

П.К. Дашковский

# Служители культов у тюрков Центральной Азии в эпоху Средневековья\*

**Ключевые слова:** Средневековье, религиозно-мифологическая система, кочевники, погребально-поминальный комплекс, служители культов, сакрализация.

**Key words:** the Middle Ages, religious-mythological system, nomads, funeral-burial complexes, ministers of religion, sacralization.

Эпоха раннего Средневековья в истории Центральной Азии связана с выходом на историческую арену тюрков, создавших могущественные полиэтнические кочевые империи. Основные тенденции этнокультурных процессов и особенности погребального обряда номадов уже рассматривались многими исследователями [1–5], поэтому обратимся непосредственно к проблеме выявления и характеристики служителей культа в кочевом обществе.

Рассмотрим сначала письменные источники и обратим внимание на участников жертвоприношений. В китайских хрониках приводится различная информация относительно религии тюрков и участия кочевников в обрядах. Так, наиболее показательным является участие кочевников в погребально-поминальном цикле. Чтобы составить представление о развитости погребального обряда и особенностях жертвоприношений, следует привести широко известный исследователям фрагмент из китайской хроники: «Тело покойника полагают в палатке. Сыновья, внуки и родственники обоего пола закалывают лошадей и овец и, разложив перед палаткою, приносят в жертву; семь раз объезжают вокруг палатки на верховых лошадях, потом пред входом в палатку ножом надрезают себе лицо и производят плач; кровь и слезы совокупно льются. Таким образом поступают семь раз и оканчивают. Потом 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. Умершего весной и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начинает желтеть или опадать; умершего осенью или зимою хоронят, когда цветы начинают развертываться. В день похорон, так же, как и в день

кончины, родные предлагают жертву, скачут на лошадях и надрезывают лицо. В здании, построенном при могиле, ставят нарисованный облик покойника и описание сражений, в которых находился в продолжение жизни. Обыкновенно, если он убил одного человека, то ставят один камень. У иных число таких камней простирается до ста и даже тысячи. По принесении овец и лошадей в жертву до единой, вывешивают их головы на вехах. В этот день и мужчины и женщины в нарядных платьях собираются на кладбище; если мужчине понравится девушка, то по возвращении в дом он посылает сватать ее, и родители редко отказывают» [6, с. 324].

Погребально-поминальная обрядность тюрков изучена достаточно хорошо, в том числе и в аспекте сопоставления письменных источников и археологических данных [3; 5; 7–11], поэтому отметим, что хранителями информации об особенностях таких мероприятий у номадов, вероятно, являлись, как и в предшествующие периоды, главы семей и кланов. В то же время наблюдается определенная ранжированность погребально-поминальной практики в зависимости от социального статуса и имущественного положения умерших, хотя сохраняется общая мировоззренческая основа таких действий.

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 вновь обратимся 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» [6, с. 234–235]. Аналогичная информация с некоторыми корректировками переводчиков содержится в подборке китайских источников Лю Маоця [12, с. 22]. Из приведенного фрагмента видно, что существовали жертвоприношения общегосударственного характера, в которых принимали участие каган и его окружение. Это свидетельствует о существовании особого государственного религиозного культа, при отправлении которого, по мнению исследователей, каган выступал в роли первосвященника [2, с. 337–338; 4, с. 6–67]. Подобного характера и масштаба религиозные действия, как отмечено выше, существовали и у хунну, что является

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

проявлением государственной религиозной политики. Аристократия участвовала и в обряде инаугурации кагана, который отличался определенным своеобразием: ближайшее окружение кагана сажало его на войлок и десять раз проносило по кругу по ходу движения солнца. При каждом новом обходе приближенные совершают поклонение правителю. После этой части инаугурации кагана сажают верхом на лошадь, туго стягивают ему горло шелковой тканью, а потом, ослабив удавку, спрашивают, сколько лет он сможет? [6, с. 233].

