить на всей земле царство мира и справедливости. Мир и порядок отнюдь не являлись их целью; они были в лучшем случае побочными продуктами установления мирового господства.

Концепция Неба, связанная с концепцией священной власти, существовала в Евразийских степях задолго до Чингис-хана. Небо (Высшее Небо, Вечное Небо), которое покровительствовало Чингисхану и возложило на него право управлять миром, было не кем иным, как Тэнгри, т.е. верховным, но не антропоморфным и не четко персонифицированным небесным богом у тюркских (ср. Вечное Голубое Небо у орхонских тюрков) и монгольских кочевников (Roux J.-P., 1956; 1958; Rachewiltz I., 1973, с. 28–29; Скрынникова Т.Д., 1989, с. 69)<sup>1</sup>. К этому верховному божеству можно было обращаться напрямую, без посредничества духовенства, и харизматические лидеры находились в прямых контактах с божественными силами.

Существует мнение, что концепция царской власти, санкционированной Небом в том виде, в котором она существовала у орхонских тюрков и монголов в XIII в. (Roux J.-P., 1959, 235 ff.), была заимствована у оседлых народов и сформировалась под сильным влиянием китайских представлений о Сыне Неба и о Мандате Неба (Rachewiltz I., 1973, с. 28–29; Franke H., 1978, с. 18–19; ср.: Esin E., 1980, с. 46–47, 94). Однако сходная концепция существовала уже у скифов (Хазанов А.М., 1975, 42 сл.) и, возможно, у других древних ираноязычных кочевников. Поэтому можно сделать вывод, что источники предполагаемого влияния могли быть различными. Концепция священной власти была распространена не только в Китае, но и в других странах. Нельзя даже полностью отрицать возможности того, что данная концепция могла возникнуть в Евразийских степях независимо, особенно в начальные периоды возникновения кочевых государств и их конфронтации с оседлыми обществами (Golden P.B., 1982, с. 48).

В период существования Монгольской империи концепция правителя, власть которого была санкционирована Небом, очевидно, претерпела некоторое развитие. В предшествующих государствах кочевников Небо в первую очередь санкционировало власть каганов над их собственным народом, в Монгольской империи оно дало им власть над всем миром. Некоторые ученые пытаются проследить сходные идеи уже в период орхонских тюркских каганатов и даже в период сюнну (Turan O., 1955, 78 ff.). Однако если они и существовали в то время, то лишь в зачаточной форме.

---

<sup>1</sup> Сам термин «тенгри» восходит ко времени сюнну, к III в. до н.э., или еще более раннему времени (Clausson G., 1972).

Тюркские каганы и, возможно, их предшественники – сюнну пропагандировали идею божественного происхождения своей власти, свое санкционированное Небом право управлять народом и царством<sup>1</sup>, однако в их претензиях никогда не фигурировала вера в Небесный Мандат на управление всем миром. Хотя тюркские каганы часто утверждали, что они подчинили «все народы, живущие в четырех четвертях мира», они имели в виду лишь кочевников Евразийских степей и стремились подчеркнуть свои собственные заслуги (см., например, надписи Кюльтегина, Бильге кагана и Тоньюкука (Tekin T., 1968, 261 ff.))<sup>2</sup>.

Чингис-хан, вполне возможно, был не только политическим (Khazanov A.M., 1984, 237 ff.), но и до некоторой степени религиозным инноватором. Во время его правления, а также в период правления его первых наследников концепция Небесной Божественности, столь характерная для религий тюркоязычных кочевников, а также для алтайских народов в целом, получила дальнейшее развитие в результате их политических достижений и знакомства с различными религиями оседлых народов, как монотеистическими, такими как христианство и ислам, так и религиями Китая (см. также: Earty E.D., 1955, с. 228–232).

**С. 389–390.** В этой связи можно провести некоторые параллели с зарождением ислама, но различия все же очевидны. Религия Чингис-хана не содержала универсального морального и этического призыва. Безличное высшее божество, представленное Вечным Небом, даже в своей новоприобретаемой функции всемогущего божества не было Богом-создателем и еще меньше Верховным Судьей мира, перед которым человек ответственен за свои действия. Эта религия не обещала покоренным народам ничего, кроме легитимизации их подчинения. Она могла вдохновлять монголов, но не тех, чьим уделом была лишь покорность монголам. Даже если Чингис-хан и был религиозным инноватором, то, в отличие от Мухаммеда, он определенно не был религиозным реформатором и пророком.

---

<sup>1</sup> Например, надпись Бильге-кагана начинается следующими словами: «Я, подобный Небу и Небом созданный тюркский Бильге-каган» (Tekin T., 1968, с. 275).

<sup>2</sup> Примечательно, что орхонские тюрки наделяли каганским достоинством не только своих собственных правителей, но и правителей Китая и Тибета. Как и уйгуры, они считали и своих правителей, и китайских императоров «небесными каганами» (Bombachi A., 1965, с. 287, 291; Golden P.V., 1982, с. 45, 48, 55).

Неудивительно, что его даже весьма ограниченные нововведения не повлияли на народные верования монголов и не стали необратимыми. История ислама была совершенно иной...

Монголы никогда не претендовали на обладание высшей истиной, исключаяющей все остальные. Знакомство арабов с различными мировыми религиями привело к отрицанию их всех. Напротив, монголы признавали их как альтернативных носителей божьей истины. Отсюда вытекало разное отношение арабов и монголов к другим религиям. Монголы никогда не рассматривали другие религии как идеологических противников или конкурентов своей этнической веры. Они были весьма открыты другим верам при условии, что их носители не претендовали на политическую власть. Как только монголы ощутили политическую необходимость интеграции с покоренными народами, для них стал возможен лишь один путь: принятие религий побежденных. Эти религии очень различались и в силу этого сыграли роль в дезинтеграции не Монгольской империи как таковой, поскольку она уже распалась, а монгольского сообщества.

Религиозная история Монгольской империи, а также различных государств, возникших после ее распада, демонстрирует, до какой степени обращение кочевников в мировые религии и их выбор особой мировой религии зависели от политических факторов. В период единой империи, когда завоевания еще продолжались, а иногда и позже, монголы официально придерживались своей старой религии, претерпевшей уже некоторые изменения и модификации. Приверженность старой монгольской религии в эту эпоху отражала, наряду с прочим, продолжение политики завоеваний и, следовательно, политику конфронтации с оседлыми странами и их населением, а также стремление сохранить единство рода Чингис-хана и империи в целом. Четыре первых Великих хана Монгольской империи оставались язычниками. Симпатии и предпочтения отдельных Чингизидов по отношению к той или иной мировой религии имели чисто личный характер. Они вряд ли играли какую-либо значительную роль в общей монгольской политике по отношению к завоеванным странам.

**С. 391.** В целом для монгольского подхода к мировым религиям в завоеванных странах был характерен политический и духовный прагматизм. Поэтому, когда Чингис-хан даровал особые привилегии буддистам, а позже даоистам, это соответствовало его политическим целям. Чингис-хан надеялся, что китайское духовенство привлечет на его сторону китайский народ и увеличит число его подданных, и он

открыто требовал от них соответствующих действий (Rachewiltz I., 1966, с. 133–134, п. 2).

Даже когда монголы не использовали религию в качестве инструмента политической власти, они не проявляли какого-либо интереса к доктринальным проблемам и противоречиям. Они лишь априорно принимали идею метафизического тождества различных богов и культов (Olschki L., 1960, с. 153). Монгольские правители ожидали положительных результатов (предсказания, молитвы за свое здоровье и удачу, магическая практика, астрология и т.д.) со стороны сверхъестественных сил, которые ассоциировались с различными мировыми религиями и их представителями при своем дворе, точно так же, как они ожидали практических выгод от своей терпимости в отношении различного духовенства. Первый вопрос, который Чингис-хан задал святому даосскому монаху Чан Чуну, был: «Принес ли ты какое-нибудь лекарство, чтобы продлить мою жизнь?» (Yao Tho-chung, 1986, с. 211; cf. Waley A., 1931, с. 101). Монгольские подданные были вправе размышлять о метафизических проблемах и поклоняться своим богам и божествам, как они того желали. Чего монгольские правители не терпели, так только каких-либо притязаний на духовное главенство над всем миром, поскольку это противоречило их собственным притязаниям на мировое господство и бросало вызов праву на управление всем миром, которое было возложено Небом на Чингис-хана и его потомков (Rachewiltz I., 1973, с. 23).

**С. 394–395.** Я бы задал еще один вопрос: почему, в отличие от арабов, кочевники Евразийских степей не нуждались в новой религии для достижения политического единства ради завоеваний, и почему они (как, например, монголы под властью Чингис-хана) чаще всего были вполне удовлетворены тем, что имели, а именно своими традиционными религиями? Этот же вопрос можно задать по-иному: почему возникновение новой религии, ислама, было необходимой предпосылкой объединения Аравии? Ответ, возможно, заключается в том, что арабское общество было более фрагментированным в политическом отношении, чем монгольское общество накануне возвышения Чингис-хана, и значительно более гетерогенным, чем общества евразийских кочевников. Можно даже усомниться в том, что арабы составляли единое общество. В лучшем случае его можно охарактеризовать как центробежное и децентрализованное, с диффузной властью и конфликтующими локальными интересами. Чтобы объединить арабов, был необходим нравственный элемент,

и новая религия в какой-то мере являлась заменой настоящей социальной и политической интеграции, которой в созданном Мухаммедом исламском государстве так и не удалось достичь. В дополнение к другим преимуществам ранний ислам создал категорию неверных, существование которых способствовало сплочению правоверных.

Бедуины были менее стратифицированы, чем монгольские кочевники. «В малонаселенной и однородно бедной пустыне социальная стратификация была незначительной» (Crone P., 1980, с. 23). Неспособные объединиться в единое политическое образование, сами бедуины были тем более не способны объединить оседлые и кочевые компоненты аравийского общества. Ислам выступил в качестве интегрирующего механизма и способствовал инкорпорации бедуинов в надплеменное политическое объединение. Мухаммед преодолел разделяющие арабов племенные лояльности, создав новую концепцию политической идентичности и более высокую и священную лояльность по отношению к своей религии. Некоторые ученые (Watt W.M., 1953, с. 153; Aswad B., 1963, с. 420; Donner F.M., 1981, с. 8; Cook M., 1986, с. 480) уже обращали внимание на то, что ранний ислам был не только идеологией, но также средством социополитической интеграции. Ислам дал арабскому обществу не только концепцию Бога – творца, владыки и судьи мира. Он также создал новое объединение более высокого порядка – духовную общину правоверных, которая провозгласила, что именно ей принадлежит высшая власть над соперничающими группами, основанными на родственных связях и не способными преодолеть их барьеры. Неудивительно, что в первоначальном исламе политическая и религиозная власть не были разделены. Абу Бакр был провозглашен «наследником апостола Бога» и одновременно – «главой правоверных» (Kennedy H., 1986, с. 52). Чингис-хан столкнулся со сходными проблемами, но решил их по-иному. Он разрушил высшие сегменты монгольской племенной организации, физически истребил значительную часть традиционной кочевой аристократии и обратил лояльность монголов на себя лично и на свой правящий род (Khazanov A.M., 1984, с. 237–239).

