

ББК 63.1(2)4

*П.К. Дашковский*

**Отечественная историография мировоззрения  
раннесредневековых кочевников Центральной Азии  
середины 60-х – начала 90-х гг. XX в.**

*P.K. Dashkovsky*

**The Domestic Historiography of the World Outlook  
of the Central Asia Nomads in the Middle Ages  
at the Second Half of 60s – the Early 90s of the XX<sup>th</sup> Century**

История изучения кочевых народов Центральной Азии поздней древности привлекает внимание отечественных и зарубежных исследователей уже более полутора сотен лет. Среди рассматриваемых проблем в кочевниковедении не последнее место занимают реконструкции мировоззренческих представлений номадов. Данная тематика достаточно активно изучалась отечественными учеными в 1960–1980-е гг., что было обусловлено несколькими факторами. Во-первых, в этот период происходило накопление значительного количества археологических источников, которые необходимо было интерпретировать. Во-вторых, в связи с определенным ослаблением идеологического давления получили распространение новые методологические подходы в мировоззренческих реконструкциях, прежде всего структурно-семиотический. Наиболее значимые результаты были получены в области реконструкции мировоззрения кочевников скифо-сакского периода, в то время как религиозные представления и обряды номадов хунно-сяньбийского времени оставались слабо изученными.

**Ключевые слова:** историография, кочевники, Центральная Азия, мировоззрение, реконструкция, методология, идеология.

Религиозные системы раннесредневековых кочевников Центральной Азии стали попадать в поле зрения ученых еще во второй половине XIX – начале XX в., когда происходило оформление тюркологии как самостоятельного научного направления [1]. В советский период развития исторической науки мировоззренческая проблематика первоначально отошла на второй план, поскольку упор делался на изучение этнокультурных и социально-политических процессов. В то же время во второй половине XX в., особенно начиная с 60-х гг., ситуация в номадологии начинает

The research on nomadic peoples of Central Asia in the Middle Ages attracts domestic and foreign researchers' attention for more than one and a half century. The reconstruction of nomads' philosophical ideas takes not the least place among the considered problems in nomadic studies. This subject has been widely studied by domestic scientists in the 1960–1980s, and it was due to several factors. Firstly, during this period the accumulation of a large number of archaeological sources which had to be interpreted have been taking place. Secondly, in connection with certain weakening of ideological pressure new methodological approaches in philosophical reconstructions have spread, and first of all, the structural-semiotic approach. The most significant results were obtained in reconstruction of the outlook of the Scythian-Saks nomads, while the religious ideas and rituals of the Hun-Syanbi nomads remained poorly investigated.

**Key words:** historiography, nomads, Central Asia, world outlook, reconstruction, methodology, ideology.

меняться, что было обусловлено несколькими факторами. Прежде всего закончились годы репрессий, Великая Отечественная война и послевоенный период, сопровождавшийся тяжелейшим экономическим кризисом. Наметились изменения и в попытках государства вмешиваться в разработки ученых, хотя идеологический фактор, безусловно, оставался и накладывал свой отпечаток на исследования. Во-вторых, на развитие отечественного кочевниковедения оказывали влияние теоретические разработки зарубежных ученых. Для западной науки в 1950–1970-х гг. уже

---

\* Работа выполнена 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») и ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (проект 2009-1.1-301-072-016, тема «Комплексные исторические исследования в области изучения Западной и Южной Сибири с древнейших времен до современности»).

остро стоял вопрос о синтезе различных направлений. В это время рождались социальная и историческая антропология, оттачивалась неозволюционистская схема социогенеза, вырос из структуралистских идей Ф. Броделя мир-системный анализ И. Валлерстайна и его последователей. С поворотом к постмодернизму появились микроистория, «история повседневности» («история снизу»), различные направления региональных исследований (см. обзор: [2–3]).

Определенная доступность в СССР в рассматриваемый период зарубежной литературы делала возможным знакомство советских авторов с новыми концепциями, теориями и идеями вполне реальной. Этой же цели способствовали конференции и симпозиумы. Особо стоит отметить, что проблемы истории тюркских народов Центральной и Средней Азии обсуждаются на региональных и Всесоюзных конференциях. В последнем случае можно выделить научные форумы, которые напрямую были связаны с тюркской проблематикой: «Бартольдские чтения», «Маловские чтения», «Проблемы современной тюркологии», «Этнические и историко-культурные связи народов СССР», «Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий», «Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Советско-французский симпозиум по археологии Центральной Азии и соседних регионов» и др.

Заметным событием в отечественной тюркологии во второй половине 1960–1980-х гг. стало появление специализированных изданий: «Тюркологический сборник», «Зарубежная тюркология», «Советская тюркология», «Эпиграфика Востока», «Страны и народы Востока», «Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока», «Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии», «Центральная Азия. Новые памятники письменности и культуры», «Памятники кыргызской культуры в Северной и Центральной Азии» и др. На страницах указанных журналов и тематических сборников публиковались результаты новейших исследований письменных и археологических памятников тюрков, кыргызов, уйгуров эпохи Средневековья. Отдельно следует указать на издание в 1969 г. «Древнетюркского словаря», аккумулировавшего весь предшествующий опыт изучения древнетюркского языка.