Сходные обряды инаугурации кочевых правителей, вероятно, существовали еще у хунну [13, с. 141], хотя наибольшего распространения они получили в эпоху Средневековья [14, с. 109–112; 15; 16, с. 222; 17, с. 99]. Данные китайских источников относительно смены правителя отчасти дополняется руническими текстами. Так, в Бугутской надписи упоминается обращение к богам после смерти Мухан-кагана относительно его приемника, затем собирается совет высшей знати и, наконец, следует апелляция к самому претенденту на престол [18, с. 56].

В этой связи интересным 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) будущего правителя просят занять престол, но он символически отказывается в пользу более старших родственников; 4) несмотря на «сопротивление» кагана в конечном итоге его «силой» принуждают согласиться занять престол; 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 интронизация, все участники совершают трехкратное поклонение Солнцу [19, 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 [17, с. 99]. Несмотря на то, что такая процедура носила во многом формальный характер, нужно подчеркнуть важное участие в нем служителей культа (шаманов), которые определяли время и весь сценарий данного действия. В этом случае показательным является роль 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 [15, с. 332–336]. 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 [20–22].

Необходимо отметить, что тюркский каган был вовлечен в религиозную деятельность не только тогда, когда выступал в роли первосвященника или при инаугурации, но и при принятии важных государственных решений. Так, Бугутская надпись позволяет реконструировать процесс принятия таких решений. Сначала каган делает запрос богам, затем советуется с высшей знатю, после чего обращается к духу Бумыня и уже тогда окончательно принимает решение [18, с. 56].

Кроме инаугурации правителей, служители культа упоминаются в письменных источниках и в ряде других случаев. Правда, исключением являются собственно тюркские рунические надписи, в которых отсутствует прямая информация о священнослужителях [23; 24, с. 472]. Сведения о такой социальной группе содержится в некоторых китайских хрониках, которые касаются характеристики образа жизни и верований номадов. В то же время перевод одних и тех же источников иногда существенно различается, в особенности, если это касается терминологии. Так, в собрании источников, переведенных Н.Я. Бичуриным, отмечается, что тюрки «поклоняются духам, веруют в волхвов... Обыкновенно их обычно сходны с хуннускими» [6, с. 235]. В той же летописи Суй шу в собрании Лю Маоцзя 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 сюнну» [12, 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 [6, с. 225; 12, с. 11]. По мнению Л.П. Потапова [25, 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 мать метиса Аньлушаня, урожденная Ашидэ, была волшебницей и жила предсказаниями [12, с. 97]. В источнике «Синь Тан-шу» уточняются обстоятельства рождения Аньлушаня и даются сведения о его матери, происходящей из тюркского рода. Так, сообщается, что женщина молила бога войны Ялаошаня о рождении сына, и ее просьба была услышана. Во время рождения ребенка луч света осветил палатку, а «наблюдавшие атмосферу (прорицатели), т.е. астрологи, посчитали это счастли-

\* Среди ученых существует мнение о том, что Кокочу (Теб-Тенгри) был светским правителем, а не шаманом. Он не совершал никаких неординарных действий с помощью духов, но общался непосредственно с Небом [15, с. 332–333]. Практически все исследователи единогласно отмечают его решающую роль в легитимизации сакральной власти Чингисхана.

вым предзнаменованием... Мать верила, что причиной (спасения) был бог, и назвала ребенка Ялаошанем» [12, с. 99]. Л.П. Потапов отмечает, что обращение шамана к божеству, в том числе и для рождения ребенка, является распространенным явлением у многих алтае-саянских народов и якутов [25, с. 122].

Кроме китайских хроник в нашем распоряжении имеются описания византийских авторов. Так, Меландр, 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, пришли к Земарху, взяли вещи, которые римляне везли с собой, сложили их вместе, потом развели огонь сучьями 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 освобождать 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: [1, с. 85]). Другой византийский автор Феофилакт 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» [26, с. 161]. О жрецах богини Умай у западных тюрков VII в. сообщает албанский епископ Исраэль [2, 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 Ибн Мансур Мерверруди сообщает: «У тюрков была письменность: (они) знали тайны волшебства и небесных светил; обучали детей грамоте. У них было два вида письма: сугдское (согдийское. – П.Д.) и тогузское» [27, с. 92].