**С. 399–400.** В Монгольской империи, а затем во всех государствах Чингизидов кочевники всегда занимали господствующее положение. Многие из них мигрировали в покоренные страны, но и там они продолжали вести кочевой образ жизни. Монгольская правящая элита также не желала их седентаризации. В исламском государстве аравийские племена как главная военная сила вскоре

уступили место сначала сирийским племенам, затем воинам, рекрутированным из оседлого населения Хорасана и в дальнейшем из тюрков. Начиная с IX в. характерной чертой Аббасидского халифата и многих других, более поздних исламских государств стало обособление военной элиты от остального общества (Crone P., 1980; Pipes D., 1981; Kennedy H., 1986, с. 160). В результате бедности потеряли свое военное значение. Напротив, во всех государствах Чингизидов и даже во многих государствах их преемников, например в государствах Тимуридов, военная элита состояла из кочевников и в этническом и племенном отношении всегда была тесно связана с правителями...

В заключение я хотел бы особо подчеркнуть, что кочевники никогда не создали какой-либо мировой и универсальной религии. Напротив, они зависели от оседлых обществ в идеологическом и культурном отношении точно так же, как в экономическом и политическом. Экономическая зависимость кочевников от оседлых обществ и различные пути политической адаптации к ним накладывали свой отпечаток и на идеологию. Подобно тому, как кочевая экономика нуждалась в дополнении земледелием и ремеслами, так и кочевая культура нуждалась в оседлой культуре как источнике, компоненте и модели для сравнения, подражания или отрицания, особенно в те времена, когда политика была связана с идеологией, включая религию (Khazanov A.M., 1990)...

У кочевников отсутствовали две важнейшие предпосылки, необходимые для возникновения универсальных религий. Для идеологии их обществ был характерен низкий уровень напряженности между трансцендентальным и мирским порядками. В социальном отношении они были слишком гомогенны, слишком однородны. Внутренние противоречия и их восприятие в кочевых обществах были слишком слабыми для того, чтобы создать необходимый идеологический и психологический климат. Кочевники могли только заимствовать и распространять религии, созданные другими, причем они делали это, главным образом, по политическим причинам.

### **Вопросы и задания**

1. Выделите критерии, по которым А.М. Хазанов рассматривает Мухаммеда и Чингис-хана.
2. Какие факторы препятствовали созданию монголами новой мировой религии?

**ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ И ДОКЛАДОВ  
ПО КУРСУ «РЕЛИГИИ НАРОДОВ ЮЖНОЙ  
СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ.  
ЧАСТЬ II. СРЕДНЕВЕКОВЬЕ»**

1. Принципы и методы изучения духовной культуры в советской науке.
2. Аналитическая психология и изучение первобытного искусства.
3. Структурно-семиотический подход в мировоззренческих реконструкциях в археологии.
4. Распространение буддизма в Центральной Азии в древности и средневековье.
5. Распространение зороастризма в Средней и Центральной Азии в древности и средневековье.
6. Проникновение христианства в Центральную Азию в средневековье.
7. Проникновение ислама в Центральную Азию в средневековье.
8. Тенгрианство как государственная религия тюрков.
9. Элементы шаманизма в религиозно-мифологической системе кочевников.
10. Синкретизм религии кочевников Центральной Азии.
11. Предметы культа у древних и средневековых народов Евразии.
12. Дискуссия о формировании категории служителей культа в средневековых обществах.
13. Религия и искусство кочевников в эпоху средневековья.
14. Классификация культовых объектов древности.
15. Тибетская религия бон и ее влияние на религиозные системы населения Центральной Азии.
16. Индоиранские реминисценции в религиозно-мифологических системах кочевников Евразии.
17. Сакрализация правителя в кочевых обществах Евразии в древности и средневековье.
18. Семантика погребально-поминального комплекса (на конкретном примере).

19. Дискуссия о государственной религии енисейских кыргызов в эпоху средневековья.

20. Памятники рунической письменности эпохи средневековья как источник для реконструкции религиозно-мифологических представлений номадов.

21. Китайские и арабские источники о мировоззрении кочевников Центральной Азии.

22. Типы мифов у тюркоязычных народов Южной Сибири.

23. Этнографические источники о мировоззрении средневековых кочевников.

24. Письменные источники о мировоззрении тюркоязычных кочевников.

25. Лошадь в религии и мифологии номадов Центральной Азии в древности и средневековье.

26. Культ солнца у кочевников.

27. Культ огня у кочевников.

28. Мифологема культурного героя в религиозно-мифологической системе кочевников.

29. Мифологема «мирового дерева» в религиозно-мифологической системе кочевников.

30. История изучения мировоззрения древних и средневековых народов Центральной Азии.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. 393 с.

Агаджанов С.Г. Очерки истории Огузов и туркмен Средней Азии IX–XIII вв. Ашхабад, 1969.

Агаджанов С.Г. Огузская проблема и задачи ее изучения // Тюркологический сборник 1973 г. М., 1975.

Акишев А.К. Идеология саков Семиречья (по материалам кургана Иссык) // КСИА. М., 1978. Вып. 154. С. 39–48.

Акишев А.К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. 176 с.

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск, 1975.

ал-Холи Амин. Связи между Нилом и Волгой в XIII–XIV вв. М., 1962.

Аммиан Марцеллин. Римская история / пер. Ю.А. Кулаковского и А.И. Сони. СПб., 1994. 570 с.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. Музея антроп. и этногр. при РАН. Л., 1924. Т. IV, 2. С. 1–16.

Анучин Д.Н. Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда // Древности: тр. Имп. Моск. археол. об-ва. М., 1890. Т. 14. С. 195–226.

Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Р. Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // Тюркологический сборник 1972 г. М., 1973. С. 306–315.

Асеев И.В., Кириллов И.И., Ковычев Е.В. Кочевники Забайкалья в эпоху средневековья (по материалам погребений). Новосибирск, 1984.

Ахинжанов С.М. Об этнической принадлежности каменных изваяний в «трехрогих» головных уборах из Семиречья // Археологические памятники Казахстана. Алматы, 1978. С. 65–79.

Байпаков К.М., Терновая Г.А. Религии и культы средневекового Казахстана (по материалам городища Куйрыктобе). Алматы, 2005. 236 с.

Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов. СПб., 1891.

Бартольд В.В. Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью. СПб., 1897.

Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. СПб., 1898. Ч. 1.

Бартольд В.В. К вопросу о языках согдийском и тохарском – Иран. Л., 1927. Т. I.

Бартольд В.В. История турко-монгольских народов. М., 1963.

- Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963. Т. II, ч. 1.
- Бартольд В.В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период // Сочинения. М., 1964. Т. 2, ч. 2.
- Бартольд В.В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Сочинения. М., 1966. Т. IV. С. 377–396.
- Бартольд В.В. Сочинения. М., 1966. Т. VI.
- Бартольд В.В. Батый // Сочинения. М., 1968. Т. 5. 499 с.
- Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. М., 1984.
- Бартольд В.В. Тюрки: Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Алматы, 1993.
- Бартольд В.В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М., 2002. 757 с.
- Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984. 208 с.
- Басилов В.Н. Каракус // МНМ. 2-е изд. М., 1987. Т. 1. 622 с.
- Баскаков Н.А. Три рунических надписи из с. Мендур-Соккона Горно-Алтайской АО // СЭ. 1966. №6. С. 79–83.
- Баскаков Н.А. Душа в верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. №5. С. 108–113.
- Баяр Д. Новые археологические раскопки на памятнике Бильгэ кагана // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. №4. С. 73–84.
- Бейлис В.М. Народы Восточной Европы в кратком изложении Мутаххара ал-Макдиси (X в.) // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1969. Т. II.
- Беленицкий А.М. Археологические раскопки в Пенджикенте // КСИИМК. 1954. Вып. 55.
- Беленицкий А.М. Конь в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей в древности и раннем средневековье // КСИА. 1978. Вып. 154. С. 31–32.
- Беленицкий А.М., Маршак Б.И. Вопросы хронологии живописи раннесредневекового Согда // УСА. Л., 1979. Вып. 4.
- Бернштам А.Н. Историко-культурное прошлое Северной Киргизии. По материалам Большого Чуйского Канала. Фрунзе, 1943.
- Бернштам А.Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1952. №26. 171 с.
- Бернштам А.Н. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII веков: Восточно-тюркский каганат и киргизы. М.; Л., 1946. 208 с.

Бируни А. Памятники минувших поколений // Бируни. Избранные произведения. Ташкент, 1957. Т. 1. 213 с.

Бичурин Иакинф. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. СПб., 1851. Ч. 1.

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. I. 381 с.

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы, 1998. Т. 1. LLXIV+390 с.

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы, 1998. Т. 2. 352 с.

Боковенко Н.А. Начальный этап культуры ранних кочевников Саяно-Алтая (по материалам конского снаряжения): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1987.

Борисенко А.Ю., Худяков Ю.С. Вопросы происхождения, семантики, функционирования и эволюции поминальных комплексов древних тюрок Центральной Азии // Святителища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000.

Борисов А.Я. Эпиграфические заметки // ЭВ. 15. 1963.

Бородовский А.П. Исследование одного из погребально-поминальных комплексов древнетюркского времени на средней Катунь // Археология Горного Алтая. Барнаул, 1994.

Буниятов З.М. Государство хорезмшахов-ануштегинидов. М., 1986.

Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрок Саяно-Алтая. Абакан, 2003. 260 с.

Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С. История енисейских кыргызов. Абакан, 2000. 272 с.

Вайнштейн С.И. Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры (в связи с археологическими исследованиями в Туве) // СЭ. 1966. №3. С. 68–81.

Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений: в 5 т. А.-А., 1961. Т. 1.

Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969. 210 с.

Васильев В.П. История и древности восточной части Средней Азии с X до XIII века, с приложением перевода китайских известий о киданях, джуржитах и монголо-татарах // Труды Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. СПб., 1859. Ч. 4.

Васильева Г.П. Туркмены-нохурли // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1954. Вып. 1. С. 82–215.

Васютин А.С. Раскопки древнетюркских памятников в Горном Алтае // АО 1983 года. М., 1984.

Васютин А.С. О хронологии и этнической принадлежности раннекудургинского комплекса археологических памятников // Археология Южной Сибири. Кемерово, 1985.

Вертоградова В.В. Индийская эпиграфика на Кара-Тепе в старом Термезе. Проблемы дешифровки и интерпретации. М., 1995.

Виденгрен Г. Мани и манихейство. СПб., 2001. 256 с.

Византийские историки / пер. С. Дестуниса. СПб., 1860. 376 с.

Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VII вв. М., 1996.

Воробьев М.В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. – 1234 г.): исторический очерк. М., 1975.

Воробьева-Десятовская М.И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы // Страны и народы Востока. Вып. 22. М., 1980. С. 124–131.

Воробьева-Десятовская М.И. Памятники письмом кхароштхи и брамхи из советской Средней Азии // История и культура Центральной Азии. М., 1983.

Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1992. 687 с.

Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. сер. М., 1960. Т. IX.

Вяткина К.В. Культ коня у монгольских народов // СЭ. 1968. №6.

Гаврилова А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л., 1965. 110 с.

Гаврилова Л.А. Сверкающая чаша с Енисея // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974. 178 с.

