

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
Алтайский государственный университет
Кафедра политической истории, национальных
и государственно-конфессиональных отношений
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих
исследований

П. К. Дашковский

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА
О РЕЛИГИЯХ И ГОСУДАРСТВЕННОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ У КОЧЕВЫХ
НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНОВ**

Учебное пособие



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2019

УДК 930(075.8) + 397:2(075.8)
ББК 63.0я73 + 63.529(541)-77я73
Д 217

Научный редактор:

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
Института восточных рукописей РАН Т. Д. Скрынникова

Рецензенты:

доктор исторических наук М. А. Демин
доктор исторических наук А. В. Харинский

Дашковский, Петр Константинович.

Д 217 Отечественная историческая наука о религиях и государственной религиозной политике у кочевых народов Саяно-Алтая и сопредельных регионов : учебное пособие / П. К. Дашковский ; Министерство науки и высшего образования РФ, Алтайский государственный университет. — Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2019. — 246 с.

ISBN 978-5-7904-2350-5.

Рассматриваются основные аспекты изучения мировоззрения кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий эпохи раннего Средневековья. Показано влияние идеологического фактора на исследования, реализация историко-этнографического направления при изучении религиозных систем тюркоязычных народов и др. Представлены результаты, дискуссии и перспективы изучения мировоззрения номадов в условиях методологического и методического плюрализма.

Предназначено для религиоведов, историков, археологов, этнографов и всех интересующихся этноконфессиональной историей кочевых народов Евразии.

УДК 930(075.8) + 397:2(075.8)
ББК 63.0я73 + 63.529(541)-77я73

Учебное пособие подготовлено в рамках госзадания Минобрнауки РФ по теме «Развитие этнорелигиозной ситуации в трансграничном пространстве Алтая, Казахстана и Монголии в контексте государственно-конфессиональной политики: исторический опыт и современные тенденции» (проект № 33.2177.2017/4.6)

ISBN 978-5-7904-2350-5.

© Дашковский П. К., 2019
© Оформление. Издательство
Алтайского государственного
университета, 2019.

ВВЕДЕНИЕ

В исторической науке историография все чаще становится предметом специального изучения, поскольку без оценки самой науки и творчества предшественников невозможны дальнейшие плодотворные исследования и новые открытия. Неслучайно история науки рассматривается как важнейший показатель уровня ее развития. Следует учитывать и тот факт, что историческая наука, пережившая в конце XX в. методологический кризис, выходит на новый этап своего развития, связанный с междисциплинарными исследованиями. Сложившаяся ситуация закономерно отражается и на историографии, что проявляется в обновлении теоретико-методологических основ, эволюции проблематики, расширении историко-методологической базы, совершенствовании исследовательских методов (Логунов А. П., 2001; Камынин В. Д., 2006, с. 270–271; Могильницкий Б. Г., 2008а, С. 14–23; Муравьев В. А., 1999; История через личность..., 2005; Новый образ исторической науки..., 2005). В этой связи нужно особо подчеркнуть, что историографические исследования обеспечивают не только одно из необходимых и важнейших условий профессиональной самоидентификации историка, но и кардинально расширяют научные горизонты и возможности изучения избранной проблематики предмета.

Изучение кочевых народов Саяно-Алтая и сопредельных регионов эпохи поздней древности и раннего Средневековья ведется более полутора столетий. При этом фактически уже со второй половины XIX в. сформировалось несколько направлений в нomaдологии, в том числе связанных с изучением мировоззрения кочевников. Развитие этого направления, как и нomaдологии в целом, было обусловлено целым рядом факторов (Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009, с. 5).

Первая группа факторов — это, с одной стороны, корпус разнообразных письменных источников китайских, византийских, персидских, арабских, греческих авторов, включающих сведения о нomaдах. С другой стороны, в эпоху раннего Средневековья тюркоязычные племена Центральной Азии вырабатывают свою систему письменности — руническую, дешифровать которую успешно удалось во второй половине XIX в. При этом важно подчеркнуть, что несмо-

тря на значительную степень изученности письменных источников, эпиграфические исследования и открытие новых памятников рунической письменности продолжают и в настоящее время.

Вторая группа факторов обусловлена постоянно возрастающим объемом археологических материалов, качеством раскопок, применением новых методик и повышением уровня сложности анализа источников, постепенным формированием синтетических технологий, объединяющих несколько наиболее апробированных и адекватных исторической действительности методов, использованием междисциплинарного синтеза. Существенным моментом в развитии указанных направлений стало то, что если до середины XX в. ученые первостепенное внимание уделяли мировоззренческим и социальным реконструкциям с опорой преимущественно на результаты раскопок элитных погребально-поминальных комплексов, то со второй половины XX — начала XXI в. источниковая база значительно расширилась за счет исследования захоронений «рядовых» кочевников.

Третью совокупность факторов составляли методологические установки и парадигмы, а также социально-политическая обстановка и идеология, оказывавшие влияние на научную деятельность ученых. Особенно большое влияние на изучение как общественной организации, так и мировоззрения кочевников I тыс. до н. э. — первой половины I тыс. н. э. в СССР оказала формационная теория. Несмотря на то, что формационные модели задавали жесткие рамки для ученых, отечественные исследователи, сохраняя приверженность марксистской методологии, смогли создать целый ряд оригинальных концепций. Не случайно, что в постсоветский период активное использование достижений зарубежной науки легло на плодотворную почву отечественной мысли и научной практики.

Наконец, четвертая группа причин, обуславливавших развитие кочевниковедения в обозначенных направлениях, связана с персоналиями исследователей, их успехами, сложностью ставившихся и решаемых задач, а также их талантом и научной смелостью. Серьезный вклад в изучение мировоззрения кочевников раннего Средневековья внесли В. В. Бартольд, А. Н. Бернштам, С. И. Вайнштейн, А. С. Васютин, С. А. Васютин, А. Д. Грач, Л. Н. Гумилев, П. К. Дашковский, Г. В. Длужневская, В. Н. Добжанский, Л. Н. Ермоленко, О. К. Караев, С. В. Киселев, С. Г. Кляшторный, Н. Н. Крадин, В. Д. Кубарев, Г. В. Кубарев, Е. И. Кычанов, Л. П. Потапов, В. В. Радлов, Д. Г. Савинов, Н. Н. Серегин, Т. Д. Скрынникова, С. С. Сорокин, А. С. Суразаков, А. А. Тишкин, В. В. Трепавлов, Ю. С. Худяков и другие ученые.

Процесс изучения кочевых культур Центральной Азии неизменно приводит к тому, что постепенно все острее встает необходимость глубокого анализа разработок, подходов, методов и результатов исследований ученых, занимавшихся вопросами реконструкции религиозно-мифологических систем номадов. В отличие от «социальной археологии», вопросы, связанные с историографией изучения мировоззрения номадов, поднимались гораздо реже, хотя и в этой области имеются определенные результаты.

Учитывая отмеченные выше особенности, в данном учебном пособии мы поставили цель изложить концептуальное развитие отечественной историографии мировоззрения номадов раннего Средневековья Саяно-Алтайского региона, выявить его закономерности и этапы. Для ее выполнения поставлены следующие задачи:

1. Рассмотреть особенности начального этапа исследования мировоззренческих представлений кочевников.

2. Показать влияние марксистской методологии и идеологии на изучение мировоззрения номадов в исторических концепциях ученых.

3. Дать характеристику процесса появления в отечественной исторической науке советского и постсоветского периодов новых методологических парадигм, расширения источниковой базы, разработки методики мировоззренческих реконструкций в номадологии.

4. Проанализировать основные современные тенденции в изучении религиозно-мифологических систем номадов Алтае-Саянского региона, а также изложить авторский взгляд на дискуссионные проблемы в рамках обозначенной проблематики.

Территориальные рамки учебного пособия в историографическом отношении охватывают административные границы Российской империи, СССР, Российской Федерации, в которых на протяжении второй половины XIX — начале XXI в. издавалась анализируемая литература. В то же время следует особо отметить, что при этом учитывались территориальные рамки распространения изучаемых учеными археологических культур и народов в пределах Саяно-Алтая. Данный регион представляет собой обширную историко-этнографическую область на стыке Центральной и Северной Азии (Грач А. Д., 1984; Савинов Д. Г., 2007, с. 211–212). В состав Саяно-Алтая входят четыре ландшафтных зоны: Алтайская, Кузнецко-Салаирская, Саянская и Тувинская. В пределах указанных территорий исследованы многочисленные археологические памятники кочевников поздней древности и Средневековья, которые отечественные ученые привлекали для мировоззренческих и палеосоциологических реконструк-

ций. В отдельных случаях затрагиваются разработки ученых пономадам из сопредельных регионов Центральной Азии и Средней Азии. Это обусловлено тем, что, во-первых, этносоциальные и политические образования в Средневековье часто охватывали более обширные области, чем отдельные районы Саяно-Алтая. Во-вторых, мировоззренческие и социально-политические разработки ученых, апробированные на материалах соседних регионов, часто имели важное методическое значение для соответствующих исследований саяно-алтайских материалов.

Хронологические рамки исследования охватывают период становления и развития отечественного кочевниковедения как направления исторической науки со второй половины XIX в. до начала XXI в. Нижняя граница обусловлена началом целенаправленного изучения профессиональными учеными истории кочевых народов Саяно-Алтая эпохи раннего Средневековья в процессе исследования археологических этнографических памятников, переводов на русский язык различных письменных источников. Значительный импульс в изучении и публикации полученных результатов по мировоззрению и социально-политической организации номадов был задан деятельностью выдающегося отечественного ученого В. В. Радлова во второй половине XIX в. Последующие исследователи во многом продолжили развитие обозначенных направлений с учетом процесса накопления источников, влияния социально-политических, идеологических, организационных и методологических факторов.

С точки зрения исторической проблематики учебное пособие охватывает эпоху раннего Средневековья (поздний железный век, VI–XI вв. н. э.), в пределах которых в Саяно-Алтае и сопредельных регионах проживали различные кочевые народы.

Учебное пособие после каждой главы и параграфа содержит контрольные вопросы и задания. В конце пособия приводятся темы рефератов, а также библиографический список. Учебное пособие является составной частью учебно-методического комплекса, в который входит хрестоматия «Религии народов Южной Сибири и Центральной Азии. Ч. II: Эпоха Средневековья» (2012) под редакцией П. К. Дашковского.

Данное издание будет полезно студентам, магистрантам и аспирантам, обучающимся по следующим направлениям: Религиоведение, История, Регионоведение России, Зарубежное регионоведение, и всем интересующимся этноконфессиональной историей Сибири и Центральной Азии.

Глава 1

НАКОПЛЕНИЕ ИСТОЧНИКОВ И НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ КУЛЬТУРЫ КОЧЕВНИКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

История кочевых народов Центральной Азии эпохи раннего Средневековья, так же, как и предшествующего периода, привлекала внимание разных ученых и путешественников. Накопление разнообразных археологических и письменных источников по тюркам и кыргызам Центральной Азии началось еще в XVIII в., когда организовывались комплексные естественно-научные экспедиции под руководством Д. Г. Мессершмидта, Ф. И. Страленберга, Г. Ф. Миллера, И. Г. Гмелина и других исследователей. Этот процесс продолжался и в последующие столетия. В отличие от кочевников раннего железного века номады Средневековья в гораздо большей степени описаны в письменных источниках: китайских, персидских, арабских, византийских. Более того, кочевники в этот период выработали свою собственную систему письма, которая получила наименование орхоно-енисейская руническая письменность. Существует обширная библиография, отражающая процесс накопления, систематизации и анализа различных источников по истории тюркских народов Центральной Азии.

Особенно хорошо изучена в историографическом аспекте история открытия и дешифровки памятников рунической письменности (Кляшторный С. Г., 1964; 2003, с. 11–35; Кляшторный С. Г., Лившиц В. А., 1978; Васильев Д. Д., 1983; Кормушин И. В., 1997; Щер-

бак А. М., 2001, с. 11–31; Кызласов И. Л., 1990; Айдаров Г., 1971; Аманжолов А. С., 2003, с. 7–26). Во многом это связано с тем, что на протяжении XVIII–XIX вв. процесс накопления и изучения памятников письменности существенно опережал объемы археологических исследований погребальных и поминальных объектов кочевников. Первоначально исследователи ограничивались зарисовкой, а позднее фотофиксацией изваяний, оградок, монументальных комплексов в честь тюркских каганов. Однако уже во второй половине XIX в. В. В. Радловым (1899) были произведены целенаправленные раскопки погребальных памятников тюрков на Алтае и в Минусинской котловине.

История изучения археологических погребальных и поминальных памятников тюрков и кыргызов в Южной Сибири и Центральной Азии частично отражена в научной литературе (Кубарев В. Д., 1984; Войтов В. В., 1996, с. 11–22; Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С., 1999; Худяков Ю. С., 1990; 2004, с. 6–14; Борисенко А. Ю., Скобелев С. Г., Худяков Ю. С., 2000; Бутанаев В. Я., Худяков Ю. С., 2000, с. 7–17; Ермоленко Л. Н., 2004, с. 5–15; Кубарев Г. В., 2005, с. 5–11; Шелепова Е. В., 2003; Кубарев В. Д., 2006, с. 6–10; Суразаков А. С., Тишкин А. А., Шелепова Е. В., 2008, с. 7–34). На основе полученных материалов и письменных источников хорошо изучена этнокультурная ситуация в Саяно-Алтае в эпоху раннего Средневековья, разработаны концепции развития тюркской и кыргызской культур, рассмотрены особенности погребальных обрядов, материальной культуры и искусства кочевников (Худяков Ю. С., 1986; 1998; 2004; Савинов Д. Г., 1994а; Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 2005; Кляшторный С. Г., Султанов Т. И., 2004; Тишкин А. А., 2007; Кубарев В. Д., 1984; Кубарев Г. В., 2005; Овчинникова Б. Б., 1990; Кызласов Л. Р., 1979; Досымбаева М. А., 2005). Полученные данные позволили ученым выйти на проблемы реконструкции политической организации, социально-экономических отношений и права у кочевников Центральной Азии, что представлено в отдельной работе С. А. Васютина и П. К. Дашковского (2009).

В то же время отсутствуют специальные работы, посвященные историографии изучения мировоззрения тюрков и кыргызов Саяно-Алтая и сопредельных территорий, хотя отдельные аспекты данной проблематики в разное время затрагивали учеными, что уже рассмотрено во введении пособия. В этой связи обратимся непосредственно к историографическому рассмотрению мировоззрения раннесредневековых народов Саяно-Алтая и сопредельных ре-

гионов с учетом накопления не только письменных, но и археологических источников.

Следует отметить, что в России внимание к истории раннесредневековых кочевников Центральной Азии было во многом связано не только с научными интересами, но и с внешнеполитическими целями России в Центральной Азии. Неслучайно среди первых исследователей были офицеры русской армии, например Н. А. Маев, Н. М. Пржевальский, Ч. Ч. Валиханов, Е. П. Ковалев, К.-Г. Маннергейм и др. Кроме того, изучение истории и культуры середины — второй половины I тыс. н. э. напрямую было связано с историей народов Российской империи. С включением в состав России территорий Юго-Западной Сибири, Саяно-Алтая, казахских жузов и завоеванием во второй половине XIX в. среднеазиатских государств, где преобладали тюркоязычные этносы, интерес к их прошлому постоянно возрастал и вылился в многочисленные этнографические и исторические исследования. См. обзор: (Токарев С. А., 1966, с. 170–435).

Важный импульс для становления тюркологии и кочевниковедения в России был дан в середине XIX в. Н. Я. Бичуриным (архимандрит Иакинф), который одним из первых среди отечественных востоковедов осуществил обширные переводы китайских источников, а также подготовил комментарии к ним. Наиболее известным его трудом является «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена» (1851). Именно колоссальная работа по переводу и систематизации китайских памятников письменности позволила во многом пробудить подлинно научный интерес у многих поколений отечественных и зарубежных ученых к кочевым народам обширного региона Евразии.

Позднее отечественные востоковеды будут неоднократно указывать на многие неточности в переводах Н. Я. Бичурина, некритичное рассмотрение источников, порой переходящее в сокращенное их изложение (Таски В. С., 1968; 1973; Токарев С. А., 1996, с. 158–163; Думан Л. И., 1977, с. 3–23; Хафизова К. Ш., 1998). Однако, несмотря на это, труды Н. Я. Бичурина благодаря своей информативности, территориальному и хронологическому охвату остаются актуальными и в современных кочевниковедческих исследованиях по истории юэжжей, хунну, сянби, жужаней, тюрков, уйгуров, кыргызов и многих других народов.

В становлении отечественного востоковедения, одно из направлений которого занималось историей народов Центральной Азии, видную роль в XIX в. сыграли М. Д. Храповицкий и М. Н. Суворцев.

Востоковеды, как Н. Я. Бичурин, занимались переводами китайских источников, повествующих об истории центральноазиатских народов. Первостепенное внимание указанные авторы уделяли истории киданей (Храповицкий М. Д., 2007; Суворцев М. Н., 2007). Однако при жизни многие их труды в силу разных причин оказались неопубликованными, несмотря на научную значимость (Пиков Г. Г., 2007б).

В то же время недавно были изданы исследования этих ученых, которые, вне всякого сомнения, представляют интерес для изучения процесса становления отечественного востоковедения и номуаологии. Особую значимость в рамках рассматриваемой проблематики имеет работа М. Н. Суворцева «О владычестве киданей в Средней Азии: историко-политический обзор деятельности киданей от начальных известий о появлении народа и основания им династии Ляо до падения сей последней на Западе», за которую он получил в 1872 г. ученую степень кандидата наук (Пиков Г. Г., 2007б). Сама эта работа была опубликована только в 2007 г., в которой М. Н. Суворцев (2007, с. 238–241, 292–297) представил систематизированное изложение китайских хроник по различным проблемам истории киданей, в том числе выделил отдельные тематические разделы по обрядам и религиозным верованиям. Ученый справедливо указал на шаманизм как основу мировоззрения киданей, а также на их знакомство с буддизмом, даосизмом, конфуцианством и исламом. Причем именно через киданей, по мнению ориенталиста, население Северного Китая познакомилось с исламом (Суворцев М. Н., 2007, с. 295). Ученый также верно подметил, что, несмотря на проникновение на эту территорию мировых конфессий, ни одна из них так и не смогла заменить традиционное шаманское мировоззрение основной массы населения. Более того, религиозная разобщенность киданей была одним из факторов гибели их государства.

При этом востоковед подчеркивал, что «религия для Востока не играла той роли, какая ей выпала на Западе» (Суворцев М. Н., 2007, с. 296–297). Это связано, по его мнению, с тем, что восточная государственность держится единством закона, крови, верховной власти, в то время как западные политические образования во многом базируются на религии (Суворцев М. Н., 2007, с. 297). Спорность таких оценок ориенталиста вполне очевидна, на что уже обращали внимание исследователи (Пиков Г. Г., 2007б, с. 191).

В то же время рассмотрение М. Н. Суворцевым в начале 70-х гг. XIX в. религиозного фактора в истории центральноазиатских народов, безусловно, можно рассматривать как новаторское научное на-

правление, которое будет подхвачено последующими поколениями отечественных ориенталистов.

Огромный вклад в изучение тюркских народов Центральной Азии внес В. В. Радлов (Вайнштейн С. И., Кляшторный С. Г., 1972; Щербак А. М., 1972; Кононов А. Н., 1972; Насилов Д. М., 1972; 1978; Решетов А. М., 2002; Артюх Е. А., 2006а, б; 2010; Тишкина Т. В., 2010, с. 50–57). Он одним из первых стал развивать сравнительно-исторический и историко-этнографический подходы в изучении народов Центральной Азии (Радлов В. В., 1989, с. 460–472). В частности, тюрколог сопоставил результаты своих археологических изысканий на Алтае, в Монголии и Минусинской котловине со сведениями китайских источников о тюрках, кыргызах, уйгурах, переведенных Н. Я. Бичуриным. Значительное количество объектов тюркской культуры было исследовано ученым на могильнике Катанда I в Чуйской степи, а также впускное захоронение в Большой Катандинский курган и курган в Берельской степи (Радлов В. В., 1896; с. 35–36; 1989, с. 442–451). Часть полученных материалов была опубликована уже в 20-е гг. XX в. А. А. Захаровым (1926). Несмотря на то, что раннесредневековые объекты исследовались на территории Саяно-Алтая и в первой половине XIX в., например, экспедицией К. Ф. Ледебур (Ледебур К. Ф., Бунге А. А., Мейер К. А., 1993, с. 98–99), тем не менее, полученный материал практически не интерпретировался (Кубарев В. Д., 2005, с. 6). В этой связи комплексный историко-этнографический подход В. В. Радлова, основанный на привлечении различных источников и данных разных наук, был существенным прорывом в науке (Вайнштейн С. И., Кляшторный С. Г., 1972; Тишкин А. А., Дашковский П. К., 2004, с. 20; Артюх Е. А., 2004а, б; 2005; 2010).

Несмотря на то, что изучение мировоззрения средневековых кочевников носило второстепенный характер в творчестве востоковеда, особого внимания заслуживают результаты исследования В. В. Радловым совместно с П. М. Мелиоранским поминальных комплексов элиты тюрков, в частности Бильге-кагана и Кюльтегина (Радлов В. В., 1892; Радлов В. В., Мелиоранский П. М., 1897; Мелиоранский П. М., 1898; 1899). Исследователи, проведя основательное изучение этих памятников, в том числе раскопки, отметили, что для «тюркских князей» сооружали отдельно погребальные и поминальные объекты. При этом последние могли включать в себя жертвенники, храмы, различные статуи и балбалы, соответствовавшие количеству убитых врагов (Радлов В. В., Мелиоранский П. М., 1897, с. 7). Особое внимание тюркологи обратили на сакральность

восточной стороны горизонта у кочевников, что хорошо прослеживалось при изучении планиграфии памятников. Безуспешные попытки обнаружить непосредственно погребения элиты тюрок привели авторов к мысли о существовании обычая тайных захоронений таких лиц. Подобный обычай, как отметили востоковеды, широко был распространен в эпоху развитого Средневековья у монголов (Радлов В. В., Мелиоранский П. М., 1897, с. 7).

Следует отметить, что В. В. Радлов проводил изучение не только элитных комплексов, но и памятников «рядовых» тюрок. Опираясь на результаты своих экспедиционных исследований на Алтае и Монголии (Радлов В. В., 1892; 1896; 1989), ученый пришел к выводу, что широко встречаемые прямоугольные каменные сооружения являются не погребальными, а поминальными объектами кочевников. К такому выводу он пришел в результате того, что под каменной конструкцией оградок отсутствовали могильные ямы и какие-либо другие признаки погребений. В этой связи В. В. Радлов сделал вывод, что оградки являлись «местом какого-то религиозного обряда» (Радлов В. В., 1896, с. 5).

Среди археологических памятников средневековых кочевников Центральной Азии наибольший интерес у исследователей во второй половине XIX — начале XX в. вызывали объекты монументального характера, прежде всего так называемые балбалы и каменные бабы. Во многом это связано с тем, что погребальные памятники кочевников в этот период исследовались крайне мало, в то время как фактическая база по изваяниям людей, животных, балбалах, оградках, стелах с руническими надписями постепенно расширялась. На антропоморфные и зооморфные изваяния исследователи и путешественники стали обращать внимание еще в XVIII в. Так, Д. Г. Мессершмидт, Ф. И. Страленберг, Г. Ф. Миллер, И. Г. Гмелин, И. П. Фальк, Г. И. Спасский, Э. И. Эйхвальд, Н. А. Костров и многие другие участники различных экспедиций более или менее подробно описывали такие объекты, отмечая их важное значение не только для древних, но порой и для современных народов Южной Сибири и Центральной Азии (Борисенко, А. Ю., Худяков Ю. С., 1997, с. 418–421; 2002, с. 58–65).

Некоторые ученые, например П. С. Паллас, высказывали оригинальные предположения о влиянии буддизма на традицию сооружения таких монументов (Паллас П. С., 1788, с. 501). В целом в XVIII — первой половине XIX в. средневековые изваяния еще не выделялись исследователями из всей совокупности подобных объектов, которые бытовали в истории народов Южной Сибири на протяжении не-

скольких тысячелетий начиная с окуневской культуры. Однако, несмотря на трудности этнокультурной и хронологической атрибуции, ученые уже в это время рассматривали изваяния в качестве «надгробных статуй» или «идолов» (Худяков Ю. С., 2004, с. 7), т. е. в контексте мировоззрения древнего населения.

Во второй половине XIX — начале XX в. процесс выявления и изучения ранее обнаруженных погребальных и ритуальных объектов продолжился благодаря деятельности Н. М. Ядринцева, Г. Н. Потанина И. Р. Аспелина, Н. М. Мартьянова, А. В. Адрианова, И. Г. Гранэ, В. И. Верещагина, А. О. Гейкеля, Ф. Я. Кон, В. М. Родевича, С. А. Теплоухова и других исследователей (Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С., 1997, с. 420; Шелепова Е. В., 2003; Длужневская Г. В., Савинов Д. Г., 2007, с. 22–24; Дэвлет М. А., 2004; Шелепова Е. В., Мунхбаяр, 2007). Активную роль в изучении истории народов Центральной Азии играло Императорское Русское географическое общество (ИРГО), открытое при содействии государства в 1845 г. Оно состояло из четырех отделений: общей географии, географии России, статистики и этнографии. Именно последнее отделение сыграло значимую роль в изучении истории, культуры, мировоззрения народов обширного пояса Евразийских степей (Токарев С. А., 1966, с. 214–219). При финансовой и организационной поддержке Русского географического общества многие известные ученые второй половины XIX в. проводили свои изыскания на Алтае, в Монголии, Туве, Хакасии, а также имели возможность оперативно публиковать результаты своих научных экспедиций в «Известиях ИРГО», «Записках ИРГО», «Трудах ИРГО».

Наиболее масштабное изучение разновременных памятников во второй половине XIX в. осуществляли Н. М. Ядринцев (1882; 1883), Г. Н. Потанин (1881), Д. А. Клеменц (1895; 1896), А. В. Адрианов (1888; 2008). Значительные открытия были сделаны в Восточном Туркестане Д. А. Клеменцем, которому удалось собрать представительную коллекцию памятников письменности эпохи Средневековья, в том числе и религиозного содержания (Кляшторный С. Г., 2006, с. 83–92). В то же время исследователей прежде всего интересовали этнокультурные процессы в Центрально-азиатском регионе, поэтому основное внимание они уделяли анализу планиграфии погребально-поминальных объектов, морфологическим и стилистическим особенностям изваяний, петроглифов, а также памятникам письменности, отражающим политическую историю региона. Местное население насторожено, а иногда и враждебно встречало людей, которые интересовались «могилами предков». Особенно сложная

ситуация складывалась в Туве, поэтому, например А. В. Адрианов, отмечал, что население часто скрывает от него древние памятники (Дэвлет М. А., 2004, с. 14). Параллельно с накоплением археологических данных шел сбор этнографического материала о современных тюркских народах Центральной Азии, в том числе о религиозных верованиях и обрядах (Потанин Г. Н., 1882; Потанин Г. Н., Подгорбунская И. А., 1888).