Интересные сведения о священнослужителях приводятся в одном из сюжетов поэмы «Шах-наме» Фирдоуси, подробно проанализированных Л.Н. Гумилевым. По его мнению, Фирдоуси намеренно в своем произведении описывает деятельность не шамана, а ядачи, т.е. колдуна, который мог управлять погодой (вызывать ветер, тучи и т.п.), насылать страшные видения или сны на врага [1, с. 83–84]. Сведения об использовании магических действий, направленных на изменение погоды, известны у кочевников как в предшествующий, хунноско-сяньбийско-жужанский период, так и в эпоху развитого Средневековья. В част-

ности, в период военных походов жужани столкнулись с тем, что юебанские «волхвы» занимались метеорологической магией и могли вызывать продолжительный дождь, сильный буран и даже наводнение. Во время таких природных катаклизмов погибло большое количество жужаней [28, с. 268]. Рашид-ад-дин приводит сведения об аналогичной практике волхования у найманов, в ходе которых читались заклинания и использовались специфические камни для вызывания дождя [29, с. 121–122].

Упомянутый выше термин «ядачи» («яда») в языковом отношении имеет авестийские (*yatu* – волшебство) и новоперсидские (*yadu* – ворожей) истоки, что свидетельствует о раннем влиянии Ирана на тюрков эпохи раннего Средневековья [30, с. 154]. Л.Н. Гумилев, опираясь на приведенные выше данные и материалы С.В. Малова, тем не менее считает возможным говорить именно о ядачи, т.е. о колдунах, а не о шаманах [1, 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» [31, с. 161]. На существование 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 [2, с. 317–338; 32; 33, с. 20; 34, с. 131]. Этому вопросу на основе широких исторических и этнографических параллелей уделил внимание Л.П. Потапов [25, с. 123–126]. Этнограф подчеркнул, что в такой практике участвовали как рядовые профессиональные шаманы мужского и женского полов, зарабатывающие культовой практикой, так и каган со своими приближенными.

В то же время необходимо отметить, что во многом трудность атрибуции религиозной деятельности священнослужителей у тюрков связана с несколькими обстоятельствами. Во-первых, переводчики различных памятников письменности часто предлагают разные варианты трактовки 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*, *yrq*, *arva*, *jelvi*, *qam* и некоторые другие [35, с. 610–626]. В-третьих, религия кочевников в тюркский период, как и в предшествующие эпохи, носила синкретичный характер. Это было обусловлено знакомством кочев-

ников с различными религиозными системами соседних народов. В этой связи необходимо остановиться на деятельности миссионеров в тюркских каганатах и религиозной политике самих правителей кочевых империй. Уже в период Первого каганата существовали буддийские миссионеры и их последователи среди тюркской элиты. Так, Мухан-каган в начале своего правления в середине VI в. н.э. обратился в буддизм [36, 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 царство Ци могущественно и богато из-за соблюдения законов Будды. Тоба под впечатлением рассказов монаха приказал соорудить храм и попросил правителей Ци прислать священные книги буддизма. Более того, по сведениям источников, каган сам участвовал в отдельных буддийских обрядах [6, с. 237–238]. По некоторым данным, упомянутый монах Хуэй Линь мог быть буддийским миссионером индийского происхождения, настоящее имя которого Джинагупта [17, с. 112]. Участие Таспар-кагана в буддийских обрядах подтверждается сведениями Бугутской надписи [37, с. 133]. Известны факты довольно регулярного пребывания буддийских монахов из Китая в тюркском каганате и даже перевода некоторых священных текстов этой религии на тюркский язык [38, с. 69]. В переводе отдельных сутр могли участвовать и согдийцы, активно торговавшие в Центральной Азии [17, 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 (Бигя-хан 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, этого 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 Туңьюйгу 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 водою 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 употребить их. Они живут в городах. ...сверх сего учение Будды и Лао-цзы делает людей человеколюбивыми и слабыми, а не воинственными и сильными». Могилян последовал его совету и отправил посланника просить о мире» [6, с. 279]. А.В. Тиваненко полагает, что Бильге-каган пытался придать буддизму общетюркское