Галданова Г.Р. Дошаманистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-топологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. 2. 1328 с.

Гейкель А. Надписи долины Орхона // Восточное обозрение. Иркутск, 1891. №13.

Голден Л.Б. Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов // Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. М., 1993. С. 24–233.

Горячева В.Д., Перегудова С.Я. Буддийские памятники Киргизии // ВДИ. 1996. №2. С. 167–189.

Грач А.Д. Археологические исследования в Кара-Холе Монгун-Тайге // Труды ТКАЭЭ. М.; Л., 1960а. Т. 1.

Грач А.Д. Древнетюркские изваяния Тувы. По материалам исследований 1953–1960 гг. М., 1961. 94 с.

Грач А.Д. Древнейшие тюркские погребения с сожжением в Центральной Азии // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 207–213.

Грач А.Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины Больших озер и находки тибетских надписей на бересте // Страны и народы Востока. Вып. 22. М., 1980. С. 103–123.

Грач А.Д. Центральная Азия как историко-археологический регион // История и культура Центральной Азии. М., 1983. С. 244–265.

Грач А.Д., Савинов Д.Г., Длужневская Г.В. Енисейские кыргызы в центре Тувы. Эйлиг-Хем III как источник по средневековой истории Тувы. М., 1998. 84 с.

Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. М.; Л., 1950. 475 с.

Григорьев В. Об арабском путешественнике Абу-Дулафе и странствовании его по Средней Азии. СПб., 1872.

Груссе Р. Чингисхан. Покоритель Вселенной. М., 2002.

Грязнов М.П. Раскопки на Алтае // СГЭ. Л., 1940. Вып. I. С. 17–21.

Грязнов М.П., Худяков Ю.С. Кыргызское время // Комплекс археологических памятников у горы Тепсей на Енисее. Новосибирск, 1979.

Гумилев Л.Н. Алтайская ветвь тюркок-тугю // СА. 1959. №1. С. 105–114.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1967. 502 с.

Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. М., 1970.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993.

Гусева Н. К вопросу о ритуальных напитках древних скотоводов евразийских степей и Центральной Азии // Информационный бюллетень. Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. М., 1983. Вып. 3–4.

Гусейнов Р.А. Сельджукская военная организация // Палестинский сборник. Л., 1967. Вып. 17–18.

Давлетшин Г.М. Духовная культура населения волжской Булгарии домонгольского периода (X – начала XIII в.). Казань, 1982.

Дашковский П.К. Итоги и перспективы изучения культуры енисейских кыргызов на Алтае и сопредельных территориях // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007а. Вып. 5. С. 135–144.

Дашковский П.К. К вопросу об изучении религиозной системы кыргызов Южной Сибири и Центральной Азии // Алтай-Саянская горная страна и история освоения ее кочевниками. Барнаул, 2007б. С. 196–204.

Дашковский П.К. Сакрализация правителей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии в древности и средневековье // Известия АлтГУ. Серия «История». Барнаул, 2007в. №4. С. 46–52.

Дашковский П.К. Религиозный аспект политической культуры и служители культа у кочевников Центральной Азии в хуннуско-сяньбийско-жужанский период // Известия АлтГУ. Серия «История». Барнаул, 2008. №4(2). С. 36–45.

Дворник Ф. Миссии греческой и западной церкви на Востоке в средние века // XIII Международный конгресс истор. наук. М., 1970.

Деревянко Е.И. Культ коня у мохэ // Мировоззрение народов Сибири. Новосибирск, 1986.

Джумагулов Г. Язык сиро-тюркских (несторнианских) памятников Киргизии. Фрунзе, 1971.

Длужневская Г.В. Еще раз о Кудыргинском валуне (К вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) // Тюркологический сборник 1974 г. М., 1978. С. 230–237.

Длужневская Г.В. Памятники енисейских кыргызов в Туве (IX–XII вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1985. 17 с.

Длужневская Г.В. Погребально-поминальная обрядность енисейских кыргызов в свете этнографических данных // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Серия историческая. Вып. XVIII. Кызыл, 1995. С. 137–156.

Досымбаева А. Мерке – сакральная земля тюрков Жетысу. Алматы, 2002. 108 с.

Досымбаева А. Западный Тюркский каганат: культурное наследие казахской степи. Алматы, 2006. 168 с.

Досымбаева А. О символике сосуда в тюркском прикладном искусстве и его связи с идеей сакрализации пространства // Кадырбаевские чтения 2007: материалы международной конференции. Актобе, 2007. С. 238–242.

Дыреноква Н.П. Умай в культуре турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. 3. С. 134–139.

Дьяконова В.П. Культовые сооружения у тувинцев // Полевые исследования Института этнографии, 1974. М., 1975.

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. 164 с.

Дьяконова Н.В., Сорокин С.С. Хотанские древности. Л., 1960.

Евтюхова Л.А. Археологические памятники енисейских кыргызов (хакасов). Абакан, 1948. 111 с.

Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА-24. М.; Л., 1952. №24. С. 72–120.

Ермоленко Л.Н. Манихейство и скульптура уйгурского периода Тувы // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск, 1990. С. 122–124.

Ермоленко Л.Н. О духе кровожадности древних (на материалах эпоса тюркоязычных народов) // Россия и Восток (проблемы взаимодействия): материалы конференции. Челябинск, 1995. Ч. V, кн. 2. С. 22–29.

Ермоленко Л.Н. Представления древних тюрков о войне // Altaica II: сборник статей и материалов. М., 1998. С. 46–66.

Ермоленко Л.Н. Средневековые каменные изваяния казахстанских степей (типология, семантика в аспекте военной идеологии и традиционного мировоззрения). Новосибирск, 2004. 132 с.

Ермолова Н.М. К вопросу об интерпретации изображений животных // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980. С. 362–363.

Жамбалова С.Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск, 1991. 175 с.

Жамцрано Ц. Культ Чингиса в Ордосе из путешествия в Южную Монголию в 1910 г. // САЖ. Wiesbaden, 1961. Vol. VI. Nr. 3. Nov. 1961. P. 194–234.

Жук А.В. Агриков меч (К проблеме протоархеологического сознания) // Историческое познание (традиции и новации): тез. докл. Ижевск, 1993. Ч. I. С. 66–69.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. 198 с.

Жумаганбетов Т.С. Проблемы формирования и развития древнетюркской системы государственности и права VI–XII вв. Алматы, 2003. 432 с.

Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII–XIV вв.). М., 1966.

Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936.

Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. 338 с.

Ибрагимов Н. Ибн Батута и его путешествия по Средней Азии. М., 1988.

Иероним Евсевий. Письма // ВДИ. 1949. №4.

Илюшин А.М. Новые материалы к проблеме соотношения памятников предтюркского и раннетюркского времени Восточного Алтая // Материалы к изучению прошлого Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1992.

Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент, 1994. 120 с.

История Казахстана с древнейших времен до наших дней: в 4 т. Алматы, 1996. Т. 1.

История Киргизии. Фрунзе, 1956. Т. 1.

История СССР (макет). Ч. III–IV. С. 485.

Камалов А.К. Древние уйгуры VIII–IX вв. Алматы, 2001. 215 с.

Караев О. Арабские и персидские источники IX–XII вв. о киргизах и Киргизии. Фрунзе, 1968. 103 с.

Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. 384 с.

Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной (Материалы к алтайскому шаманству) // СЭ. 1935. №4–5. С. 160–183.

Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / предисл., пер. и коммент. Э.М. Яншиной. М., 1977.

Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Казань, 1894.

Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен (с древних времен и до наших дней) // Изв. Общ-ва археол., ист. и этнограф. при Имп. Казан. ун-те. 1894. Т. XII, вып. 2. С. 109–142.

Кац А.Л. Манихейство в Римской империи по данным Acta Archelai, // ВДИ. 1955. №3.

Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири // МИА-9. М.; Л., 1949. 362 с.

Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.

Клеменц Д.А. Древности минусинского музея: атлас. Томск, 1886.

Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. М., 1959. №5. С. 162–169.

Кляшторный С.Г. Согдийцы в Центральной Азии (по руническим надписям) // ЭВ. 1961. №14.

Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964. 215 с.

Кляшторный С.Г. Проблемы ранней истории племени тюрк (ашина) // Новое в советской археологии (памяти С.В. Киселева). М., 1965. С. 278–281.

Кляшторный С.Г. Наскальные рунические надписи Монголии // Тюркологический сборник. М., 1975.

Кляшторный С.Г. Руническая эпитафия Южной Сибири. Наскальные надписи Тепсея и Турана // СТ. 1976. №1.

Кляшторный С.Г. Древнетюркская мифология (к постановке проблемы) // ППиПИКНВ. М., 1979. Вып. XVIII, ч. 1. С. 91–96.

Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС-1977 г. М., 1981. С. 117–138.

Кляшторный С.Г. Древних (орхонских) тюрков мифология // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2.

Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003. 560 с.

Кляшторный С.Г. Манихейские обители в стране Аргу // Известия НАН РК. Алматы, 2006. С. 124–126.

Кляшторный С.Г., Колесников А.А. Восточный Туркестан глазами русских путешественников (вторая половина XIX в.). А.-А., 1988.

Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута // СНВ. 1971. Т. 10. С. 121–146.

Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских этнографических памятников Центральной Азии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 37–60.

Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. СПб., 2005. 346 с.

Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2004. 368 с.

Ковалевская В.Б. Изображение коня и всадника на средневековых амулетах Северного Кавказа // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. М., 1978. 119 с.

Коковцов П.К. Христианско-сирийские надгробные надписи из Алмалыка // ЗВОРАО. 1905. Т. 16.

Коковцов П.К. Несколько новых надгробных камней с христианско-сирийскими надписями из Средней Азии // ИАН. 1907. Т. 1. Сер. VI.

Коковцов П.К. К сиро-турецкой эпитафике Семиречья // ИАН. 1909. Т. 3. Сер. VI.

Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // ТС-1974 г. М., 1978. С. 72–89.

Король Г.Г. «Хойцегоровский» портрет рубежа I–II тыс. н.э. и манихейство в Центральной Азии // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2007. Вып. I. С. 81–99.

Король Г.Г. Декоративно-прикладное искусство Саяно-Алтая рубежа I–II тыс. н.э. и верования тюрков // Известия АлтГУ. Серия «История». Барнаул, 2008. №4(2). С. 98–107.

Королюкова Е.Ф. Ритуальные чаши с зооморфным декором в культуре ранних кочевников // Скифы Северного Причерноморья в VII–IV вв. до н.э.: проблемы палеоэкологии, антропологии и археологии. М., 1999. С. 58–61.

Кошеленко Г.А. Родина парфян. М., 1977.

Крадин Н.Н. Империя хунну. 2-е изд. М., 2001. 321 с.

Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д. Империя Чингисхана. М., 2005.

Кубарев В.Д. Древнетюркский поминальный комплекс на Дьер-Тебе // Древние культуры Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 86–98.

Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск, 1984. 230 с.

Кубарев В.Д. Древнетюркские кенотафы Боротала // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985.

Кубарев Г.В. Древнетюркский кенотаф из Бике-3 // Археология Горного Алтая. Барнаул, 1994.

Кубарев Г.В. О памятниках типа минусинских чаатасов на Алтае // Проблемы охраны, изучения и использования культурного наследия Алтая. Барнаул, 1995. С. 171–175.