Определенное влияние на проведение мировоззренческих реконструкций в тюркологии оказало и развитие отечественных религиоведческих исследований. Несмотря на то, что официально такой науки в указанный период в СССР не существовало, тем не менее, были достигнуты серьезные успехи в области изучения истории различных религий [4]. Особую значимость для обозначенной проблематики приобретают изыскания в области истории религий Китая, Ирана, Индии, Тибета, средневековых государств

Средней и Передней Азии. Полученные результаты давали возможность использовать их при сравнительно-историческом и историко-генетическом рассмотрении этноконфессиональных процессов в Саяно-Алтае.

Одна из основных проблем, разрабатываемых учеными в этот период, касалась изучения процесса знакомства раннесредневековых номадов с мировыми религиями. Первоначально в качестве источниковой базы при рассмотрении указанной проблемы исследователи опирались преимущественно на письменные источники. Это позволило уже Н.В. Пигулевой [5, с. 228–231] указать на взаимодействие тюркских племен с народами Китая, Индии и Ирана, что, несомненно, отражалось на идеологии и религии кочевников. Другой исследователь, Д.И. Тихонов [6], анализируя религиозную систему в период существования Уйгурского каганата, отметил, что традиционной формой верований номадов были шаманизм и анимизм. В то же время процесс образования государственности сопровождался поисками новой идеологии, которая должна была заменить родоплеменные верования. Неслучайно уйгурская знать обратила взоры на манихейство, с которым она познакомилась через согдийских купцов. Тюрколог справедливо подчеркнул, что, несмотря на официальный статус государственной религии в каганате, тем не менее, среди «народа» сохранял сильные позиции шаманский комплекс, в связи с чем манихейство вынуждено было считаться с «психологией людей» [6, с. 223].

Следует особо отметить, что в концепции ученого хорошо просматривается классовый подход в делении религии на «элитную» и «народную». Так, Д.И. Тихонов [6, с. 223] указывает на то, что постепенно буддизму удалось вытеснить манихейство, поскольку совпали классовые интересы каганов и монастырей. В целом же, по мнению исследователя, религиозный фактор активно использовался господствующим классом в своих политических целях и для идеологического обоснования власти.

Кроме дискуссионных методологических принципов, базировавшихся на классовом подходе и теории феодализма, можно обратить внимание и на другие спорные моменты в концепции ученого. Во-первых, в религиоведении уже в первой половине XX в. отмечалось, что анимизм является составной частью шаманизма – его теологией и философией [7–8]. Во-вторых, Д.И. Тихонов [6, с. 224] полагал, что буддизм был распространен у саков, кушан в Синьцзяне до нашей эры, а наиболее ранний монастырь в Хотане он отнес к 211 г. В свете современных исследований пока нет никаких оснований полагать распространение буддизма у саков, если, конечно, речь идет о ираноязычном народе, у которых как раз доминировал иранский комплекс верований [9]. Требуются уточнения и относительно распространения буддизма на территории Центральной и Средней Азии. Наиболее ранние

буддийские комплексы Средней Азии обнаружены в Бактрии-Тохаристане, которые датируются преимущественно не ранее I в. до н.э. – I в. н.э. Правда, как отмечают ученые, отдельные буддийские миссионеры могли проникать сюда несколько ранее, в III–II вв. до н.э., но закрепились религия в данном регионе только в период расцвета Кушанского государства в I–IV вв. н.э. [10; 11, с. 16–18]. В отношении распространения буддизма в Китае наиболее аргументированной представляется позиция Б.А. Литвинского, который вслед за Э. Цюрхером указывает на постепенную инфильтрацию конфессии в «поднебесную» с первой половины I в. до н.э. до середины I в. н.э. [10, с. 441].

Отдельное внимание религии тюрков уделил Л.Н. Гумилев, который считал, что на раннем этапе она не носила шаманистического характера. Формирование шаманизма происходило у кочевников после VI–VII вв. [12, с. 85]. Важно отметить, что Л.Н. Гумилев поднял вопрос о синкретизме мировоззрения тюрков, хотя и в достаточно своеобразной форме. Так, ученый полагал, что взаимодействие пришедших на Алтай тюрков Ашина с местными племенами привело к формированию «синкретичных исповеданий», что отчасти отразилось в именах тюркских каганов. Кроме того, в VII в. у кочевников синкретизм проявлялся в двух религиозных системах: анимизм сибирских народов и культ предков с тотемистической окраской, характерный для кочевой знати [12, с. 81].

В наиболее полной степени письменные источники при изучении истории раннесредневековых кочевников, в том числе и их мировоззрения, были использованы выдающимся отечественным тюркологом С.Г. Кляшторным. Изучая религию тюрков, ученый предложил выделить шесть мифологических сюжетов, которые соотносятся с тремя циклами представлений [13, с. 120]. Отдельное внимание исследователь уделил реконструкции представлений о времени и пространстве, обусловленные как культурно-историческими процессами, так и особенностями мифологического мировосприятия [14–15]. Большинство выявленных тюркологом мифологических сюжетов можно типологически отнести к разряду универсальных этиологических мифологем, хотя конкретные персонажи и события, безусловно, несут на себе элементы уникальности у разных народов. Ученый подчеркнул сложность мировоззрения кочевников, которое включало в себя как ранние религиозные традиции (тотемные генеалогические и космогонические мифы), так и более поздние комплексы представлений. Более обстоятельно структурные компоненты религии тюрков С.Г. Кляшторный не указывает. В то же время из рассуждений исследователя, на наш взгляд, можно сделать вывод о мощном шаманском пласте в религии кочевников, что согласовывалось в этом вопросе с выводами М. Мори, С.Е. Малова, Л.П. Потапова и других тюркологов. Неоднократно ученый затрагивал и во-

просы знакомства средневековых народов Центральной Азии с мировыми конфессиями – манихейством, несторианством, буддизмом, которые, тем не менее, не смогли прочно закрепиться у кочевников [13, с. 127, 136; 16, с. 56–57].