Интересный религиозный памятник был открыт А. В. Адриановым в Туве 1881 г. В нише скалы Бижиктиг-Хая им был обнаружен буддийский комплекс с изображением Будды (Адрианов А. В., 1888, с. 400–401), датированный позднее 1358 г. (Грач А. Д., 1955, с. 31). Интерпретация археологических данных осуществлялась исследователями в рамках традиционного для того времени подхода путем сопоставления их со средневековыми письменными источниками: китайскими хрониками, сочинениями Платона Карпини, Гильома Рубрука и других авторов (Суразаков А. С., Тишкин А. А., Шелепова Е. В., 2008, с. 10). Важно отметить, что в отличие от В. В. Радлова, Н. М. Ядринцев рассматривал четырехугольные каменные сооружения как погребальные, а не поминальные объекты (Ядринцев Н. М., 1883, с. 194–199). Кроме того, исследователь полагал, что на иконографию антропоморфных изваяний оказало влияние буддийское искусство, а на изваяния с зооморфными мотивами — искусство Китая и «южной культуры» (Ядринцев Н. М., 1897, с. 159–160). Сходную точку зрения занимал А. Гейкель (1881). Позицию Н. М. Ядринцева в отношении назначения оградок позднее разделял А. В. Адрианов, хотя отсутствие погребения человека существенно осложняло интерпретацию объектов (Адрианов А. В., 1916, с. 49). Тем самым к концу XIX — началу XX в. сложилось две основные точки зрения на интерпретацию четырехугольных оградок эпохи раннего Средневековья. Сформировавшаяся дискуссия продолжает сохранять свою актуальность и в настоящее время, что нашло исчерпывающее отражение в историографических обобщениях ученых (Кубарев В. Д., 2001; Суразаков А. С., Тишкин А. А., Шелепова Е. В., 2008, с. 67–86). Подробная фиксация обнаруженных во время экспедиций второй половины XIX — начала XX в. памятников, их описание и картографирование позволили последующим поколениям ученых использовать накопленный фактический материал.

Для изучения мировоззрения средневековых кочевников важное открытие было сделано экспедицией финского ученого И. Р. Аспелина, который по поручению Финского археологического обще-

ства проводил свои изыскания в Южной Сибири и Монголии в конце 1880-х гг. (Тишкин А. А., 2000б; 2002). В частности в Хакасии, в междуречье Черного и Белого Июсов, были обнаружены различные иконографические памятники. Одно из выявленных изображений получило наименование «Ассирийский священнослужитель», поскольку представляло собой фигуру служителя культа в специфичном одеянии и головном уборе (Alt-Altäische Kunstdenkmaeler..., 1931, fig. 96–98). Спустя столетие было обнаружено еще несколько аналогичных изображений (Рыбаков Н. И., 2006; 2007а, б). Исследователи будут неоднократно обращаться к анализу отмеченных памятников иконографии, рассматривая их как свидетельство буддийско-манихейского (Matnchtn-Htlfen O., 1951; Кызласов Л. Р., 1969; 1999а; Рыбаков Н. И., 2007а) или христианского (несторианского) влияния на мировоззрение населения Южной Сибири в эпоху Средневековья (Кляшторный С. Г., 1959, с. 166–167; Никитина А. Б., 1984, с. 128).

Следует также отметить, что во время своей поездки по Алтаю И.-Р. Аспелин познакомился со священником, который рассказал ему о большом количестве погребально-поминальных памятников в регионе. Священнослужитель также отметил, что очень часто по направлению к восходу солнца, т. е. к востоку, от курганов отходят каменные столбы. Это, возможно, указывает направление пути для души умершего (Суразаков А. С., Тишкин А. А., Шелепова Л. Н., 2008, с. 12). Интересные памятники эпохи Средневековья, в том числе рунической письменности, были выявлены И.-Р. Аспелиным и в Туве, в верховьях Енисея (Длужневская Г. В., Савинов Д. Г., 2007, с. 22; Васильев Д. Д., 1983).

Следует отметить, что в процессе накопления различных источников по истории Центральной Азии участвовали не только путешественники и ученые, но и дипломаты, сотрудники консульств, которые в свободное время увлекались коллекционированием древностей. Такая ситуация была типичной в период становления и начального этапа развития археологии и востоковедения как научных областей знания. В этом отношении показательным может являться процесс формирования коллекции древнетюркских памятников письменности из Восточного Туркестана, которая в настоящее время находится в филиале Института востоковедения РАН в Санкт-Петербурге. Многие ценные рукописи, в том числе религиозного содержания, были переданы в начале XX в. в Азиатский музей российскими должностными лицами, служившими в Восточном Туркестане

(Кляшторный С. Г., 2006, с. 193–194). Именно в этом регионе обнаружено наибольшее количество буддийских, христианских и манихейских текстов, позволяющих составить представление о конфессиональных процессах в регионе. Кроме российской коллекции восточнотуркестанских рукописей в этот же период шло формирование аналогичной берлинской коллекции благодаря деятельности в Турфанском оазисе экспедиции А. Грюнведеля и А. Ле Кока.

Особое внимание распространению манихейства в Центральной Азии в эпоху Средневековья, в том числе и в Уйгурском каганате, уделил А. Ле Кок. Изучив археологические и письменные памятники манихеев, он пришел к выводу, что данная конфессия распространилась у уйгуров под влиянием Китая, который с ее помощью хотел снизить военный пыл кочевников (Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С., 2005, с. 122–123). В последующие периоды материалы российской и берлинской коллекций будут неоднократно привлекаться учеными для изучения этноконфессиональных процессов в Центральной Азии эпохи раннего и развитого Средневековья (Малов С. Е., 1951; Кляшторный С. Г., 2006).

Развернутую характеристику верований тюрков с опорой на рунические надписи и сведения китайских источников представил в одной из своих работ П. М. Мелиоранский (1898). Опираясь как на свои материалы, так и на результаты исследований в области тюркологии В. В. Радлова, В. Томсона и других, ученый отметил, что в эпоху раннего Средневековья (VIII в. н.э.) тюрки Монголии были шаманистами, у которых существовали определенные представления о богах. Высшим божеством являлся Тенгри («небо»), который давал власть кагану. Подчеркивалось существование у кочевников и особой категории лиц — шаманов (камов), хотя отмечалось, что в самих рунических надписях о них нет никакого упоминания (Мелиоранский П. М., 1898, с. 265–266). Востоковед обратил внимание на существование представлений о загробном мире, который располагался на небе. Сопоставив письменные источники, П. М. Мелиоранский охарактеризовал также особенности погребального обряда правителей кочевников, отметив, в частности, интересную деталь — длительность процесса погребения и сезонность захоронений, преимущественно весной и осенью. Такая традиция погребения в определенное время года характерна для погребально-поминальной обрядности кочевников начиная со скифского времени, что подтвердилось результатами археологических исследований (Тишкин А. А., Дашковский П. К., 2003). Интересно также замечание ученого относительно участия

китайских мастеров при сооружении различных ритуальных памятников, что определенным образом сказывалось и на мировоззрении кочевников (Мелиоранский П. М., 1898, с. 268–269).

Использование письменных источников, прежде всего переводов китайских хроник Н. Я. Бичурина, характерно и для других исследователей конца XIX в. В частности, Н. Ф. Катанов (1895, с. 110–111) обратил внимание на шаманский характер верований тюрков, хотя отметил их знакомство и с более развитыми религиями — буддизмом, христианством и исламом. Довольно подробно исследователь пересказал и сведения о погребальных обрядах гуннов, тюрков, уйгуров и некоторых других кочевых народов Центральной Азии, которые приводил ранее Н. Я. Бичурин. В то же время примечательно, что Н. Ф. Катанов собрал обширный этнографический материал по тюркским народам Саяно-Алтая и тем самым продемонстрировал некоторые результаты ретроспективного анализа погребального обряда. При этом исследователь отметил, что у современных тюркских народов либо не сохранились архаичные шаманские обряды, либо они претерпели существенные изменения под влиянием других религий (Катанов Н. Ф., 1895, с. 112–141). О шаманском мировоззрении тюркоязычных народов в эпоху раннего Средневековья, в частности у уйгуров, писал Д. М. Позднеев (1899, с. 127), который на основе китайских источников указывал на то, что последние переняли религиозные верования от гаогюйцев.

Сравнительно-исторический и историко-этнографический подходы в изучении тюркских народов в своих изысканиях достаточно успешно использовали П. А. Поляков (1895), Н. И. Заседателев (1895). Последний из указанных востоковедов обратил внимание на особенности коронации тюркских правителей. Исследователь отметил, что обычай «поднятия в ханы», сложился у тюрков в V–VII вв. н. э. и продолжал существовать у других народов вплоть до этнографической современности (Заседателев Н. И., 1895, с. 374).

Накопление к рубежу XIX–XX вв. археологических данных о погребально-поминальных объектах средневековых кочевников давало все более оснований для их сопоставления с китайскими источниками, перевод которых, как отмечалось, был сделан Н. Я. Бичуриным в середине XIX в. Особое внимание ученых привлекали каменные изваяния и балбалы (Ядринцев Н. М., 1885; Клеменц Д. А., 1886; Радлов В. В., 1899). Интерес к таким объектам настолько возрос, что за короткий период появилось огромное количество работ отечественных и зарубежных специалистов по данной проблеме. В этой

связи Н. И. Веселовский осуществил даже специальное историографическое рассмотрение указанной проблематики, проанализировав все основные точки зрения относительно интерпретации каменных изваяний и балбалов (Веселовский Н. И., 1915, с. 408–444). Ученый, опираясь на широко известную по китайским и руническим источникам версию, интерпретировал балбалы как символы убитых врагов. Аналогичным образом он трактовал и изваяния, изображающие мужчин. В отношении же каменных женских изваяний ученый отметил их связь с шаманскими верованиями, согласно которым такие статуи могли символизировать «служанку, обреченную на загробное служение своей госпоже, или жену, которая обязана находиться при своем муже, если она умерла раньше него» (Веселовский Н. И., 1915, с. 431). Кроме того, исследователь полагал, что так называемые настоящие каменные бабы следует связывать именно с тюркскими народами. Антропоморфные же изваяния, которые принадлежат другим народам, получили у него наименование «мнимые» (Веселовский Н. И., 1905). Несмотря на ошибочность с точки зрения современной науки некоторых выводов Н. И. Веселовского, тем не менее, он не просто суммировал различные позиции по данному вопросу, но и указал на необходимость проведения раскопок на тех памятниках, возле которых обнаружены балбалы и изваяния. Именно такое исследование позволило бы, по его мнению, продвинуться в решении вопроса не только этнокультурной атрибуции объектов, но и в выявлении их назначения (Веселовский Н. И., 1915, с. 432–433). В последующие десятилетия XX в. кочевниковеды будут неоднократно обращаться к изучению семантики изваяний, балбалов, оградок, что позволит В. Д. Кубареву подготовить пространную историографическую справку по этой тематике, которая нашла отражения в многочисленных публикациях ученых (Кубарев В. Д., 2001).

Кроме китайских источников, исследователи при изучении тюрок, в том числе их верований и обрядов, постепенно начинают привлекать и другие памятники письменности, в частности арабские. Однако интерпретации таких источников не всегда оказывались объективными. Так, К. А. Иностранцев, опираясь на работу анонимного арабского автора «Известия времен» (или в других вариантах «Сокращенное изложение диковинного»), изложил особенности гадания по цвету пламени огня у тюрок. При этом, как отмечалось в источнике, в процессе гадания участвовал сам правитель, который выступал в роли предсказателя (Иностранцев К. А., 1918). В последующем указанный источник был подвергнут более обстоятельно-

му изучению. В результате выяснилось, что арабский автор описывал не тюрок Центральной или Средней Азии, а хазар (Юрченко А. Г., 2005, с. 366–367), хотя ошибочная интерпретация этого документа встречается и среди некоторых современных исследователей (Дмитриев С. В., 2002, с. 73–76).

Более обстоятельно восстановить картину духовного развития тюркских народов Центральной и Средней Азии на основе анализа китайских, арабских, византийских и персидских источников удалось выдающемуся востоковеду — академику В. В. Бартольду. История тюркских народов Средней Азии¹ являлась одним из основных направлений научных изысканий ученого, особенно в периоды с 1892 по 1899 г. и с 1925 по 1930 г. Если в первый период востоковед занимается главным образом историографическими и методическими вопросами развития тюркологии, которые оказались актуальными после дешифровки рунических надписей Монголии, то в 20-е гг. XX в. ситуация меняется. Теперь исследователь рассматривает во всей полноте историю тюркских и монгольских народов обширного региона эпохи Средневековья (Кляшторный С. Г., 1974; 2002, с. 5). Следует отметить, что изучение истории народов Средней Азии было продиктовано не только научным интересом ученого. Революция 1917 г. и последующие бурные политические события на окраинах бывшей Российской империи, связанные с националистическими движениями, сепаратизмом и религиозной нетерпимостью, делали еще более актуальной задачу исследования истории и культуры народов этого региона. В этой связи востоковед принял самое активное участие не только в исследовательской, но и в организаторской работе, направленной на подготовку научных кадров непосредственно в Средней Азии. Это выразилось прежде всего в создании кафедры истории Востока в Туркестанском университете в Ташкенте, куда он прибыл в 1920 г. (Кляшторный С. Г., 2002, с. 6–7). Творческая деятельность В. В. Бартольда достаточно подробно освещена в научной литературе (Бартольдовские чтения, 1974; Кляшторный С. Г., 2002), поэтому остановимся только на сюжетах, связанных с изучением мировоззрения кочевых народов. Наибольшее внимание этой проблеме ученый уделил в своих знаменитых «Двенадцати лекциях по истории турецких народов Средней Азии», которые были прочитаны им в 1926 г. в Стамбульском университете и впервые

¹ В. В. Бартольд в понятие «Средняя Азия» включал и территорию Центральной Азии, прежде всего Монголии (Бартольд В. В., 2002а, с. 19).

опубликованы год спустя на турецком языке (Бартольд В. В., 2002а, с. 19–192).

Ученый отмечал, что для понимания «психологии народа» большое значение имеет изучение его религии. Такой своеобразный подход к истории, не совсем свойственный советской исторической науке, был возможен в силу отсутствия в это время жесткого давления со стороны идеологии, которая позднее будет допускать только одну методологию исследования — исторический материализм. Опираясь преимущественно на памятники письменности, В. В. Бартольд вслед за другими исследователями полагал, что тюрки были шаманистами. Исследователь отметил упоминание божеств у тюрков, а также то, что Тенгри обозначает небо и как божество, и как природное явление (Бартольд В. В., 2002а, с. 26–27). В то же время востоковед указал на то, что в самих орхонских рунических надписях нигде не употребляется термин шаман (кам), что объясняется, по его мнению, незначительным влиянием таких лиц на жизнь воинов-кочевников (Бартольд В. В., 2002б, с. 472). Исследователь обратил внимание на то, что важным источником распространения в Средней Азии различных религиозных традиций (буддизма, манихейства, христианства, ислама) являлись торговые пути, прежде всего Великий шелковый путь. Именно по этому пути наряду с торговцами шло распространение и новых мировоззренческих идей. Первостепенную роль в этом процессе, несомненно, сыграли согдийские купцы. Однако, несмотря на знакомство с разными религиями и интересом к ним со стороны политической элиты, указанные конфессии в VI–VIII вв. не смогли прочно закрепиться у номадов (Бартольд В. В., 2002в, с. 431). Сложившаяся религиозная ситуация в тюркских каганатах объяснялась ученым тем, что традиционной шаманской религии и воинственному духу кочевников были чужды глубокие этические доктрины «развитых» религий, предполагавших идею воздаяния за грехи, особенно за убийство людей (Бартольд В. В., 2002а, с. 29).

Среди тюркских государств только в Уйгурском каганате одной из новых религий — манихейству удалось получить статус государственной конфессии. Однако отношение к манихейству среди уйгуров было, вероятно, не совсем однозначным, так как доктрины новой религии далеко не всегда совпадали с традиционным шаманским мировоззрением. В то же время В. В. Бартольд справедливо отметил, что уйгуры очень умело использовали религиозный фактор в своей внешней политике, оказывая поддержку, в том числе воен-

ную, манихеям в Китае. Только поражение уйгуров от кыргызов позволило Китаю более свободно вести религиозную политику в отношении иноверцев, включая преследование манихеев (Бартольд В. В., 2002а, с. 52–56). Заслуживает внимания и другой вывод ученого, который касается взаимосвязи манихейства и буддизма в Средней Азии. Обнаружение памятников религиозной мысли на персидском, китайском, согдийском и тюркском языках позволяет более глубоко понять особенности миссионерской деятельности в этом регионе. Достаточно показательна в этом отношении покаянная молитва Хуастуанифт, демонстрирующая взаимовлияние манихейства и буддизма (Бартольд В. В., 2002а, с. 57). В последующий период этот и другие памятники религиозной мысли тюркских племен будут неоднократно исследоваться, что позволит тюркологам отмечать элементы взаимовлияния двух религий (Малов С. Е., 1951, с. 108–129; Дмитриева Л. В., 1963; Кляшторный С. Г., 1964; 2003; 2006). Более того, анализ торевтики кочевников Саяно-Алтая раннего Средневековья породит дискуссию среди исследователей относительно того, иконографические мотивы какой конфессии — буддизма или манихейства — просматриваются в предметах снаряжения лошади и поясной гарнитуры (Кызласов Л. Р., Король Г. Г., 1990; Худяков Ю. С., 1987; Леонтьев Н. В., 1988; Король Г. Г., 2007; 2008). К этому следует добавить и современные результаты изучения изображений «служителей культа» на скалах в Хакасии, в которых одни исследователи видят влияние буддийско-манихейского пласта (Рыбаков Н. И., 2007, с. 121–122), другие — несторианства (Кляшторный С. Г., 1959, с. 166; Никитин А. Б., 1984, с. 128), а третьи — изображение посольства, каравана или группы миссионеров не определенной религии (Панкова С. В., 2002, с. 138–139). Все эти данные подтверждают предположение В. В. Бартольда о сложности, даже синкретичности, мировоззрения тюркских племен в эпоху Средневековья.

Следует отметить, что В. В. Бартольд занимал вполне традиционную для того времени точку зрения на интерпретацию каменных изваяний и балбалов в качестве символов убитых врагов, которая была основана на сведениях китайских источников. При этом ученый, очевидно, не делал разницы между этими двумя разными видами археологических объектов. Такие монументы, по его мнению, сооружались у погребальных памятников исходя из шаманских воззрений кочевников, чтобы убитые служили в загробном мире погребенному. Примечательна дискуссия востоковеда с другим известным исследователем В. В. Радловым относительно интерпретации по-

гребального обряда тюрок. Как известно, В. В. Радлов первым обратил внимание на определенную нестыковку китайских источников, в которых говорится о кремации тюрками умерших, с результатами его раскопок на Алтае (Радлов В. В., 1989). В. В. Бартольд настаивал на том, что нет оснований не доверять китайским известиям, а дальнейшие раскопки памятников кочевников, особенно элитных в Монголии, несомненно, подтвердят такие данные, тем более, что в некоторых степных районах уже выявлены погребения по обряду кремации эпохи Средневековья (Бартольд В. В., 2002а, с. 30). В последующие десятилетия ученые неоднократно будут обращаться к проблеме соотношения письменных и археологических источников по гребальному обряду тюрок (Грач А. Д., 1955; 1966; 1968; Трифанов Ю. И., 1973; Савинов Д. Г., 1984, с. 35; Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 1994; 2005; Тишкин А. А., 2007, с. 185–195).

В открытии и изучении древних и средневековых культур Центральной и Средней Азии, как в дореволюционный, так и последующие периоды, лидирующие позиции занимала Петербургская школа восточной археологии. Во многом эта школа реализовывала те направления и принципы, которые были заложены В. В. Бартольдом. В этой связи центральноазиатская археология Петербургской (Ленинградской) школы всегда отличалась комплексным рассмотрением проблем на широкой и разнообразной источниковой основе (Масон В. М., 2006, с. 6–7).

Развитие другой не менее значимой области знаний — этнографической науки в конце XIX — первой половины XX в. также привело к накоплению огромного количества материалов по духовной культуре разных народов. В этот период в зарубежной и отечественной науке активное распространение получало эволюционистское направление изучения истории человечества и всего многообразия культур. Проявила себя эта тенденция и в отношении исследования ранних форм религии. См. обзор: (Эванс-Причард Э., 2003). В этой связи не случайно большой популярностью у отечественных ученых пользовались работы Д. Мак-Ленана, Р. Смита, Э. Тайлора, Л. Леви-Брюля, Дж. Фрэзера и других крупнейших европейских этнографов, антропологов и религиоведов. Однако это не означало, что российские исследователи находились целиком под влиянием концепций своих зарубежных коллег. В данном случае уместно заметить, что многие вопросы, связанные с изучением религии и мифологии, часто поднимались учеными разных стран независимо друг от друга, но иногда в сходном направлении исследований. В этом отноше-

нии показательны взгляды Д. Н. Анучина, Л. Я. Штернберга, В. Г. Богораза и других отечественных этнографов, которые рассматривали возможность экстраполяции этнографических материалов при изучении ранних форм религии, а также использование этноархеологического метода (Алымов С. С., 2004; Сирина А. А., Роон Т. П., 2004; Михайлова Е. А., 2004). Последний метод в сочетании со сравнительно-религиоведческим приемом был особенно популярен в творчестве Д. А. Анучина, уделявшего важное внимание семантике археологических предметов и реконструкции соответствующих религиозных представлений (Алымов С. С., 2004, с. 37). Такие теоретические разработки и выводы этнографов относительно ранних форм религии, безусловно, стимулировали изучение религиоведческой проблематики и в нomaдологии. Специфика складывающейся ситуации заключалась еще и в том, что в отношении средневековых кочевников Центральной Азии ученым предоставлялась возможность использовать непосредственно этнографические источники по тюркоязычным народам в рамках ретроспективного, а не просто сравнительного подхода.

Следует также отметить, что собранные в тот период материалы и сейчас используются учеными при реконструкции мировоззренческих представлений различных народов Сибири и Центральной Азии. Кроме того, уже в конце 20-х гг. XX в. появляются специальные работы по этнографии тюрков, в которых в определенной степени в рамках ретроспективного подхода затрагиваются вопросы мировоззрения кочевников эпохи Средневековья. Показательны в этом отношении публикации Н. П. Дыренковой (1928; 1929; 1930), Л. П. Потапова (1928; 1929; 1934; 1935) и других этнографов. Н. П. Дыренкова, рассматривая пантеон алтайцев, обратила внимание на то, что имена некоторых божеств, в частности богини Умай, встречаются еще в рунических надписях Монголии (Дыренкова Н. П., 1928, с. 134–139). Тем самым исследовательница вслед за В. В. Радловым, В. Вербницким и другими учеными реализовывала историко-этнологический подход в изучении тюркских народов.

Важным этапом в накоплении источников по мировоззрению тюрков Центральной Азии являлось изучение в первой половине XX в. погребальных и ритуальных объектов кочевников эпохи Средневековья на Алтае, в Минусинской котловине и Туве. После раскопок памятников тюрков В. В. Радловым это направление исследований было продолжено А. В. Адриановым (1916; 2008) и некоторыми другими исследователями (Длужневская Г. В., Савинов Д. Г., 2007,

с. 23–27). Однако наиболее существенное археологическое изучение памятников тюркской культуры началось уже после установления советской власти в России. В частности, 1920–1930-е гг. изучением раннесредневековых объектов на Алтае и в Минусинской котловине занимались С. И. Руденко, А. Н. Глухов (Руденко С. И., Глухов А. Н., 1927), М. П. Грязнов (Грязнов М. П., 1940; Гаврилова А. А., 1965, с. 6), С. В. Киселев (1929; 1941), Л. А. Евтюхова (Евтюхова Л. А., Киселев С. В., 1941; Евтюхова Л. А., 1941), А. П. Марков, С. М. Сергеев (Гаврилова А. А., 1965, с. 6), С. А. Теплоухов (1929), М. П. Грязнов, Е. Р. Шнейдер (Грязнов М. П., Шнейдер Е. Р., 1929) и другие археологи. В этот же период были введены в научный оборот некоторые данные, полученные на Алтае в ходе работы экспедиции В. В. Радлова (Захаров А. А., 1926, с. 101–106; Zakharov A. A., 1925).

Полученные в процессе раскопок материалы послужили основой для изучения различных аспектов истории тюрков не только на Алтае, но и на территории Центральной Азии в целом. Среди раскопанных памятников значительный интерес представляет могильник Кудыргэ, исследованный первоначально в 1924–1925 гг. С. И. Руденко и А. Н. Глуховым (Руденко С. И., Глухов А. Н., 1927), а затем в 1948 г. — А. А. Гавриловой (1965). В процессе раскопок были получены обширные сведения по погребальному обряду и оградкам тюрков, которые неоднократно будут в последующие периоды использоваться учеными для изучения религиозных верований nomadov. Уникальной находкой явилось обнаружение знаменитого кудыргинского валуна (Руденко С. И., Глухов А. Н., 1927), изучение семантики которого начнется уже во второй половине XX в. (Кызласов Л. Р., 1949; Гаврилова А. А., 1965; Длужневская Г. В., 1978; Кубарев В. Д., 1984; Янборисов В. Р., 1984; Суразаков А. С., 1994; Мотов Ю. А., 2001).

Таким образом, первый период изучения мировоззрения средневековых кочевников Центральной Азии ознаменован прежде всего становлением тюркологии как научного направления. Во второй половине XIX — первой трети XX в. были переведены, систематизированы и снабжены комментариями китайские, персидские, арабские и византийские источники, в которых содержалась ценнейшая информация по различным аспектам истории тюрков, уйгуров, кыргызов, киданей и других кочевых народов. Благодаря целенаправленным исследованиям в Монголии, на Алтае, в Туве были обнаружены десятки новых памятников рунической письменности. Более того, во второй половине XIX в. впервые удалось произвести дешифровку тюркской руники, что открыло принципиально новую

страницу в истории отечественного и мирового кочевниковедения. Прочтение рунических текстов позволило ученым воссоздать исторические процессы, протекавшие на обширных просторах Центральной и Средней Азии. Уникальные находки памятников уйгурской письменности были сделаны в Восточном Туркестане, что позволило ученым рассматривать вопросы проникновения и распространения у кочевых народов в эпоху Средневековья манихейства и буддизма.