значение [11, с. 105]. Однако в приведенном фрагменте упоминаются 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 Туңьюйгу (Тоньюкук) в качестве своих аргументов отмечал, что буддизм и даосизм не соответствуют воинственному духу, мировоззрению и образу жизни кочевников, поэтому не смогут являться основой государства. В этой связи интересно мнение А. Габена, который обратил внимание на то, 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. западнотюркские каганы становятся не просто интересующимися этой конфессией, но и ревностными ее сторонниками, оказывая существенную финансовую и административную поддержку священнослужителям [36, с. 490].

Своеобразную точку зрения относительно интерпретации служителей культа у тюркских племен высказал Т.С. Жамбалтаров. Исследователь обозначил данную социальную группу термином бахсы, которые только часть своей деятельности отводили ритуалам, а в основном занимались прикладной магией, медицинской и ветеринарной практикой, кузнечным [4, с. 76–77]. При этом тюрколог, используя этнографический материал, отметил, что элементы избрания бахсов духами имеет прямые шаманские параллели. В то же время священнослужители составляли влиятельный клан вне родовой организации, в которую входил каган со своей семьей и каждый, кто обладал необходимыми способностями и с детства воспитывался бахсами. Вероятно, в контексте рассуждений автора более уместно говорить о корпоративном, а не клановом объединении бахсов, которое предполагает родственные, а не профессиональные связи.

Одна из главных функций бахсов – лечебная – реализовывалась применительно как к людям, так и животным. В религиозном отношении бахсы обслуживали культ Тенгри [4, с. 78]. Важно также обратить внимание на то, что Т.С. Жумаганбетов ссылается на мнение Л.Н. Гумилева о том, что бахсы соединяли в себе сущность шамана и ядачи (колдуна). Между тем в работе последнего, посвященной древним тюркам, такая точка зрения отсутствует. Л.Н. Гумилев довольно скептически оценивал трактовку священнослужителей у тюрков через категорию шамана и указывал, как отмечено выше, именно на существование ядачей [1, с. 75–85]. Не совсем понятно также, почему при рассмотрении данного вопроса Т.С. Жумаганбетов не привлек хорошо известные ему китайские и византийские памятники письменности и ограничился только ссылкой на арабский источник X в. «Хадуд ал алама», в котором приводятся такие данные: «Они (т.е. тюрки) почитают лекарей (бахсы) всякий раз, как видят их, им

поклоняются. Эти лекари распоряжаются и жизнью, и имуществом их» (цит. по: [4, с. 76]). В приведенном фрагменте, очевидно, речь идет о тюрках Западного кагана, значительная часть которого под влиянием комплекса причин начала переходить к оседлому образу жизни. В то же время формирование тенгрианства в качестве государственной религии тюрков и статуса первосвященника-кагана, который, согласно позиции автора, входил в профессиональный клан бахсов, относится к более раннему периоду, но не ранее начала VI в. н.э. [4, с. 75–76].

Косвенным подтверждением формирования определенной группы священнослужителей у центрально-азиатских тюрков являются сложные мемориальные комплексы, посвященные элите номадов [10; 11; 39; 40]. Такие объекты использовались не только как символ памяти о великом правителе, но и для определенных наиболее значимых религиозных действий, совершаемых уже после смерти кагана [39, с. 211]. Сооружение указанных комплексов происходило при непосредственном участии китайских мастеров, что подтверждается как письменными источниками, так и последующими археологическими и искусствоведческими исследованиями [41]. 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 [7; 42].