Следует подчеркнуть, что, несмотря на всю трудность выявления синкретичных черт в системе мировоззрений кочевников эпохи Средневековья, тем не менее С.Г. Кляшторный не атрибутировал религию кочевников исключительно как шаманизм. Это связано еще с тем, что согласно традиционному для отечественной науки подходу, указанная религиозная форма была характерна преимущественно для обществ, находящихся на догосударственном уровне развития. В этой связи тюрколог подчеркивал формирование особого комплекса представлений и обрядов именно в раннегосударственный период, что было продиктовано определенными социально-политическими интересами правителей [13, с. 136–137].

Параллельно с С.Г. Кляшторным тюркские рунические тексты изучались И.В. Стеблевой. Несмотря на то, что исследовательница интересовалась прежде всего тюркской поэтикой, тем не менее, она затронула и мировоззренческую проблематику. В частности, анализируя «Книгу гаданий», она попыталась сформулировать компромиссную позицию относительно интерпретации данного памятника письменности. К тому времени ученые разделились на два лагеря по отношению к этому вопросу. В. Томсен и А. фон Габен считали «Книгу гаданий» манихейской, а представитель отечественной тюркологии С.Е. Малов – шаманской [17, с. 13]. И.В. Стеблева, подчеркивая доступность и ясность содержания этого произведения, отметила, что оно дает информацию о дошаманских, шаманских и манихейских культах и тем самым существенно расширяет представления о мировоззрении доисламских тюрков [18, с. 155]. Последующее изучение данного текста позволило выявить новые манихейские мотивы в его содержании [19, с. 52–53; 20].

В начале 1970-х гг. И.В. Стеблева попыталась реализовать новый для отечественной науки методологический подход изучения мировоззрения тюрков – структурно-семиотический, в рамках которого она попыталась выделить бинарные оппозиции. По ее мнению, оппозиции отражают особенности миропонимания кочевников в нескольких содержательных аспектах, которые она объединила в отдельные группы [21, с. 219–224]. Предложенный И.В. Стеблевой структурно-семиотический подход к рассмотрению религиозно-мифологической системы кочевников Средневековья вызвал не совсем позитивные оценки у исследователей [12; 22]. При этом Л.П. Потапов [22, с. 5] высказал особое неудовольствие такого рода исследованием, подчеркнув формальный подход в проделанной работе, который не позволил выявить существенные черты религии кочевников.

Такие негативные оценки Л.П. Потапова обусловлены, вероятно, априорным неприятием структурализма К. Леви-Стросса и его последователей как альтернативной по отношению к традиционному подходу методологической основы для мировоззренческих реконструкций. Не исключено, что в этом случае имел место и идеологический фактор, который не позволял в 1970-е гг. XX в. еще в полной мере выйти за рамки господствующей методологии – исторического материализма и соответствующей методической базы, хотя исследования в этой области заметно оживились. Традиционная методика реконструкции мировоззрения была во многом основана на реализации ретроспективного подхода, через анализ явлений духовной культуры в исторической изменчивости от этнографической современности к древности или в обратной последовательности.

Необходимо отметить, что, на наш взгляд, И.В. Стеблева и не ставила перед собой задачу дать исчерпывающую характеристику религии и мифологии тюрков, а только стремилась продемонстрировать возможности структурного подхода в выявлении определенных мифологических универсалий, которые характерны для большинства народов мира. Кроме этого, выявление бинарных противопоставлений в мифологии не исключает наличия трехуровневой концепции мироздания, как, вероятно, полагали другие ученые. Это связано с тем, что оппозиции и трихотомическая концепция являются разнопорядковыми в содержательном аспекте категориями. Несмотря на отмеченные недостатки, тем не менее И.В. Стеблева получила определенные позитивные результаты, позволившие хотя и в ограниченном масштабе дополнить сведения о религиозно-мифологических воззрениях номадов. В своих последующих публикациях, посвященных изучению религиозных представлений средневековых кочевников, И.В. Стеблева отказалась от структурно-семиотического подхода и стала реализовывать более традиционное для отечественной науки направление [19].

В рассматриваемое время значительные результаты в области изучения религии тюркоязычных кочевников Средневековья были достигнуты в этнографической науке прежде всего Л.П. Потаповым [8; 22; 23, с. 188–89; 24]. Характеризуя религию тюрков как своеобразный алтайский шаманизм, этнограф, во-первых, указал на его связь с центрально-азиатским шаманизмом. Во-вторых, формирование такой мировоззренческой системы обусловлено образом жизни, укладом кочевников и стремлением «военно-аристократической верхушки» сохранить ее без серьезных изменений [8, с. 17]. Влияние экономики и образа жизни номадов на духовную культуру наиболее показательно продемонстрировано этнографом на основе анализа роли лошади в мировоззрении номадов [24]. В результате исследователь подчеркнул, что формирование культу-

ры относится к скифо-хуннускому периоду, а его дальнейшее развитие наблюдается у тюркских народов вплоть до этнографической современности [8, с. 173–174; 23, с. 188–189].