Серьезные успехи были сделаны и в накоплении археологических источников. Благодаря исследованиям В. В. Радлова, Н. Я. Ядринцева, Г. Н. Потанина, И. Р. Аспелина, А. В. Адрианова и других ученых уже в дореволюционный период обнаружены и исследованы сотни погребальных и мемориальных объектов (курганов, оградок, балбалов, изваяний). Процесс накопления археологических источников продолжился и после закрепления советской власти. Достаточно широкие археологические изыскания развернулись на Алтае и в Минусинской котловине (С. А. Теплоухов, М. П. Грязнов, С. И. Руденко, С. В. Киселев, Л. А. Евтюхова, С. С. Сергеев). Смена политической власти первоначально никак кардинально не сказывалась на творчестве востоковедов. Показательными в этом отношении как раз являются работы В. В. Бартольда, подготовленные в 1920-е гг. Ситуация в исторической науке в целом и в номунологии в частности стала постепенно меняться с конца 20-х гг. XX в. Если говорить о новых тенденциях в конце 1920-х гг., связанных со становлением «истории материальной культуры» и «теории стадийности», свертыванием дискуссий, первыми репрессиями против кочевниковедов, переходом многих авторов на более «правильные» методологические позиции, то исследования мировоззрения раннесредневековых номадов они затронули слабо.

Принципиально ситуация изменится только в середине 1930-х гг. Определенную эволюцию, правда, можно отметить во взглядах В. В. Бартольда, но они касались социально-политического аспекта развития номадов. В одной из последних своих статей он уточнил собственные представления о генезисе кочевой государственности, подчеркнув, что без момента обострения классово-войсковой борьбы даже в условиях кочевого быта нет почвы для возникновения сильной правительственной власти (Бартольд, 1968в, с. 471). Несмотря на определенное воздействие марксизма, было бы ошибочно видеть в работах В. В. Бартольда 1929–1930 гг. «сколько-нибудь последовательное отражение его перехода на материалистические пози-

ции — марксизм оставался чужд исследователю» (Ромодин, 1963, с. 7). См. также (Кляшторный, 1968, с. 15; Писаревский, 1989, с. 32).

Концепция развития номадов В. В. Бартольда не совсем вписывалась в официальную историческую науку конца 1920-х — начала 1930-х гг. Неслучайно в этот период стали появляться резкие критические оценки разработок со стороны сотрудников одного из главных цензурных органов СССР — Главного управления по делам литературы и издательств (Главлит), созданном еще в 1922 г. Работы В. В. Бартольда, как и многих других крупнейших отечественных историков, характеризовались как открытое выступление идеалистического мировоззрения, вульгаризация марксизма, «смазывание классовой борьбы», сознательное игнорирование современности, эмпиризм и др. (Зеленцов, 1997, с. 27–28). В 1930 г. последовало постановление СНК РСФСР о реорганизации Главлита, который преобразовывался в отдельное управление Наркомпроса. Функции такой структуры еще более расширились и стали касаться не только цензуры изданий по общественным наукам и философии, но и художественной литературы, а также «руководства... учебно-методическим процессом в вузах и школах» (Зеленцов, 1997, с. 27).

Несмотря на начавшееся вмешательство государства в историческую науку, в целом в рассматриваемый период (вторая половина XIX — первая треть 1930-х гг. XX в.) происходит успешное формирование разнообразной источниковой базы, что позволило ученым не только восстановить общую картину исторических процессов, но и коснуться вопросов особенностей социального и духовного развития номадов. В результате исследователи уже смогли указать на то, что основу религиозных традиций тюркоязычных кочевников составлял шаманизм (П. М. Мелиоранский, Д. М. Позднеев). В то же время ученые отмечали влияние мировых религий на мировоззрение кочевников, особенно в Уйгурском каганате (В. В. Бартольд, Н. Ф. Катанов).

Именно в рассматриваемый период происходит становление методики изучения истории кочевых народов, в том числе и духовной культуры. В это время оформляется историко-этнографический подход, который использовали фактически все крупные исследователи того времени. Не потерял он своего значения и на современном этапе развития тюркологии. Другой методический прием, связанный с корреляцией письменных и археологических источников, также был апробирован уже во второй половине XIX — начале XX в. Неслучайно именно в этот период возникла дискуссия, которая не ути-

хает и по настоящее время, относительно интерпретации тюркских элитных мемориальных комплексов, оградок, изваяний и балбалов (В. В. Радлов, П. М. Мелиоранский, Н. И. Веселовский и др.).

Оценивая рассматриваемый период, можно заключить, что в отношении религиозно-мифологического развития кочевников ученые стояли преимущественно на эволюционистских позициях. Учитывая, что в социальном отношении такие общества интерпретировались главным образом с позиций родо-племенной организации, соответственно, довольно низко оценивался и уровень духовной культуры. В то же время ученые прекрасно осознавали, что в эпоху Средневековья шел процесс распространения мировых религий в Центральной Азии, который не мог не сказаться и на мировоззрении кочевников. Неслучайно уже в этот период обратили внимание на роль религиозного фактора в истории кочевников. В то же время отдельно проблемы развития религиозных систем у кочевников еще не поднимались, а только затрагивались в контексте их общей истории.

ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ:

1. Определите и проанализируйте круг исторических источников, которые использовали ученые при изучении мировоззрения ранне-средневековых народов Центральной Азии.

2. Дайте характеристику вклада Н. Я. Бичурина в изучение народов Центральной Азии.

3. Какое значение имели результаты археологических исследований в Южной Сибири и Центральной Азии в изучении верований тюркоязычных народов в имперский период?

4. Сравните точки зрения отечественных и зарубежных тюркологов на проблему изучения мировоззрения тюркоязычных народов раннего Средневековья. Выделите общие и особенные моменты в их концепциях.

5. Какое значение для изучения религиозной жизни кочевников имела дешифровка тюркской рунической письменности? Свой ответ обоснуйте, обозначив основные аспекты развития тюркологии во второй половине XIX — начале XX в.

6. Обозначьте основные методологические принципы и методические приемы, которые использовали ученые при изучении мировоззрения раннесредневековых народов во второй половине XIX — начале XX в.

Глава 2

ВЛИЯНИЕ МАРКСИСТСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ НА ИЗУЧЕНИЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ НОМАДОВ В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ УЧЕНЫХ ВТОРОЙ ТРЕТИ 1930-х — СЕРЕДИНЫ 1960-х гг.

В середине 1930-х гг. был окончательно закреплён переход отечественной исторической науки на новые принципы историописания, базирующиеся на марксистской формационной методологии и сталинских оценках истории (Волобуев О. В., Кулешов С. В., 1989, с. 312–333; Кривошеев Ю. В., Дворниченко А. Ю., 1994, с. 153; Соколов В. Ю., 1996). Этот важный рубеж ознаменовал «внешний» разрыв с предшествующей традицией изучения номадов в дореволюционной России. Большое влияние на интерпретацию кочевнических материалов в археологии и формирование концепции исторического развития кочевников оказали не только общетеоретические труды К. Маркса, Ф. Энгельса и В. Ленина, но и партийные установки, прозвучавшие в докладах и статьях И. Сталина и А. Жданова (Афанасьев Ю. Н., 1996, с. 23, 28). В 1932 г., выступая на съезде аграрников, И. Сталин в порядке «творческого развития марксизма» высказал идею о «революции рабов», которая ликвидировала рабовладельцев и отменила рабовладельческую эксплуатацию, ознаменовав тем самым переход к феодально-крепостническому строю.

Последнюю точку в трансформации советской исторической науки поставил «Краткий курс истории ВКП(б)», где в четвертой главе излагалась «марксистско-ленинская» схема исторического процесса.

Вслед за ним появилось постановление ЦК ВКП(б), содержавшее требование поднять «теоретический уровень» исторических исследований «в соответствии» с «Кратким курсом» (Маслов В. Н., 1996). В результате этапы исторического развития рассматривались исключительно как социально-экономические формации, но при этом требовалась огромная работа по «детализации, конкретизации и развертыванию концепции, по ее приложению к разным регионам и материалам, ... по унификации понятийной сетки» (Клейн Л. С., 1993, с. 18–19).

Стоит уточнить, что сам К. Маркс не сформулировал жестко формационную концепцию, тем более не предполагал однолинейного развития человеческих сообществ. В разные периоды своего творчества К. Маркс писал об отсутствии на Востоке частной собственности в европейском понимании, о том, что для восточных обществ характерна деспотическая власть и прочная общинная организация, выделял несколько типов докапиталистических общин (азиатская, античная, германская), размышлял об особенностях социально-экономического устройства кочевников, которых он причислял к «азиатскому» типу общины, и пр.

Гораздо более линейную теорию предложил Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства», но она базировалась не на особенностях той или иной формации, а на иных понятиях («дикость», «варварство», «цивилизация»). Таким образом, творческое наследие К. Маркса и Ф. Энгельса было неоднозначным, наряду с подробной характеристикой формаций, особенно детальной проработкой характеристик «капиталистической формации», оно предполагало альтернативность исторического развития, выявление особенностей разных обществ, несмотря на тенденцию к универсализации формационной теории в 1970–1980-х гг. (Крадин Н. Н., 1992, с. 19–26; Ким О. В., 2001, с. 31–34).

Однако все эти «сомнения», не вписывающиеся в догматическую концепцию соображения и отдельные высказывания классиков, были отвергнуты при разработке «марксистско-ленинской теории исторического процесса». Одномерность, которая, несомненно, присутствовала в преимущественно политэкономической концепции К. Маркса, усиливалась упрощенным и вульгарным ее пониманием советским политическим руководством, изрядно трансформировавшим всю марксистскую теорию для решения конкретных социально-политических задач (достаточно назвать тезис И. Сталина об усилении классово-борьбы в период строительства социализма).

Именно поэтому утвердившуюся в СССР в середине 1930-х гг. пятичленную схему мы условно вслед за другими исследователями (например, Н. Н. Крадин (2001д, с. 20) предложил называть ее «энгельсовско-сталинской схемой пяти формаций») называем «сталинской».

Нельзя не обратить внимания на то, что в этот период заметно активизировал свою деятельность Главлит, который выполнял множество функций советской власти: политическая, фискальная, цензурная, карательная, педагогическая, информационная, внешнеполитическая. Именно это учреждение стало выступать в роле своеобразного фильтра, который стал проверять соответствие работ историков с положениями, изложенными в «Кратком курсе ВКП(б)», и в целом с идеологической линией государства и Сталина (Зеленцов М. В., 1997, с. 34).

Об идеологизации исторической науки во второй трети 1930-х гг. свидетельствует формирование новой концепции преподавания истории в школах. В январе-марте 1934 г. Наркомпрос РСФСР провел два совещания ученых и преподавателей истории по вопросам преподавания истории и подготовки новых кадров. Резолюции совещаний были учтены при подготовке постановлений коммунистической партии и правительства. Так, уже 16 мая 1934 г. последовало постановление СНК СССР и ЦК ВКП(б) «О преподавании гражданской истории в школах СССР», в котором указывалось, что «главным недостатком советской исторической науки являлась подмена изложения конкретного хода истории абстрактными социологическими схемами» (Балашов В. А., Юрченко В. А., 1994, с. 48–49). Менее чем через месяц, 9 июня 1934 г., ЦК ВКП(б) принял решение о введении в начальной и неполной средней школе элементарного курса всеобщей истории и истории СССР, а также началась разработка учебников истории для средних школ. В результате уже в конце лета 1934 г. был подготовлен конспект учебника по истории СССР. Несмотря на существенные идеологические моменты в разрабатываемых учебниках, А. А. Жданов, С. М. Киров и И. В. Сталин, непосредственно курирующие данный процесс, акцентировали внимание на том, что новый учебник должен представлять собой не историю Руси, а именно историю СССР, т. е. историю народов, вошедших в многонациональное государство. Несколько ранее, в феврале 1931 г. эта идея была озвучена на заседании Общества историков-марксистов, которые под влиянием идей XVI съезда ВКП(б) приняли тезисы «О задачах марксистской исторической науки в реконструируемый период». При этом одна из задач и была сформулирована

так: «...создание истории народов СССР» (Кривошеев Ю. В., Дворниченко А. Ю., 1994, с. 152–153).

Потребность в учителях истории для средних учебных заведений не последнюю роль сыграла в восстановлении в 1934–1935 гг. исторических факультетов университетов в Москве и Ленинграде и в открытии в них аспирантуры. Серьезная реорганизация произошла и в Академии наук, сотрудники которой ранее подверглись репрессиям. В 1936 г. Коммунистическая академия была фактически введена в состав Академии наук СССР, в рамках которой образован Институт истории, включающий восемь секторов. Кроме того, центральным периодическим изданием Института истории АН СССР становится журнал «Историк-марксист», тем самым окончательно определяя направления развития исторической науки в стране (Балашов В. А., Юрченко В. А., 1994, с. 49).

Марксистско-ленинская методология с ее классовым подходом породила множество проблем в изучении кочевых обществ. В наибольшей степени такая методологическая парадигма отразилась в области изучения социо- и политогенеза номадов, что будет рассмотрено в следующих параграфах. В то же время, учитывая, что религия трактовалась в качестве «надстройки» над «базисом», то ей отводилась второстепенная роль (Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И., 1975). Эта приводило к тому, что исследователи уделяли слабое внимание религиозному фактору в истории номадов. Более того, с позиций классового общества религия часто рассматривалась как дополнительный инструмент воздействия или даже угнетения народных масс. Правда, в отдельных случаях археологи пытались уйти от таких жестких рамок в оценке религиозного фактора в истории кочевых социумов, что на практике приводило к общей характеристике отдельных обрядов и представлений номадов.

С середины 1930-х гг. происходит окончательное закрепление формационной теории в отечественной исторической науке и в том числе в кочевниковедении. В наибольшей степени такая методологическая парадигма отразилась в области изучения социо- и политогенеза номадов (Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009, с. 16–22). Со второй трети 1930-х гг. XX в. марксистская методология стала быстро внедряться в концепции общественного развития народов, в том числе и номадов. В немалой степени этому способствовали показательные совещания на партийных заседаниях и в научных учреждениях, где обосновывалась необходимость изучения общественно-экономических формаций. Особое значение имели вы-

ступления на сессии Института истории Коммунистической академии при ЦИК СССР в память 50-летия смерти К. Маркса (23 марта 1933 г.). В частности, большой резонанс вызвал доклад А. Г. Пригожина «Карл Маркс и проблема социально-экономических формаций». В оценке социально-политического развития кочевников эпохи Средневековья также наблюдались значительные изменения (Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009, с. 16–19).

Вопросы генезиса и содержательной характеристики феодальной формации обсуждались на пленуме Государственной академии истории материальной культуры (ГАИМК). В контексте утверждения формационной теории в 1933–1935 гг. появилась целая серия публикаций по истории и археологии кочевников, посвященных апробации марксистской трактовки рабовладельческого и феодального обществ на конкретно-исторических материалах и определению формационного характера различных кочевых социумов в соответствии с пятичленной схемой. Так, аналогичный западноевропейскому феодализму общественный строй «нашел» у раннесредневековых кыргызов С. В. Киселев (1933). Для пропаганды идеи формирования феодализма у монголов в XIII в. был использован незавершенный труд авторитетного ученого — академика Б. Я. Владимирцова (1934), изданный через три года после его смерти с внесенными в текст исследователя поправками. За существование феодализма у всех тюркско-монгольских народов Средневековья и последующего времени выступил Н. Н. Козьмин (1934). Теорию о зарождении классовых отношений и феодализма в Тюркском каганате также отстаивал А. Н. Бернштам (1934б, 1935б, 1935г, 1936). Наконец, вопреки четкому разграничению в формационной концепции рабовладения и феодализма С. П. Толстов полагал, что у номадов Средневековья и Нового времени наряду с формированием феодализма сохранялось большое влияние рабовладельческих отношений (Толстов С. П., 1934).

Основополагающими моментами таких взглядов являлись представления о классовом расслоении, «феодальной» структуре общества, «феодальной земельной собственности», «феодальных» формах эксплуатации, «крепостном» состоянии рядовых кочевников, родоплеменных традициях как «пережитках» предшествующих социальных эпох, используемых «феодалами» для эксплуатации сородичей, и пр. (Потапов Л. П., 1933, с. 14, 37; Толстов С. П., 1934, с. 174, 186; Владимирцов Б. Я., 1934, с. 62, 64–65; Козьмин Н. Н., 1934б, с. 14, 23, 73; Бернштам А. Н., 1941, с. 54; Асфендиаров С. Д., 1935, с. 19, 26, 38; Токарев С. А., 1936, с. 30–32). Однако ряд ученых не поддержали дан-

ные положения. В частности, Е.Л. Штейнберг (1934, с. 9, 12–13, 15, 21–22) сохраняла приверженность традициям эволюционизма, рассматривая кочевое скотоводство как определенную стадию, которой наиболее соответствовал патриархально-родовой строй. Преждевременным считал пока ставить вопрос о существовании феодализма у «бурят-монголов» А.П. Окладников (1937, с. 314–315;), так как, несмотря на выявляемую социальную дифференциацию, решающее значение имели сохранившиеся у бурят родовые институты.

Конечно, сейчас нельзя сказать, насколько выход этих публикаций планировался и «направлялся» руководителями советской науки, особенно на фоне практического отсутствия серьезных кочевниковедческих изданий за несколько предыдущих лет. Учитывая, что они появились незадолго до публикации «Краткого курса истории ВКП(б)», где теория пяти формаций была объявлена официальной исторической доктриной, труды Б.Я. Владимирцова, А.Н. Бернштама, Н.Н. Козьмина и других должны были наглядно продемонстрировать поворот и этой отрасли советской исторической науки в сторону марксистской методологии.

Следует также подчеркнуть, что новый виток репрессий 1930-х гг. не прошел бесследно для кочевниковедения. Сложной была ситуация в большинстве научных учреждений. В 1938 г. сгинул в застенках НКВД Н.Н. Козьмин, в том же году оказался в лагере Л.Н. Гумилев. Попав в 1944 г. из лагеря на фронт, Л.Г. Гумилев смог «оправдаться» перед советской властью, закончить после войны исторический факультет ЛГУ, поступить в аспирантуру (откуда его, правда, отчислят в связи с травлей его матери А.А. Ахматовой), а в 1948 г. защитить кандидатскую диссертацию по истории тюркских каганатов (монография на основе материалов диссертации будет опубликована только через 20 лет). Затем в 1949 г. последовал новый арест и лагерная жизнь до 1956 г. (Васютин С.А., Дашковский П.К., 2009, с. 19).

На изучение истории средневековых кочевников Саяно-Алтая накладывало отпечаток развитие этнографической науки в СССР. Ее успехи во многом были связаны с тем, что этнографические знания о разных народах окраин Советского Союза должны были способствовать закреплению советской власти на местах. При изучении традиционных обществ исследователи вынуждены были обращаться к истории конкретного народа, что и стимулировало развитие историко-этнографического направления. Особенно успешной его реализация оказалась при изучении народов Алтая и Тувы. В то же вре-

мя этнографов, как и специалистов в других областях знаний того времени, не обошли репрессии (Репрессированные этнографы..., 1999; 2003), что, безусловно, негативно сказалось как на процессе накопления источников, так и на теоретических разработках в области изучения материальной и духовной культуры.

Учитывая общее состояние науки, особенности господствующей методологической парадигмы, идеологии и непопулярность изучения мировоззренческой проблематики в рассматриваемый период, становится вполне понятным слабое внимание кочевниковедов, особенно в довоенный период, к обозначенной проблематике. Однако нельзя сказать, что во второй половине 30-х — первой половине 60-х гг. XX в. не было сделано каких-то шагов в области изучения религиозных верований и обрядов средневековых номадов Центральной Азии. В определенной степени стимулировал это направление процесс накопления археологических материалов. В результате возникла объективная потребность интерпретации как отдельных артефактов, так и видов памятников. В последнем случае показательно продолжающая вплоть до настоящего времени дискуссия относительно интерпретации тюркского комплекса: оградка — изваяние — балбал. В этой связи обращение к вопросам семантики объектов, а значит, и к религии номадов в целом, становилось неизбежным.

В рассматриваемый период археологические изыскания проводились отечественными археологами в разных районах Центральной Азии. В частности, интересные археологические материалы для изучения мировоззрения тюрков были получены в 1934–1937 гг. Саяно-Алтайской археологической экспедицией Государственного исторического музея и Академии наук под руководством С. В. Киселева и Л. А. Евтюховой. За время работы экспедиции были изучены десятки курганов, оградок и изваяний кочевников в Курайской степи на Алтае (Киселев С. В., 1941а, б; Евтюхова Л. А., 1941). Собранные материалы использовались учеными при реконструкции религиозных представлений номадов. В частности, уже в предварительной публикации, посвященной средневековым изваяниям Алтая, Л. А. Евтюхова указала на необходимость изучать назначение таких объектов одновременно с оградками (Евтюхова Л. А., 1941, с. 131). Исследовательница после раскопок оградок сделала предположение, что они носили не погребальный, а поминальный характер. Опираясь на тесты рунических надписей с элитных тюркских комплексов Монголии и сведения китайских источников, Л. А. Евтюхова выделила два типа изваяний у оградок. Первый тип символизировал умер-

шего человека, а второй — убитых врагов. Очевидно, во втором случае имелись в виду балбалы, информация о которых как раз отражена в памятниках письменности. Кроме того, исследовательница отметила, что оградки и изваяния в большинстве случаев расположены вблизи курганов кочевников, поэтому образуют единый погребальный комплекс. Функционально такие оградки предназначались для поминальных жертв в качестве своеобразных алтарей и сооружались в память о погребенных в соседних курганах (Евтюхова Л. А., 1941, с. 132–133).

К проблеме интерпретации ритуальных сооружений и антропоморфных изваяний тюрков Л. А. Евтюхова вновь обратилась в начале 1950-х гг. В своей итоговой работе, посвященной изваяниям Южной Сибири и Монголии, исследовательница распространила выводы, сделанные ранее на основе алтайских материалов, на все аналогичные памятники Центральной Азии (Евтюхова Л. А., 1952, с. 114–116). Она отметила, что именно на Алтае у тюрков зарождается традиция сооружения четырехугольных поминальных оградок в соприкосновении верениц камней. Истоки такой традиции, возможно, уходят еще в предшествующий гунно-сарматский период. В то же время на Алтае, в отличие от Монголии и Тувы, не выявлено элитных тюркских поминальных комплексов. Л. А. Евтюхова указала на то, что из Алтая данный вид памятников распространился среди тюркоязычного населения Тувы, а затем и Монголии. По мере развития тюркского общества происходит дифференциация погребально-поминальной обрядности кочевников, в результате которой формируется традиция сооружения более сложных и монументальных объектов в честь тюркской знати (Евтюхова Л. А., 1952, с. 118). Важным наблюдением исследовательницы являлось то, что изваяния тюркских типов почти полностью отсутствовали в Минусинской котловине, где проживали кыргызы. Это обстоятельство еще раз свидетельствовало о значительных различиях в погребально-поминальной практике тюрков и кыргызов в эпоху раннего Средневековья (Евтюхова Л. А., 1952, с. 119–120).

К проблеме назначения ритуальных сооружений тюрков исследователи будут неоднократно обращаться в последующие десятилетия, что приведет к формированию различных точек зрения на данный вид памятников: от поминального до погребального характера. См. обзор мнений: (Кубарев В. Д., 2001). В то же время значение работ Л. А. Евтюховой для изучения культуры тюрков заключается прежде всего в расширенном привлечении именно археологических данных.

Это обстоятельство позволяло углубленно рассматривать и некоторые мировоззренческие представления кочевников, хотя отдельные выводы исследовательницы в этой области в последующий период были пересмотрены и дополнены.

Кроме изучения ритуальных сооружений тюрков отдельное исследование Л. А. Евтюхова (1948) посвятила памятникам кыргызов Южной Сибири. Исследовательница, во-первых, отметила определенную преемственность между памятниками таштыкской и кыргызской культур, прежде всего в обряде кремации умерших. Во-вторых, она выделила, учитывая хронологический и социальный факторы, четыре типа погребений кыргызов. При этом Л. А. Евтюхова обратила внимание на то, что в погребальной практике кыргызов было принято хоронить детей по обряду ингумации, а не кремации, однако причину такого различия она не рассматривала. Позднее мировоззренческая составляющая такой дифференциации будет подробно интерпретирована археологами (Митько О. А., 1994). Более того, Л. А. Евтюхова полагала, что погребения так называемого четвертого типа свидетельствуют о переходе кыргызов в IX в. от кремации к ингумации с сопроводительным захоронением лошадей (Евтюхова Л. А., 1948, с. 66). Эту точку зрения поддержал и С. В. Киселев (1949, с. 342), хотя причины такой трансформации остались не раскрытыми. Дальнейшее исследование кыргызской культуры позволило Л. Р. Кызласову доказать, что номады и после IX в. практиковали обряд кремации, а погребения четвертого типа принадлежат тюркам (Кызласов Л. Р., 1959, с. 82). Правомерность такой позиции Л. Р. Кызласова подтвердили и последующие археологические изыскания в Хакасии (Худяков Ю. С., 2004).

Результаты исследования археологических памятников в Южной Сибири при изучении верований и обрядов средневековых кочевников использовал С. В. Киселев (1949; 1951). В своей фундаментальной работе «Древняя история Южной Сибири» археолог специально остановился на характеристике мировоззрения тюрков и кыргызов Центральной Азии. Исследователь отметил, что в основе религии тюрков был шаманизм. При этом С. В. Киселев исходил из господствующей в тот период марксистской идеологии, поэтому отметил, что правящая верхушка стремилась удержать в подчинении основные массы и стремилась найти такую религию, которая позволила бы решить и эту задачу. Основываясь на сведениях китайских хроник, С. В. Киселев полагал, что в этой ситуации тюркский правитель Тобо-хан в 572 г. сделал выбор в пользу буддизма. Однако археолог

подчеркнул, что в настоящее время нет существенных данных, которые свидетельствовали бы о прочном закреплении этой конфессии среди кочевников (Киселев С. В., 1951, с. 508–509).

Заслуживает внимания замечание ученого о дифференциации погребально-поминальной обрядности элиты и «рядовых» номадов. При этом явно просматривается стремление тюркской знати подражать китайскому двору, в том числе при сооружении погребально-поминальных комплексов. Об этом прежде всего свидетельствуют находки каменных статуй животных вокруг «богатых могил орхонских тюрков» (Киселев С. В., 1951, с. 509). В последующем исследователи неоднократно будут обращаться к анализу элементов элитных мемориальных комплексов номадов (Новгородова Э. А., 1978; Войтов В. В., 1996; Баяр Д., 2004). Относительно интерпретации антропоморфных изваяний и балбалов С. В. Киселев придерживался точки зрения Л. А. Евтюховой, выработанной ею на основе алтайских материалов (Евтюхова Л. А., 1941). Исследователь полагал, что такие объекты на памятниках знати в одних случаях изображали родственников, а в других — наиболее выдающихся врагов. На Алтае же такие изваяния символизировали самого умершего (Киселев С. В., 1951, с. 528).