Кубарев Г.В. Культура древних тюрков Алтая. По материалам погребальных памятников. Новосибирск, 2005.

Кубарев В.Д., Киреев С.М., Черемисин Д.В. Курганы урочища Бике // Археологические исследования на Катунь. Новосибирск, 1990.

Кузнецов Б.И. Культурные связи Памира и Тибета // СНВ. 1975. Вып. 16.

Кузнецова Т.М. Скифские ритуальные сосуды // КСИА. 1988. Вып. 194. С. 17–23.

Кузьмина Е.Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976. С. 52–65.

Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977. С. 96–119.

Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культ коня у индоиранских племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977. С. 28–53.

Кумекон Б.Е. Страна кимаков по карте Ал-Идриси (1100–1164 гг.). // Страны и народы Востока. М., 1971. Вып. X.

Кумекон Б.Е. Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. А.-А., 1972. 157 с.

Кумекон Б.Е. Собрания Ал-Идриси (XII в.) о странах кимаков и карлуков // Казахстан в эпоху феодализма (проблемы этнополитической истории). А.-А., 1981.

Куник А., Розен В. Известия аль-Бекри и других авторов о Руси и славянах. СПб., 1878. Ч. I.

Кызласов И.Л. Аскизская культура (средневековые хакасы X–XIV вв.) // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 200–207.

Кызласов И.Л. Аскизская культура Южной Сибири X–XIV вв. // Свод археологических источников. М., 1983. Вып. 3. С. 3–18.

Кызласов И.Л. Горно-алтайские рунические надписи на стелах // Археологические и фольклорные источники по истории Алтая. Горно-Алтайск, 1994.

Кызласов И.Л. Рунические письменности евразийских степей. М., 1994. 323 с.

Кызласов И.Л. Орфографические признаки манихейских рунических надписей // Вопросы тюркской филологии. М., 1999. Вып. IV.

Кызласов И.Л. «Добро сотворив, посеять человечность». Манихейские миссионеры у вершин Алтая // Средневековые древности евразийских степей. Воронеж, 2001.

Кызласов И.Л. Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем средневековье. Идеи единобожия в енисейских надписях // Древние цивилизации Евразии. История и культура. М., 2001. С. 243–270.

Кызласов И.Л. Манихейские монастыри на Горном Алтае // Древности Востока. М., 2004. С. 111–129.

Кызласов Л.Р. К истории шаманских верований на Алтае // КСИИМК. 1949. Вып. XXIX.

Кызласов Л.Р. Тува в период Тюркского каганата (VI–VIII вв.) // ВМУ. Сер. I. Истор. науки. М., 1960. Вып. 1. С. 51–76.

Кызласов Л.Р. О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей // СА. 1964. №2. С. 27–39.

Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. М., 1969. 211 с.

Кызласов Л.Р. Древнехакасская культура чаатас VI–IX вв. // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981а. С. 46–52.

Кызласов Л.Р. Тухтятская культура древних хакасов (IX–X вв.) // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981б. С. 54–59.

Кызласов Л.Р. История Южной Сибири в средние века. М., 1984.

Кызласов Л.Р. О шаманстве древних тюрков // СА. 1990. №3. С. 261–264.

Кызласов Л.Р. Очерки по истории Сибири и Центральной Азии. Красноярск, 1992. С. 127–162.

Кызласов Л.Р. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Вестник МГУ. 1998. №3. Сер. 8. С. 10–14.

Кызласов Л.Р. Открытие государственной религии древних хакасов. Мани и манихейство // Труды Хакасской археологической экспедиции. М.; Абакан, 1999. Вып. 6. С. 10–41.

Кызласов Л.Р. Средневековый манихейский храм в котловине Сорга (Республика Хакасия) // РА. 1999. №2.

Кызласов Л.Р. Сибирское манихейство // ЭО. 2001. №5. С. 83–90.

Кызласов Л.Р. Манихейское мировоззрение и раннесредневековые археологические памятники // Степи Евразии в древности и средневековье. К 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова. СПб., 2003. Кн. II. С. 249–250.

Кызласов Л.Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. Исторические и археологические исследования. М., 2006. 360 с.

Кызласов Л.Р., Король Г.Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. М., 1990. 216 с.

Кызласов Л.Р., Кызласов И.Л. Новый этап развития енисейской письменности (конец XIII – начало XV в.) // РА. 1994. №1. С. 33–50.

Кычанов Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. Л., 1978. Вып. 2. С. 76–85.

Кычанов Е.И. Кочевые государства: от гуннов до маньчжуров. М., 1997. 319 с.

Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. 392 с.

Ларичев В.Е. Азия далекая и таинственная. Очерки путешествий за древностями по Монголии. Новосибирск, 1968. 292 с.

Леонтьев Н.В. О буддийских мотивах в средневековой тюркостанской живописи Хакасии (по материалам коллекции Минусинского краеведческого музея) // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 184–196.

Липец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 212–236.

Литвинский Б.А. Памирская космология (опыт реконструкции) // СНВ. М., 1975. Вып. XVI. С. 251–261.

Литвинский Б.А. Настенная живопись Калаи-Кафирнигана // Кавказ и Средняя Азия в древности: история и культура / под ред. Б.А. Литвинского. М., 1981.

Литвинский Б.А. Буддийский храм Калаи-Кафирниган (Южный Таджикистан) и проблемы истории и культуры Центральной Азии // История и культура Центральной Азии. М., 1983.

Литвинский Б.А. Древнее и средневековое архитектурно-строительное дело в Восточном Туркестане (в свете археологических открытий в Средней Азии) // Центральная Азия. Новые памятники письменности и искусства. М., 1987.

Литвинский Б.А. Этногенез и этническая история народов Средней Азии и Казахстана в древности и средневековье // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. М., 1990. Вып. 1.

Литвинский Б.А. Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос. Языки. Религии. М., 1992. С. 427–507.

Литвинский Б.А. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Хозяйство. Материальная культура. М., 1995.

Литвинский Б.А. Индийский фактор в цивилизации Центральной Азии // Азия – диалог цивилизации. СПб., 1996.

Литвинский Б.А. Еще о буддийских памятниках Семиречья // ВДИ. 1998. №2. С. 190–193.

Литвинский Б.А., Зеймаль Т.И. Аджина-тепа. Архитектура. Живопись. Скульптура. М., 1971.

Литвинский Б.А., Смагина Е.Б. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии. М., 1992. С. 508–532.

Литвинский Б.А., Терентьев-Катанский А.П. История изучения // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: очерки истории. М., 1988.

Литвинский Б.А., Пичикян И.Р. Пещерная культовая архитектура Восточного Туркестана // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока. М., 1986.

Лифшиц В.А. О происхождении древнетюркской рунической письменности // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980.

Лунли Е. История государства киданей (Цидань го чжи). М., 1979.

Лю Маоцай: Сведения о древних тюрках в средневековых китайских источниках / отв. ред. Д.Д. Васильев; пер. с нем. В.Н. Добжанского и Л.Н. Ермоленко. М., 2002.

Лю Сюй. Цзю Тан шу (История династии Тан, 618–907). Старая редакция // Серия «Бо-на». Пекин, 1958.

Малов С.Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана // Сборник МАЭ. Пг., 1917. Т. 5.

Малов С.Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. №1. С. 151–160.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности (тексты и исследования). М.; Л., 1951. 452 с.

Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков (тексты и переводы). М., 1952. 114 с.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. 112 с.

Малявкин А.Г. Материалы по истории уйгуров в IX–XII вв. Новосибирск, 1974.

Мамадаков Ю.Т. Ритуальные сооружения булан-кобинской культуры // Археология Горного Алтая. Барнаул, 1994. С. 58–63.

Мамадаков Ю.Т., Горбунов В.В. Древнетюркские курганы могильника Катанда-3 // Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск, 1997. №2.

Мандельштам А.М. Характеристика тюрков IX в. в «Послании Фатху б. Хакану» ал-Джахиза // ТИИАЭ. Т. I. Археология. Алма-Ата, 1956. С. 227–250.

Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.

Марголин П. Три европейских путешественника. СПб., 1881.

Марр Н.Я. Надгробный камень из Семиречья с армянско-сирийской надписью 1323 г. // ЗВОРАО. 1894. Т. 8.

Маршак Б.И. Согдийское серебро. Очерки по восточной торевтике. М., 1971.

Масао Мори. Политическая структура древнего государства кочевников Монголии // Доклады на XIII Международном конгрессе исторических наук. М., 1970.

Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков. А.-А., 1969. 610 с.

Материалы по истории киргизов и Киргизии. М., 1973. Вып. 1.

Материалы по истории кочевых народов в Китае III–V вв. / пер. с кит., предисл. и коммент. В.С. Таскина. Вып. 3. Мужуны. М., 1992. 431 с.

Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв. Ташкент, 1988. 414 с.

Материалы по истории сюнну / предисл., пер., примеч. В.С. Таскина. М., 1973. Вып. 2. 250 с.

- Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.; Л., 1939. Т. 1.
- Материалы совместной археологической экспедиции на Кара-Тепе / под общ. ред. Б.Я. Ставиского (вып. 1–6). М., 1964–1996.
- Махмуд ибн Вали. Море тайн относительно доблестей благородных (география) / пер. Б.А. Ахмедова. Ташкент, 1977.
- Медоев А.Г. Гравюры на скалах. Сары-Арка, Мангышлак. Ч. 1. А.-А., 1979.
- Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. 408 с.
- Мелиоранский П. Памятник в честь Кюль-тегина // ЗВОРАО. Т. XII. СПб., 1899. Вып. II–III.
- Мелиоранский П.М. Об Орхонских и Енисейских надгробных памятниках с надписями // ЖМНП. СПб., 1898. №6, ч. 317 (июнь). С. 263–292.
- Митько О.А. Обряд трупосожжения у енисейских кыргызов // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I–II тысячелетии н.э. Кемерово, 1994. С. 207–227.
- Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм с древности до XVIII в. Новосибирск, 1980. 320 с.
- Могильников В.А. Тюрки // Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР. М., 1981. С. 29–43.
- Могильников В.А. Древнетюркские курганы Кара-Кобы-I // Проблемы изучения древней и средневековой истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1992. С. 137–185.
- Могильников В.А. Культовые кольцевые оградки и курганы Кара-Кобы-I // Археологические и фольклорные источники по истории Алтая. Горно-Алтайск, 1994.
- Могильников В.А. Курганы с сырцовыми выкладками на юге Западной Сибири // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 1999. Вып. 3.
- Могильников В.А. Кочевники северо-западных предгорий Алтая в IX–XI веках. М., 2002. 362 с.
- Могильников В.А., Елин В.Н. Курганы Талдура // Археологические исследования в Горном Алтае в 1980–1982 гг. Горно-Алтайск, 1983. С. 127–153.
- Мотов Ю.А. К изучению идеологии раннесредневекового населения Алтая (по материалам могильника Кудыргэ) // История и археология Семиречья. Алматы, 2001. Вып. 2. С. 63–86.
- Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар). М., 1975.
- Неверов С.В., Горбунов В.В. Сросткинская культура (периодизация, ареал, компоненты) // Пространство культуры в археолого-

этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 176–178.

Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (проблемы взаимосвязей) // ТС-1977 г. М., 1981. С. 183–202.