Историко-этнографический подход при изучении духовной культуры народов Саяно-Алтая и сопредельных территорий, кроме Л.П. Потапова, широко представлен в работах Н.А. Алексеева, Л.Л. Викторовой, М.Б. Кенин-Лопсана, Т.М. Михайлова, С.И. Вайнштейна, А.М. Сагалаева, Е.М. Тошакоевой, В.П. Дьяконовой, В.Я. Бутанаева, Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, М.С. Усмановой и других этнографов. Исследователи, рассматривая мировоззрение тюркоязычных народов саяно-алтайского региона, подчеркивают его шаманскую основу. При этом особое внимание обращается на начальный этап его формирования, в связи с чем в рамках ретроспективного подхода отмечаются отдельные элементы шаманского комплекса у кочевников раннего Средневековья или даже гунно-сарматского времени. К числу таких реминисценций ученые относят представления о богах, ведущей роли в пантеоне Тенгри, сакрализация правителей, представления о строении Вселенной и посмертном существовании, а также ряд других черт. Полученные этнографами выводы и важнейший фактический материал будут неоднократно использоваться археологами при изучении мировоззрения средневековых номадов и на современном этапе развития номадологии.

Помимо письменных и этнографических источников, в изучаемый период ученые при рассмотрении мировоззрения номадов все большее внимание начинают обращать на археологические материалы. Во второй половине 60-х XX в. одним из основных археологических и этнографических полигонов в Советском Союзе становится Тува. Во многом это связано с более поздним началом систематических исследований в регионе, что обусловлено вхождением Тувы в состав СССР только в 1944 г. Тем не менее работы, которые здесь развернулись с 1950-х гг. советскими археологами и этнографами, все более набирали обороты, о чем свидетельствуют многочисленные публикации А.Д. Грача, Л.Р. Кызласова, С.И. Вайнштейна, Д.Г. Савинова, Г.В. Длужневской и других ученых. Одним из результатов таких изысканий стало изучение этапов и структуры погребальной обрядности раннесредневековых кочевников. В наиболее целостном виде такую концепцию в отношении погребальных обрядов тюрков-тогу и кыргызов предложил А.Д. Грач [25, с. 190–191]. Разработки ученого в последующем окажутся значимыми не только потому, что обозначают определенную этнокультурную модель развития кочевников Саяно-Алтая в эпоху Средневековья, но и позволят учитывать этот фактор при изучении мировоззрения кочевников. В этом отношении нельзя не упомянуть уникальные находки в кыргызском кургане могильника Саглы-Бажи-1

фрагментов бересты с тибетскими надписями религиозного характера, сделанные А.Д. Грачом. В данном случае, по мнению археолога, прослеживается прямое влияние тибетской религии бон, знакомство с которой вполне вероятно для кыргызов, если учесть особенности этнополитической истории в Центральной Азии и Тибете в IX–X вв. [26, с. 118–121]. Позицию А.Д. Грача поддержала и М.И. Воробьева-Десятовская [27, с. 124–131]. Среди других мировоззренческих реконструкций А.Д. Грача заслуживает мнение ученого, изложенное, к сожалению, только в тезисной форме, о формировании представлений о Великой Богине в Центральной Азии, культ которой прослеживается в ретроспективном аспекте начиная со скифской эпохи и заканчивая периодом этнографической современности [28, с. 12–13]. Очевидно, в данном случае исследователь хотел продемонстрировать по аналогии с земледельческими народами определенную универсальность мифологических представлений о женском божестве, которые в то же время в отдельные периоды отличались своеобразием. Однако данное направление исследований получило только частичное развитие в творчестве ученого при изучении материалов по скифской эпохе Тувы [29].

Кроме А.Д. Грача, памятники раннесредневековых кочевников Тувы достаточно подробно изучал Ю.И. Трифанов, Л.Р. Кызласов, Г.В. Длужневская, В.Н. Добжанский и другие исследователи. При реконструкции соответствующих мировоззренческих представлений ученые часто интерпретировали археологические материалы в рамках историко-этнографического подхода. В наиболее полном виде такое направление было представлено в творчестве Г.В. Длужневской [30–31].

В 1960–1980-е гг. ученые все более активно пытались использовать археологические источники при изучении шаманской сущности религии кочевников и знакомстве с мировыми религиями. Показательным в этом отношении является исследование религии кыргызов, предпринятое Л.Р. Кызласовым. Первоначально ученый отметил, что кыргызы были шаманистами, однако к середине IX в. часть знати под влиянием уйгуров приняла манихейство, хотя указанная конфессия не получила широкого распространения [32, с. 127–128]. Спустя три десятилетия Л.Р. Кызласов [33] кардинально поменяет свою точку зрения и будет настаивать на государственном статусе манихейства в Кыргызском каганате, что вызовет довольно оживленную дискуссию среди кочевниковедов [34–39].

Следует отметить, что Л.Р. Кызласов одним из первых обратил внимание на важность изучения тюрвтики при реконструкции мировоззренческих представлений кочевников. Результатом работы в этом направлении явилась совместная с Г.Г. Король монография, в которой исследователи отметили, что в искусстве кочевников отражены представления о «мировом

древе», тотемизме, анимизме, аниматизме, культе плодородия и другие религиозные традиции. Важно подчеркнуть, что, по мнению исследователей, знать кыргызов в VIII–X вв. исповедовала манихейство, хотя не отвергалось и знакомство с буддийским учением [40, с. 158–166]. Наличие конкретных проявлений манихейского влияния в искусстве кочевников практически не приводится. В то же время в качестве доказательства манихейской миссии у кыргызов указывается ссылка на исследование культового комплекса на р. Уйбат [40, с. 169]. Несмотря на некоторую тенденциозность взглядов относительно влияния манихейской идеологии на декоративное искусство кыргызов, тем не менее, ученым удалось продемонстрировать значение предметов декоративного искусства для изучения различных аспектов истории кочевников, в том числе и религиозных верований.