В этой же работе С. В. Киселев посвятил отдельный, хотя и весьма небольшой, параграф религии кыргызов. Археолог отметил начальную шаманскую основу религии кыргызов, однако подчеркнул, что взаимодействие с различными народами, исповедующими буддизм и ислам, не могло пройти для кочевников бесследно. Сведения одного из арабских авторов X в. Аб-Дулефа о доме для богослужений и некоторые другие данные позволяют предполагать усложнение духовной культуры у кыргызов по сравнению с тюрками. К этому следует добавить потребности новой формы классово-государственного устройства, которая не могла основываться исключительно на традиционном шаманизме (Киселев С. В., 1951, с. 614–615).

В то же время С. В. Киселев осознавал, что имеются только единичные находки и письменные свидетельства, подтверждающие знакомство с другими религиями, прежде всего с буддизмом. При этом одна из наиболее известных находок — это алтарная группа, найденная у с. Батени, попала к кыргызам в результате похода против уйгуров в IX в. (Киселев С. В., 1951, с. 615). Археолог поддержал критичную оценку В. В. Бартольда перевода китайских сведений Н. Я. Бичуриным, которые касались распространения ислама у енисейских кыргызов. Такая позиция активно поддерживалась В. Огороднико-

вым (1926, с. 169), который основывался, как выяснилось, на неверном переводе Н. Я. Бичуриным названия жилища кагана. С. В. Киселев не исключал принципиальной возможности знакомства номадов с данной конфессией, учитывая тот факт, что в Туве известен мусульманский могильник XII–XIII вв. (Киселев С. В., 1951, с. 615–616). Кроме того, исследователь, анализируя произведения искусства кыргызов, пришел к выводу об определенном влиянии китайской и иранской художественных традиций. Не исключается и влияние кочевого искусства на культуру земледельческих народов. Показательным в этом отношении является сюжет всадника, стреляющего из лука в преследуемое животное, который распространился в Китае под влиянием кочевых народов (Киселев С. В., 1951, с. 623).

Особую важность для изучения мировоззрения номадов представляют предметы торевтики со следами влияния буддизма и манихейства. Эту особенность ученый впервые подметил, анализируя изображения всадников, вокруг головы которых располагался нимб. Такие фигурки распространялись кыргызами на довольно обширные области — вплоть до Семиречья и лесостепного Алтая (Киселев С. В., 1951, с. 634). Обращение археолога к торевтике как к историческому источнику имело огромное значение для последующих исследований. В дальнейшем предметы поясной гарнитуры, снаряжения лошади, мелкой пластики будут неоднократно использоваться учеными при изучении различных аспектов развития культуры енисейских кыргызов, в том числе и их мировоззрения (Кызласов Л. Р., Король Г. Г., 1990, 2007; 2008; Худяков Ю. С., 1998; Леонтьев Н. В., 1988).

С. В. Киселев был одним из первых исследователей, который представил целостное развитие всех сторон жизни тюрок и кыргызов Центральной Азии в эпоху Средневековья с учетом всего спектра имеющихся на тот период источников. Такой подход позволял сформировать более глубокое представление о религиозных верованиях и обрядах кочевников. В то же время ученый не избежал тенденциозных оценок социально-политического и духовного развития тюрок и кыргызов, что было обусловлено господствующей методологией и идеологическими установками. Именно поэтому в его оценках религиозной жизни номадов прослеживается мысль о стремлении знати найти дополнительные рычаги воздействия на массы через новые мировоззренческие принципы, которые можно было позаимствовать из более развитых конфессий. С. В. Киселев, несомненно, в силу сложившихся обстоятельств был вынужден учитывать своеоб-

разную государственную позицию в отношении развития кочевых народов. Все представленные археологом в итоговой монографии выводы несколько ранее в общих чертах были отражены в официальном издании «Истории СССР с древнейших времен до образования древнерусского государства» (1939), в разработке которой вместе с С. П. Толстовым, А. Н. Бернштамом, Л. П. Потаповым и другими учеными принимал участие С. В. Киселев. В этой же работе впервые была представлена и концепция «ранних кочевников» М. П. Грязнова, оказавшая важное влияние на изучение номадизма в нашей стране. В целом, «История СССР» (1939), с одной стороны, отражала уровень отечественной науки, в том числе и кочевниковедения, на конец 1930-х гг. С другой стороны, данный труд вплоть до конца 1960-х гг. являлся своеобразной моделью, алгоритмом для ученых, которые занимались проблемами этногенеза, социально-политического и мировоззренческого развития кочевых народов.

В середине 1930-х гг. А. Н. Бернштам опубликовал серию статей, посвященных истории тюрков в Центральной Азии, в которых в незначительной степени коснулся вопросов религиозных верований кочевников (Бернштам А. Н., 1934а; 1935а, б). Позднее эти идеи нашли отражение и в итоговой монографии кочевниковеда по истории номадов, хотя данная проблема в его творчестве носила второстепенный характер (Бернштам А. Н., 1946, с. 67, 75). Необходимо отметить, что исследователь рассматривал историю кочевников через призму теории классовой борьбы, что являлось характерной чертой того периода. Однако сложившаяся ситуация отразилась на объективности выводов и оценок ученого не только в отношении социально-экономического, но и мировоззренческого развития кочевников. А. Н. Бернштам в своих реконструкциях мировоззренческих представлений опирается преимущественно на письменные источники и отчасти на археологические материалы. При этом ученый отмечает проявления тотемизма и анимизма у тюрков. В качестве тотемов у кочевников выступали волк (собака), барс, олень, кабан, бык (Бернштам А. Н., 1946, с. 75; 1935а, с. 130–131). Особая ритуальная роль приписывалась лошади, поскольку в тюркских погребениях часто обнаруживались сопроводительные захоронения этого животного. По мнению археолога, наличие такого признака погребального обряда связано уже не с тотемизмом, а с анимистическими представлениями, согласно которым животное должно было служить умершему в загробном мире. Аналогичным образом А. Н. Бернштам объяснял наличие погреб-

бального инвентаря и установку каменных изваяний и балбалов у элитных комплексов в Монголии. В последнем случае такие монументы символизировали поверженных врагов, ханов, которые должны были служить социальной верхушке тюрков в загробном мире (Бернштам А. Н., 1946, с. 73).

Методологическим обоснованием тотемизма у тюрков послужила яфетическая теория Н. Я. Марра и концепция тотемизма Дж. Фрэзера. К указанным концепциям А. Н. Бернштам добавил еще теорию классово-борьбы. В результате он пришел к выводу, что у тюрков тотемизм из родо-племенного превратился в классовое явление, поэтому на каменных стелах, воздвигнутых в честь представителей господствующего класса, упоминается только один тотем — барс (Бернштам А. Н., 1946, с. 76). Аналогичную интерпретацию тотемизма получил и при изучении истории кыргызов. Ссылаясь на тексты рунических надписей, исследователь отмечал, что у кыргызов основным тотемом был барс, который упоминался и в отношении тюрков, хотя у последних волк — основное тотемное животное. В кыргызском обществе сильны были пережитки материнского рода. На основе этих пережитков и на основе отцовского рода тотемизм сохранялся как «идеологическое выражение родовых отношений» (Бернштам А. Н., 1946, с. 162–164, 76; 1935в).

Последующее развитие науки показало ошибочность теории Н. Я. Марра (Цыб С. В., 1988). Кроме того, взгляды Дж. Фрэзера на тотемизм, на которые опирался А. Н. Бернштам, также неоднократно подвергались критическому рассмотрению религиоведов и этнографов. При этом ученые отмечали не просто эволюцию взглядов исследователя на эту проблему, а именно формирование различных теорий объяснения указанного феномена (Дмитриева Т. Н., 2000, с. 9–11). Таким образом, попытка обосновать тотемизм как основу религии тюрков не подтвердилась последующими научными изысканиями.

Следует также отметить, что А. Н. Бернштам, опираясь на памятники рунической письменности, вслед за другими учеными указывал на существовании определенных божеств у кочевников, прежде всего Тенгри и Умай (Бернштам А. Н., 1934, с. 562). Участвуя в дискуссии относительно семантики каменных изваяний тюрков, ученый предложил компромиссную точку зрения, согласно которой такие объекты могли символизировать как самого умершего, так и его «слугу в потустороннем мире» (врага) (Бернштам А. Н., 1941, с. 63; 1952, с. 143).

Значительный вклад в изучение тюркских народов Южной Сибири и Центральной Азии внес известный отечественный ученый С. Е. Малов. На формирование его научных взглядов в области тюркологии большую роль оказали выдающиеся исследователи В. В. Радлов и Н. Ф. Катанов (Убрятова Е. И., 1975, с. 46–47). С. Е. Малов принадлежал к Петербургской (Ленинградской) тюркологической школе, особенность которой заключалась в сочетании лингвистических, литературоведческих и исторических исследований (Щербак А. М., 1975, с. 69). Научные изыскания ученого оказали значительное влияние на развитие отечественной тюркологии (Убрятова Е. И., 1951; Фазылов Э. И., 1975; Бачканов Н. А., 1975). Огромный вклад С. В. Малов внес в перевод и интерпретацию известных и ранее не переводимых памятников письменности средневековых кочевников Центральной Азии. Результаты научной деятельности в этой области представлены в многочисленных статьях и трех книгах (Малов С. Е., 1951, 1952, 1959). Для изучения мировоззрения тюркских народов особую ценность представляют памятники религиозной мысли, отражающие процесс проникновения и деятельности в Центральной Азии буддийских, христианских и манихейских миссионеров. Комментируя собрание тюркских рунических текстов, С. В. Малов подчеркивал, что они представляют собой ценнейший источник для изучения разных аспектов истории тюрков, в том числе и религии. Значительную информацию из памятников рунической письменности можно получить о погребальном обряде кочевников, в том числе относительно интерпретации антропоморфных изваяний-балбалов (Малов С. Е., 1951, с. 12–13). Исследователь полагал, как и многие другие ученые того времени, что такие изваяния устанавливались у погребальных памятников тюрков и символизировали число убитых врагов. Тем самым в загробном мире, согласно мировоззрению номадов, должна была сохраняться связь победителя и побежденного.

Кроме того, тюрколог указал на находки в Восточном Туркестане фрагментов манихейских текстов, написанных рунами, а также небольшой книжечки шаманского содержания (Малов С. Е., 1951, с. 13–14). В последнем случае речь идет о «Гадательной книге», где, по мнению исследователя, представлены приметы и поверья. В частности, затрагивая проблему особого культового предмета — шаманского камня яда у тюркских народов, С. Е. Малов обратил внимание на то, что широко известный обряд вызывания дождя нашел определенное отражение и в указанном памятнике (Малов С. Е., 1947, с. 151–152).

Дальнейшее изучение «Книги гаданий» позволило некоторым востоковедам поставить вопрос о выделении манихейского мировоззренческого пласта, который испытал определенное влияние со стороны буддизма (Klyashtorny S. G., 2004; Кляшторный С. Г., 2006). С. Е. Малов в своей вводной статье к переводам различных средневековых памятников письменности Центральной Азии отмечал, что особо интенсивное конфессиональное взаимодействие наблюдалось в период существования Уйгурского каганата. Именно на уйгурском языке обнаружено большое количество, особенно в Восточном Туркестане, специфичных религиозных текстов (Малов С. В., 1951, с. 95–102).

С 1950-х гг. широкомасштабные исследования развернулись в самом сердце Центральной Азии — Туве. В этот период там работало несколько крупных экспедиций: тувинская археологическая экспедиция МГУ под руководством Л. Р. Кызласова, археологическая экспедиция Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (ТНИИЯЛИ) под руководством С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола, Тувинская комплексная археолого-этнографическая экспедиция Института этнографии АН СССР под руководством Л. П. Потапова, Саяно-Тувинская экспедиция Ленинградского отделения Института археологии АН СССР под руководством А. Д. Грача (Длужневская Г. В., Савинов Д. Г., 2007, с. 27).

Накопленная огромная фактическая база по различным периодам истории этого региона закономерно привела к появлению значительного количества публикаций, в том числе и по кочевым народам эпохи Средневековья. Ряд работ исследователей в большей или меньшей степени касался вопросов характеристики погребальных обрядов и реконструкции религиозных представлений тюрков и кыргызов (Грач А. Д., 1955; 1961; Кызлсов Л. Р., 1960; 1964; 1969; Вайнштейн С. И., 1966; 1972).

Одной из первых специальных работ, посвященных религиозным воззрениям тюрков, являлась статья Л. Р. Кызласова (1949) о шаманизме в эпоху раннего Средневековья. Основное внимание ученый уделил рассмотрению сюжета на знаменитом Кудыргинском валу не с Алтая (Кызласов Л. Р., 1949). По мнению ученого, на данном памятнике изображена культовая сцена — погребение знатного ребенка (мальчика), а также образы богини Умай, бога Йер-су и шамана. Трактовка данной композиции приводится с учетом разнообразных этнографических данных по тюркским народам Сибири (Кызласов Л. Р., 1949, с. 51–52).

Л. Р. Кызласов также отметил, что, судя по развитости шаманских представлений у тюрков в эпоху раннего Средневековья, истоки этой религии следует искать в предшествующей гунно-сарматской стадии развития (Кызласов Л. Р., 1949, с. 54). Последнее указание примечательно тем, что оно демонстрирует следование традиционному для 1930–1940-х гг. стадийному подходу. Такая методологическая установка касалась и развития духовной культуры, что было обозначено в одной из работ В. В. Гольмстен (1933). Последующие теоретические разработки показали наиболее слабые стороны «теории стадийности» (Цыб С. В., 1988), однако это несколько не снижает вывод Л. Р. Кызласова о том, что истоки шаманизма необходимо искать не в тюркский, а в более ранний период.

Серьезный вклад в изучение истории народов Саяно-Алтая, в том числе тюрков, внес Л. П. Потапов. В своей основной работе 1950-х гг. «Очерки по истории алтайцев» этнограф, опираясь на различные письменные источники (китайские, византийские, тюркские) и результаты исследований курганов на могильнике Кудыргэ, выступил с кратким обоснованием шаманизма у ранне-средневековых кочевников. Исследователь указал на особое почитание богов Кок-Тенгри, Умай, а также существование загробных представлений. Кроме того, он отметил, что китайские письменные источники хорошо коррелируются с данными археологии, в том числе и относительно бытования у тюрков обряда трупосождения до первой четверти VII в. Однако конкретных археологических материалов, подтверждающих такой вывод, Л. П. Потапов (1953, с. 89–90) не привел.

Указанная работа Л. П. Потапова была опубликована в наиболее сложный для советской науки период. В этой связи становится вполне понятным классовый подход, отраженный в монографии при анализе исторических процессов. Такая идеологическая установка проявилась, например, и при интерпретации сюжета на знаменитом Кудэргинском (Кудыргинском) валуне, который трактовался как выражение «господства-подчинения» одного народа другому (Потапов Л. П., 1953, с. 92). В более развернутом виде концепция религиозного развития тюрков будет изложена ученым позднее: в 1970-х — начале 1990-х гг. в многочисленных статьях и монографии (Потапов Л. П., 1978а, б; 1991). Кроме тюрков, Л. П. Потапов (1953, с. 96, 98) кратко коснулся религиозных верований уйгуров и кыргызов, указав на их шаманскую основу, а также на распространение у первых на разных этапах манихейства, ислама и христиан-

ства. Такие выводы ученого сделаны преимущественно под влиянием идей В. В. Бартольда.

Определенное внимание изучению мировоззрения средневековых кочевников в этот период уделил А. Д. Грач. В одной из ранних своих работ по истории тюрков кочевниковед подробно подверг анализу письменные источники по погребальному обряду, а также разработки своих предшественников (Грач А. Д., 1955). Особое внимание А. Д. Грача привлекали каменные изваяния (балбалы), широко встречаемые у средневековых памятников Центральной Азии. По его мнению, такие объекты могли символизировать умерших врагов, которые устанавливались у погребальных сооружений. Таким образом, исследователь, несмотря на недостаточность материалов, поддержал мнение Л. П. Потапова о том, что четырехугольные каменные сооружения-оградки могли являться «местами ритуального сожжения» (Грач А. Д. 1955, с. 30).

В своей последующей крупной работе «Древнетюркские изваяния Тувы» А. Д. Грач, с одной стороны, по-прежнему, развивал концепцию о том, что балбалы, а также антропоморфные изваяния символизировали наиболее могущественного убитого врага. Свои выводы исследователь пытался подкрепить уточненными переводами китайских источников, сделанных Р. Ф. Итсом, а также руническими надписями, зафиксированными ранее на элитных тюркских памятниках Монголии. Кроме того, археолог, опираясь на взгляды С. П. Толстова (1937) о социальном развитии номадов, отметил, что традиция сооружения каменных изваяний (балбалов) и соответствующие ритуалы являются отражением процесса формирования военно-рабовладельческой аристократии и соответствующих общественных отношений (Грач А. Д., 1961, с. 75–77, 82). С другой стороны, А. Д. Грач вновь поднял вопрос о назначении не только изваяний (балбалов), но и самих оградок, у которых такие объекты фиксировались. Если ранее исследователь склонялся к точке зрения Л. П. Потапова в этом вопросе, то теперь он полагал, что нет весомых оснований интерпретировать подобные объекты в качестве погребений с трупосожжением. В этой связи он трактует оградки как поминальные сооружения (Грач А. Д. 1961, с. 55). Примечательно также следующее обстоятельство. Если ранее А. Д. Грач указывал на то, что активным сторонником теории погребального назначения оградок являлся именно Л. П. Потапов (Грач А. Д., 1955, с. 424), то позднее при критическом анализе этой теории стал указывать в качестве ее сторонников только М. П. Грязнова (1940) и А. А. Гаврилову (1951).

Очевидно, в данном случае сказались личные позитивные отношения между Л. П. Потаповым и А. Д. Грачом, которые в одно время работали вместе в Туве.

Вопросы религии тюрков были затронуты в ряде работ Л. Н. Гумилева (1959; 1967; 1993). Несмотря на субъективизм многих выводов ученого, на что уже неоднократно обращали внимание специалисты, тем не менее, его взгляды, несомненно, заслуживают внимания. Еще в 1959 г. в статье, посвященной начальному этапу истории тюрков, ученый коснулся вопросов эволюции погребально-поминальной обрядности кочевников, опираясь во многом на анализ письменных китайских источников и отдельные археологические материалы разных исследователей (Гумилев Л. Н., 1959). В частности, Л. Н. Гумилев отверг интерпретацию тюркских оградок как поминальных объектов и склонился к точке зрения С. И. Руденко, считавшего их погребениями с обрядом кремации. В своем заключении он опирался исключительно на сведения китайских источников, сообщавших о кремации у тюрков. Безоговорочное следование сведениям китайских памятников письменности в этом вопросе было распространяемым явлением в отечественном кочевниковедении того периода. Указанную точку зрения на семантику оградок разделяли Л. И. Альбаум (1960, с. 100), С. И. Вайнштейн (1966, с. 75) и некоторые другие исследователи. Каменные изваяния Л. Н. Гумилев (1959, с. 108–110, 114) рассматривал как изображение облика наиболее состоятельного погребенного, установленного у оградки. В память о рядовых кочевниках устанавливали деревянные или глиняные раскрашенные изображения. Примечательно также отождествление разных по форме балбалов с «алтайцами» и «степными карлуками» (Гумилев Л. Н., 1959, с. 112–114). Последующие исследования в этом направлении не подтвердили вывод кочевниковеда. См. обзор: (Кубарев В. Д., 2001).

Л. Н. Гумилев (1959, с. 110–111) также отметил, что погребальный обряд тюркоязычных народов отражал социальную и этническую ранжированность кочевников. В этой связи он выделил четыре этапа его развития начиная с 631 г. и до этнографической современности. Не останавливаясь подробно на неточностях и ошибочности ряда этнокультурных выводов, анализ которых уже проделан исследователями (Тишкин А. А., 2007), отметим только расплывчатость признаков погребальной обрядности для каждого выделенного этапа. В то же время использование ретроспективного подхода и указание на появление некоторых мировоззренческих инноваций, вы-

званных этносоциальными процессами, является позитивным моментом в изучении кочевников.

В конце 50-х гг. XX в. к изучению кочевых народов Центральной Азии приступил крупнейший отечественный тюрколог С. Г. Кляшторный. Он поддержал точку зрения отечественных и зарубежных ученых о том, что тюркские племена были знакомы с манихейством, христианством (несторианством), буддизмом и некоторыми тибетскими верованиями. Касаясь вопроса религиозного синкретизма у кочевников, исследователь вступил в дискуссию относительно степени распространения манихейства у кыргызов (Кляшторный С. Г., 1959, с. 166–167). В частности, С. Г. Кляшторный отмечал, что термин «мар» и изображения священнослужителей, открытые в Хакасии, можно рассматривать как свидетельство распространения у кыргызов не только манихейства, но и несторианства. Это связано с тем, что манихейство и центральноазиатское христианство (несторианство) во многом сами носили синкретичный характер, поэтому трудно дифференцировать соответствующие письменные и иконографические источники (Кляшторный С. Г., 1959, с. 166). В то же время проведенный тюркологом анализ 45 памятники рунической письменности кыргызов показал, что на 9 из них содержится изображение символа креста, который генетически ближе именно к несторианству. В этой связи ученый полагал, что частичная замена обряда кремации у кыргызов на ингумацию в IX в. как раз была связана с влиянием несторианства, прежде всего на аристократию. Однако распространение данной конфессии было поверхностным, по-прежнему прочные позиции имел традиционный шаманский комплекс (Кляшторный С. Г., 1959, с. 167). На распространение в эпоху Средневековья среди части тюркских племен Семиречья несторианства обращала внимание и Н. В. Пигулевская (1940; 1966, с. 228–230). Несмотря на то, что исследовательница рассматривала преимущественно памятники XII–XIV в., тем не менее акцентирование внимания на распространении мировых конфессий в Центрально-Азиатском регионе представляется весьма примечательным.

Проблему религиозной ситуации в истории государственности уйгуров рассматривал Д. И. Тихонов (1966). Востоковед интересовался прежде всего особенностями социально-экономических отношений в государстве уйгуров в X–XIV вв., но, тем не менее, определенное внимание он уделил религиозной культуре. Монографическая работа Д. И. Тихонова построена преимущественно на анали-

зе разнообразных письменных источников, а также на отдельных археологических данных. Слабое использование последних обусловлено незначительной на тот период времени степенью изученности памятников уйгуров в Монголии, а также Притяньшанье. Другой особенностью работы ученого является использование концепции феодализма при интерпретации характера и общественных отношений у уйгуров в эпоху раннего и развитого Средневековья (Тихонов Д. И., 1966, с. 31, 236), что являлось традиционной методологической основой в отечественных кочевниковедческих исследованиях 1960-х гг.

Рассматривая религиозную систему в период существования Уйгурского каганата в Монголии, Д. И. Тихонов отметил, что традиционной формой верований уйгуров были шаманизм и анимизм. В то же время процесс образования государственности сопровождался поисками новой идеологии, которая должна была заменить родо-племенные верования. Неслучайно уйгурская знать обратила взоры на манихейство, с которым она познакомилась с помощью согдийских купцов (Тихонов Д. И., 1966, с. 31). Тюрколог справедливо обратил внимание на то, что, несмотря на официальный статус государственной религии в каганате, среди «народа» сохранял сильные позиции шаманский комплекс. В этой связи манихейство вынуждено было считаться с «психологией людей» (Тихонов Д. И., 1966, с. 223).

В то же время в концепции Д. И. Тихонова просматривается классовый подход в отношении деления религии на «элитную» и «народную». Такая особенность очень ярко обнаруживается в трактовке религиозной политики правителей уйгуров после создания своего государства в Притяньшанье. Так, ученый отмечает, 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. Политическая элита уйгуров за поддержку давала буддийским монастырям земли, освобождала от налогов и предоставляла другие привилегии (Тихонов Д. И., 1966, с. 223). Кроме того, востоковед отмечает, что на развитие культуры уйгуров на всем протяжении их истории оказывали влияние два фактора — китайский и индоиранский. Такое влияние проявлялось в развитии искусства, архитектуры, письменности и религиозных воззрений (Тихонов Д. И., 1966, с. 236). В подтверждение такого вывода ученый

приводит результаты изучения в разное время памятников письменности, храмовой архитектуры и искусства уйгуров в Притяньшанье. При этом особое внимание обращается именно на материальные свидетельства распространения буддизма, который в гораздо большей степени, чем манихейство, уделяет внимание внешней форме проповедования своего учения. Наибольшее количество памятников религиозной культуры уйгуров обнаружено в Притяньшанье и относится ко времени существования уйгурского государства в X–XIV вв. (Тихонов Д. И., 1966, с. 200–235).

Кроме отмеченных дискуссионных методологических принципов, базировавшихся на классовом подходе и теории феодализма, можно обратить внимание и на другие спорные моменты. Во-первых, в современном религиоведении отмечается, что анимизм является составной частью шаманизма — его теологией и философией (Басилов В. Н., 1997; Потапов Л. П., 1991). Во-вторых, Д. И. Тихонов (1966, с. 224) полагал, что буддизм был распространен у саков, кушан в Синьцзяне еще до нашей эры, а наиболее ранний монастырь в Хотане он отнес к 211 г. до н. э. В свете современных исследований пока нет никаких оснований предполагать распространение буддизма у саков, если, конечно, речь идет об ираноязычном народе, у которого как раз доминировал иранский комплекс верований (Литвинский Б. А., 1972; Дашковский П. К., Кулятькова Д. В., 2007).

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 в указанный регион несколько ранее — в III–II вв. до н. э., но закрепилась там эта религия только в период расцвета Кушанского государства — в I–IV вв. н. э. (Литвинский Б. А., 1992а; Мкрытычев Т. К., 2002, с. 16–18; Ставиский Б. Я., 1996, с. 26). 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. и до середины I в. н.э. (Литвинский Б. А., 1992, с. 441). Один из наиболее древних храмовых комплексов Китая, в котором в конце II в. н.э. достоверно имелась богато украшенная статуя Будды, находился в г. Пэнчэн (Васильев Л. С., 2001, с. 305).

В середине 1960-х гг. А. А. Гаврилова полностью публикует материалы могильника Кудыргэ, результаты исследования которого ранее были ею обобщены и использованы при защите кандидатской диссертации (Гаврилова А. А., 1951; 1965). В работе подробно и всесторонне проанализированы особенности погребений и материальной культуры кочевников Алтая раннего и развитого Средневековья. Особое внимание исследовательница уделила рассмотрению актуальных вопросов, связанных с интерпретацией тюркских оградок и изваяний, а также семантике изображений на знаменитом Кудыргинском валуне (Гаврилова А. А., 1965, с. 17–19). Археолог, анализируя подходы к определению функционального назначения оградок на Алтае, отметила, что в настоящее время нет оснований связывать их с тюрками-тугю, которые практиковали обряд кремации умерших. В то же время А. А. Гаврилова не исключала возможности последующего обнаружения таких памятников и тем самым допускала рассмотрение оградок определенного типа в качестве погребальных, а не поминальных объектов. В этом вопросе исследовательница в принципе склонялась к позиции М. П. Грязнова (1940, с. 20), Л. П. Потапова (1953, с. 87), Л. Н. Гумилева (1959) и ряда других ученых, которые интерпретировали оградки как погребальные сооружения с кремированными останками умерших. Исследовательница отметила, что алтайские оградки имеют ряд общих черт с орхонскими, в частности, наличие антропоморфных изваяний и балбалов, устанавливаемых по числу врагов. Отсутствие балбалов возле оградок Кудыргинского могильника она объясняла достаточно мирной ситуацией в регионе в раннетюркский период (Гаврилова А. А., 1965, с. 17).