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 [43, р. 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 [44, 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 [45, с. 119]. Л.Н. Ермоленко [46, с. 64] исходя из особенностей военной идеологии номадов 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: [47, с. 50]). Примечательно, что особые ритуальные сосуды существовали уже у кочевников Евразии со скифо-сакского времени [48–49]. Интересно также отметить, что хунну практиковали 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 возшли 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.) Юэчжиского государя, убитого Лаошан Шаньюем» [6, с. 94]. Существовала у номадов и традиция приготовления особого сакрального напитка, связанного с культом Сомы (Хаомы) или близким ему ритуалом [50–51]. Более того, согласно скифской генеалогической легенде чаша рассматривалась как жреческий символ [52, с. 71]. Безусловно, в настоящее время нет достаточных 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 «трехрогих» головных уборов, или «трехрогих» тиар, которые выявлены на антропоморфных изваяниях, личинах, бляшках и некоторых других предметах [47, с. 44–50; 53–54]. В отношении тюрков Центральной Азии данный элемент стал активно рассматриваться после находок С.И. Руденко и А.Н. Глухова знаменитого Кудыргинского валуна. Исследователи предлагают разные интерпретации указанных изображений [55, с. 92; 56, с. 479; 57; 58, с. 19; 59; 60–62]. 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 [57]. А.А. Гаврилова поддержала вторую часть версии Л.Р. Кызласова и рассматривала такие уборы как атрибуты жриц, связанных с шаманской практикой [58, 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 [53, с. 79]. К.М. Байпаков и Т.А. Терновая приводят широкий спектр аналогий отмеченной традиции [63, 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, посвященных народам Сибири, согласно которым для священнослужителей-мужчин шаманскую одежду шили по образцу женской [47, с. 46]. Во-вторых, такой головной убор являлся маркером жрецов высшей категории, которые выступали посредниками между миров богов и людей. В-третьих, по мнению исследовательницы, у тюрков жреческие функции осуществляли представители материнской фратрии, племени судей аштаков/ашидэ [47, 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 внимание на возможности привлечения иконографических данных при изучении проблемы служителей культа у кочевников.

Таким образом, приведенные данные свидетельствуют о существовании у тюрков в эпоху средневековья группы лиц, которая обслуживала многообразную систему религиозных действий. В то же время есть основания говорить о формировании определенной

религиозной элиты, вовлеченной в наиболее значимую сакральную часть культуры кочевников. Такая специфическая религиозная элита включала в себя священнослужителей наиболее важных традиционных (шаманских) культов, клан кагана и его окружение, а также миссионеров. Правящий клан, как и в предшествующий период, обладал статусом сакрального, и его представители, облаченные харизмой, одним своим существованием давали социуму покровительство небесных, «светлых» сил. О высокой степени сакрализации правителей тюрков свидетельствуют и сложные мемориальные комплексы, которые обслуживались священнослужителями и после смерти каганов. Активизация миссионерской деятельности в Центральной и Средней Азии в эпоху Средневековья, полиэтничность и поликонфессиональность тюркских каганатов, особенности внешнеполитической деятельности и ряд других факторов оказывали прямое влияние на функционирование системы мировоззрений кочевников. В такой ситуации роль религиозного фактора в этнополитической истории неизменно увеличивалась и, соответственно, возрастал статус лиц, облаченных сакральным знанием и силой. Однако в силу особых культурно-исторических условий развития кочевничества формирование корпоративного жречества у кочевников не произошло, во всяком случае, с такими признаками, которые характерны для земледельческих обществ.