Влияние мировых религий на искусство кочевников Саяно-Алтая в эпоху Средневековья в этот же период рассматривалось Н.В. Леонтьевым [41]. Исследователь, полемизируя с Л.Р. Кызласовым [32, с. 146] и Ю.С. Худяковым [42, с. 149], настаивал на буддийских, а не манихейских мотивах в тюрвтике кыргызов. В то же время ученый обращает внимание на то, что наличие буддийских мотивов в искусстве кочевников еще не означает широкого исповедования этой религии. Это связано с тем, что, возможно, имело место переосмысление буддийских сюжетов в рамках традиционного шаманского мировоззрения кочевников [41, с. 189]. Несколько иную позицию по данному вопросу изложил Ю.С. Худяков, который указывал на буддийские и манихейские мотивы в искусстве тюрков, уйгуров и кыргызов. При этом исследователь особо подчеркивал, что одинаковые мотивы могли распространяться под влиянием обеих религий, поскольку они носили синкретичный характер [42–44]. Кроме того, по его мнению, кыргызы могли заимствовать у тюрков традицию установки стел с посмертными эпитафиями, а также элементы идеологии, связанные с обожествлением государственной власти. В этой связи важно указать археолога на то, что кыргызы для укрепления своей государственности первоначально стремились приспособить традиционное шаманское мировоззрение, но уровень общественного развития не позволил осуществить в полной мере поставленную задачу. В сложившейся ситуации кочевая знать стала искать опору в иноземных религиях – манихействе и буддизме, однако ни одна из них окончательно не закрепилась у кочевников. Причиной этого, по мнению Ю.С. Худякова, являлась полиэтничность Кыргызского каганата и разный уровень развития народов, в него входящих. Не последнюю роль сыграл и факт недолговременного господства кыргызов в Центральной Азии, поэтому после их возвращения на Енисей шаманизм вновь занял лидирующие позиции в мировоззрении [45, с. 70–72].

Среди других проблем, связанных с изучением мировоззрения раннесредневековых кочевников, особое внимание ученые уделяли интерпретации ритуальных объектов. Еще в начале 1970-х гг. Ю.Ф. Трифанов, проанализировав письменные и археологические источники, сделал заключение о типологическом сходстве поминальных комплексов рядовых кочевников и каганов. Такая ситуация свидетельствует о концептуальном единстве религиозной системы кочевников, которые оставили ритуальные сооружения [46, с. 371]. Данный вывод заметно отличался на фоне позиции ученых предшествующего периода, которые часто стремились продемонстрировать не только общественную, но и мировоззренческую дифференциацию.

Другой ученый, С.С. Сорокин, попытался рассмотреть назначение так называемых внекурганых памятников: оленных камней, балбалов, изваяний. По его мнению, различные виды памятников древних и средневековых кочевников, в которых не обнаружены погребения, можно интерпретировать как объекты поминального характера, «знаки сопричастности, показатели ранга общественных группировок» [47, с. 37]. Совершенно не оправданно, на наш взгляд, отвергались исследователем сведения китайских источников относительно интерпретации балбалов, которые, как и оленные камни, трактовались в качестве сэргэ – коновязных столбов [48, с. 16]. Объединение в единую совокупность разновременных и семантически различных объектов вызвало справедливые возражения среди кочевниковедов и пересмотр концепции С.С. Сорокина [49, с. 39]. Подход С.С. Сорокина фактически свел к нулю религиозную составляющую рассматриваемых объектов, абсолютизируя социальную и бытовую сторону, что, безусловно, далеко не соответствовало исторической действительности. При этом кочевниковед правомерно отмечал, что традиция маркирования сакральной территории, отделяющей мир живых от мира мертвых, стала формироваться у кочевников еще в скифскую эпоху [47, с. 28].

Иную позицию относительно интерпретации ритуальных объектов предложил Д.Г. Савинов [50, с. 242–244]. Глубокие знания материала по различным периодам развития кочевых народов Южной Сибири позволили ученому высказать оригинальную концепцию относительно семантической связи между оленными камнями, таштыкскими стелами и тюркскими изваяниями. Все эти виды монументов, несмотря на морфологические и хронологические различия, выражают одну мировоззренческую идею – необходимость сохранения облика умершего для совершения определенного цикла жертвоприношений между смертью и захоронением. Такой устойчивый мировоззренческий пласт объясняется ученым сходством социально-экономических отношений на разных ступенях развития скотоводческого комплекса. В то же время именно в тюркском мире сформировался

в наиболее полном виде ритуал, связанный с сохранением облика умерших людей на период поминального цикла. При этом вырабатывается определенный канон создания антропоморфных изваяний, изображающих представителей разных социальных групп [50, с. 246–247]. Последний вывод исследователя еще раз продемонстрировал тесную взаимосвязь социального и мировоззренческого развития при всей общности религиозной системы тюрков.