Раскрывать семантику антропоморфных изваяний следует в каждом конкретном случае с учетом всех возможных источников и данных. Такой позицией А. А. Гаврилова поддержала компромиссную точку зрения по данному памятнику, предложенную А. Н. Бернштамом и Я. А. Шером (Гаврилова А. А., 1965, с. 20). Особое внимание она также уделила толкованию изображений на Кудыргинском валуне, предварительно осветив основные подходы к его объяснению. По ее мнению, более оправданной является позиция Л. П. Потапова, который полагал, что здесь представлен сюжет подчинения одного племени другому. Полностью А. А. Гаврилова исключала шаманскую окраску данного сюжета, на которой настаивал Л. Р. Кызласов (1949). Последующее изучение иконографии данного валуна, несмотря на всю дискуссионность предлагаемых трактовок, тем не ме-

нее, свидетельствует о религиозной нагрузке изображений и сюжета (Длужневская Г. В., 1978; Кубарев В. Д., 1984; Янборисов В. Р., 1984; Суразаков А. С., 1994; Мотов Ю. А., 2001). Важно отметить, что исследователи неоднократно отмечали значительную семантическую нагрузку головных уборов у кочевников в эпоху Средневековья. В последнем случае такой предмет мог отражать не только пространственно-временные представления в рамках мифологической картины мира, но и выступать атрибутом служительниц культов (Ахинжанов С. М., 1978; Арсланова Ф. Х., 1989; Байпаков К. М., Терновская Т. М., 2005, с. 133–135; Досымбаева А. М., 2006, с. 46–47).

Подводя итоги изучения мировоззрения тюркоязычных кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий, можно выделить следующие моменты. Во-первых, в рассматриваемый период произошло окончательное утверждение формационного подхода с соответствующими корректировками И. В. Сталина. Особенности трактовки ученых социально-политической организации кочевников сказывались и на оценках их религиозных систем. Во-вторых, большинство ученых акцентировали внимание на ранних формах религии у кочевников — анимизме, тотемизме (А. Н. Бернштам), шаманизме (Л. Р. Кызласов, Л. П. Потапов). В то же время анализ тюркских рунических текстов и повторный их перевод М. Е. Маловым позволили как самому ученому, так и другим исследователям (Н. В. Пигулевская, Д. И. Тихонов) уделять особое внимание проблеме знакомства кочевников с мировыми религиями — буддизмом, манихейством, несторианством и некоторыми тибетскими верованиями. При этом такое влияние стало прослеживаться не только по письменным источникам, но и по археологическим данным — погребальной обрядности и предметам тюркетики (С. В. Киселев, С. Г. Кляшторный). Именно в изучаемый период уходят истоки развернувшейся позднее дискуссии относительно степени распространения мировых религий у кыргызов. По-прежнему исследователи пытаются решить вопрос о соотношении китайских источников и данных археологии по погребально-поминальной обрядности тюрков (А. Д. Грач, Л. Р. Кызласов, Л. Н. Гумилев, А. А. Гаврилова). В целом же религиоведческая проблематика еще мало интересует ученых в этот период. Вероятно, не последнюю роль в сложении такой ситуации сыграли годы репрессий, Великая Отечественная война да и определенная неконъюнктурность подобной тематики научных исследований.

ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ:

1. Какое влияние оказала марксистская методология на изучение мировоззрения раннесредневековых народов Саяно-Алтая?

2. Проанализируйте точки зрения Л. Н. Гумилева и Л. П. Потапова на проблему характеристики религии тюрков.

3. Опираясь на переводы тюркских рунических текстов и материалы пособия, дайте характеристику концепции С. В. Малова относительно знакомства тюркоязычных кочевников с буддизмом, манихейством и несторианством.

Глава 3

ВКЛАД СОВЕТСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ В ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ И ОБРЯДОВ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1960-х — НАЧАЛЕ 1990-х гг.

3.1. Развитие отечественной тюркологии и интерпретации погребального обряда и ритуальных памятников номадов

Рассматриваемый период занимает одну из ярких страниц в развитии как отечественной тюркологии, так и кочевниковедения в целом. Успехам в области изучения кочевых народов в советской науке способствовало несколько факторов. Во-первых, остались в прошлом годы репрессий, Великая Отечественная война и послевоенный период, сопровождавшийся тяжелейшим экономическим кризисом. Наметились изменения и в попытках государства вмешиваться в исторические концепции ученых, хотя идеологический фактор, безусловно, оставался и накладывал свой отпечаток на исследования. Во-вторых, на развитие отечественного кочевниковедения оказывали влияние идеи зарубежных ученых, что уже частично рассмотрено нами ранее (Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009, с. 41–60). В этой связи отметим только, что для западной науки в 1950–1970-х гг. уже остро стоял вопрос о синтезе различных направлений. Формировалась социальная и историческая антропология, оттачи-

валась неозволюционистская схема социогенеза, вырос из структуралистских идей Фернана Броделя мир-системный анализ И. Валлерстайна и его последователей. С поворотом к постмодернизму появились микроистория, «история повседневности» («история снизу»), различные направления региональных исследований. Для кочевниковедческих изысканий в СССР особенно важными из развивавшихся в западной науке методологических направлений были цивилизационная концепция А. Тойнби, неэволюционистские теории «вождества» и «раннего государства».

Доступность зарубежной литературы в СССР делала возможность знакомства советских авторов с новыми концепциями, теориями и идеями вполне реальной. Этой же цели способствовали конференции и симпозиумы. При этом нельзя не отметить, что отечественные ученые получили возможность более свободно выезжать на научные форумы за пределы Советского Союза.

Конечно же, было бы совершенно неверным утверждать, что изменения в советской исторической науке определялись только новыми разработками в западной истории, антропологии и археологии. Это не более чем один из важных факторов. К тому же советские исследователи нередко обращались не к современным им идеям, а к публикациям, которые открывали новые направления исторических исследований в зарубежной науке.

В целом, для советской исторической науки 1960-х гг. остро встал вопрос о дальнейшем развитии марксистской теории. Для кочевниковедов особенно важное значение имели проблемы переходных (от первобытных к классовым) обществ, так как кочевники нередко относились к переходным объединениям и сохраняли черты, как тогда считалось, «разных исторических эпох». По существу можно говорить о том, что в рассматриваемый период советская кочевниковедческая наука по числу и уровню конкретных исследований занимала ведущее место, уступая зарубежным исследованиям только в методолого-теоретических разработках. Неслучайно и появление в 1980-х гг. целого ряда изданий по отдельным регионам Евразии, таких как «История народов Восточной и Центральной Азии» (1986) и «Восточный Туркестан в древности и средневековье» (1989, 1992), где сюжеты по общественной организации и религии кочевников занимали важное место. Фактически такие фундаментальные работы, изданные в конце советского периода истории и в переходный период к «новой России», подводили итог развития отечественной науки на протяжении нескольких десятилетий.

Нельзя не отметить и развитие отечественной тюркологии в рассматриваемый период. В это время активно издаются «Тюркологический сборник», «Зарубежная тюркология», «Советская тюркология», «Эпиграфика Востока», «Страны и народы Востока», «Народы Азии и Африки», «Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока», «Древнетюркский словарь» (1969), «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 публикуют результаты новейших исследований письменных и археологических памятников тюрков, кыргызов, уйгуров эпохи Средневековья.

Проблемы истории тюркских народов Центральной и Средней Азии обсуждаются на региональных и Всесоюзных конференциях. В последнем случае особо стоит выделить научные форумы, которые напрямую были связаны с тюркской проблематикой: «Бартольдские чтения» (Москва, 1974; 1981; 1984; 1987; 1990 и др.), «Маловские чтения» (Алма-Ата, 1990), «Проблемы современной тюркологии» (Алма-Ата, 1976, 1980; 1988 и др.), «Этнические и историко-культурные связи народов СССР» (Алма-Ата, 1976), «Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий» (Омск, 1984), «Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Советско-французский симпозиум по археологии Центральной Азии и соседних регионов» (Алма-Ата, 1987) и др.

Рассматривая историю изучения духовной культуры средневековых кочевников Центральной Азии в 1960–1980-е гг., следует указать не только на процесс накопления археологических источников, но также на открытие новых и повторное изучение ранее выявленных памятников рунической письменности (памятники в честь Бильге-кагана, Кюль-тегина, Тоньюкука). Подробно процесс исследования тюркских письменных источников освещен в специальных работах (Щербак А. М., 2001, с. 11–21; Васильев Д. Д., 1983а, б; Кормушин И. В., 1997; Айдаров Г., 1971; Аманжолов А. С., 2003; Кляшторный С. Г., 1973; Кляшторный С. Г., 2003). При этом были сделаны серьезные выводы в области тюркского языкознания и истории. В частности, было установлено, что руническая письменность была распространена в раннем Средневековье по всей территории Монголии. Более того, характер надписей убедил тюркологов в том, что ру-

ническая письменность использовалась в социальном отношении достаточно широко (Кляшторный С. Г., Лившиц В. А., 1978).

Собранные, систематизированные и переведенные рунические тексты также существенно дополнили представления ученых о мировоззрении номадов. Однако, несмотря на новые открытия в эпиграфике, следует признать, что духовная культура в памятниках тюркской письменности освещена в гораздо меньшей степени по сравнению с этнокультурной и политической историей. В этой связи многие источники, прежде всего надгробные эпитафии, носят достаточно однотипный по содержанию и формулировке характер. Однако, несмотря на это обстоятельство, несомненно, что памятники письменности явились основополагающими для реконструкции мифологических воззрений, пантеона тюркских племен. Это в свою очередь дало основание для корреляции письменных и археологических материалов, с одной стороны, и данных этнографии по традиционным тюркским народам — с другой. Тем самым комплексный подход, основанный на сопоставлении трех блоков источников, заложенный во второй половине XIX в. В. В. Радловым и другими тюркологами, получил новое качественное развитие. Неслучайно советские исследователи являлись ведущими специалистами в мире в области тюркологии.

Определенное влияние на мировоззренческие реконструкции в тюркологии и номадологии оказало и развитие отечественных религиоведческих исследований. Несмотря на то, что официально такой науки в СССР не существовало, тем не менее были достигнуты серьезные успехи в области изучения истории различных религий (Шахнович М. М., 2006). Особую значимость 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 Центральной Азии.

В рассматриваемый период развернулись широкомасштабные археологические исследования в разных районах Сибири, Казахстана, Средней Азии и Монголии. Во второй половине 60-х гг. XX в. одним из основных археологических и этнографических полигонов Советском Союзе становится Тува. Во многом это связано с более поздним началом систематических исследований в регионе, поскольку формально Тува вошла в состав СССР только в 1944 г. Тем не менее

работы, которые здесь развернули с 1950-х гг. советские археологи и этнографы, все более набирали свои обороты.

Так, продолжил свои исследования в данном районе Центральной Азии А. Д. Грач, который, кроме памятников ранних кочевников, исследовал и объекты эпохи Средневековья. В результате были обнаружены тюркские оградки с остатками кальцинированных костей человека и золой (Грач А. Д., 1966а, с. 105). Последнее обстоятельство позволило ученому предположить, что до первой трети VII в. тюрки практиковали обряд трупосожжения. Такое предположение на первый взгляд хорошо соотносилось с китайскими хрониками, в которых отмечалось, что последнее погребение по обряду кремации было совершено в 634 г. во время похорон кагана Хейли. Тем самым А. Д. Грач не исключал рассмотрения некоторых оградок в качестве погребальных, а не поминальных памятников (1968, с. 210–212). Необходимо отметить, что вопрос смены погребального обряда тюрками имел значение и для этнокультурных и хронологических построений А. Д. Грача, которые он отразил в специальной работе. Так, археолог указывал на то, что древнетюркское время в хронологическом аспекте охватывает период с VI в. по первую четверть X в., т. е. период существования каганатов тюрков-тугу, государств уйгуров и кыргызов (Грач А. Д., 1966б. с. 189). Существенным выводом ученого явилось выделение этапов в эволюции погребальных обрядов тюрков-тугу и кыргызов. В отношении первой группы племен археолог обозначил следующие периоды: 1) до первой трети VII в. (погребения по обряду кремации, заключенные в кольцевые выкладки; наличие каменных стел в оградах у погребений); 2) VII–VIII вв. (труположение с конем, ориентация человека головой на восток, а лошадь — на запад); 3) VIII–IX вв. (труположение с конем, ориентация человека головой на север (северо-запад), а лошади — на юг); 3) IX–X вв. (труположение без сопроводительного захоронения лошади; ориентация умершего головой на север, северо-запад, так называемые погребения сrostкинскогo типа на Алтае).

Погребальный обряд кыргызов, по мнению А. Д. Грача, характеризовался традицией кремации умерших, остатки которых через год помещались на уровне древнего горизонта или в неглубоких могилах, после чего сооружалась каменная насыпь. При этом дети у кыргызов хоронились по обряду ингумации (Грач А. Д. 1966б, с. 190–191). Концепцию А. Д. Грача неоднократно будут пересматривать, конкретизировать и дополнять другие исследователи (Савинов Д. Г., 1984; 1994; Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 1994; 2005;

Тишкин А. А., 2007). Однако разработки ученого оказались значимыми не только потому, что обозначили определенную этнокультурную модель развития народов Центральной Азии в эпоху раннего Средневековья, но и позволяли учитывать этот фактор при изучении мировоззрения кочевников. Поскольку именно погребальный обряд, его консервативные и синкретичные признаки, выступали в качестве важнейших источников при изучении духовной культуры кочевых народов Южной Сибири и Центральной Азии. В этой связи неслучайно по результатам изучения элементов погребального обряда и инвентаря ученые будут пытаться проследить влияние различных прозелитарных религий на традиционное шаманское мировоззрение номадов, что более подробно рассмотрено в следующем параграфе.

Кроме А. Д. Грача, памятники средневековых кочевников Тувы достаточно подробно изучал Ю. И. Трифонов (1971; 1973). Ученого интересовали особенности погребально-поминальной обрядности тюрок, прежде всего при изучении этнокультурной ситуации в Центральной Азии. В то же время полученные выводы важны и для понимания мировоззрения номадов. В частности, Ю. И. Трифонов (1973) проанализировал все основные точки зрения исследователей на проблему соотношения письменных и археологических источников относительно структуры погребального обряда тюрок-тугю и пришел к следующим выводам. Во-первых, кочевниковед привел данные о существовании традиции погребения человека с сопроводительным захоронением лошади начиная со скифского времени. При этом особо подчеркивалось, что такой элемент погребального обряда зафиксирован не только в Горном Алтае, как полагали некоторые исследователи (Кызласов Л. Р., 1969, с. 53), а охватывал также территорию Казахстана, Тувы, Верхнего Приобья. Во-вторых, указанный элемент был распространен по всему тюркскому каганату с VI в., в том числе в тех районах, где не было собственно памятников тюрок-тугю. Погребения с рассматриваемой особенностью он относил к тюркам-теле. В-третьих, у тюрок-тугю в VI–VII вв. независимо от социальной принадлежности существовал обряд кремации, а также традиция сооружения поминальных построек. В-четвертых, по его мнению, если у тюрок-тугю и происходила смена обряда, то она затронула только рядовое население, а не элиту (Трифонов Ю. И., 1973, с. 374).

Выделенные особенности, демонстрируют не только этнокультурные процессы в регионе, но и отражают сложную религиозную ситуацию, которая была обусловлена полиэтничностью тюркских

каганатов. Важны замечания Ю. И. Трифонова и относительно типологического сходства поминальных комплексов рядовых номадов и каганов. Археолог справедливо отметил, что различия связаны только с конструктивно-архитектурными или социальными, имущественными факторами. Такая ситуация свидетельствует о концептуальном единстве религиозной системы кочевников, которые оставили ритуальные сооружения (Трифонов Ю. И., 1973, с. 371). Данный вывод о мировоззренческом единстве кочевников независимо от социальных факторов заметно отличался от позиции ученых предшествующего периода, которые часто стремились продемонстрировать не только общественную, но и мировоззренческую дифференциацию. Вопрос о корреляции китайских источников и археологических материалов по проблеме этнокультурного разграничения позднее был пересмотрен, хотя окончательно не разрешен до настоящего времени (Добжанский В. Н., 1989; Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 2005).

В этой ситуации можно также отметить оригинальную интерпретацию погребального обряда В. Н. Добжанского. Проанализировав практически все известные переводы китайских хроник о погребальном обряде тюрок, исследователь пришел к следующему выводу. По его мнению, сведения китайских источников наибольшее соответствие имеют в материалах предшествующего гунно-сарматского периода, в частности, в погребальных памятниках таштыкской культуры (Добжанский В. Н., 1989, с. 176–177). Правда, в таком случае не совсем понятно, почему китайцы описывали погребальный обряд тюрок не в основном регионе их расселения (Монголия, Тува, Алтай), а некотором смысле на периферии — в Хакасско-Минусинской котловине. При этом из тех же хроник известно, что, например, китайские мастера прибывали для возведения мемориальных монументов в честь Бильге-кагана и Кюль-тегина именно в Монголию. В этой связи представляется более оправданной позиция Д. Г. Савинова (1984, 1994).

Анализируя погребальную обрядность тюрок, не исключал существования двух его форм в зависимости от социального статуса Л. П. Потапов. По мнению ученого, при погребении кагана и его ближайшего окружения останки кремировали. В других случаях тюрки с первой четверти VII в. практиковали обряд ингумации. Такой вывод был сделан только на основе анализа отдельных письменных китайских источников, а также сведений рунических надписей. В последнем случае Л. П. Потапов вслед за Ж.-П. Ру указал на эпитафию

в честь Кюль-Тегина, в которой сообщается о том, что каган «улетел», т. е. умер (1991, с. 151). В этой связи Л. П. Потапов предположил, что представление о переходе души умершего на Небо наиболее полно могло воплощаться именно через обряд кремации. Однако последнее утверждение этнографа требует определенных разъяснений и дополнительных аргументов. Это связано с тем, что до настоящего времени не выявлено ни одного сохранившегося погребения представителей тюркской политической элиты. Как отмечалась выше, мемориальные комплексы кочевой элиты в Монголии изучались исследователями начиная с XIX в., в связи с чем давались различные трактовки их назначения. Раскопки, проведенные в 2000-х гг. на мемориальном комплексе Кюль-Тегина, позволили получить дополнительные данные (Баяр Д., 2004), хотя непосредственно остатков кремации не обнаружено.

Историко-этнографический подход при изучении духовной культуры народов Центральной Азии, кроме Л. П. Потапова, широко представлен в работах Н. А. Алексеева (1984), Л. Л. Викторовой (1980), М. Б. Кенин-Лопсана (1987), Т. М. Михайлова (1980), С. И. Вайнштейна (1972; 1991), А. М. Сагалаева (1984), Е. М. Тощакковой (1978), В. П. Дьяконовой (1976), В. Я. Буганаева (1984) и других этнографов. Классическим примером реализации историко-этнографического направления выступает исследование погребального обряда тувинцев, проведенное В. П. Дьяконовой (1976). Кроме характеристики шаманского и ламаистского погребальных обрядов тувинцев эпохи позднего Средневековья и этнографической современности, она сделала ряд интересных выводов относительно возможности экстраполяции полученных материалов на гунно-сарматский период и эпоху раннего и развитого Средневековья, отмечая генетическую связь с народами указанных эпох (Дьяконова В. П., 1976, с. 132–135). В подтверждение таких сопоставлений исследовательница приводила такие элементы погребальной обрядности, как посыпание умершего зерном, помещение в могилу деревянной посуды (ведерки-подойники, блюда и др.), кремация умерших, погребение «ничком» и некоторые другие особенности (Дьяконова В. П., 1976, с. 136–149).

Не касаясь вопроса о правомерности этногенетических построений этнографа, отметим только важность результатов в области методического обоснования и применения историко-этнографического подхода в изучении погребального обряда и соответствующих верований у тюркоязычных народов. Полученные выводы, а также

важнейший фактический материал будут неоднократно использоваться археологами при изучении мировоззрения средневековых nomadов Центральной Азии.

В 1960–1980-х гг. широкомасштабные исследования памятников средневековых народов Тувы и Хакасии проводил Л. Р. Кызласов. Подробный анализ погребально-поминальной обрядности тюрков, кыргызов, уйгуров представлен ученым в многочисленных статьях и нескольких монографиях (Кызласов Л. Р., 1969; 1979; 1981а, б; 1984). Л. Р. Кызласов, как и другие исследователи памятников кочевников Центральной Азии, участвовал в дискуссии относительно семантики балбалов, изваяний и оградок (Кызласов Л. Р., 1964, 1966, 1969). Анализ тюркских рунических источников убедительно показал, что балбалы у тюркских памятников символизировали убитых врагов. Однако такая интерпретация не должна распространяться на антропоморфные изваяния (Кызласов Л. Р., 1966), которые имели иную смысловую нагрузку. По мнению ученого, который кроме археологических и письменных источников привлек данные этнографии, изваяния символизировали самого умершего человека (Кызласов Л. Р., 1964, с. 39). Следует подчеркнуть, что Л. Р. Кызласов поддержал мнение В. В. Радлова, согласно которому знаменитые памятники в честь Кюль-Тегина и Бильге-кагана носили поминальный, а не погребальный характер. Аналогичную смысловую нагрузку имели и оградки рядовых кочевников, которые составляли вместе с изваяниями и балбалами единый поминальный комплекс (Кызласов Л. Р., 1964, с. 29–31). Обнаруженные в ограде следы золы и углей свидетельствуют о сжигании за пределами сооружения жертвенной пищи, остатки которой вместе с предметами вооружения помещались внутрь объекта и закладывались камнями (Кызласов Л. Р., 1969, с. 62).

Определенное внимание выяснению семантики ритуальных сооружений тюрков уделил С. Г. Кляшторный. В частности, в своей концептуальной статье «Храм, изваяние и стела в древнетюркских текстах» он поддержал традиционную точку зрения на назначение балбалов как символов убитых врагов, которые устанавливались у погребально-поминальных объектов. При этом исследователь подчеркивал, что наличие десятков или даже сотен балбалов у погребальных сооружений элиты nomadов объясняется тем, что у кочевников была распространена практика «дарения» таких объектов умершим родственникам или выдающимся воинам. Особенно широко такая практика отмечена в каганском клане, что как раз подтверждает

ются памятниками рунической письменности Монголии (Кляшторный С. Г., 1978).

Накопление результатов археологического изучения погребальных и поминальных комплексов средневековых кочевников Центральной Азии заставляло исследователей продолжать изучать семантику таких объектов. В конце 1970-х — середине 1980-х гг. к интерпретации ритуальных объектов обратился С. С. Сорокин (1979, 1981, 1987). Археолог сначала в тезисной, а затем в развернутой форме 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 рассматривать как объекты поминального характера, «знаки сопричастности, показатели ранга общественных группировок» (Сорокин С. С., 1981, с. 37). Совершенно отвергались сведения китайских источников относительно интерпретации балбалов тюркского времени как символов убитых врагов. Такие объекты устанавливались у поминальных оградок и были связаны с системой проведения поминальных съездов, символизируя право на занимаемое место. В конечном итоге балбалы разных периодов, как и оленные камни, рассматривались ученым в качестве сэргэ — коновязных столбов. При этом подчеркивалось многообразие семантики сэргэ, но особенно в значении дома, домашнего очага (Сорокин С. С., 1987, с. 16). Объединение в единую источниковую основу разновременных и семантически различных объектов вызвало справедливые возражения среди кочевниковедов и пересмотр концепции С. С. Сорокина (Кубарев В. Д., 2001, с. 39). Подход С. С. Сорокина фактически свел к нулю религиозную составляющую рассматриваемых объектов, абсолютизовав социальную и бытовую сторону, что, безусловно, далеко не соответствовало исторической действительности. В то же время С. С. Сорокин правомерно отмечал, что традиция маркирования сакральной территории, отделяющий мир живых от мира мертвых, стала формироваться у кочевников еще в скифскую эпоху (Сорокин С. С., 1981, с. 28). В методическом аспекте разработки ученого основывались на традиционном для отечественной науки подходе путем сопоставления археологических, письменных (рунических и китайских) источников и этнографических данных по кочевым народам Казахстана и Центральной Азии.

В 1981 г. выходит очередной том серии «Археология СССР», посвященный средневековым кочевникам Евразии (Степи Евразии...,

1981). Разделы по тюркам, уйгурам и кыргызам этого фундаментального издания были подготовлены В. А. Могильниковым (1981) и Л. Р. Кызласовым (1981а-в). Ученые представили в обобщенном виде характеристику кочевых культур в соответствии со своими концепциями этнокультурной истории Южной Сибири и Центральной Азии эпохи Средневековья. Особое внимание уделено характеристике погребально-поминальной обрядности номадов, хотя подробное освещение духовной культуры не входило в задачи авторов. В работе дается изложение основных точек зрения на семантику оградок, балбалов, изваяний в тюркской культуре, сложившихся в кочевнико-ведении к концу 1970-х гг. При этом В. А. Могильников (1981, с. 35) склонился к мнению о поминальном назначении оградок, а не о погребальном. Правда, в последующем номунолог считал возможным использование какой-то части оградок и в качестве погребальных объектов (Могильников В. А., 1992, с. 193).

В этой коллективной работе Л. Р. Кызласов дает сводную характеристику погребальных традиций и верований уйгуров и кыргызов. При этом ученый отмечает влияние буддизма, а затем и манихейства на мировоззрение уйгуров, в среде которых анихейская вера приобрела статус государственной религии (Кызласов Л. Р., 1981б). Примечательно, что в отношении кыргызов ученый указывает на распространение манихейства только среди части знати, а остальное население по-прежнему было язычниками (Кызласов Л. Р., 1981в, с. 58). В последующем Л. Р. Кызласов пересмотрит свою позицию в этом вопросе и будет настаивать на государственном статусе манихейства в Кыргызском каганате (1999). Несмотря на то, что концепции В. А. Могильникова и Л. Р. Кызласова пересматривались последующими учеными, тем не менее, собранная исследователями сводка фактического материала и общая характеристика погребально-поминальной обрядности кочевников не потеряла актуальности и до настоящего времени.