Неклюдов С.Ю. Тенгри // МНМ. 2-е изд. М., 1987. Т. 2.

Нестеров С.П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, 1990. 143 с.

Нечаева Л.Г. Погребения с трупосожжением могильника Тора-Тал-Арты // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции АН. М.; Л., 1966. Т. II. С. 108–142.

Низам аль-мульк Сиасет намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам аль-мулька. М.; Л., 1949.

Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. М., 1984. С. 121–137.

Новгородова Э.А. Памятники изобразительного искусства древнетюркского времени на территории МНР // Тюркологический сборник 1977 г. М., 1981. С. 203–218.

Овчинникова Б.Б. Исследование тюркских памятников на могильнике Аймырыг // АО 1972 года. М., 1973.

Овчинникова Б.Б. Тюркские древности Саяно-Алтая VI–X вв. Свердловск, 1990. 223 с.

Овчинникова Б.Б. Поминальный обряд древних тюрков Саяно-Алтая // ТС 2002–2004 гг. М., 2005. С. 152–165.

Огородников В.И. Очерк истории Сибири. Иркутск, 1920. Ч. 1. 169 с.

Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья: историко-археологическое исследование. Ч. I и II // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1950. №18.

Ольденбург С.Ф. Сборник изображений 300 бурханов. СПб., 1903.

Оуян Сю. Синь Тан ши (История династии Тан. Новая редакция) // Серия «Бо-на». Пекин, 1958.

Памятники русского права. М., 1955. Вып. 3. С. 463–471.

Панкова С.В. Наскальные изображения представителей неизвестного культа на севере Хакасии // Святотлица: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 229–232.

Панкова С.В. К интерпретации загадочных фигур из Хакасии // История и культура востока Азии. Новосибирск, 2002. Т. II. С. 135–140.

Пантусов Н.Н. Христианское кладбище близ г. Пишпека, Семиреченской области, в Чуйской долине // ЗВОРАО. 1910. Т. 1.

Переводчекова Е.В. Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи. М., 1994. 206 с.

Пигулевская Н.В. Сирийские и сиро-тюркские фрагменты из Хара-Хото и Турфана // СВ. 1940. Т. 1.

Пиотровский М.Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам: Религия, общество, государство. М., 1984.

Плано Карпини Дж. дель. История монголов / ред., вступ. ст. и прим. Н.П. Шастиной. М., 1957.

Плетнева С.А. Половецкая земля // Древнерусские княжества XI–XIII вв. М., 1975. С. 260–300.

Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV.

Потапов Л.П. Возрожденный народ. Новосибирск, 1942.

Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. №2. С. 145–160.

Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна // Тр. Ин-та этногр. (новая серия). М.; Л., 1947. Т. I.

Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953. 444 с.

Потапов Л.П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // КСИЭ. 1958. №30.

Потапов Л.П. К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья // Филология и история монгольских народов. М., 1958. С. 314–322.

Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // ТС-1972 года. М., 1973. С. 265–286.

Потапов Л.П. Алтае-Саянские этнографические параллели к древнетюркскому обряду жертвоприношения домашних животных и их историческое значение // УЗГАНИИЯЛ. Горно-Алтайск, 1974. Вып. II. С. 51–62.

Потапов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 164–178.

Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 50–64.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 321 с.

ПСРЛ. Т. I. С. 270–271.

Прозоров С.М. Из истории религиозно-политической идеологии в раннем халифате // История, культура, языки народов Востока. М., 1970.

Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.

- Путилов Б.Н. От редактора // СМАЭ. Л., 1981. Т. XXXVII.
- Радлов В. Атлас древностей Монголии // Труды Орхонской экспедиции. СПб., 1896. Вып. 3.
- Радлов В.В., Мелиоранский П.М. Древнетюркские памятники в Кошо-Цайдаме // СТОЭ. СПб., 1897. Вып. IV. С. 1–45.
- Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977. 216 с.
- Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры // Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей в I тыс. до н.э. М., 1985. 255 с.
- Рашид-ад-Дин. Сборник летописей / пер. с перс. О.И. Смирновой, примеч. Б.И. Панкратова и О.И. Смирновой; ред. А.А. Семенова. М.; Л., 1952. Т. I, кн. 1. 221 с.
- Рогожинский А.Е., Кызласов И.Л. Древнетюркские рунические надписи из урочища Тамгалы (Семиречье) // КСИА. М., 2004. Вып. 216.
- Руденко С., Глухов А. Могильник Кудыргэ на Алтае // МЭ. Л., 1927. Т. III, вып. 2.
- Рыбаков Н.И. Небесная пара – символ корабля света. Буддисты-манихеи в Междуречье Июсов // Енисейская провинция. Красноярск, 2006. Альманах 2. С. 121–127.
- Рыбаков Н.И. Иконографические свидетельства манихейства в памятниках июсских степей // Историко-культурное наследие народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007а. Вып. 6. С. 101–105.
- Рыбаков Н.И. Енисейские муже-девы в мантиях: кто они? // Алтае-Саянская горная страна и история освоения ее кочевниками. Барнаул, 2007б. С. 137–141.
- Рыбаков Н.И. Феномен иконографического свойства: причины и следствие заблуждений... (вопросы северного манихейства) // Теория и практика археологических исследований. Барнаул, 2007в. Вып. 3. С. 78–83.
- Савельев Н.А., Свинин В.В. Погребение железного века на реке Кане // Древняя история народов юга Восточной Сибири. Иркутск, 1878. Вып. 4.
- Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984.
- Савинов Д.Г. Парный кенотаф древнетюркского времени // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск, 1987.
- Савинов Д.Г. Государства и культурогенез на территории Южной Сибири в эпоху раннего средневековья. Кемерово, 1994. 215 с.

Савинов Д.Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии. СПб., 1994. 176 с.

Савинов Д.Г. Система социально-этнического подчинения в истории кочевников Центральной Азии и Южной Сибири // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2005. Кн. 2. С. 31–43.

Самойлович А.Н. Не «идол», а «племя» // СЭ. 1935. №6.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М., 1941. Т. 1. 457 с.

Семенов А.А. Очерк культурной роли уйгуров в монгольских государствах // Материалы по истории и культуре уйгурского народа. Алмата, 1978.

Симокатта Ф. История / пер. с греч. С.И. Кондратьева; лит. обраб. перевода и прим. К.А. Осиповой; отв. ред. Н.В. Пигулевская. М., 1957. 224 с.

Скобелев С.Г. Христианство и манихейство у енисейских кыргызов в развитом и позднем средневековье // Сибирь на перекрестье мировых религий: материалы Третьей межрегиональной научно-практической конференции, посвященной памяти М.И. Рижского. Новосибирск, 2006. С. 82–89.

Скрынникова Т.Д. Сакральность правителя в представлениях монголов XIII в. // Народы Азии и Африки. 1989. №1. С. 67–75.

Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997. 216 с.

Смирнова О.И. Первые монеты из Усрушаны // ЭВ. 20. 1971.

Соенов В.И., Эбель А.В. Ритуальные сооружения могильника Медур-Сокон-I // Известия лаборатории археологии. №2. Горно-Алтайск, 1997. С. 103–115.

Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972. С. 170–174.

Сокровенное сказание: Введение в изучение памятника / пер., тексты, глоссарии С.А. Козина. М.; Л., 1941.

Сорокин С.С. Семантика сэргэ (коновязей) и некоторых других памятников кочевого населения лесостепной Азии (к проблеме этнической истории тюркоязычных народов Сибири) // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири. Омск, 1979. С. 112–116.

Сорокин С.С. О семантике некоторых археологических памятников ранних кочевников Азии // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск, 1987. С. 7–17.

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М., 2006.

- Средневековые города Средней Азии и Казахстана. Л., 1970.
- Стеблева И.В. Древнетюркская руническая «Книга гаданий» – произведение поэзии // История, культура, языки народов Востока. М., 1970.
- Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // ТС-1971 г. М., 1972. С. 213–226.
- Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
- Стеблева И.В. Жизнь и литература доисламских тюрков. М., 2007. 208 с.
- Судейманов О. Аз и Я. Алма-Ата, 1991. 274 с.
- Сун Минцю. Тан да джаолин цза (Собрание главных указов династии Тан). Пекин, 1959.
- Супруненко Г.П. Некоторые источники по древней истории кыргызов // История и культура Китая. М., 1974. С. 242–246.
- Суразаков А.С. О совещании по итогам полевых исследований 1982 г. в Горно-Алтайском ГАНИИИЯЛ // Археологические исследования в Горном Алтае в 1980–1982 гг. Горно-Алтайск, 1983.
- Суразаков А.С. Могильник Айрыдаш в Горном Алтае // АО 1984 года. М., 1985.
- Суразаков А.С. Об отражении космогонических представлений в погребальных конструкциях южносибирских и центральноазиатских племен // Проблемы археологии Северной Азии. Кемерово, 1987.
- Суразаков А.С. Исследования в местности Котыр-Тас // Алтайка. Новосибирск, 1993. №2.
- Суразаков А.С. К семантике изображений на Кудыргинском валуне // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I–II тысячелетиях н.э. Кемерово, 1994.
- Сухэбатар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.
- Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки) // Серия «Бо-на». Пекин, 1958.
- Сычев В.Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М., 1975. 132 с.
- Табалдиев К.Ш., Солтобоев О. Новые сведения о тюркских памятниках Центрального Тянь-Шаня // Этническая история народов Сибири и сопредельных территорий (по данным археологии). Омск, 1992.
- Табалдиев К.Ш., Солтобаев О.А. Рунические надписи Кочкорской долины // Известия АН Кыргызской Республики. 2001. №1–2. (Палео-

графическое определение надписи из урочища Калмак-Таш произведено И.Л. Кызласовым.)

Тиваненко А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего средневековья. Новосибирск, 1994.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. 1.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений. М.; Л., 1941. Т. 2.

Тишкин А.А. Элита в древних и средневековых обществах скотоводов Евразии: перспективы изучения данного явления на основе археологических материалов // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2005. Кн. 2. С. 43–56.

Тишкин А.А., Грушин С.П. Что такое кенотаф? // Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск, 1997. №2.

Токарев С.А. О жертвоприношениях // Природа. 1983. №10.

Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 308. Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Т. VI. С. 106–150.

Тоцакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978. 160 с.

Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в.: проблемы исторической преемственности. М., 1993. 472 с.

Трифонов Ю.Н. Конструкции древнетюркских курганов Центральной Тувы // Первобытная археология Сибири. Л., 1975. С. 185–193.

Угдыжеков С.А. О власти правителя в Хакасии VI–XIII вв. // Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск, 1997. Вып. 2. С. 156–162.

Уманский А.П. Археологические раскопки Лебедура в Горном Алтае // Ученые записки ГАНИИИЯЛ. Горно-Алтайск, 1964. Вып. 6.

Федоров В.К. Культ Сомы/Хаомы у ранних кочевников степей Евразии (на материалах костяных ложечек из Южно-Уральских погребений VI в. до н.э. – IV в. н.э.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2002.

Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966. 275 с.

Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. М., 1973. 180 с.

Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.

Фролов Б.А. Палеолитическое искусство и мифология // У истоков творчества. Новосибирск, 1978. 114 с.

Хазанов А.М. Социальная история скифов. М., 1975.