В первой половине 1980-х гг. ритуальные сооружения раннесредневековых кочевников оказывались в центре внимания и других ученых – А.С. Васютина, В.Д. Кубарева, А.С. Суразакова, Ю.С. Худякова. Так, А.С. Васютин пришел к выводу, что более правомерно эти памятники трактовать не как поминальные, а как ритуально-мемориальные, и указывал на формирование у тюрков особого культа воина-охотника [51, с. 10–11]. По мнению В.Д. Кубарева [52], тюркские оградки представляли собой своеобразное жилище для души умершего. Антропоморфные каменные изваяния символизировали умерших людей, а балбалы являлись коновязями [52, с. 79–81]. В целом тюркский поминальный обряд, с точки зрения кочевниковеда, соответствовал шаманскому мировоззрению и имеет этнографические параллели. Предложенная интерпретация В.Д. Кубарева вызвала неоднозначные оценки среди исследователей, позднее он попытался критически их рассмотреть, хотя дискуссионность проблематики осталась (см. обзор: [54, с. 77–87]).

А.С. Суразаков высказал предположение, что оградка имитировала четырехугольный план космоса. Кроме того, указанные памятники являлись местами захоронений по типу воздушных погребений [53, с. 41]. Стремление ученого развить свою версию назначения таких памятников вызвала критические замечания у коллег [52]. Дальнейшее изучение оградок позволило А.С. Суразакову отчасти скорректировать свою точку зрения. В результате он пришел к выводу, что такие объекты носили погребальный или поминальный характер не в отдельности, а в комплексе, т.е. являлись погребально-поминальными сооружениями. На первом этапе совершалось погребение указанным выше способом, а на втором – поминовение.

Несмотря на компромиссную на первый взгляд версию семантики оградок А.С. Суразакова, тем не менее она не решала проблемы их назначения, особенно если учесть типологию таких памятников. К тому же сама аргументация была представлена исследователем не достаточно доказательно. В этой связи компромиссный подход А.С. Суразакова вновь был критически оценен другими учеными, хотя в настоящее время все яснее просматривается мысль о полифункциональности объектов, которые оказались далеко не однородными по своим морфологическим признакам и, вероятно, семантическим функциям [49; 54, с. 77–86].

Не меньший интерес, чем тюркские оградки, у исследователей вызывало изучение представлений и обрядов, связанных с лошастью. На протяжении развития тюркологии в советский период ученые не раз обращали внимание на сопроводительное захоронение лошадей в одной могиле с умершим человеком как на этнический, так и на социальный маркер [25; 32; 55; 56]. Известна была и особая роль этого животного в религиозных верованиях средневековых кочевников, как на основе письменных источников, так и более поздних этнографических материалах [24; 57]. В то же время накопленный к концу 1980-х гг. археологический материал по погребальному обряду кочевников позволял более обстоятельно и разносторонне рассмотреть обозначенную проблему. В этой связи в определенной степени можно считать закономерным появление монографии С.П. Нестерова «Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья» (1990), посвященной ритуальной роли лошади у кочевников. Ученый обратил внимание на разнообразные функции лошади в ритуальной сфере кочевников, что было обусловлено ее особой ролью в экономической жизни, этнокультурными процессами и религиозными воззрениями [58, с. 52–73].

Важной особенностью рассматриваемого периода является то, что среди тюркоязычных народов Саяно-Алтая и сопредельных территорий наименее изученной оставалась религиозная система уйгуров. Частично данной проблемы касались С.Г. Кляшторный, В.А. Лившиц, И.В. Стеблева, Л.Р. Кызласов, С.А. Плетнева, Д.И. Тихонов, Б.З. Кумек, А.Г. Малявкин, Л.Н. Ермоленко. Несмотря на то, что многие исследователи ограничивались преимущественно констатацией ранее сделанных В.В. Бартольдом и С.В. Маловым выводов, можно выделить и ряд ценных наблюдений.

В частности, по мнению С.А. Плетневой [59, с. 90], уйгурские каганы для поддержания престижа, а также стремясь избежать влияния Китая, приняли манихейство. Однако это обстоятельство, как она полагала, и послужило причиной ликвидации каганата, так как манихейство «выделило уйгуров из окружения», а другие присоединившиеся к ним племена и этнические общности не признавали этой религии, что вызвало распри внутри каганата и его распад. В отличие от уйгуров, принятие манихейства в середине IX в. кыргызами обусловлено не внешнеполитическим фактором, а внутренним – социальным. С точки зрения исследовательницы, с помощью религии аристократия стремилась обособиться от черного люда («кара-будун»). В то же время эта религиозная традиция не приобрела популярности даже среди богатых и знатных, и в XI в. манихейские обряды уже не упоминались в источниках [59, с. 91–92, 94].

Следует отметить, что сложность изучения религиозной системы уйгуров во многом заключается

в том, что в этот период, как и ранее, не достаточно решен в кочевниковедении вопрос об археологической атрибуции памятников данной этнической группы, поскольку основная их масса находится в Монголии. Неслучайно даже в обобщающих работах история уйгуров представлена с опорой исключительно на памятники письменности.

Затрагивая историографические аспекты изучения мировоззренческих процессов на территории Саяно-Алтая и в сопредельных районах, нельзя не отметить ряд работ, которые в целом касаются проблемы распространения мировых религий в регионе, в частности христианства несторианского толка. Так, Е.И. Кычанов, характеризуя специфику распространения несторианства в эпоху Средневековья, отмечает, что эта религия проникала к части кочевых народов Центральной Азии из Средней Азии, Ирана и, возможно, Китая. В частности, сочувствующие несторианам отмечены в Карлукском каганате, из которого эта религия распространилась к кыргызам [60, с. 83]. В принятии частью кыргызской аристократии несторианства Е.В. Кычанов вслед за С.Г. Кляшторным видел политический фактор – союз с карлуками и борьба с уйгурами. Близкую позицию о степени распространения несторианства среди центральноазиатских кочевников в эпоху Средневековья высказал А.Б. Никитин. По мнению ученого, проникновение этой конфессии в Китай и Центральную Азию связано с деятельностью согдийских, сирийских купцов и миссионеров и относится к VI в. Под влиянием закрепившегося уже на данной территории буддизма и манихейства несторианская община начинает активно использовать религиозное искусство в Восточном Туркестане [61, с. 129–131].