### Библиографический список

1. Гумилев, Л.Н. Древние тюрки / Л.Н. Гумилев. – М., 1993.
2. Кляшторный, С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма / С.Г. Кляшторный. – СПб., 2003.
3. Кляшторный, С.Г. Степные империи Евразии / С.Г. Кляшторный, Д.Г. Савинов. – СПб., 2005.
4. Жумаганбетов, Т.С. Проблемы формирования и развития древнетюркской системы государственности и права VI–XII вв. / Т.С. Жумаганбетов. – Алматы, 2003.
5. Кубарев, Г.В. Культура древних тюрков Алтая. По материалам погребальных памятников / Г.В. Кубарев. – Новосибирск, 2005.
6. Бичурин, Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии, в древние времена / Н.Я. Бичурин. – Алматы, 1998. – Т. 1.
7. Кубарев, В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая / В.Д. Кубарев. – Новосибирск, 1984.
8. Овчинникова, Б.Б. Тюркские древности Саяно-Алтая VI–X вв. / Б.Б. Овчинникова. – Свердловск, 1990.
9. Овчинникова, Б.Б. Поминальный обряд древних тюрков Саяно-Алтая / Б.Б. Овчинникова // Тюркологический сборник 2002-2004. – М., 2005.
10. Войтов, В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-мемориальных памятниках Монголии VI–VIII вв. / В.Е. Войтов. – М., 1996.
11. Тиваненко, А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего средневековья / А.В. Тиваненко. – Новосибирск, 1994.
12. Лю Маоцай. Сведения о древних тюрках в средневековых китайских источниках / Лю Маоцай; отв. ред. Д.Д. Васильев; пер. с нем.: В.Н. Добжанский и Л.Н. Ермоленко. – М., 2002.
13. Крадин, Н.Н. Империя хунну / Н.Н. Крадин. – 2-е изд. – М., 2001.
14. Скрынникова, Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана / Т.Д. Скрынникова. – М., 1997.
15. Крадин, Н.Н. Империя Чингисхана / Н.Н. Крадин, Т.Д. Скрынникова. – М., 2005.
16. Голден, Л.Б. Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов / Л.Б. Голден // Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. – М., 1993.
17. Кычанов, Е.М. Кочевые государства: от гуннов до маньчжуров / Е.М. Кычанов. – М., 1997.
18. Кляшторный, С.Г. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских этнографических памятников Центральной Азии / С.Г. Кляшторный, В.А. Лившиц // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск, 1978.
19. Трепавлов, В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблемы исторической преемственности / В.В. Трепавлов. – М., 1993.
20. Хазанов, А.М. Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй / А.М. Хазанов // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ, 2004.
21. Пиотровский, М.Б. Светское и духовное в теории

и практике средневекового ислама / М.Б. Пиотровский // Ислам: Религия, общество, государство. – М., 1984.

22. Прозоров, С.М. Из истории религиозно-политической идеологии в раннем халифате // История, культура, языки народов Востока / С.М. Прозоров. – М., 1970.

23. Малов, С.Е. Памятники древнетюркской письменности / С.Е. Малов. – М.; Л., 1951.

24. Бартольд, В.В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов / В.В. Бартольд. – М., 2002.

25. Потапов, Л.П. Алтайский шаманизм / Л.П. Потапов. – Л., 1991.

26. Симоката, Ф. Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы / Ф. Симоката. – М., 1957.

27. Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XI вв. – Ташкент, 1988.

28. Бичурин, Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / Н.Я. Бичурин. – Алматы, 1998. – Т. 2.

29. Рашид-ад-Дин. Собрание летописей / Рашид-ад-дин. – М.; Л., 1952. – Т. I.

30. Малов, С.Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая / С.Е. Малов // Советская этнография. – 1947. – №1.

31. Чвырь, Л.А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. / Л.А. Чвырь. – М., 2006.

32. Кызласов, Л.Р. О шаманстве древних тюрков / Л.Р. Кызласов // Советская археология. – 1990. – №3.

33. Стеблева, И.В. Жизнь и литература домсламских тюрков / И.В. Стеблева. – М., 2007.

34. Михайлов, Т.М. Бурятский шаманизм с древности до XVIII в. / Т.М. Михайлов. – Новосибирск, 1980.

35. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. – М., 2006.

36. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. – М., 1992.

37. Кляшторный, С.Г. Согдийская надпись из Бугута / С.Г. Кляшторный, В.А. Лившиц // Страны и народы Востока. – М., 1971. – Вып. 10.