Хазанов А.М. Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.

Харузин А. Киргизы Букеевской орды: антропологический очерк. М., 1889. Вып. 1. 624 с.

Хаустанифт / введ., текст, пер. Л.Н. Дмитриевой // Тюркологические исследования. М.; Л., 1963.

Храковский В. Шараф ал-Заман Тахир Марвази. Глава о тюрках // Труды сектора востоковедения АН Казахской ССР. А.-А., 1959. Т. 1.

Хромов А.Л. Памятники парфянской письменности // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии. М., 1992. 303 с.

Худяков Ю.С. Кок-тюрки Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1979. 206 с.

Худяков Ю.С. Кыргызы на Табате. Новосибирск, 1982. 239 с.

Худяков Ю.С. Орнамент наборных поясов погребений Ник-Хая // Пластика и рисунки древних культур. Новосибирск, 1983. С. 144–153.

Худяков Ю.С. Древнетюркские поминальные памятники на территории Монголии // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985. С. 168–184.

Худяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX–начало XX в. Новосибирск, 1987. С. 65–75.

Худяков Ю.С. Памятники уйгурской культуры в Монголии // Центральная Азия и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1990. С. 84–89.

Худяков Ю.С. Искусство средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1998. 119 с.

Худяков Ю.С. К вопросу о проникновении мировых религий в Южную Сибирь в эпоху средневековья // Изучение культурного наследия Востока. Культурные традиции и преемственность в развитии древних культур и цивилизаций. СПб., 1999. С. 156–157.

Церен Э. Лунный бог. М., 1976.

Цзинь ши [История династии Цзинь], гл. 124 / изд. Сыбу бэйяо. Шанхай, 1935. 773 с.

Чவர்ь Л.А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. М., 2006.

Чугуевский Л.И. Новые материалы к истории согдийской колонии в районе Дуньхуана // СНВ. 1971. Вып. 10.

Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.

Шер Я.А. Каменные изваяния Семиречья. М.; Л., 1966. 139 с.

Шервашидзе И.Н. Фрагмент общетюркской лекции (Заимствованный фонд) // ВЯ. 1989. №2. С. 54–92.

Шерстова Л.И. Традиционный пантеон алтайцев в XIX – начале XX в. (к истории формирования основных персонажей) // Археология и этнография Южной Сибири: межвузовский сборник статей. Барнаул, 1984. С. 145–158.

Шишло Б.Н. Современное состояние вопроса о древнетюркских каменных бабах // Филология и история тюркских народов: тезисы докладов конференции (Ленинград, 7–10 июня 1967 г.). Л., 1967. С. 76–78.

Эхирит-булагатские эпопеи. «Пятнадцатилетний Айдурай Мэргэн и его сестра Агу Гохон», «Аламжи Мэргэн хубун и сестрица Агуй Гохон Духэй» / пер. Ц. Жамцарано // Исследования по фольклору. Уланбаатар, 1959. Т. 1.

Янборисов В.Р. К семантике антропоморфных изображений на валуне из могильника Кудыргэ // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1984. С. 106–109.

Ядринцев Н.М. Предварительный отчет о поездке с археологической и этнографической целью в северную Монголию и вершины Орхона // ИВСОРГО. Иркутск, 1889. Т. XX, №4. С. 1–13.

### Литература на иностранных языках

Табари. – *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis ed. M.J. de Goeje, Lugduni Batavorum, series I, t. I–VI, 1879–1890; series II, t. I–III. 1881–1889; series III, t. I–IV, 1879–1890; Introductio, glossarium, addenda et emendanda, 1901; Indices, 1901.*

Abaev V.I. *Istoriko-etimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka. Moskva–Leningrad, 1958.*

Adam A. *Manichäismus. // HOr. Abt. 1. Bd. 8. 1961.*

Ala-ad-Din 'Ata Malik Juvaini. *The History of World-conqueror / Translated by John A. Boyle. Manchester University Press, 1958.*

Alfaric P. *Les ecritures manichéenes. Paris, 1918. T. 2.*

Alföldi A. *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates. Heidelberg, 1974.*

al-Nuwayri *Nihayat al-arab fi Funun al-Adab. Cairo, 1985. vol. XXVII.*

Ankori Z. *The Karaites in Byzantium. New York – Jerusalem, 1959.*

Arat R.R. *Eski Türk şiiri. Ankara, 1965. P. 36.*

Asmussen J. *Der Manichäismus // Handbuch der Religionsgeschichte*. Göttingen, 1975.

Astmussen J. *Xuāstvanift. Studies in Manicheism // Acta theologica Danica*. Vol. 7. Capenhagen, 1965.

Aswad B. *Social and Ecological Aspects in the Origin of the Islamic State*. Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters. 1963. Vol. 48. C. 419–442.

Atalay B. *Divanu Lugat-it-Turk Tercumesi*. Ankara, 1939–41.

Axinzanov S.M. *Kupcaki v istorii srednevekovogo Kazahstana*. Alma-Ata, 1989.

Ayalon D. *The Great Ya-sa of Chinghiz Khan: A Reexamination*. *Studia Islamica*, 1971. №33. C. 97–140.

Aziz S. *Atiya. A History of Eastern Christianity*. L., 1968.

Bagcbi P.Cb. *Le canon bouddhique en Chine*. *Les Traducteurs et les traductions*. P., 1927. T. 1.

Bang W. *Türkische Bruchstücke einer nestorianischen Georgpassion*. – «Le Museon». 1926. T. 39.

Bang W., Gabain A. “*Türkische Turfan-Texte II*”, *Sitz. Ber. Pr. Ak. Wiss.*, 1929, XXII, 17–18; 3–11.

Bang W., Gabain A. *Aus buddhistische Schriften – Türkische Turfantexte*. 5 // SPAW. 1931.

Bang W., Gabain A. *Der grosse Hymnus auf Mani // SETF*. Bd. 2. Lpz., 1972.

Bang W., Gabain A., Rachmau G.R. *Das buddhische Sutra Sakiz yukmak – Türkische Turfantexte*. 6 // SPAW. 1934. Bd. 10.

Bang W., Marquart J. *Ostturki-sche Dialektstudien // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen*. Berlin, 1914.

Bartol'd V.V. *O Xristianstve v Turkestane v domongol'skij period // Socinenija*. Moskva, 1963–1977. II/2. n. 219.

Becker J. *Scriptores Rerum Germanicarum*. Henover–Leipzig, 1915. T. 41.

Belenitskii A.M., Marsbak B.I. *The Paintings of Sogdiana // Azarpay G. Sogdian Paintings. The Pictorial Epic in Oriental Art*. Berkeley – Los Angeles – London, 1981.

Benisch A. *Travels of Rabbi Petachia of Ratisbon*. London, 1856.

Benveniste E. *Notes sogdiennes*. IV // BSO(A)S. Vol. 9, 1938.

Beševliev V. *Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte*. Amsterdam, 1980.

Boyce M. *A reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Texts with notes. – *Acta Iranica*. Vol. 9. Téhéran–Liège, 1975.

- Boyce M. Zoroastrianism. New York, 1992.
- Braun O. Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe. – Oriens Christianus. Rom–Leipzig, 1901. H. 1.
- Bretschneider E.V. Notices of the mediaeval geography and history of Central and Western Asia. L., 1888. V. 1. P. 31.
- Bretschneider E.V. Notices of the Mediaeval Geography and History of Central and Western Asia. L., 1876. P. 114.
- Brough H. Comments on Third Century Shanshan and the History of Buddhism // BSO(A)S. L., 1965. Vol. 28, pt. 3.
- Brough Y. Kharosthi Inscription from China // BSO(A)S. 1961. Vol. 24/3.
- Budge W. Thomas of Marga. The Book of Governors. L., 1893.
- Bundy D. The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols. Medieval Christian Perceptions of Islam. Garland Medieval Casebook. Vol. 10. Ed. by J. V. Tolan. New York: Garland, 1996. P. 33–53.
- Bussagli M. Die Malerei in Zentralasien. Geneve, 1963.
- Chavannes E. Les pays d'Occident d'après le Heou Han Chou // TP. 1907. Ser. 2. Vol. 3.
- Chavannes E. Le néstorianisme et l'inscription de Karabalagsoun // JA. Ser. 9. T. 9. 1897.
- Chavannes E., Pelliot P. Un traite manicheen retrouve en Chine. Trad. et annot // JA. 1911.
- Chavannes E., Pelliot P. Un traité manichéen retrouvé en Chine // JA. Sér. 11. Vol. 1. 1913.
- Chavannes. Documents sur les Tou-kiue occidentaux. St. Peterburg, 1903. pp. 90–91; p. 90, n. 5; p. 158, n. 2, and pp. 298 ff; p. 114 note.
- Chwolson D. Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie. // Memoires de l'Academie Impériale des sciences de St.-Petersbourg. 1890. №8. Ser. VII. T. 37.
- Clauson G. The ongin inscribition // Journ. Royal Asiatic Soc. 1957. Oct. P. 191.
- Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish. Oxford, 1972.
- Cleaves F. The Secret History of the Mongols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1982 (trans.).
- Cook M. The Emergence of Islamic Civilization. In: Axial Age Civilizations. Ed. by S.N. Eisenstadt. Albany: State University of New York Press, 1986. P. 476–483.

- Crone P. *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity.* Cambridge: Cambridge University Press. 1980.
- Dawson C. *The Mongol Mission.* New York, 1955 (ed.). Sheed and Ward.
- Debaine-Francfort C., Idriss A., Wang Binghua. *Agriculture irriguee et art bouddhique ancient au coeur du Taklamekru.* P., 1994.
- De Weese D. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde.* University Park: The Pennsylvania State University Press. 1994.
- Doerfer G. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen.* Wiesbaden, 1965.
- Donner F.M. *The Early Islamic Conquests.* Princeton: Princeton University Press. 1981.
- Dubinski A. *Caraimica.* Warszawa, 1994.
- Eberhard W. *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas.* Leiden, 1942.
- Eisenstadt S.N. (ed). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations.* Albany: State University of New York Press, 1986.
- Eliade M. *Zalmoxis, The Vanishing God / trans. W. Trask.* Chicago, 1972.
- Eliade M. *A History of Religious Ideas.* Chicago, 1978.
- En-Nesawi. *Histoire du sultan Djelal ed-Din.* P., 1895. N. 2. P. 18.
- Esin E. *Bedük Börk. The Iconography of Turkish Honorific Headgears // Proceedings of the IX-th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference.* Naples, 1970. C. 94–104.
- Esin E. *A History of Pre-Islamic and Early-Islamic Turkish Culture.* Istanbul, 1980.
- Evans J.D. *The Art of Persuasion. Political Propaganda from Aeneas to Brutus.* Ann Arbor, 1992.
- Fasmer M. *Etimologičeskij slovar' ruskogo jazyka / trans. O.N. Trubačev.* Moskva, 1986.
- Fiey J.M. *Chretiens Syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe–XIVe s.). Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Editum Consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholica Lovaniensis.* Vol. 362. Subsidia Tomus 44. Louvain, 1975.
- Fihrist J. *The Fihrist of al-Nadīm.* N.Y. – L., 1970. Vol. 2.
- Flügel G. *Mani, seine Lehre und seine Schriften.* Lpz., 1862.
- Foltz R. *Ecumenical Mischief Under the Mongols.* *Central Asiatic Journal.* 1999. Vol. 43. №1.
- Franke H. *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yuan Dynasty.* Munchen: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1978.
- Fuchs W. *Huei-ch'ao's Pilgerreise durch Nord-West Indien und Zentral-Asien un 726 // SPAW. Philologisch-historische Klasse.* 1938. Vol. 30.