Серьезный вклад в изучение кочевых народов Южной Сибири и Центральной Азии эпохи Средневековья внес Д. Г. Савинов. Результаты всестороннего изучения погребально-поминальной обрядности и верований средневековых номадов, отражены в многочисленных статьях и монографиях (Савинов Д. Г., 1981; 1984; 1993; 1994а; Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 1994; 2005). Несмотря на то, что для Д. Г. Савинова приоритетным направлением являлось изучение этнокультурной истории Саяно-Алтая, им затронуты и вопросы мировоззрения кочевников. Археолог поддержал точку зрения дру-

гих исследователей, рассматривающих каменные изваяния как символы умерших тюрок, а оградки — как ритуальные объекты (Савинов Д. Г., 1981, с. 242–244). Глубокие знания материала по различным периодам развития кочевых народов Южной Сибири позволили ученому высказать оригинальную концепцию относительно ритуальных объектов. В частности, ученый отметил определенную семантическую связь между оленными камнями, таштыкскими стелами и тюркскими изваяниями. Все эти виды монументов, несмотря на морфологические и хронологические различия, выражают одну мировоззренческую идею сохранения облика умершего для совершения определенного цикла жертвоприношений. У тюрок и кыргызов, судя по письменным источникам, такой промежуток между двумя позициями был довольно длительным — до года (Савинов Д. Г., 1981, с. 245–246).

Наличие антропоморфных монументов в качестве элемента погребально-поминального цикла начиная с эпохи оленных камней свидетельствует о существовании непрерывной традиции вплоть до эпохи Средневековья. Такой устойчивый мировоззренческий пласт объясняется 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 антропоморфных изваяний, изображающих представителей разных социальных групп (Савинов Д. Г., 1981, с. 246–247). Последний вывод исследователя еще раз продемонстрировал тесную взаимосвязь социального и мировоззренческого развития при всей общности религиозной системы тюрок.

Проблема структуры погребально-поминальной обрядности средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии являлась одной из основных в творчестве Г. В. Длужневской. Особое внимание исследовательница уделяла культуре енисейских кыргызов, что нашло отражение как в кандидатской диссертации (Длужневская Г. В., 1985), так и в серии публикаций (Длужневская Г. В., 1979; 1981; 1982а, б; 1984; Грач А. Д., Савинов Д. Г., Длужневская Г. В., 1998; Длужневская Г. В., Овчинникова Б. Б., 1981). Исследовательница предложила классификацию погребально-поминальных комплексов кыргызов Тувы, в результате чего выделила шесть типов: погребальный, погребально-поминальный, кенотаф, поминальный, ритуальный, мемориальный. При классификации учитыва-

лись следы кремации человека, наземные сооружения, наличие обожженных костей животных, погребального инвентаря, побывавшего на погребальном костре, и некоторые другие признаки (Длужневская Г. В, 1985, с. 3–4). В последующем Г. В. Длужневская (1995, с. 136–142) дополнила свои разработки выделением нескольких подтипов, но принципиально от этого ситуация не поменялась. Несмотря на определенную размытость принципов классификации, которая в большей степени соответствует систематизации, тем не менее, полученные результаты явились основой для дальнейшей реконструкции мировоззренческих представлений кыргызов (Длужневская Г. В., 1990).

История кыргызов интересовала и другого отечественного кочевниковеда — Ю. С. Худякова. Несмотря на то, что центральной тематикой ученого являлось вооружение и военное дело кочевников (Молодин В. И., 2007), тем не менее в 1980-е гг. он опубликовал ряд работ по духовной культуре населения Южной Сибири и Центральной Азии эпохи Средневековья (Худяков Ю. С., 1983; 1987; Худяков Ю. С., Хаславская Л. М., 1985; 1990). Следует отметить, что Ю. С. Худяковым изучены сотни погребальных и поминальных объектов кочевников на Алтае, в Минусинской котловине, Монголии, Восточном Туркестане, Тянь-Шане. Результаты такой активной деятельности представлены в нескольких сотнях работ, в том числе и монографиях (Вооружение и военное дело..., 2007, с. 248–330). Интерпретация выявленных структурных особенностей погребально-поминальной обрядности кочевников касалась преимущественно этнокультурных процессов, поэтому в данном случае мы их подробно не рассматриваем. В то же время полученные материалы позволили ученому выйти на уровень реконструкции религиозно-мифологических представлений.

В первой половине 1980-х гг. в центре внимания ученых оказываются ритуальные сооружения кочевников Алтая эпохи Средневековья. Детальное изучение таких объектов предприняли А. С. Васютин (1983) и В. Д. Кубарев (1984), которые суммировали как результаты своих исследований, так и работы других археологов в этой области. В частности, А. С. Васютин в своей диссертационной работе посвятил отдельно главу семантике культовых оградок тюрков. Археолог, опираясь на археологические, иконографические, этнографические, фольклорные данные, пришел к выводу, что более правомерно указанные памятники трактовать не как поминальные, а как ритуально-мемориальные. Такие объекты близки по своим функциям к монументальным комплексам, выявленным на Орхоне в Монголии, ко-

торые прославляли подвиги кочевой элиты. В конечном итоге исследователь указывает на формирование у тюрок особого культа воина-охотника (Васютин А. С., 1983, с. 10–11).

Особое внимание уделил А. С. Васютин (1983, с. 7) типологии оградок, выделив по конструктивным особенностям восемь типов, дав им название по наиболее известным памятникам: 1) кудыргинский — оградки со смежными стенками; 2) кок-пашский — оградки со смежными стенками и балбалами; 3) оградки без сопроводительных столбовых конструкций (тип без названия); 4) юстыдский — отдельно сооруженные оградки со стелой с внешней стороны; 5) яконурский — отдельно сооруженные оградки с балбалами; 6) уландрыкский — оградки со стелой в центре и балбалами; 7) купчегеньский — оградки со стелой в центре; 8) кокоринский — оградки с остатками деревянных столбов-жердей в центре. Однако такая типология имела определенное значение для решения вопросов территориально-хронологического, а не мировоззренческого характера. Более того, в последующем данная типология А. С. Васютина, как и типологические построения В. Д. Кубарева (1979б, с. 148–154; 1984, с. 50–51), будут критически рассмотрены исследователями (Неверов С. В., Горбунов В. В., 1995; Суразаков А. С., Тишкин А. А., Шелепова Е. В., 2008, с. 76). Систематизация различных признаков таких объектов демонстрирует их значительную вариабельность (Матренин С. С., Сарафанов Д. Е., 2006).

Семантике тюркских оградок уделил внимание и А. С. Суразаков (1983; 1985; 1987а; 1988а). Археолог высказал предположение, что оградка имитировала четырехугольный план космоса. Кроме того, указанные памятники являлись местами погребений по типу воздушных захоронений. В данном случае имеется в виду, что в центре устанавливался деревянный столб — мировое древо, к которому привязывались остатки кальцинированных костей умершего человека. Исходя из выше указанного кочевниковед заключил, что мир предков находится в верхней части модели мироздания (Суразаков А. С., 1983; 1987а, с. 41).

Надо отметить, что дискуссия вокруг интерпретация оградок прослеживается на всех этапах развития нomaдологии и приобретает острый характер по мере накопления источников и выработке новых, порой весьма оригинальных концепций. Стремление А. С. Суразакова развить свою версию назначения таких памятников вызвало критические замечания у коллег (Кубарев В. Д., 1984; 1995). Дальнейшее изучение оградок, в том числе на могильнике Котыр-Тас, по-

зволило отчасти скорректировать А. С. Суразакову свою точку зрения. В результате он пришел к выводу, что такие объекты носили не погребальный или поминальный характер в отдельности, а в комплексе, т. е. являлись погребально-поминальными сооружениями. На первом этапе совершалось погребение указанным выше способом, а на втором — поминовение (Суразаков А. С., 1993, с. 50–51).

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 недостаточно 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 (Кубарев В. Д., 2001; Кубарев В. Д., Цэвэндорж Д., 2002, с. 89; Суразаков А. С., Тишкин А. А., Шелепова Е. В., 2008, с. 77–86).

Не меньшее значение проблеме интерпретации ритуальных сооружений тюрков придавал В. Д. Кубарев, посвятившей данной проблематике значительное количество статей и специальную монографию (Кубарев В. Д., 1984). Важно отметить, что В. Д. Кубарев провел самостоятельное изучение десятков погребальных и «поминальных» объектов кочевников как на Алтае, так и на сопредельных территориях Центральной Азии, прежде всего Монголии. Это обстоятельство, а также привлечение этнографических материалов позволило ученому предложить оригинальную семантическую интерпретацию указанных объектов. По мнению В. Д. Кубарева, тюркские оградки представляли собой своеобразное жилище для души умершего. В центре такого объекта ставилось лиственничное дерево. После этого в жертву приносились животные (лошадь или овца) и через ритуальные костры происходило кормление души умершего, которая могла находиться в этот момент на лиственнице. Антропоморфные каменные изваяния символизировали умерших людей, а балбалы являлись коновязями. После совершения первых поминок данный ритуал мог быть повторен через некоторое время, и тогда родственники к первой оградке пристраивали вторую (Кубарев В. Д., 1984, с. 79–81). Такой поминальный обряд, по мнению кочевниковеда, соответствовал шаманскому мировоззрению средневековых кочевников и имеет этнографические параллели. Предложенная интерпре-

тация В. Д. Кубарева вызвала неоднозначные оценки среди исследователей, которые позднее он попытался критически рассмотреть, хотя дискуссионность проблематики осталась (Кубарев В. Д., 2001; 2002). Следует также обратить внимание и на типологию тюркских оградок Алтая, которая демонстрировала мировоззренческий и социальный аспект сооружения таких памятников. В. Д. Кубарев предложил выделить пять типов оградок: 1) кудыргинский, представленный коллективными смежными объектами; 2) яконурский — рядом стоящие оградки с изваяниями или антропоморфными стелами; 3) юстыдский — одиночные оградки, сооруженные из четырех плит с остатками дерева в центре и жертвенными сосудами; 4) уландрыкский — со стелой или валуном в центре сооружения; 5) аютинский — поминальные оградки тюркской знати, окруженные валом и рвом (Кубарев В. Д., 1979б; 1984, с. 50–51). Несмотря на типологическое различие сооружений, исследователь отмечал, что такие поминальные памятники сооружались по образцу элитных храмовых комплексов тюрков Монголии (Кубарев В. Д., 1984, с. 61). Этот вывод ученого совпал с мнением большинства других ученых этого периода об определенном мировоззренческом единстве среди кочевников независимо от их социального положения.

Занимаясь проблемой установки средневековых антропоморфных изваяний, В. Д. Кубарев (1984, с. 83) пришел к выводу о том, что в основе этого обычая у многих народов заложены общие идеологические представления о семейно-родовых покровителях. Кроме того, исследователь отмечал, что указанная общность представлений восходит еще к скифской эпохе. Для нее характерна установка оленных камней, которые имели ряд общих черт с антропоморфными тюркскими изваяниями (Кубарев В. Д., 1979). Интересно также замечание кочевниковеда о влиянии буддизма, манихейства, маздаизма на шаманское мировоззрение номадов. Более того, по мнению В. Д. Кубарева (1984, с. 85), древнетюркский изобразительный канон в антропоморфной скульптуре корнями уходит в буддийскую иконографию, но сохраняет при этом более древние стилистические приемы. Последнее утверждение ученого свидетельствует о признании определенной синкретичности мировоззрения номадов, хотя специально эта проблема им не рассматривалась. В методическом отношении концепция В. Д. Кубарева во многом была построена на традиционном для отечественной науки ретроспективном историко-этнографическом подходе к анализу духовной культуры номадов, поэтому в основе всех реконструкций археолога широко пред-

ставлены материалы по мировоззрению алтайцев и казахов. Такое направление исследований было сохранено ученым и в последующий период при изучении ритуальных объектов и верований тюрков Саяно-Алтая (Кубарев В. Д., 2001; 2004).

Не меньший интерес у исследователей вызывало изучение представлений и обрядов, связанных с лошадей. 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 и социальный маркеры (Грач А. Д., 1955; 1966б; Кызласов Л. Р., 1969; Савинов Д. Г., 1984; Могильников В. А., 1981). Известна была и особая роль этого животного в религиозных верованиях средневековых кочевников на основе как письменных источников, так и более поздних этнографических материалов (Потапов Л. П., 1977; Липец Р. С., 1982). В то же время накопленный к концу 1980-х гг. археологический материал по погребальному обряду средневековых кочевников Саяно-Алтая позволял более обстоятельно и разносторонне рассмотреть обозначенную проблему. В этой связи в определенной степени можно считать закономерным появление монографии С. П. Нестерова (1990), посвященной ритуальной роли лошади у тюркоязычных народов Центральной Азии. Ученый обратил внимание на разнообразные функции лошади в ритуальной сфере кочевников, что было обусловлено прежде всего ее особой ролью в экономической жизни. Имеющиеся разнообразные материалы позволили выявить разные формы проявления ритуальной роли данного вида животного. Прежде всего лошадь использовалась как транспортное средство, в том числе и во время транспортировки умершего человека до места погребения. Вторым способом вовлечения лошади в сферу сакрального является помещение в погребение предметов снаряжения лошади, которые согласно мифологическому мышлению выступали в роли символа самого животного. Третьим видом являлось погребение шкуры коня в одной могиле с умершим человеком. Четвертая форма выделена на основе наличия классического погребения кочевника с сопроводительным захоронением лошади. При этом в последнем случае тело покойного могло отсутствовать, а в наличии быть только погребальный инвентарь, если имело место сооружение кенотафа. Наконец, пятой формой реализации ритуальной роли лошади являлось отдельное захоронение только лошадей (Нестеров С. П., 1990, с. 52–73). Разнообразие указанных традиций обусловлено как особенностями этнокультурных процессов, так и религиозными воззрениями. В частности,

по мнению археолога, погребение человека с сопроводительным захоронением лошади в эпоху Средневековья следует связывать с тюрками в широком значении этого термина, а не с тюрками-теле. Традиция помещения шкуры коня в погребении свойственна уйгурам, в то время как находки конского снаряжения в погребениях с кремациями связываются с кыргызами. Однако во всех этих случаях у тюркоязычных народов лошадь (или ее символ) должна была проследовать за умершим хозяином (Нестеров С. П., 1990, с. 71).

Существенным представляется наблюдение ученого над тем, что традиция сопогребения лошади наиболее ярко представлена в памятниках Алтая начиная со скифского времени и вплоть до этнографической современности. При этом исследователь осознавал, что кочевые культуры в разные периоды не всегда были связаны генетически, а устойчивость указанной особенности погребального обряда обусловлена хозяйственной деятельностью, образом жизни и мировоззрением кочевников. Кроме того, С. П. Нестеров отмечал два возможных фактора, повлиявших на развитие ритуального комплекса, связанного с лошадей, у кочевников Алтая начиная с эпохи поздней древности. Первый фактор — это влияние иранского комплекса верований, тем более, что «пазырыкцы» являлись ираноязычным народом. Согласно второму фактору не исключалось местное формирование обозначенной традиции (Нестеров С. П., 1990, с. 118–119). Дальнейшие исследования данной проблематики, очевидно, свидетельствуют о взаимосвязи указанных факторов. Во-первых, действительно отмеченная особенность погребального обряда в развитой форме фиксируется уже в раннескифское время на Алтае в памятниках бийкенской и майэмирской культур (Киришин Ю. Ф., Тишкин А. А., 1997; Тишкин А. А., Дашковский П. К., 2004; Тишкин А. А., Леонова И. Ю., 2006). Во-вторых, в материалах пазырыкской культуры прослеживается влияние иранской религиозной традиции, в котором важное место занимал «комплекс коня» (Тишкин А. А., Дашковский П. К., 2003; Дашковский П. К., Култыкова Д. В., 2007). Сформировавшиеся в скифскую эпоху мировоззренческие позиции в отношении данного животного находили свое дальнейшее развитие в хунно-сяньбийское и тюркское время, подобно тому, как на протяжении обозначенных периодов сооружались «поминальные» объекты, стелы, изваяния и т. п. Все эти обстоятельства в значительной степени свидетельствуют о формировании определенных мировоззренческих констант, которые реализовывались на всем протяжении развития кочевых народов Саяно-Алтая.

Еще одно наблюдение, сделанное С. П. Нестеровым, касается социального аспекта погребальной практики. В частности, в тех случаях, когда погребался кочевник с низким имущественным положением, то вместо лошади в могилу помещали барана, который выполнял ту же функцию сопровождения хозяина (Нестеров С. П., 1990, с. 85). Указанная особенность дополнительно свидетельствует об общности религиозных воззрений тюрков независимо от социального положения кочевников. Важные сведения приводит ученый относительно отдельных захоронений боевых лошадей, которые ранее фактически не становились предметом специального рассмотрения. Полученные материалы свидетельствуют о том, что в данном случае хоронили не только погибших коней, но и преднамеренно убитых животных, чтобы они могли сопровождать в загробном мире своего хозяина (Нестеров С. П., 1990, с. 79–81).

Следует также отдельно отметить попытку исследователя выявить истоки формирования ритуальной роли лошади у народов Центральной Азии. С одной стороны, в этом регионе шел самостоятельный процесс доместикации указанного вида животных. С другой стороны, процесс доместикации лошадей был прерван заимствованием домашних животных из западных районов Азии. Не стоит, по мнению тюрколога, выводить мировоззренческий статус лошади и из тотемистических представлений древних племен. Имеющиеся материалы свидетельствуют о значительном индоевропейском (индоиранском) пласте в реализации такой традиции начиная со второй половины II тыс. до н. э. В то же время ведущую роль во всем этом процессе ученый отводил именно возрастанию роли лошади в хозяйственной сфере кочевников, что обуславливало и ее место в духовной культуре (Нестеров С. П., 1990, с. 111–118).

Таким образом, накопление, систематизация и анализ различных археологических, эпиграфических и этнографических источников по тюркоязычным народам Центральной Азии позволил кочевникам существенно расширить данные об особенностях погребальной обрядности и ритуальных сооружениях кочевников. В то же время сохранение дискуссионности данной проблематики свидетельствует о сложных социально-политических и этнических процессах в тюркских каганатах, что сказывалось и на погребально-поминальном комплексе. При этом ученые справедливо подчеркивали единую мировоззренческую основу у тюркоязычных кочевников, фактически полностью отойдя от классовых оценок, характерных для предшествующего периода развития исторической науки.

ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ:

1. Какие факторы способствовали изучению мировоззрения раннесредневековых народов Саяно-Алтая и сопредельных территорий в 1960-е — начале 1990-х гг.?

2. Изложите основные концепции ученых о семантике балбалов, оградок и изваяний тюркской культуры.

3. Изложите основные принципы историко-этнографического подхода, широко использовавшегося в отечественной науке.

3.2. Традиционные верования, искусство и распространение прозелитарных конфессий у кочевых народов

Одна из основных проблем, разрабатываемых в номадологии данного периода, касалась сущности религии тюркоязычных кочевников Центрально-Азиатского региона в эпоху раннего Средневековья. Уже в предшествующие периоды отмечалось, что основу мировоззрения номадов составлял шаманский комплекс. Сообщали ученые о незначительном знакомстве номадов с более развитыми религиозными системами в процессе военно-политических и торговых контактов с Китаем и государствами Средней Азии. В то же время для более серьезного изучения данной проблематики требовались новые источники, как археологические, так и эпиграфические.

В этой связи нельзя не упомянуть уникальные находки, сделанные А. Д. Грачом уже при исследовании в 1960 г. кыргызского кургана № 16 могильника Саглы-Бажи I, но опубликованные уже в рассматриваемый период (Грач А. Д., 1980б). Речь идет об обнаружении фрагментов бересты с нанесенными на ней тибетскими надписями. Последующие исследования указанных текстов показали, что они содержали информацию религиозного характера. Три из четырех фрагментов бересты являлись защитными амулетами, возможно, от разрушений погребальных памятников. При этом, 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. (Грач А. Д. 1980б, с. 118–121; Воробьева-Десятовская М. И., 1980, с. 124–131).

Надо отметить, что до обнаружения указанных тибетских текстов исследователи, как отмечает сам А. Д. Грач, рассматривали кыргызов как последовательных шаманистов. Единственная находка буддийского алтаря, проанализированная С. В. Киселевым (1951, с. 615), не позволяла ставить вопрос о широком распространении буддизма в Кыргызском каганате. Обнаружение тибетских религиозных текстов явилось дополнительным свидетельством знакомства и даже отчасти восприятия новых для кыргызского мировоззрения религиозных традиций. Это обстоятельство в свою очередь демонстрирует готовность религии кочевников к формированию определенных синкретичных представлений. Неслучайно среди исследователей развернулась продолжительная дискуссия относительно степени влияния манихейства и буддизма на религиозную систему кыргызов. См. обзор: (Дашковский П. К., 2007).

Специальные исследования А. Д. Грача были посвящены наскальному искусству кочевников, в том числе эпохи Средневековья (Грач А. Д., 1957; 1959). Особо стоит отметить успешное раскрытие семантики тамгообразных изображений горных козлов. Такие изображения кочевниковед, опираясь на разные источники, справедливо интерпретировал как символы кагана и его власти, подчеркивая при этом тотемистические истоки изображений (Грач А. Д., 1973, с. 322). Предложенная интерпретация была поддержана большинством исследователей Сибири и Центральной Азии (Савинов Д. Г., 1964, с. 143; Кляшторный С. Г., 2003, с. 60; Вайнштейн С. И., 1958, с. 226; Дорж Д., 1962, с. 50–54; Формозов А. А., 1969). Возражения отдельных археологов (Маннай-оол М. Х., 1964, с. 33; 1967, с. 143) против датировки и характеристики тамгообразных изображений козлов были аргументированно опровергнуты А. Д. Грачом (1973, с. 324–330).

Представляет интерес мнение ученого, изложенное 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 (Грач А. Д., 1979, с. 12–13). Очевидно, в данном случае номадолог 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 продолжение при изучении материалов по скифской эпохе Тувы (Грач А. Д., 1980а).

Проблему сущности религии тюркоязычных кочевников ранне-Средневековья поднимал и Л. Р. Кызласов. Так, ученый отметил, что кыргызы были шаманистами, однако к середине IX в. часть знати под влиянием уйгуров приняла манихейство. Об этом свидетельствуют памятники рунической письменности и арабские источники. В то же время эта религия не пустила глубокие корни в мировоззрении кочевников, уже к середине X в. опять наблюдается усиление шаманизма (Кызласов Л. Р., 1969, с. 127–128). Спустя три десятилетия Л. Р. Кызласов кардинально поменяет свою точку зрения и будет настаивать на государственном статусе манихейства в Кыргызском каганате, что вызовет довольно оживленную дискуссию среди номадологов (Кызласов Л. Р., 1999а, б; Кызласов И. Л., 2004а; Худяков Ю. С., 2001; Зуев В. Ю., 2002; Скобелев С. Г., 2006; Дашковский П. К., 2007).

Не осталась без внимания Л. Р. Кызласова и религиозная система тюрков. Еще в 1949 г. он опубликовал специальную статью по шаманизму у кочевников (Кызласов Л. С., 1949). Спустя 40 лет ученый вновь возвратился к этой проблеме. Рассмотрев основные письменные источники эпохи Средневековья, исследователь обращается к наскальным рисункам, обнаруженным в Хакасско-Минусинской котловине, в частности на скалах оз. Тус-кол. Местонахождения петроглифов датируются I в. до н. э. — V в. н.э. и демонстрируют сюжеты из шаманской практики. Четкость и содержательность таких шаманских композиций дает основания сделать вывод о том, что истоки тюркского шаманизма уходят не в гунно-сарматское время, а еще в более ранний период (Кызласов Л. Р., 1990, с. 262).

Значительный вклад в изучение духовной культуры кочевников Центральной Азии был сделан Л. Р. Кызласовым при изучении искусства. Особое внимание он уделял анализу предметов торевтики. Результатом работы в этом направлении явилась совместная с Г. Г. Король монография «Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник», опубликованная в 1990 г. Исследователи, проведя всесторонний анализ около 3000 предметов декоративного искусства, отметили, что на его развитие влияли хозяйственная деятельность населения, социальные отношения, мировоззрение, эстетические взгляды (Кызласов Л. Р., Король Г. Г., 1990, с. 168). Особое внимание ученые уделили анализу растительного, геометрического орнаментов, а также зооморфных и антропоморфных образов, интерпретируя которые, они указывали на наличие пережиточ-

ных элементов скифо-сибирского «звериного стиля» в зооморфных образах (Кызласов Л. Р., Король Г. Г., 1990, с. 142).

Нужно подчеркнуть, что, анализируя семантику орнаментальных мотивов, ученые широко использовали письменные, этнографические, фольклорные источники по современным тюркоязычным народам и данные сравнительного религиоведения. В методологическом аспекте Л. Р. Кызласов и Г. Г. Король (1990, с. 5–8) разделяли позиции отечественных ученых о том, что мифологические образы могут проявлять себя через символы в искусстве. В этой связи один из принципов исследования, заключающийся в том, что в каждую эпоху символы отражают представления о мире и человеке, перекликаются с разработками М. М. Бахтина (1965), которые использовались многими учеными в качестве альтернативной методологии при изучении духовной культуры разных народов.

Рассматривая различные элементы искусства кочевников, исследователи указывают на отражение в нем представлений о «мировом древе», тотемизме, анимизме, аниматизме, культе плодородия и других религиозных традициях. Достаточно подробно характеризуется символика птиц, рыб, лотоса, «пламенеющей жемчужины», «крылатой собаки», антропоморфных личин. Последние могли использоваться в качестве талисманов как символы доблестных воинов-предков. Функцию оберегов могли выполнять и многие декоративно украшенные элементы снаряжения лошади (Кызласов Л. Р., Король Г. Г., 1990, с. 158–165).

Важно отметить, что, по мнению ученых, знать кыргызов в VIII–X вв. исповедовала манихейство, хотя не отвергалось и знакомство с буддийским учением (Кызласов Л. Р., Король Г. Г., 1990, с. 166). При этом при анализе конкретных орнаментальных мотивов особо подчеркивались многие буддийские черты, которые могли проникать через Восточный Туркестан или Дуньхуан (Кызласов Л. Р., Король Г. Г., 1990, с. 99–105). Наличия конкретных проявлений манихейского влияния в искусстве кочевников практически не приводится. Это, очевидно, связано с взглядами Л. Р. Кызласова, которые рассмотрены выше, относительно степени распространения манихейства у кыргызов. Несмотря на то, что в данной работе говорится только о последователях манихейства среди кыргызской знати, тем не менее, прослеживается определенное желание Л. Р. Кызласова продемонстрировать влияние этой религии в большей степени, чем буддизма. Неслучайно в качестве доказательства манихейской миссии у кыргызов кочевниковедами приводится ссылка на исследо-

вание культового комплекса на р. Уйбат (Кызласов Л. Р., Король Г. Г., 1990, с. 169).

Несмотря на некоторую тенденциозность 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. Прослеженное Л. Р. Кызласов и Г. Г. Король среднеазиатское и китайское влияние на культуру и искусство кыргызов является важной основой при реконструкции конкретных мировоззренческих представлений, выявления синкретичных идей и образов.