Подводя итоги изучения религиозных представлений и обрядов в отечественной тюркологии второй половины 60-х – начала 90-х гг. XX в., можно отметить несколько особенностей. Во-первых, на первый план в изучении данной проблематики, как, впрочем, и в кочевниковедении в целом, выходят археологические источники. Существенное расширение археологического материала позволяло ученым продолжать попытки его корреляции со сведениями китайских источников о погребальном обряде тюрков, хотя полного соответствия обнаружить ни удалось. В то же время изучение погребально-поминальной обрядности кочевников дало возможность археологам отметить, что во всем кочевом обществе – от рядового кочевника до элиты господствовала одна мировоззренческая система. Важным источником при реконструкции религиозных представлений, прежде всего кыргызов, становятся предметы тюркетики. Правда, относительно отражения в них религиозности ученые высказывают различные позиции. При этом основная дискуссия ведется вокруг трактовки таких предметов в русле буддийской, манихейской и буддийско-манихейской

иконографии. В целом в работах ученых все отчетливее просматривается идея о сложности и даже синкретичности религиозно-мифологических систем номадов в эпоху раннего Средневековья, основу которых составлял шаманских пласт. Что касается элементов синкретичности, то они приносились преимущественно миссионерами мировых религий. В связи с этим исследователи обращают определенное внимание и на проблему служителей культа в кочевых обществах, хотя отдельного концептуального рассмотрения она еще не получает. Нельзя не отметить и вывод ученых, что знакомство раннесредневековых номадов с развитыми религиями было преимущественно поверхностным, даже если они и получали статус государственной конфессии.

Во-вторых, важной особенностью мировоззренческих реконструкций является широкое привлечение материалов по современным тюркоязычным народам Алтая, Тувы и Хакасии. Благодаря деятельности целой плеяды выдающихся этнографов и фольклористов был собран огромный фактический материал, который

стало возможным использовать в процессе историко-этнографического изысканий.

В-третьих, существенные результаты были достигнуты в области тюркского языкознания, что дополнительно давало возможность решать вопросы мировоззренческого характера. Именно анализ тюркских рунических текстов позволил ученым во многом реконструировать особенности мировосприятия кочевников.

В-четвертых, появляется большое количество статей и разделов в монографиях, в которых специально рассматриваются вопросы религиозных верований тюрков. Отдельно стоит указать и на публикации концептуальных работ, посвященных распространению мировых религий в Центральной Азии и сопредельных регионах, т.е. на территории активного взаимодействия номадов и земледельческих обществ. Последняя черта свидетельствовала уже о значительных положительных результатах в области развития самостоятельного мировоззренческого направления в номадологии.

### Библиографический список

1. Дашковский П.К. Накопление источников и начальный этап изучения духовной культуры кочевников Центральной Азии эпохи средневековья // Теоретические и прикладные исследования в религиоведении / под ред. П.К. Дашковского. – Вып. 1–2. – Барнаул, 2009.
2. Могильницкий Б.Г. История исторической мысли XX века. – Вып. II: Становление «новой исторической науки». – Томск, 2003.
3. Могильницкий Б.Г. История исторической мысли XX века. – Вып. III: Историографическая революция. – Томск, 2008.
4. Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. – СПб., 2006.
5. Пигулевская Н.В. Еще раз о сиро-тюркском // Тюркологический сборник к шестидесятилетию А.Н. Кононова / под ред. С.Г. Кляшторного. – М., 1966.
6. Тихонов Д.И. Хозяйственный и общественный строй уйгурского государства в X–XIV вв. – М.; Л., 1966.
7. Басилов В.Н. Что такое шаманство? // ЭО. – 1997. – №5.
8. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л., 1991.
9. Литвинский Б.А. Древние кочевники «Крыши мира». – М., 1972.
10. Литвинский Б.А. Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии: колл. монография. – М., 1992.
11. Мкрытычев Т.К. Буддийское искусство Средней Азии I–X вв. – М., 2002.
12. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М., 1993.
13. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС 1977 / под ред. С.Г. Кляшторного. – М., 1981.
14. Кляшторный С.Г. Концепция «трех миров» в древнетюркском пантеоне // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири. – Омск, 1979.
15. Кляшторный С.Г. Древнетюркская религия – проблемы реконструкции и генезиса // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии. Спец. выпуск. – М., 1987.
16. Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии // Археология и этнография Монголии / отв. ред. А.П. Окладников. – Новосибирск, 1978.
17. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М.; Л., 1951.
18. Стеблева И.В. Древнетюркская книга гаданий как произведение поэзии // История, культура, языки народов Востока. – М., 1970.
19. Стеблева И.В. Синкретизм религиозно-мифологических представлений домусульманских тюрков // Народы Азии и Африки. – 1989. – №4.
20. Кляшторный С.Г. Манихейские обитатели в стране Аргу // Известия НАН РК. Серия общественных наук. – №1. – Алматы, 2006.
21. Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // ТС 1971 / под ред. С.Г. Кляшторного. – М., 1972.
22. Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманизма // Этнография народов Алтая и Западной Сибири / отв. ред. А.П. Окладников. – Новосибирск, 1978.
23. Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев: историко-этнографический очерк. – Л., 1969.
24. Потапов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними верованиями и образами. – Л., 1977.
25. Грач А.Д. Хронологические и этнокультурные границы древнетюркского времени // Тюркологический сборник. К 60-летию А.Н. Кононова / отв. ред. С.Г. Кляшторный. – Л., 1966.