- Franke O. Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkestan und China // *Archive für Religionswissenschaft*. Lpz., 1909. №2. Bd. 12.
- Franke O. Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China // *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*. B., 1910. Jg. 13, Abt. 1.
- Gabain A. *Buddhistische Türkenmission*. – *Asiatica*. Festschrift Fr. Weller. Lpz., 1954.
- Gabain A. *Die alttürkische Literatur*. – *Philologiae Turcicae Fundamenta*. T. 2. Wiesbaden, 1955.
- Gabain A. *Altürkische Schreibekultur und Druckerei* // *Philologiae Turcicae for menta*. 1964. T. 2. P. 179.
- Gamsaxurdia K. *David Stroitel*. Moskva, 1945.
- Gaulier S., Jera-Bezard R., Maillard M. *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*. Leiden, 1976.
- Geng Shimin, Klimkeit H.-J. *Zerstörung manichäischer Klöster in Turfan* // *ZAS*. 1985. Bd. 18.
- Gerd Gropp. *Archaologische Funde aus Khotan, Chinesisch Ostturkestan*. – *Die Trinkler-Sammlung im Obersee-Museum, Bremen*. Bremen, 1974.
- Gibert L. *Dictionnaire Historique et Geographique de la Mandchourie*. Hongkong, 1934. P. 178.
- Golden P.B. *Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Cinggisid Nomads of Western Eurasia*. *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. 1982. Vol. II. C. 37–76.
- Golden P.B. *Cumanica I: The Qipcaqs in Georgia* // *Archvum Eurasiae Medii Aevi*. 1984. IV. P. 45–87.
- Golden P.B. *The Polovci Dikii* // *Harvard Ukrainian Studies*. 1979–1980.
- Golden P.B. *The Days of the Week in Turkie: Notes on the Cumano-Qipcaq Pattern* // *Acta Orientalica Hungarica*. 1995. XLVII/3.
- Golden P.B. *Religion among the qipcaqs of Medieval Eurasia* // *Central Asiatic Journal. International Periodical for Languages, Literature, History and Archeology of Central Asia*. 1998. 42(2). Pp. 180–237.
- Gordlevskij V.A. *Cto Tacoe bosyj volk? Izbrannye socinenija*. Moskva, 1960–1961.
- Goryacheva V.D. *The Early Mediaeval Monuments of Buddhism in Northern Kirgizia* // *Buddhist for Peace*. Ulan Bator, 1980. №4.
- Grunin T.I. *Dokumenty na poloveckom jazyke XVI v*. Moskva, 1967.
- Griinwedel A. *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*. B., 1912.
- Grünwedel A. *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902–1903*. München, 1905.

Grünwedel A. Die archaeologische Ergebnisse der dritten Expedition // Zeitschrift für Ethnographie. 1909.

Grousset R. L'empire des steppes. Atilla. Gengis-khan. Tamerlan. P., 1969.

Hamayon R. Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counterpower in Society. Ann Arbor, 1994.

Hambis L. Un episode mal connu de l'histoire de Gengis-Khan // Journal des Savants, janvier-mars. 1975. C. 3–46.

Hamilton J. Les Ouïghours à l'époque des Cinq Dynasties d'après les documents chinois. P., 1955.

Hansen O. Journal Soc. Finno-Ougrienne, XLIV (1930).

Hansen O. Über die verschiedenen Quellen der christlichen Literatur der Sogder // AO. 1966. Vol. 30.

Hansen O. Der Anteil der Iraner an der Ausbreitung des Christentums nach Zentralasiens // ZDMG. 1968. Suppl. 1. T. 3.

Harmatta J. History of Civilizations of Central Asia. Paris, 1994.

Haussig H.W. Archäologie und Kunst der Seidenstraße. Darmstadt, 1992.

Henning W. Selected papers. T. 1–2. – Acta Iranica. Vol. 14–15. Téheran – Liège, 1977.

Henning W.B. "Agni and the Tokharians" // BSO(A)S IX (1938).

Henning W.B. Mitteliranisch. – Handbuch der Orientalistik. Abt. I. Bd. 4. Abschn. 1. 1958.

History of the Moghuls of Central Asia. L., 1898. P. 291.

Hocart A.M. Kings and Councillors. Cairo, 1936.

Hoffman G. Auszüge aus syrischen Akten persischen Martyrer. – «Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes». Hrsg. von der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft. Bd. 7, 3. Lpz., 1880.

Holm F.V. The nestorian monument in China. Chicago, 1909. P. 39.

Houston G.W. An overview of Nestorians in Inner Asia. // Central Asiatic Journal. 1980. Vol. 24, №1.

Howorth H.Y. The northern frontagers of China. Part V. The Kitai or Khitans // The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New series. London, 1881. V. 13. P. 146.

Hudūd al'Ālam. A Persian geography 372 B.C. – 982 A.D.L., 1937.

Huntington J.C. The Origin of the Buddha Image: Early Image. Traditions and Concept of Buddhadar Sanyapynya. – Studies in Buddhist Art of South Asia. New Delhi, 1985.

Idema L., Zücker E. Thought and Law in Chin and Han China. Studies Presented to A. Hulsewe on the Occasion at his Eightieth Birthday. Leiden, 1990.

Inan A. Turk Rivayetlerinde Bozkurt, in his Makaleler ve Incelemeler. Ankara, 1968.

Jahn K. Die Geschichte der Oguzen des Rasid ad-Din. Wien, 1969.

Jis1 L. Kill-tegin anitmda 1958'de yapılan arkeoloji arařtırmalarının sonuçları // Türk tarih kurumu basımevi. Ankara, 1963. C. 387–410.

Juvaini Ata Malik. Genghis Khan. The history of the World-Conqueror by 'Ala ad-Din 'Ata-Malik Juvaini. Manchester: Manchester University Press, 1997.

Juzjani Minhaj Siraj. Tabaqat-i-Nasiri. [A general history of the Muhammadan dynasties of Asia]. Vol. 2. Trans. by M.H.G. Raverty. New Delhi: Oriental Books Reprint Corp. 1970.

Juzjani Minhaj Siraj. Tabaqat-i-Nasiri. [A general history of the Muhammadan dynasties of Asia]. Vol. 2. Lahore: Markazi Urdu Bord. 1975.

Kafesoglu I. Harezmsahlar Devleti Tarihi. Ankara, 1956.

Kaloev B.A. Kocalevskij ego issledovanija gorskix narodov Karkaza. Moskva, 1979.

K'art'lis C'xovreba / Qauxc'isvili S. Tbilisi, 1955–1973. I.

Kennedy H. The Prophets and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century. Longman Press. 1986.

Kent R.G. Old Persian // American Oriental Series, 33. New Haven, 1953.

Kessler F. Forschungen fiber die manichaische Religion. B., 1889.

Khazanov A.M. Ecological Limitations of Nomadism in the Eurasian Steppes and Their Social and Cultural Implications. Asian and African Studies, 1990. Vol. 24. №1. P. 1–15.

Khazanov A.M. Muhammad and Jenghiz Khan compared: the religious factor in world empire building // Comparative Studies in Society and History. 1993. Vol. 35. №3. P. 461–479.

Khazanov A.M. Nomads and the Outside World. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Khazanov A.M. The Spread of World Religions in Medieval Nomadic Societies of the Eurasian Steppes. Toronto Studies in Central and Inner Asia. 1994. Vol. 1. P. 11–33.

Kirzioglu F. Yukari-Kür ve Coruk Boylarında Kipcaklar. Ankara, 1992.

Kiselev S.V. "Iz istorii torgovlei Eniseiskikh Kygyz", Kraikie soobshch. Inst. Ist. Mat. Kult., XVI (1947), 94–96.

Klimkeit H.-J. Die manichäische Königtum in Zentralasien. – Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70 Geburtstag. Wiesbaden, 1983.

Klimkeit H.-J., Schmidt-Glitzner H. Die türkischen Parallelen zum chinesisches-manichäischen Traktat // ZAS. 1984. Bd. 17.

Kljastornyj S., Livsic V.A. The Sogdian inscription of Bugut revised // AOr. 1972. Vol. 26. Fasc. 1.

Kotwicz W. et A. Samoïlovitch, Le monument turc d'Ikhe-khuchotu en Mongolie centrale // RO. 1928. t. IV, str. 60–107.

Labourt J. Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie Sassanide. P., 1904.

Lech K. Das mongolische Weltreich. Al-'Umaris Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masalik al-absar fi mamalik al-amsar. Wesbaden, 1968.

Le Coq A. Türkische Manicheica aus Chotseho. Berlin, 1912. Bd. 1.

Le Coq A. Chotscho. B., 1913.

Le Coq A. Tfirische Manichaica aus Chotscho. III // ABAW. 1922.

Le Coq A. Die buddistische spatantike in Mittelasien. Berlin, 1924. vol. 3. Taf. 14, 17.

Le Coq A. Auf Hellas Spuren in Ostturkistan. Lpz., 1926.

Le Coq A. Die buddistische spatantike in Mittelasien. Berlin, 1933.

Leggej F. Western Manichaeism and the Turfan Discoveries // JRAS/ 1913.

Levi-Strauss C. Anthropologie structurale. Paris, 1958.

Lincoln B. Death, War, and Sacrifice // Studies in Ideology and Practice. Chicago, 1991.

Lincoln B. Priests, Warriors, and Cattle. Berkeley, 1981.

Liu Mau-tsai. Dei chinesischen Nachrichten zur Gaschichte der Ost-Türken (T'u -küe). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1958. Bd. I–II. 831 s.

Litvinsky B.A. Outline of the History of Buddhism in Central Asia. Moscow, 1968.

Litvinsky B.A. Kalai-Kafirigan: Problems of the Religion and Art of Early Mediaeval Tokharistan // EW. 1981. №1–4. Vol. 31.

Mackerras C. The Uighur Empire (744–840). – The Australian National University. Centre of Oriental studies. Occasional paper 8. Canberra, 1968.

Mackerras C. The Uighur Empire According to the T'ang Dynastic Histories. Canberra, 1972.

Maenchen-Helfen O. Manichaeans in Siberia // Semitic and oriental studies. University of California publications in semitic philology. 1951. Vol. 91. P. 311–326.

Mahmud al Kalgarj, Divanm Isdat –it-tsrk. Ceviren B. Altay. Cilt 1–3. Ankara, 1939–1941. T. III.

Mallory J.P. In Search of Indo-Europeans. London, 1989.

Mann J. Text and Studies in Jewish History and Literature. New York, 1972. II.