Влияние мировых религий на искусство кочевников Центральной Азии в эпоху Средневековья в этот же период рассматривалось Н. В. Леонтьевым (1988). Исследователь, полемизируя с Л. Р. Кызласовым (1969, с. 146) и Ю. С. Худяковым (1983, с. 149), настаивал на буддийских, а не манихейских мотивах в тюркской культуре кыргызов. Особенно это касается интерпретации изображения так называемого светильника. По мнению Н. В. Леонтьева (1988, с. 188), такое изображение могло являться символом буддийской драгоценности (жемчужины) или даже чинтамани — камня, исполняющего желания. В этой связи заслуживает внимания аналогия, проводимая исследователем в отношении указанного символа и шаманского камня яда, который был распространен у кочевников вплоть до этнографической современности.

В связи с таким сопоставлением ученый обращает внимание на то, что наличие буддийских мотивов в искусстве кочевников еще не означает широкого исповедования этой религии. Это, возможно, связано с тем, что имело место переосмысление буддийских сюжетов в рамках традиционного мировоззрения кочевников. О проникновении буддизма в мировоззрение кочевников в эпоху Средневековья свидетельствуют и находки портативных алтарей с чашечками-светильниками, а также антропоморфные личины, парные изображения рыб и некоторые другие сюжеты тюркской культуры (Леонтьев Н. В., 1988, с. 189–192).

В русле мифологического и эпического подходов рассматривал некоторые образы искусства тюрков В. Н. Добжанский. Ученый, анализируя зооморфные изображения на поясных пластинах, отмечал их связь с особенностями мифологического мышления кочевников, согласно которому они должны были символизировать определенные качества воина. Не исключал, вероятно, исследователь и связь

зооморфных изображений с магическими и тотемическими представлениями номадов (Добжанский В. Н., 1990, с. 75–76).

Религии тюрков посвятил отдельный параграф в специальной монографической работе Л. Н. Гумилев (1967; 1993). Исследование ученого стало готовиться еще в рамках господства марксистского классового подхода в исторической науке. Однако оно уже тогда не вписывалось в рамки официального подхода к истории, поскольку в монографии, в том числе в отношении развития религии, не были продемонстрированы классовые различия и противостояния. Номадолог опирался преимущественно на сведения китайских, византийских и арабских авторов, а также на данные этнографии по тюркским народам Алтая. Рассматривая пантеон богов, мифологические сюжеты и культовую практику, ученый пришел к выводу, что нет основания считать шаманизм религией тюрков, во всяком случае, на раннем этапе. Формирование шаманизма происходило у номадов после VI–VII вв. (Гумилев Л. Н., 1993, с. 85). Характеристика религии тюрков до указанного периода дается исследователем весьма расплывчато. Ученый отмечает у тюрков культ предков-героев, сформировавшийся на основе тотемистического мировоззрения. При этом указанный культ был характерен для кочевой знати, а для «тюркского народа» — анимистическое обожание природы (Гумилев Л. Н., 1993, с. 82).

Важно отметить, что Л. Н. Гумилев поднял вопрос о синкретизме мировоззрения тюрков, хотя и в достаточно своеобразной форме. Так, он отметил, что взаимодействие пришедших на Алтай тюрков Ашина с местными племенами привело к формированию «синкретичных исповеданий», что отчасти проявилось в именах тюркских каганов. Кроме того, по его мнению, в VII в. у тюрков синкретизм проявлялся как раз в отмеченных выше двух религиозных системах: анимизм сибирских народов и культ предков с тотемистической окраской, привнесенный тюрко-язычными и монголо-язычными народами (Гумилев Л. Н., 1993, с. 81).

Затрагивая вопрос о служителях культа у кочевников, Л. Н. Гумилев с опорой на письменные источники делает еще два важных вывода. Во-первых, каган был первосвященником «для народа и для вельмож». В данном выводе, с одной стороны, просматривается дифференциация погребально-поминальной обрядности в зависимости от социальной организации номадов. С другой стороны, нельзя исключать и идеологическое влияние на изучение особенностей социально-политической организации и мировоззрения тюрков. Во-вто-

рых, более правомерно, по мнению Л. Н. Гумилева, говорить о существовании у тюрков как минимум до VIII в. не кама (шамана), а ядачи. Особенность последних заключалась не в общении с духами-помощниками, как это распространено в шаманизме, а занятия симпатической магией (Гумилев Л. Н., 1993, с. 82–85).

Рассматривая концепцию Л. Н. Гумилева, мы должны отметить теоретические разработки, на которые опирался ученый. Прежде всего исследователь применял сравнительно-исторический и историко-этнографический подходы, широко используемые в советской науке. В этой связи не случайно, что Л. Н. Гумилев в качестве теоретической и методической основы опирался на работы Л. Я. Штернберга и С. А. Токарева, которые являлись хрестоматийными для многих ученых. Привлечение широких этнографических параллелей, причем не только по кочевым народам, также являлось распространенным явлением религиоведческих изысканий в 1950–1980-х гг. Такой подход позволил ученому проследить особенности анимистического генотеизма у кочевников, выразившегося не только в почитании общепарадного божества света и неба, но и местных племенных божков-заступников. Используя отдельные принципы сравнительного религиоведения, Л. Н. Гумилев отметил типологическое сходство солярного культа и представлений о Тенгри с доктриной манихейства, религий египтян и греков. Однако он подчеркнул, что это сходство явилось следствием конвергенции, а не генетической преемственностью у номадов (Гумилев Л. Н., 1993, с. 77–79).

В предыдущем параграфе уже отмечались широкие эпиграфические исследования в Центральной Азии. В этой связи нужно отметить, что лидирующие позиции в этом направлении принадлежали С. Г. Кляшторному.

В развитие отечественной тюркологии во второй половине XX — начала XXI в. огромный вклад внес С. Г. Кляшторный. На основе собранных данных и ранее изученных источников тюрколог характеризует не только этнополитическую и социальную историю народов Средней и Центральной Азии эпохи Средневековья, но и интересуется вопросами религиозно-мифологического развития тюркских племен. Такой целостный подход к изучению номадов нашел отражение в многочисленных статьях и монографиях С. Г. Кляшторного (1964; 1973; 1975; 1978; 1981; 1983; 1986; 1987; 2003; 2004; 2006; 2007), часть из которых подготовлена и в разное время опубликована в соавторстве с другими тюркологами и археологами (Кляштор-

ный С. Г., Лившиц В. А., 1978; Кляшторный С. Г., Султанов Т. И., 2003; Савинов Д. Г., Кляшторный С. Г., 1994; 2005).

В 1970–1980-е гг. С. Г. Кляшторный опубликовал несколько статей, в которых в рамках «традиционного» для отечественной науки подхода попытался представить основные особенности религиозно-мифологической системы кочевников. Исследователь детально проанализировал рунические надписи, сведения китайских хроник, византийских историков, а также археологические данные по поминальным объектам, что позволило ему прийти к следующим выводам. Прежде всего С. Г. Кляшторный (1981, с. 120) предложил выделить шесть мифологических сюжетов, которые группируются в три мифологических цикла. Первый цикл представляет собой космологические и космогонические мифы, которые включают повествования о сотворении вселенной и космической катастрофе. Во втором цикле, посвященном тюркскому пантеону и обществу, повествуется о богах, а также о божественном сотворении государства и небесном рождении каганов. Наконец, третья группа мифов, носящая этногонический и генеалогический характер, включает повествования о происхождении народа — племени тюрк и деятельности первопредков — культурных героев. Особое внимание исследователь уделит реконструкции представлений о времени и пространстве, обусловленных как культурно-историческими процессами, так и особенностями мифологического мировосприятия. В результате он отметил наличие у тюрков воззрений о вертикальной и горизонтальной проекции мира, а также о профанном и сакральном восприятии времени (Кляшторный С. Г., 1975; 2004).

Большинство выявленных мифологических сюжетов можно типологически отнести к разряду универсальных этиологических мифологем, хотя конкретные персонажи и события, безусловно, несут на себе элементы уникальности, характерной для мифологии разных народов. Тюрколог подчеркнул сложность мировоззрения номадов, которое включало в себя как ранние религиозные традиции (тотемные генеалогические и космогонические мифы), так и более поздние комплексы представлений, которые сформировались в период сложения государственности. Более конкретно структурные компоненты религии тюрков С. Г. Кляшторный не указывает. В то же время из рассуждений ученого можно сделать вывод о мощном шаманском пласте в религии номадов, что согласовывалось с выводами М. Мори, С. Е. Малова, Л. П. Потапова по этому вопросу.

Влияние различных религий, в том числе манихейства, на мировоззрение средневековых кочевников затрагивалось тюркологом и при изучении «Книги гаданий», хотя полностью вопрос о степени воздействия той или иной конфессии на содержание и композиционно-стилистические особенности произведения не решен (Кляшторный С. Г., 1981, с. 127, 136–137; 2006; Klyashtorny S. G., 2004; Стеблева И. В., 1970; 1989, с. 52–53).

Кроме влияния манихейства и несторианства на мировоззрение тюркских народов Центральной Азии, С. Г. Кляшторный с В. А. Лившицем на основе анализа надписи на Бугутской стеле осветили особенности знакомства тюрок с буддизмом. Упомянутая Бугутская стела являлась одним из ранних согдийских памятников на территории Первого тюркского каганата. Полученные при ее анализе выводы хорошо соотносятся со сведениями китайских источников о создании буддийской общины. При этом тюркологи, очевидно, допускают существование этой религии в качестве государственной в период правления Таспара и Махан-тегина. Другим важным результатом анализа Бугутской стелы явилась реконструкция процедуры принятия важных государственных решений каганатами (Кляшторный С. Г., Лившиц В. А., 1971; 1978, с. 56–57), которая во многом базировалась, судя по содержанию текста, на шаманском мировоззренческом комплексе. Это обстоятельство еще раз свидетельствует об устойчивости традиционного мировоззрения у кочевников, но не исключает определенной религиозной политики и формирования синкретичных представлений.

Важно отметить, что, несмотря на всю трудность выявления синкретичных черт в системе мировоззрений кочевников эпохи Средневековья, 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 востоковед подчеркивал формирование особого комплекса представлений и обрядов именно в раннегосударственный период, что было продиктовано определенными социально-политическими интересами правителей. К числу таких поздних элементов он относит представления о покровительстве божественной пары Тенгри и Умай клана каганов, сакрализацию их власти и освящение погребально-поминальных сооружений правителей, ежегодные жертвоприношения в «пещере предков» и др. (Кляшторный С. Г., 1981, с. 136–

137; 2003, с. 249–251; 2004). С. Г. Кляшторный вслед за П. Пеллиот и М. Мори указывал на то, что каган обладал функцией первосвященника. Этот факт дополнительно свидетельствовал о важности государственного культа в тюркском обществе, что находило отражение в погребально-поминальных комплексах и рунических текстах (Кляшторный С. Г., 1964; 1981, с. 136–137; 2003, с. 53–63).

В рассматриваемое время значительные результаты в области изучения религии тюрков были достигнуты Л. П. Потаповым (1969, с. 188–189; 1977; 1978а, б; 1991). Как и в предшествующий период, исследователь использовал историко-этнографический и ретроспективный подходы. Учитывая средневековые письменные и отчасти археологические источники, а также этнографические материалы по традиционным народам Алтая и Тувы, Л. П. Потапов подробно рассматривает религиозную систему средневековых кочевников. Ученый полагает существование у тюрков именно шаманизма. При этом важно отметить, что элементы шаманизма, по его мнению, прослеживаются у номадов как минимум с эпохи хунну (Потапов Л. П., 1978, с. 11; 1991, с. 119–120). Характеризуя религию тюрков как своеобразный алтайский шаманизм, этнограф, во-первых, указал на его связь с центральноазиатским шаманизмом. Во-вторых, формирование такой мировоззренческой системы обусловлено образом жизни, укладом кочевников и стремлением «военно-аристократической верхушки» сохранить ее без серьезных изменений (Потапов Л. П., 1991, с. 17). Влияние экономики и образа жизни номадов на духовную культуру наиболее показательно продемонстрировано религиоведом на основе анализа роли лошади в мировоззрении номадов (Потапов Л. П., 1977). Формирование культа коня относится исследователем фактически к скифо-хуннскому периоду. У тюрков, согласно различным источникам, существовали обряды жертвоприношения и посвящения коня. Указанные обряды прослеживаются и у современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая (Потапов Л. П., 1969, с. 188–189; 1991, с. 173–174).

Одна из серьезных проблем в изучении религии тюрков заключается в попытках ученых не только выявить ее специфичные черты, но и закрепить за ней определенное название. Л. П. Потапов, характеризуя ее в качестве шаманизма, подчеркивает, что сами кочевники такой термин не использовали. Важно отметить и то, что этнограф обратил внимание на попытку Ж. П. Ру закрепить за религией тюрков термин «тенгризм» по имени одного из главных божеств (Потапов Л. П., 1991, с. 17–18). При этом Л. П. Потапов отметил необхо-

димось более развернутого обоснования такой позиции, а также высказал ряд других критических замечаний по разработкам французского тюрколога, отметив и определенную их научную значимость (Потапов Л. П. 1978а, с. 4; 1978б, с. 52–55; 1991, с. 18, 121).

Особого внимания заслуживают выводы ученого относительно персоны шаманов у тюрков. По его мнению, данная группа включала как рядовых профессиональных шаманов-мужчин, так и женщин. Кроме того, анализ письменных источников показывает, что у номадов отдельные представители политической элиты могли одновременно являться шаманами. Последнюю группу священнослужителей этнограф обозначил термином «шаманы-правители и придворные» (Потапов Л. П., 1991, с. 122). Проблема служителей культа у тюрков будет в последующем рассмотрена другими исследователями (Дашковский П. К., 2009; Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009), хотя выводы Л. П. Потапова впервые свидетельствовали о довольно сложном составе данной социальной группы.

Не менее интересна концепция А. М. Сагалаева (1984), который посвятил отдельную работу мифологии тюркоязычного населения Алтая этнографической современности. В этой книге автор затронул и вопросы верования тюрков эпохи Средневековья. Опираясь на выводы С. Г. Кляшторного, Д. Г. Савинова, М. И. Воробьевой-Десятковской и некоторых других исследователей, А. М. Сагалаев указал на существование, с одной стороны, мощного шаманского пласта в мировоззрении кочевников, который прослеживается и у современных алтайцев (Сагалаев А. М., 1984, с. 7–9). С другой стороны, этнограф акцентировал внимание на знакомстве средневековых номадов с буддизмом, манихейством, несторианством, религией бон.

При этом важно отметить, что, по мнению А. М. Сагалаева, шаманство тюрков имеет определенные аналогии в добуддийских верованиях Тибета. В то же время после закрепления буддизма в Тибете формируется отдельное его направление — ламаизм, которое оказало заметное влияние на развитие духовной культуры народов Саяно-Алтая эпохи развитого и позднего Средневековья (Сагалаев А. М., 1984, с. 34–45). Наконец, стоит вспомнить замечание этнографа о том, что и в Южной Сибири и Тибете начиная с середины I тыс. до н. э. прослеживается воздействие идеологии ираноязычных племен, в том числе и в духовной культуре. Возможно, что этот иранский пласт как раз и явился определенной основой общности верований, следы которой обнаруживаются в шаманстве алтайцев и религии бон Тибета (Сагалаев А. М., 1984, с. 30).

Среди этнографов советского периода значительное внимание религиозно-мифологическим системам кочевых народов Центральной Азии раннего Средневековья уделил Т. М. Михайлов (1980). Ранее нами уже отмечалось, что ученого интересовала проблема формирования шаманизма, в том числе и у кочевых народов рассматриваемого региона. В этой связи он отметил определенный шаманский комплекс верований и обрядов, который сформировался у кочевых народов еще в гунно-сарматское время, а затем продолжал существовать в той или иной форме и в последующие периоды (Михайлов Т. М., 1980, с. 129–271). С точки зрения этнографа, в качестве основы мировоззрения шаманизм выступал у тюрков, курыкан и уйгуров. Причем исследователь подчеркнул, что даже принятие последними манихейства в качестве государственной религии принципиально не изменило религиозную ситуацию (Михайлов Т. М., 1980, с. 132–137). Исследователь также поддержал мнение А. П. Окладникова (1959, с. 136) о том, что у курыкан, как и у уйгур или хазар, было два главы народа: один являлся политическим правителем, а второй — сакральным, т. е. верховным жрецом (Михайлов Т. М., 1980, с. 136). Этот вывод нуждается в уточнении, поскольку исследования других ученых демонстрируют непосредственное участие правителей в обрядовой практике, относимой к наивысшей сакральной сфере (Кляшторный С. Г., 1986, с. 212; Камалов А. К., 2001, с. 126–127; Юрченко А. Г., 2005, с. 366–368).

Блестящим образцом реконструкции мировоззренческой картины мира тюркоязычных народов Саяно-Алтая являются монографии, подготовленные коллективом этнографов: Э. Л. Львовой, И. В. Октябрьской, А. М. Сагалаевым, М. С. Усмановой (Традиционное мировоззрение..., 1989; 1990; Сагалаев А. М., Октябрьская И. В., 1990). Исследователи уже в первой своей совместной работе отметили важность и возможность изучения мировоззрения древних и традиционных обществ, в ходе которого выявляются как общие базовые универсалии, так и специфические черты тюркской модели мира (Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 5–9). В качестве методологических основ ученые восприняли, с одной стороны, принципы традиционного для отечественной науки историко-этнографического подхода. С другой стороны, авторы опирались на структурно-семиотический подход, уже успешно апробированный при изучении как древних, так и традиционных обществ. К концу советского периода истории нашей страны это направление стало особенно популярным в науке, как в силу значительных объективных успехов в его реализации,

так и в связи с ослаблением идеологического давления на внедрение «буржуазных» методологических парадигм и методов исследования.

Несмотря на то, что указанные работы касались тюркоязычных народов этнографической современности, тем не менее, в них представлены данные и о некоторых более ранних мировоззренческих константах. Так, используя ретроспективный подход, этнографы отмечают у современных народов Саяно-Алтая представления и обряды, которые восходят еще к тюркскому периоду. К числу таких реминисценций, которые стали складываться у кочевников Центральной Азии уже в эпоху раннего Средневековья, а возможно, и в гунно-сарматский период, можно отнести представления о богах, ведущей роли в пантеоне Тенгри, сакрализация правителей, представления о строении Вселенной и посмертном существовании, а также ряд других черт (Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 90–93; 1989; Сагалаев А. М., Октябрьская И. В., 1990, с. 65–78). Несомненно, собранный и проанализированный этнографический материал по сакральному и профанному аспектам мировоззрения стал выступать в разработках ученых важнейшим источником систематизированной информации при реконструкции мировоззрения кочевых народов Южной Сибири и Центральной Азии разных эпох.

С 1960-х гг. начинается активное изучение поэтики тюркских рунических памятников, и ведущие позиции в этом направлении принадлежали И. В. Стеблевой. Ее деятельность нашла отражение в различных статьях и монографиях (Стеблева И. В., 1963; 1965; 1969; 1970; 1976; 2007). Тюрколог высоко оценила поэтические приемы, применяемые средневековыми поэтами. При этом она отметила, что ряд знаменитых надписей (в честь Бильге-кагана, Кюль-тегина, Тоньюкука) следует рассматривать как историко-героические поэмы, которые существенно отличаются от обычных эпитафий историко-биографического характера (Стеблева И. В., 1965, с. 61).

Определенное внимание И. В. Стеблева уделила рассмотрению текстов религиозного содержания. В частности, анализируя «Книгу гаданий», исследовательница попыталась сформулировать компромиссную позицию относительно ее интерпретации. К тому времени ученые разделились на два лагеря в трактовке данного памятника письменности. В. Томсен и А. фон Габен считали «Книгу гаданий» манихейской, а представитель отечественной тюркологии С. Е. Малов (1951, с. 13) — шаманской. И. В. Стеблева, подчеркивая доступность и ясность содержания этого произведения, отметила, что оно дает информацию о дошаманских, шаманских и мани-

хейских культах и тем самым существенно расширяет представления о мировоззрении доисламских тюрков (Стеблева И. В., 1970, с. 155). Последующее изучение данного текста (Стеблева И. В., 1989, с. 52–53; Klyashtorny S. G., 2004; Кляшторный С. Г., 2006), как отмечалось нами выше, действительно позволило выявить определенные манихейские мотивы в его содержании. И. В. Стеблева изучала и некоторые другие манихейские тексты, в том числе «Покаянную молитву» (Хуастуанифт), которая первоначально была написана на согдийском языке, а затем переведена на уйгурский. При этом исследовательница вслед за С. Е. Маловым обратила внимание на то, что фонетика и грамматика языка этого произведения ближе орхон-енисейским текстам, чем к уйгурским памятникам буддийского содержания, которые относятся к более позднему периоду (не ранее IX в.) (Стеблева И. В., 1965, с. 66–67).

Кроме изучения поэзии тюрков Центральной Азии эпохи Средневековья И. В. Стеблева опубликовала несколько работ, специально посвященных религиозным верованиям кочевников (Стеблева И. В., 1972; 1989; 2007). В начале 1970-х гг. исследовательница попыталась реализовать новый для отечественной науки методологический подход изучения культуры — структурализм. В нашей стране это направление получило наименование структурно-семиотический подход или метод (Мелетинский Е. М., 1995). И. В. Стеблева, опираясь на разработки по семиотике Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, исходила из того, что в религиозно-мифологических системах можно выделить бинарные оппозиции, которые носят универсальный характер. Такие оппозиции она попыталась обнаружить на основе анализа текстов рунической письменности, которые содержат обширный мировоззренческий пласт тюрков. По ее мнению, оппозиции отражают особенности мировоззрения кочевников в нескольких содержательных аспектах, которые она объединила в следующие группы. Первая группа характеризует самые общие принципы бытия: жизнь — смерть, счастье — несчастье и др. Вторая совокупность противопоставлений отражает пространственное восприятие мира через оппозиции верх — низ, вперед — назад и др. В третью группу включены оппозиции временного, цветового характера, а также природные элементы и стихии (утро — вечер, красный — черный, солнце — луна). Противопоставления четвертого уровня отражают социальную сторону бытия кочевников (каган — народ, предки — потомки, мужской — женский). Наконец, пятая группа отражает дихотомию сакральное — мирское (Стеблева И. В., 1972, с. 219–224).

Предложенный И. В. Стеблевой структурно-семиотический подход к рассмотрению религиозно-мифологической системы народов Средневековья в целом вызвал не совсем позитивные оценки у исследователей. Так, Л. П. Потапов (1978, с. 5) высказал неудовлетворение такого рода исследованием. Ученый подчеркнул формальный подход в проделанной работе, который не позволил выявить существенные черты религии тюрков. 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 после публикации монографии Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова (1965) 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.

Другой известный тюрколог С. Г. Кляшторный (1981) отказался от непосредственно прямой оценки результатов применения И. В. Стеблевой нового исследовательского метода. По его мнению, предложенная ей попытка соотнести тюркских божеств между собой, расположив их по «уровням» через оппозиции «верх — низ», «небо — земля», не совсем доказательна. Ученый отметил, что говорить аргументированно можно только о Тэнгри как верховном божестве тюрков. Кроме того, С. Г. Кляшторный подчеркнул, что для народов в большей степени характерна своя классификация пантеона, основанная на трихотомической концепции мира (Верхний, Средний, Нижний миры).

Необходимо отметить, что И. В. Стеблева и не ставила перед собой задачу дать исчерпывающую характеристику религии и мифологии тюрков. Исследовательница 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, полагал С. Г. Кляшторный (1981).

Это связано с тем, что оппозиции и трихотомическая концепция являются разнопорядковыми в содержательном аспекте категориями. В то же время не совсем конструктивным представляется группирование И. В. Стеблевой (1972, с. 220) оппозиций в указанные пять групп. Учитывая вполне понятную условность такой систематизации, тем не менее, более логичным выглядело бы, например, объединение противопоставлений пространственного и временного характера в одну группу. Практически отсутствует конкретная характеристика дихотомии сакральное — мирское, которая, несомненно, присутствовала в мировоззрении кочевников. Несмотря на отмеченные недостатки, И. В. Стеблевой были получены определенные позитивные результаты, позволившие хоть и в ограниченном масштабе дополнить сведения о религиозно-мифологических воззрениях номадов.

В последующих публикациях, посвященных изучению религиозных воззрений средневековых кочевников, И. В. Стеблева реализовывала более традиционный для отечественной науки того времени подход. Анализируя различные религиозные памятники письменности, исследовательница подчеркивала, что тюркские народы Центральной Азии в эпоху Средневековья имели возможность познакомиться с разными конфессиями — манихейством, буддизмом, несторианством. Особенно интенсивное религиозное взаимодействие наблюдалось в период Уйгурского каганата. Такая ситуация приводила к формированию синкретичных религиозно-мифологических систем у кочевников, которые изначально были шаманистами (Стеблева И. В., 1989, с. 52–57). Важно отметить справедливое замечание И. В. Стеблевой о том, что успех в формировании синкретичных религий у кочевников во многом определялся открытостью самих конфессий, т. е. готовностью их включать или включаться в традиционное мировоззрение. Наибольшую гибкость в этом отношении в эпоху раннего Средневековья продемонстрировало манихейство, которое перерабатывало положения учений митраизма, зороастризма, буддизма и христианства. Это обстоятельство, по мнению тюрколога, возможно, отчасти объясняет успех манихейства среди кочевников-шаманистов в Уйгурском каганате (Стеблева И. В., 1989, с. 53–54).

Анализу отдельных мировоззренческих представлений тюркских племен уделил внимание в своих работах А. Н. Кононов, который прежде всего интересовался грамматикой тюркских языков (Кононов А. Н., 1970; 1972; 1980). Проведя лингвистический анализ, исследователь попытался выявить способы и термины обозначения

сторон горизонта, а также систему цветообозначения у тюркских народов. В результате своих изысканий тюрколог пришел к следующим выводам (Кононов А. Н., 1978а; 1978б).

Первый вывод: у тюркских племен существовало четыре способа определения сторон света. Первый способ связан с ориентацией на восходящее солнце — на восток, что обусловлено сложившимся культом Восходящего солнца. Именно эта традиция являлась доминирующей у тюрков при определении положения на местности в период их могущества в Центральной Азии, что подтверждается памятниками рунической письменности. Кроме того, А. Н. Кононов (1978а, с. 73–74) обозначил семантическую связь понятий «восток» — «передняя сторона», «запад» — «задняя сторона», «юг» — «правая сторона», «север» — «левая сторона». Такое линейное обозначение часто в рунических текстах сопровождалось указанием на положение солнца, например, впереди — где восходит солнце, справа — где солнце в зените и др. Второй способ определения сторон света — лицом к полуденному солнцу, т. е. на юг, стал распространяться у тюркских народов в эпоху могущества киданей в X–XII вв. Третий способ — ориентация на полуночную сторону небосклона, которая определялась по Полярной звезде, известен преимущественно по этнографическим материалам. В частности, такая традиция зафиксирована, например, у киргизов, и, вероятно, уйгуров. Наконец, последняя, четвертая традиция представляет собой определение положения объекта на местности в вертикальной проекции: верх — низ. По мнению ученого, семантическая связь «восток» — «верх», «запад» — «низ» была распространена не только у тюрков, но и у монголов, а также у ряда традиционных обществ, говорящих на тюркских языках (Кононов А. Н., 1978а, с. 78–79).