26. Грач А.Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины больших озер и находки тибетских надписей на бересте // Страны и народы Востока / под ред. Д.А. Ольдероде. – М., 1980. – Вып. 22. – Кн. 2.
27. Воробьева-Десятовская М.И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы // Страны и народы Востока / под ред. Д.А. Ольдероде. – М., 1980. – Вып. 22. – Кн. 2.
28. Грач А.Д. Культ великой богини в Центральной Азии // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. – Л., 1979.
29. Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. – М., 1980.
30. Длужневская Г.В. Погребально-поминальная обрядность как источник для реконструкции мировоззрения енисейских кыргызов // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. – Томск, 1990.
31. Длужневская Г.В. Погребально-поминальная обрядность енисейских кыргызов в свете этнографических данных // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Серия историческая. – Вып. XVIII. – Кызыл, 1995.
32. Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. – М., 1969.
33. Кызласов Л.Р. Открытие государственной религии древних хакасов. Мани и манихейство // Труды Хакасской археологической экспедиции / отв. ред. И.Л. Кызласов. – М.; Абакан, 1999. – Вып. 6.
34. Кызласов Л.Р. Сибирское манихейство // ЭО. – 2001. – №5.
35. Кызласов И.Л. Манихейские монастыри в Горном Алтае // Древности Востока / под ред. И.Л. Кызласова. – М., 2004.
36. Худяков Ю.С. О проникновении мировых религий в Южную Сибирь в эпоху раннего средневековья // Сибирь на перекрестке мировых религий / отв. ред. А.П. Деревянко. – Новосибирск, 2002.
37. Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы, 2002.
38. Скобелев С.Г. Христианство и манихейство у енисейских кыргызов в развитом и позднем средневековье // Сибирь на перекрестке мировых религий / отв. ред. Н.Н. Покровский. – Новосибирск, 2006.
39. Дашковский П.К. К вопросу об изучении религиозной системы кыргызов Южной Сибири и Центральной Азии // Алтай-Саянская горная страна и история освоения ее кочевниками / отв. ред. В.В. Невинский, А.А. Тишкин. – Барнаул, 2007.
40. Кызласов Л.Р., Король Г.Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. – М., 1990.
41. Леонтьев Н.В. О буддийских мотивах в средневековой тюретике Хакасии (по материалам коллекции Минусинского краеведческого музея) // Историко-культурные связи народов Южной Сибири / отв. ред. Я.И. Сунчугашев. – Абакан, 1988.
42. Худяков Ю.С. Орнамент наборных поясов из погребений Ник-Хая // Пластика и рисунки древних культур / отв. ред. Р.С. Васильевский. – Новосибирск, 1983.
43. Худяков Ю.С., Хаславская Л.М. О пламевидном орнаменте в южносибирской тюретике // Рериховские чтения 1984 года. – Новосибирск, 1988.
44. Худяков Ю.С., Хаславская Л.М. Иранские мотивы в средневековой тюретике Южной Сибири // Семантика древних образов. – Новосибирск, 1990.
45. Худяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья // Традиционные верования и быт народов Сибири / отв. ред. И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев. – Новосибирск, 1987.
46. Трифанов Ю.И. Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени (в связи с вопросом о структуре погребального обряда тюрков-тугу) // ТС. 1973 / отв. ред. С.Г. Кляшторный. – М., 1974.
47. Сорокин С.С. К вопросу о толковании внекурганых памятников // Археологический сборник Государственного Эрмитажа / под ред. Б.Б. Пиотровского. – 1981. – Вып. 22.
48. Сорокин С.С. О семантике некоторых археологических памятников ранних кочевников Азии // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. – Томск, 1987.
49. 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 / отв. ред. А.А. Тишкин. – Барнаул, 2001.
50. Савинов Д.Г. Антропоморфные изваяния и вопрос о ранних тюрко-кыргызских связях // ТС 1977 / под ред. С.Г. Кляшторного. – М., 1981.
51. Васютин А.С. Культовые памятники древних тюрков Горного Алтая (VII–X вв. н.э.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Кемерово, 1983.
52. Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. – Новосибирск, 1984.
53. Суразаков А.С. Об отражении космогонических представлений в погребальных конструкциях южносибирских и центральноазиатских племен // Проблемы археологии Северной Азии. – Кемерово, 1987.
54. Суразаков А.С., Тишкин А.А., Шелепова Е.В. Археологический комплекс Котыр-Тас на Алтае. – Барнаул, 2008.
55. Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. – Л., 1984.
56. Могильников В.А. Тюрки // Степи Евразии в эпоху средневековья / отв. ред. С.А. Плетнева. – М., 1981.
57. Липец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор / отв. ред. В.К. Соколова. – М., 1982.
58. Нестеров С.П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. – Новосибирск, 1990.
59. Плетнева С.А. Кочевники Средневековья: поиски исторических закономерностей. – М., 1982.
60. Кычанов Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник / отв. ред. Н.В. Пигулевская. – Л., 1978. – Вып. 2.
61. Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия / под ред. Б.А. Литвинского. – М., 1984.