- Marquart J. Cuwaini's Bericht über Bekehrung der Uiguren // SPAW. 1912.
- Maspero H. Melanges posthumes. P., 1934. Vol. 2.
- Maspero H. Les origins de la communaute bouddhiste de Loyang // JA. 1950. T. 238.
- Mehlhose R. Testoriarische Texte aus China // ZDMG. 1968. Suppl. 1. T. 2.
- Messina G. Christianismo, buddhismo, manicheismo nell'Asia antique. Roma, 1947.
- Minorsky V. Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India. Arabic text (circa A.D. 1120). L., 1942 (Chap. IX, 3).
- Moffet S.A. A History of Christianity in Asia. Vol. 1. Beginnings to 1500. New York: Haper Collins, 1992.
- Moses L. A Survey of Turco-Mongol Buddhism Prior to the Thirteenth Century. Asian Pacific Quarterly of Cultural and Social Affairs. 1973. Vol. 5. P. 45–6.
- Moule A.C. Christians in China before the year 1550. London, 1930. P. 307.
- Muldoon J. Popes, Lawyers and Infidels. Philadelphia, 1979.
- Müller F.W.K. "Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch", Abh. Preuss. Akad. Wiss., 1912. Vol. III. Pp. 15, 26.
- Müller F.-W.-K. Syno-persische Bilingue. B., 1915.
- Narshakhi. The History of Bukhara / transl. ... by R. Frye. Cambridge, Mass., 1954.
- Nau F. L'expansion néstorienne en Asie. – Extrait de la Bibliothèque de vulgarization du Musée Guimet. Châlon-sur-Saône, 1914. T. 40.
- Norwich J.J. The Embassy to Constantinople and Other Writings / transl. F.A. Wright. London, 1993.
- Novgorodova E. Alte Kunst der Mongolei. Leipzig, 1980. 290 c.
- Ögel B. Türk Mitolojisi. Ancara, 1971.
- Ögel B. Türk kültürünün gelisme çaplari. Istanbul, 1992.
- Olschki L. Marco Polo's Asia. Berkeley: University of California Press, 1960.
- Pelliot P. Les chrétiens de l'Asie Centrale et de l'Extrême Orient. T'P. Vol. 15. 1914.
- Pelliot P. Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale. Tp. Vol. 26. 1929.
- Pelliot P. T'oung Pao, XXII (1923).
- Pipes D. Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System. New York: Yale University Press, 1981.

- Polnoe sobranie russkih letopisej. Leningrad-Moskva, 1941.
- Pritsak O. Von der Karluk zu der Karachaniden // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen. Leipzig, 1951. Bd. 101 (N.F., Bd. 26), S. 270–300.
- Pritsak O. The Origin of Rus'. Cambridge, Mass., 1981. I.
- Pugachenkova G.A., Usmanova Z. Buddhist Monuments in Merv. – In the Land of the Gryphons. Papers on Central Asian Archeology in Antiquity. Florenze, 1995.
- Radloff W. Aus Sibirien. Löse Blätter aus meinem Tagebuche, Leipzig, 1884.
- Räsänen M. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkischen Sprachen. Helsinki, 1969.
- Rbie M.M. Interrelationships between the Buddhist Art of China and the Art of India and Central Asia from 618–755 A.D. Napoli, 1988.
- Riechard J. Le Christianisme dans Asie Centrale // Journal of Asian History. 1982. 16/2.
- Ries L. Le Bouddhisme et le Manichéisme. Les étapes d'une recherche dans l'Indianisme et le Bouddhisme. – Mélanges offerts à Mgr. Etienne Lamotte. P., 1980.
- Roux J.-P. L'origine celeste de la souverainete dans les inscriptions paleoturques de Mongolie et de Siberie. – Studies in the History of Religions. Leyde, 1959. C. 231–241.
- Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIIe et. VIIIe siècles // RHR. T. 161. 1962, №1. C. 1–24.
- Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIIe et. VIIIe siècles // RHR. T. 161. 1962, №2. C. 199–231.
- Roux J.-P. La religion des Turcs et des Mongols. Paris, 1984.
- Roux J.-P., Le nom du chaman dans les texts turco-mongols. – «Anthropos», t. LIII, 1958, pp. 133–142.
- Roux J.-P. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques // RHR. 1956. T. CXLIX.
- Rowland B. The Art of Central Asia. N.Y., 1974.
- Rybakov B.A. Drevnjaja Rus'. Skazanija, byliny, letopisi. Moskva, 1963.
- Rybakov B.A. Kievskaja Rus' I russkie knjazestva XII–XIII vv. Moskva, 1982.
- Sachau F. Zur Ausbreitung des Christentums in Asien // APAW. 1919. №1.
- Saeki Y. The nestorian documents and relics in China. Tokyo, 1951. P. 86.
- Saunders J.J. Muslims and Mongols. Christchurch: Whitcoulls, 1977.
- Sevortjan E.V. Etimologičeskij slovar' tjrkskix jazykov. Moskva, 1978.

- Schlegel G. Mem. Soc. Finno-Ougrienne, IX (1896), 80–86.
- Sims-Williams N. Indian elements in Parthian and Sogdian // *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*. Wiesbaden, 1983.
- Stein A. *Serindia*. Oxf., 1921. Vol. 1.
- Sundermann W. Die chinesische *Traité Manichéen* und der parthische Sermon von Lichtaus // *AF*. 1983. Bd. 10.
- Tabakat-i-Nasiri. *A General History of the Muhamaddan Dynasties of Asia*. London, 1881. V. 2. P. 912.
- Tekin T. *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington: Indiana University Publications, 1968 (Uralic and Altaic Series. Vol. 69).
- Tekin T. *Orhon Yazitlari*. Ankara, 1988.
- The Geography of Strabo* / ed. trans. H.L. Jones. Mass.–London, 1983.
- Thomas of Marga. *The Book of Governors* / ed. by W. Budge. L., 1893.
- Tizengauzen V. *Sbornik materialov odnosjascixsij k istorii Zolotoj Ordj*. SPb., 1884. I.
- Tolstoj N.I. *Slavjanskije drevnosti, etnolingvističeskij slovar'*. Moskva, 1995. I.
- Turan O. The Ideal of World Domination among the Medieval Turks. *Studia Islamica*. 1955. Vol. 4. P. 70–90.
- Thomsen V. *Alttürkische Inschriften aus der Mongolei* // *ZDMG LXXVIII* (1924).
- Vajda G. Die Zindiqs im Gebiet des Islam zu Beginn der «Abbasidenzeit». – *Der Manichäismus*. Darmstadt, 1977.
- Vasary I. History and Legend in Berke Khan's Conversion to Islam. *Aspects of Altai Civilization III*. Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies. 1990.
- Vasil'evskij V.G. *Vizantija I pecenegi in his Trudy*. St. Peterburg, 1908.
- Vu Hung. Buddhist elements in Early Chinese Art (2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> Centuries AD) // *Artibus Asiae*. 1986. Vol. 47. C. 263–316.
- Wada S. On the Date of the Spread of Buddhism to the East // *MDTB*. 1978. №36.
- Waldschmidt E. *Religiose Stromungen in Zentralasien* // *Deutsche Forschung*. 1928. H. 5.
- Waldschmidt E., Lentz W. *Die Stellung Jesu im Manichaismus* // *APAW*. 1926. 4.
- Waley A. *The Travels of an Alchemist: The Journey of the Taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan*. London: Routledge and Sons, 1931.

- Watt W.M. Muhammad at Mecca. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- Wbitfield R. The Art of Central Asia. Tokyo, 1982–1985.
- Widengren G. Der Feudalismus im alten Iran. Köln–Opladen, 1969.
- Wikander S. Der arische Männerbund. Lund, 1938.
- Wittfogel K.A., Feng Chia-sheng. History of Chinese Society: Liao (907–1125). Philadelphia, 1949.
- Wright A.E. Buddhism in Chinese History. Stanford–London, 1959.
- Yao Tho-chung. Ch'iu Ch'u-chi and Chinggis khan. Harvard Journal of Asiatic Studies. 1986. Vol. 46. P. 201–219.
- Yaldiz M. Arheologie und Kunstgeschichte Chinesische-Zentralasiens. Leiden – New-York – Kobenhavn – Koln, 1977.
- Zajaczkowski A. Ze studiow nad zagadnieniem chazarskim. Krakow, 1947.
- Ziehme P. Zu den nestorianisch-turkischen Turfantexten // Sprache, Geschichte und der altaischen Volker. Protokollband der XII Tagung der PIAC in Berlin, 1974.
- Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early Mediaeval China. Leiden, 1959. Vol. 1.
- Zürcher E. Late Han Vernacular Elements in the Eastern Buddhist Translations // Journal of the Chinese Language Teachers' association. 1977. Vol. 12. C. 177–203.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АН – Академия наук.  
АО – Археологические открытия.  
ВДИ – Вестник древней истории.  
ВМУ – Вестник Московского университета.  
ВЯ – Вопросы языкознания.  
ГАНИИИЯЛ – Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы.  
ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения.  
ЗВОРАО – Записки Восточного Императорского археологического общества.  
ИАН – Известия Императорской академии наук.  
ИВСОРГО – Известия Восточно-Сибирского Императорского Русского географического общества.  
КСИА – Краткие сообщения Института археологии.  
КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры.  
КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР.  
КТб – Памятник Кюльтегина (большая надпись).  
МАЭ – Музей антропологии и этнографии.  
МИА – Материалы и исследования по археологии СССР.  
МНМ – Мифы народов мира.  
МЭ – Музей этнографии.  
ППиПИНКВ – Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока.  
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.  
СА – Советская археология.  
СВ – Советское востоковедение.  
СГЭ – Сообщения Государственного Эрмитажа.  
СМАЭ – Сборник материалов по антропологии и археологии.  
СМИЗО – Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды.  
СНВ – Страны и народы Востока.  
СТ – Советская тюркология.  
СТОЭ – Сборник трудов Орхонской экспедиции.  
СЭ – Советская этнография.  
ТИИАЭ – Труды Института истории, археологии и этнографии.

ТКАЭЭ – Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции.

УЗГАНИИЯЛ – Ученые записки Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории языка и литературы.

УЗТНИИЯЛИ – Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории.

УСА – Успехи среднеазиатской археологии.

ЭВ – Эпиграфика Востока.

АО – Acta Orientalia (Ediderunt societates orientales Batava, Danica, Norvegica, Leiden).

BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London).

CAJ – Central Asiatic Journal, Wiesbaden.

EW – East and West, Roma.

HO – Handbuch der Orientalistik (Leiden).

JA – Journal asiatique (Paris).

JRAS – Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (London).

RO – Rocznik Orientalistyczny.

SPAW – Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

TP – T'oung Pao, Paris.

ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenlindischen Gesellschaft.

*Учебное издание*

**РЕЛИГИЯ В ИСТОРИИ НАРОДОВ  
ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ  
ЧАСТЬ II: ЭПОХА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

*ХРЕСТОМАТИЯ*

Редактор *И.С. Васенко*  
Подготовка оригинал-макета – *И.С. Васенко*

*В оформлении обложки использованы материалы из могильника  
Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского) и иллюстрация из книги  
Л.Р. Кызласова «Городская цивилизация Срединной и Северной Азии:  
Исторические и археологические исследования» (М., 2006)*

Издательская лицензия  
ЛР 020261 от 14.01.1997 г.  
Подписано в печать 28.05.2012. Формат 60x84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 17,9.  
Тираж 100 экз. Заказ 134.

Издательство Алтайского государственного университета;  
Типография Алтайского государственного университета:  
656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66