38. Сухбаттар, Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии / Г. Сухбаттар // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск, 1978.

39. Новгородова, Э.А. Памятники изобразительного искусства древнетюркского времени на территории МНР / Э.А. Новгородова // Тюркологический сборник 1977 г. – М., 1981.

40. Баяр, Д. Новые археологические раскопки на памятнике Бильгэ кагана / Д. Баяр // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2004. – №4.

41. Худяков, Ю.С. Искусство средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии / Ю.С. Худяков. Новосибирск, 1998.

42. Досымбаева, А. Мерке – сакральная земля тюрков Жетысу / А. Досымбаева. – Алматы, 2002.

43. Golden, P.B. Religion among the Qipchaqs of the Medieval Eurasia / P.B. Golden // Central Asiatic Journal. International Periodical for Languages, Literature, History and Archeology of Central Asia. – 1998. – №42.

44. Досымбаева, А. О символике сосуда в тюркском прикладном искусстве и его связи с идеей сакрализации про-

странства / А. Досымбаева // Кадырбаевские чтения 2007 : материалы международной конференции. – Актобе, 2007.

45. Зуев, Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии / Ю.А. Зуев. – Алматы, 2002.

46. Ермоленко, Л.Н. Средневековые каменные изваяния казахстанских степей / Л.Н. Ермоленко. – Новосибирск, 2004.

47. Досымбаева, А. Западный Тюркский каганат: культурное наследие казахской степи / А. Досымбаева. – Алматы, 2006.

48. Кузнецова, Т.М. Скифские ритуальные сосуды / Т.М. Кузнецова // КСИА. – 1988. – Вып. 194.

49. Королькова, Е.Ф. Ритуальные чаши с зооморфным декором в культуре ранних кочевников / Е.Ф. Королькова // Скифы Северного Причерноморья в VII–IV вв. до н.э.: проблемы палеоэкологии, антропологии и археологии. – М., 1999.

50. Гусева, Н. К вопросу о ритуальных напитках древних скотоводов евразийских степей и Центральной Азии / Н. Гусева // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии. – М., 1983. – Вып. 3–4.

51. 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 / В.К. Федоров. – Ижевск, 2002.

52. Раевский, Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии / Д.С. Раевский. – М., 1977.

53. Ахинжанов, С.М. Об этнической принадлежности каменных изваяний в «трехрогих» головных уборах из Семиречья / С.М. Ахинжанов // Археологические памятники Казахстана. – Алматы, 1978.

54. Шер, Я.А. Каменные изваяния Семиречья / Я.А. Шер. – М.; Л., 1966.

55. Потапов, Л.П. Очерки по истории алтайцев / Л.П. Потапов. – М., 1953.

56. Киселев, С.В. Древняя история Южной Сибири / С.В. Киселев. – М., 1951.

57. Кызласов, Л.Р. К истории шаманских верований на Алтае / Л.Р. Кызласов // КСИИМК. – 1949. – Вып. XXIX.

58. Гаврилова, А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен / А.А. Гаврилова. – М., 1965.

59. Длужневская, Г.В. Еще раз о Кудыргинском валуне (К вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) / Г.В. Длужневская // Тюркологический сборник 1974. – М., 1978.

60. Суразаков, А.С. К семантике изображений на Кудыргинском валуне / А.С. Суразаков // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I–II тысячелетиях н.э. – Кемерово, 1994.

61. Янборисов, В.Р. К семантике антропоморфных изображений на валуне из могильника Кудыргэ / В.Р. Янборисов // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. – Омск, 1984.

62. Мотов, Ю.А. К изучению идеологии раннесредневекового населения Алтая (по материалам могильника Кудыргэ) / Ю.А. Мотов // История и археология Семиречья. – Алматы, 2001. – Вып. 2.

63. Байпаков, К.М. Религии и культы средневекового Казахстана (по материалам городища Куйрыктобе) / К.М. Байпаков, Г.А. Терновая. – Алматы, 2005.