Второй вывод, сделанный ученым в процессе изучения мировоззренческих представлений тюркских народов, заключается в установлении семантики цветообозначений (Кононов А. Н., 1978б). Исследователь обращает внимание на полисемантизм тюркских слов, в частности, указывая на то, что цветовая символика использовалась в наименованиях племен, в названиях населенных пунктов, рек, гор, оазисов, в личной ономастике и титулатуре. Кроме этого, А. Н. Кононов (1978б, с. 165–178) пришел к выводу, что северная сторона горизонта у тюрков соотносилась с темным цветом, западная — со светлым (белым), восточная — с синим, голубым, а южная — с красным.

В 1970–1980-е гг. при изучении мировоззренческих представлений раннесредневековых кочевников номунологи начинают актив-

но заниматься изучением образов искусства, отраженных в различных объектах материальной культуры. Так, в одной из своих ранних работ Г. В. Длужневская (1978) включилась в дискуссию относительно семантики знаменитого Кудыгинского валуна с Алтая. По ее мнению, иконография данного памятника свидетельствует о влиянии иранской или согдийской традиции. В семантическом аспекте сюжет на данном валуне демонстрирует обряд испрашивания благополучия рода и семьи, плодovitости скота и зверей у богини Умай. При этом Г. В. Длужневская (1978, с. 231–233) подчеркивает, что многогранность функций женской богини плодородия, в данном случае Умай, достаточно универсальное явление в истории религии. Исследовательница, поддерживая мнение других ученых, отмечает, что фигура в маске символизирует шамана. Это обстоятельство, в свою очередь, если следовать логике автора, указывает на сущность религии тюрков — шаманизм. Рассматривая различные изображения на валуне, исследовательница в ряде случаев дает им новую трактовку. В частности, если ранее вытянутые подпрямоугольные предметы интерпретировались как колчаны, то теперь — как жертвенный сосуд и посох или фаллос. Некоторые изображения, например маленькая фигурка человека в тиаре, остались без интерпретации исследовательницы. В интерпретации семантики Кудыгинского валуна в рассматриваемый период высказывались и другие мнения. Так, например, В. А. Могильников (1981, с. 39) склонялся к точке зрения А. А. Гавриловой (1965, с. 19–21), считавшей, что в данном случае отражены успехи тюрков на исторической арене.

Специальную работу, посвященную анализу религиозных традиций кыргызов, в том числе с опорой на интерпретацию предметов торевтики, посвятил Ю. С. Худяков (1987). Изучению этой темы предшествовали многолетние исследования памятников кыргызов в Южной Сибири (Худяков Ю. С., 1982; 1986). Нужно подчеркнуть, что прежде всего кочевниковед отметил родство религиозных систем кыргызов и тюрков. Более того, по его мнению, кыргызы могли заимствовать у тюрков традицию установки стел с посмертными эпитафиями, а также элементы идеологии, связанные с обожествлением государственной власти (Худяков Ю. С., 1987, с. 70). В этой связи важно указание археолога на то, что кыргызы для укрепления своей государственности первоначально стремились приспособить традиционное шаманское мировоззрение. Однако уровень общественного развития не позволил осуществить в полной мере поставленную задачу. В сложившейся ситуации кочевая знать стала искать опо-

ру в иноземных религиях — манихействе и буддизме. Однако окончательного утверждения одной из новых религий у номадов не произошло. Причиной этого, по мнению Ю. С. Худякова, являлись 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 (Худяков Ю. С., 1987, с. 70–72). При реконструкции конфессиональной ситуации исследователь активно использовал не только сведения письменных источников, но и археологические и этнографические данные. В методологическом отношении исследование было построено на традиционных принципах советской исторической науки, базирующейся в это время еще на марксизме и формационном подходе. Именно поэтому в работе прослеживается указание на «классовость» и зависимость религиозной системы от уровня социально-политического развития. Однако, несмотря на это, публикация Ю. С. Худякова в определенной степени подвела итоги изучения религии кыргызов в 60–90-е гг. XX в. Ученый, с одной стороны, продемонстрировал наличие определенного мировоззренческого синкретизма у кыргызов, хотя и не использовал этот термин. С другой стороны, в работе дана достаточно взвешенная оценка религиозной ситуации в Кыргызском каганате. В последующий период Ю. С. Худяков (2001) будет отстаивать свою позицию, активно полемизируя с Л. Р. и И. Л. Кызласовыми относительно государственного статуса манихейства у кыргызов.

При изучении средневековой тюревтики Ю. С. Худяков (1983; 1987; Худяков Ю. С., Хаславская Л. М., 1985; 1990а, б) неоднократно указывал на буддийские и манихейские мотивы в искусстве тюрок, уйгуров и кыргызов. При этом отмечалось, что одинаковые мотивы могли распространяться под влиянием двух религий, поскольку те носили синкретичный характер. К числу таких универсальных для буддизма и манихейства символов кочевниковед относил «пламенеющую жемчужину», «зонт», «языки пламени» и некоторые другие. Рассматривая влияние иранской художественной традиции на тюревтику номадов Южной Сибири, Ю. С. Худяков отметил, что преобладающее количество заимствованных мотивов относится к IX–X вв. При этом наибольшее распространение получили зооантропоморфные и растительные мотивы в снаряжении номадов, что обусловлено социальным заказом. В семантическом аспекте в таких предметах искусства прослеживаются символы мирового дре-

ва, солнечной птицы, божественной благодати правителя и некоторые другие (Худяков Ю. С., Хаславская Л. М., 1990а, с. 121–122). Несмотря на то, что отдельные интерпретации символики торевтики малых форм вызвали замечания у исследователей (Леонтьев Н. В., 1988, с. 188–189), представленные реконструкции демонстрировали сложность системы мировоззрения и его отражение в искусстве средневековых кочевников.

Среди тюркоязычных народов Центральной Азии эпохи Средневековья наименее изучена религиозная система уйгуров, несмотря на то, что еще в первые два десятилетия XX в. В. В. Бартольд (2002а, с. 52) обозначил отдельные ее особенности, а также факт официального принятия манихейства. В рассматриваемый период, кроме С. Г. Кляшторного (1981), В. А. Лившица (Кляшторный С. Г., Лившиц В. А., 1978; и др.), И. В. Стеблевой (1989, с. 53–54), Л. Р. Кызласова (1969; 1981б), частично данной проблематики касались и другие отечественные специалисты (Плетнева С. А., 1982, с. 91–94; Тихонов Д. И., 1966; Кумекон Б. З., 1972, с. 111; Малявкин А. Г., 1989, с. 58, 60, 147; Ермоленко Л. Н., 1990; Краткая история уйгуров, 1991).

Несмотря на то, что многие исследователи ограничивались преимущественно констатацией ранее сделанных выводов, можно выделить и ряд ценных наблюдений. По мнению С. А. Плетневой (1982, с. 90), каганы для поддержания престижа «среди окружающих» Уйгурский каганат стран, уйгуры вели с ними непрерывные войны. В этой связи, стремясь избежать влияния Китая, уйгуры приняли манихейство. Оно, как полагала исследовательница, и послужило причиной ликвидации каганата, так как манихейство «выделило уйгуров из окружения», а другие присоединившиеся к уйгурам племена и этнические общности не признавали этой религии. Сложившаяся ситуация спровоцировала распри внутри каганата. Более того, по мнению С. А. Плетневой, «старейшины» неуйгурских «племен наряду с манихейскими священниками правили государством при слабых и бездеятельных уйгурских каганах». В результате таких процессов последовало отпадение племен от уйгуров, а затем их разгром кыргызами (Плетнева С. А., 1982, с. 90).

Наиболее развитым С. А. Плетнева считала Кыргызский каганат. Здесь, как она предполагала, оседание кочевников привело к тому, что в Минусинской котловине стали выращивать просо, ячмень, пшеницу, развивалось железоплавильное и кузнечное ремесло, сложились устойчивые торговые связи «внутри государства» и с соседями. Социальный строй она оценивает как «развитый феодаль-

ный», а форму организации власти — как государственную. В качестве правящей «феодалной» элиты выступал род «кыргызы» во главе с каганом. С развитием общественных отношений в каганате, согласно точке зрения С. А. Плетневой, аристократия пожелала обособиться от черного люда (кара-будун) и приняла в середине IX в. манихейство. Однако эта религиозная традиция не приобрела популярности даже среди богатых и знатных, и в XI в. манихейские обряды уже не упоминались в источниках (Плетнева С. А., 1982, с. 91–92, 94).

Не останавливаясь на социально-политической характеристике Уйгурского и Кыргызского каганатов в концепции С. А. Плетневой (Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009, с. 239–240), отметим только, что исследовательница справедливо указывала на важность политического фактора в религиозной политике кочевников.

Сложность изучения религиозной системы уйгуров во многом заключается в том, что недостаточно полно решен в кочевниковедении вопрос археологической атрибуции памятников данной этнической группы (Кызласов Л. Р., 1981б, с. 52–54; Худяков Ю. С., 1990б; 1992). Неслучайно даже в обобщающих публикациях последнего десятилетия история уйгуров представлена исключительно на основе изучения памятников письменности. См., например: (Камалов А. К., 2001). Однако такие источники, несмотря на их значительную информативность в конфессиональном аспекте, не могут представить исчерпывающую картину духовной культуры кочевников. В этой связи интерес представляет точка зрения Ю. С. Худякова (1990а, с. 34–36), согласно которой распространение в Южной Сибири и Центральной Азии в конце I — начале II тыс. обряда сопроводительного захоронения чучела коня (череп, конечности и шкура животного) связано с возвышением и распространением уйгуров. Его формирование исследователь соотносит, с одной стороны, со стремлением перенять традиции древнетюркской погребально-поминальной обрядности. В этой связи не случайно, что погребальный и поминальный обряд уйгуров близок к тюркскому (Худяков Ю. С., 1992, с. 15). Указанной чертой погребального обряда уйгуры хотели продемонстрировать свою этнокультурную специфику по отношению к другим тюркским племенам Центрально-Азиатского региона. Однако такое этническое обособление в I тыс. в полной мере уйгурам удалось достичь только в Минусинской котловине, находясь в окружении враждебных им кыргызов. В остальных районах Центральной Азии такая традиция отмечена и у иных этнических и социальных групп, входящих в Уйгурский каганат

(Худяков Ю. С., 1990а, с. 34). Правда, некоторые исследователи полагают, что этническим показателем погребений уйгуров являются подбойные захоронения, а не сопогребения чучела лошади (Алехин Ю. П., Илюшин Ю. М., 1998). Однако окончательно разрешить возникшую дискуссию, очевидно, будет возможно после обширного изучения памятников уйгуров на территории их основного расселения — Монголии.

В средневековой истории Центральной и Средней Азии важную роль сыграли Кимаковский и Кыпчакский каганаты. В то же время история данных государственных образований наиболее полно изучена опять же по письменным источникам, хотя имеются и археологические объекты. Достаточно серьезные исследования в советский период истории указанных народов, в том числе и их мировоззрения, проводили и Б. Е. Кумеков (1972), С. М. Ахинжанов (1989), Ф. Х. Арсланова (1989), С. Г. Кляшторный (Арсланова Ф. Х., Кляшторный С. Г., 1973) и некоторые другие кочевниковеды.

Так, Б. Е. Кумеков (1972, с. 109–112), опираясь на арабские письменные источники, выделял в религии кимаков мощный шаманский пласт, рассматривая его как пережитки древних тюркских верований. К числу важнейших шаманских элементов ученый относил веру в духов. Отмечается также культ солнца, огня, реки Иртыш, погребальный обряд и традиция установки антропоморфных изваяний. Кроме того, распространение манихейства у уйгуров и у части кыргызов привело к проникновению от последних указанной конфессии к кимакам. Однако ученый не исключал и достаточно раннего знакомства с исламом через взаимодействие с народами Средней Азии элиты кимаков (Кумеков Б. Е., 1972, с. 112–113).

Следует подчеркнуть, что Б. Е. Кумеков верно подметил стремление кимаков, как и других кочевых народов, к восприятию более развитых конфессий и образования синкретичных мировоззренческих систем. Однако опора только на письменные источники и ограниченное привлечение археологических материалов, несомненно, затрудняло изучение религии кочевых каганатов раннего Средневековья, а иногда приводило и к неточным заключениям. Неслучайно, ученый, например, указывает на связь культа огня у тюркских племен с кремацией умерших (Кумеков Б. Е., 1972, с. 110), хотя данная особенность была характерна, во всяком случае в рассматриваемый период, только для кыргызов. В то время А. Д. Грач уже активно проводил исследования в Туве и опубликовал ряд концептуальных работ, в которых была представлена характеристика этнокультурного

развития народов Центральной Азии в эпоху раннего Средневековья (Грач А. Д., 1955; 1961; 1966).

Интересно также указание Б. Е. Кумекова (1972, с. 112) на существование в кимакском обществе волхвов, однако развернутых комментариев по данному сюжету не приводится. Зато С. М. Ахинжанов, анализируя иконографические особенности антропоморфных каменных изваяний кимако-кыпчакского этнополитического массива, пришел к выводу, что специфичные «трехрогие головные уборы» (тиары) символизировали на таких объектах шаманок. Кроме того, женские изваяния с тиарами были связаны и с культом предков, и особым почитанием «прародителей» по женской линии (Ахинжанов С. М., 1978, с. 75–79). Немного позднее исследователь в решении данного вопроса склонялся к мнению некоторых других ученых, атрибутировавших такие предметы как маркеры богини Умай в тюркской иконографии (Ахинжанов С. М., 1989; 1999, с. 277). В последующем исследователи будут еще неоднократно обращаться к символике головного убора-тиары при изучении служителей культа в кочевых обществах (Досымбаева А. М., 2006, с. 44–50; Байпаков К. М., Терновая И. Т., 2005, с. 133–135; Дашковский П. К., 2009а, г; Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009, с. 307).

В своей итоговой монографии, выдержавшей два издания, С. М. Ахинжанов (1989; 1999) посвятил отдельный параграф религиозной истории кимако-кыпчакских племен. Ученый отметил, что у кыпчаков присутствовали шаманизм, идолопоклонство и язычество, что являлось идеологией раннеклассового общества (Ахинжанов С. М., 1999, с. 279). Особо исследователь акцентировал внимание на мировоззренческих воззрениях, имеющих аналогии в верованиях других тюркских народов. К их числу относятся представления о богах (особенно о Тенгри и Умай), установка каменных антропоморфных изваяний, культ волка и некоторые другие особенности духовной культуры. Кроме того, учитывая сложность этнополитического образования кыпчаков, которая трактовалась С. М. Ахинжановым в духе традиционного для отечественной науки классового подхода, у кыпчаков наблюдалась потребность в более развитой религиозной системе. В этой ситуации неслучайно, по его мнению, элита кыпчаков постепенно перенимает монотеистические традиции и переходит в ислам, несторианство или даже в иудаизм (Ахинжанов С. М., 1999, с. 279–280).

Несмотря на то, что в позиции С. М. Ахинханова не совсем четко прослеживается дифференциация многих понятий (шаманизм, идо-

лопоклонство, язычество, жрец, маг, гадатель и др.), исследователь справедливо отметил главное — тенденцию формирования синкретичной мировоззренческой системы кимачков. Распространение среди части кимачко-кыпчакских племен ислама, манихейства и буддизма отмечается и другими исследователями, в том числе по археологическим материалам (Арсланова Ф. Х., Кляшторный С. Г., 1973; Могильников В. А., 1981, с. 199–200; Шуджой М., 2006, с. 314–317; Байпаков К. М., 1998, с. 37). На сложности религиозной системы будет настаивать Ф. Х. Арсланова (1989), которая отметит существование у кимачков служительниц культа, занимавшихся отправлением языческих обрядов. Основанием для такого заключения послужат находки изображений хищных птиц, которые использовались при украшении головных уборов священнослужителей (Арсланова Ф. Х., 1989, с. 160).

Для понимания профессионального развития народов Саяно-Алтая и сопредельных регионов Центральной Азии важные выводы, сделанные при изучении киданей Л. Л. Викторовой (1974) и Г. Г. Пиковым (1980; 1989). Так, Л. Л. Викторова на основе анализа письменных источников рассмотрела ранние формы религии киданей в русле традиционного для советской этнографии эволюционного подхода. В результате она отметила существование у населения империи Ляо представлений о небесном божестве, богине земли, духах предков, тотемных животных, культа солнца, жертвоприношений и храмов. Выявленные особенности религиозной жизни прослеживаются у большинства народов мира (Викторова Л. Л., 1974, с. 263–264). Такая ситуация свидетельствует, по ее мнению, о существовании на определенной стадии развития универсальных представлений о взаимосвязи человека, общества и природы. Подобная трактовка достаточно хорошо укладывается в концепцию религиозного развития человечества и ранних форм религии, предложенную С. А. Токаревым, концепция которого, вероятно, и являлись методологической основой в творчестве Л. Л. Викторовой. Исследовательница также упомянула о знакомстве киданей с мировыми религиями, хотя специально это вопрос не рассматривала.

Более широко конфессиональные процессы в империях киданей — Великое Ляо (916–1125 гг.) и Западное Ляо (1125–1218 гг.) — освещены в работах Г. Г. Пикова (1980; 1989). Ученый обстоятельно рассмотрел процесс распространения буддизма у киданей. Интерес к этой религии со стороны знати, по его мнению, был связан со стремлением через новую идеологию разрушить старую ро-

доплеменную структуру и укрепить основы централизованной государственности (Пиков Г. Г., 1980, с. 150–151). Политическая «верхушка» киданей отличалась в обоих государствах веротерпимостью и не препятствовала распространению других учений, что обусловлено во многом полиэтничным составом населения. В то же время, несмотря на религиозную политику, буддизм наиболее успешно распространялся среди земледельческого населения, в то время как у тюрко-монгольских кочевников по-прежнему были сильны традиционные формы верований и обрядов (Пиков Г. Г., 1980, с. 151). Такой традиционный религиозный пласт, включающий тотемизм и шаманизм, кочевниковед предлагал обозначать термином «тенгризм» (Пиков Г. Г., 1989, с. 157). Последний термин после критической оценки Л. П. Потапова (1978) практически не использовался в отечественной литературе. В этой связи применение Г. Г. Пиковым термина «тенгризм» демонстрировало определенный отход от традиционного подхода и подчеркивало специфику и системность религиозно-мифологических представлений кочевников. Активное развитие такой тенденции и применение понятия «тенгризм» («тенгрианство») начнется в постсоветский период, что подробно рассмотрено ниже.

Надо отметить, что, по мнению Г. Г. Пикова, создание второго киданьского государства — Западного Ляо — привело к определенным изменениям в религиозной ситуации. Кроме буддизма, который по-прежнему занимал важное место, у кара-киданей получили распространение ислам и христианство, хотя сохранялись и шаманистические верования (Пиков Г. Г., 1989, с. 155–159). Важно отметить, что ученый справедливо обратил внимание на важность использования при изучении конфессиональной истории не только письменных источников, но и археологических данных (Пиков Г. Г., 1989, с. 162). Наиболее успешно применение такого методического подхода продемонстрировано автором в отношении освещения проблемы распространения буддизма у киданей в период существования государства Великое Ляо (Пиков Г. Г., 1980).

Загравивая историографические аспекты изучения этноконфессиональных процессов в Центральной Азии, нельзя не отметить ряд работ, которые касаются в целом проблемы распространения мировых религий в регионе, в частности, христианства несторианского толка. Так, Е. И. Кычанов (1978), характеризуя специфику распространения несторианства в эпоху Средневековья, отмечает, что оно имело слабые позиции среди местного населения Китая. Эта ре-

лигия также проникала из Средней Азии, Ирана и, возможно, Китая к части кочевых народов Центральной Азии. В частности, сочувствующие несторианам существовали в Карлукском каганате, из которого несторианство проникло в Кыргызский каганат (Кычанов Е. И., 1978, с. 83). В принятии этой религии частью кыргызской аристократии Е. В. Кычанов, вслед за С. Г. Кляшторным (1959), видит политический фактор — необходимый союз с карлуками и борьба с уйгурами. Однако прочных позиций данной конфессии в кочевом обществе занять не удалось. В то же время отдельные несторианские общины продолжали существовать и в последующий период у керейтов и уйгуров. Кроме того, тюрколог справедливо отметил, что несторианство не смогло выдержать в указанных регионах конкурентной борьбы с другими мировоззренческими системами местного населения. В то же время оно сыграло огромную роль в культурном взаимодействии народов на огромном пространстве от Ближнего до Дальнего Востока (Кычанов Е. И., 1978, с. 84).

Близкую позицию о степени распространения несторианства среди центральноазиатских кочевников в эпоху Средневековья высказал А. Б. Никитин (1984). 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 буддизма и манихейства, закрепившегося на данной территории, несторианская община начинает активно использовать религиозное искусство в Восточном Туркестане. Кроме того, проникновение этой религии в тюркскую среду породило значительное количество переводов религиозных текстов, позволяющих глубже понять конфессиональную ситуацию в регионе (Никитин А. Б., 1984, с. 129–131). Интересные наблюдения сделал востоковед, анализируя взаимодействие и взаимовлияние несторианства и других религий. В связи с этим он подчеркнул, что не только христианство впитывало в себя различные религиозные традиции, но и само оказывало влияние на другие конфессии. В последнем случае показательно определенное воздействие в обрядовом или иконографическом аспектах несторианства на центральноазиатский буддизм, религию бон и манихейство (Никитин А. Б., 1984, с. 129–131). Проблема знакомства тюркоязычных народов Центральной Азии с несторианством получит дальнейшее изучение после расширения круга археологических источников в современной науке (Нуржанов А. А., 2017а, 2017б).

Несмотря на дискуссионность отдельных выводов ученых, например о знакомстве кыргызской знати с несторианством, важно

отметить, что указанные авторы попытались учесть основной массив письменных, иконографических и археологических источников по данной проблематике. Такой подход в отечественной номадологии во многом способствовал более глубокому пониманию влияния религиозного фактора на этнокультурные и политические процессы, протекавшие в Центральной Азии и на сопредельных территориях.

Подводя итоги изучения религиозных представлений и обрядов раннесредневековых кочевников в отечественной номадологии второй половины 60-х — начала 90-х гг. XX в., можно отметить несколько ярких и значимых особенностей. Во-первых, на первый план в изучении данной проблематики, как, впрочем, и в целом в кочевниковедении, выходят археологические источники. Как было отмечено в предыдущей главе, это было связано с двумя основными факторами — масштабными хоздоговорными исследованиями в Туве, Хакасии и Алтае, а также ограниченными возможностями письменных источников.

Существенное расширение именно археологического материала вновь позволило ученым продолжить попытки его корреляции со сведениями китайских источников о погребальном обряде тюрок, хотя полного соответствия обнаружить не удалось. В то же время изучение погребально-поминальной обрядности номадов позволило ученым отметить, что во всем кочевом обществе от рядового кочевника до элиты господствовала одна мировоззренческая система (Ю. И. Трифонов). Важным источником при реконструкции религиозных представлений становятся предметы торевтики, прежде всего кыргызов. Правда, относительно отражения в них мировоззренческих воззрений ученые высказывают различные мнения. При этом основная дискуссия ведется вокруг трактовки таких предметов в русле буддийской, манихейской и буддийско-манихейской иконографии (Л. Р. Кызласов, Г. Г. Король, Ю. С. Худяков, Л. М. Хаславская, Н. В. Леонтьев). Однако в работах ученых все отчетливее просматривается идея о сложности и даже синкретичности религиозно-мифологических систем номадов в эпоху раннего Средневековья. В связи с этим обращается внимание и на проблему служителей культа в кочевых обществах (Л. Н. Гумилев), хотя глубокого концептуального рассмотрения она еще не получает.

Во-вторых, важной особенностью мировоззренческих реконструкций является широкое привлечение материалов по современным тюркоязычным народам Алтая, Тувы и Хакасии. Благодаря деятельности целой плеяды выдающихся этнографов (Л. П. Потапов,

Н. А. Алексеева, М. Б. Кенин-Лопсан, Т. М. Михайлов, С. И. Вайнштейн, А. М. Сагалаева, Е. М. Тошчакова, В. П. Дьяконова, В. Я. Бутаноева и др.) был собран огромный фактический материал, который стало возможным использовать в процессе историко-этнографического изучения кочевых народов. Не меньшее значение приобретает и изучение эпоса тюрко-монгольских народов (Р. С. Липец, С. Ю. Неключдов, С. С. Суразаков). Этнографические и фольклорные источники при изучении верований раннесредневековых кочевников начинают активно привлекать не только сами этнографы, но и археологи (Г. В. Длужневская, В. Д. Кубарев).

В-третьих, существенные результаты были достигнуты в области тюркского языкознания (С. Г. Кляшторный, Д. Д. Васильев, А. М. Щербак, И. В. Кормушин, В. А. Лившиц, Н. А. Баскаков, Л. Р. Кызласов, И. Л. Кызласов, А. Н. Коновалов, А. С. Аманжонов, С. Н. Муратов, И. В. Стеблева, Э. Р. Тенишев, Л. Ю. Тугушева и др.), что дополнительно позволяло решать вопросы социального и мировоззренческого характера. Именно анализ тюркских рунических текстов давал возможность ученым во многом реконструировать особенности мифологического мировосприятия кочевников (С. Г. Кляшторный, И. В. Стеблева и др.).

В-четвертых, в этой период появляется большое количество статей и разделов в монографиях, в которых специально рассматриваются вопросы религиозных верований тюрков (С. Г. Кляшторный, И. В. Стеблева, В. Д. Кубарев, А. Д. Грач, Л. Р. Кызласов, Л. Н. Гумилев, Л. П. Потапов, А. С. Васютин, А. С. Суразаков, С. П. Нестеров и др.), кыргызов (Л. Р. Кызласов, Ю. С. Худяков, Г. В. Длужневская и др.), уйгуров (И. В. Стеблева, С. Г. Кляшторный, Л. Н. Ермоленко, Д. И. Тихонов и др.), киданей (Г. Г. Пиков), кимаков и кыпчаков (Б. Е. Кумеков, С. М. Ахинжанов, А. Х. Арсланова). Отмеченная тенденция свидетельствовала уже о значительных положительных результатах в области изучения этноконфессиональных процессов в Центральной Азии и на сопредельных территориях. В этой связи нельзя не отметить также появление концептуальных работ, посвященных распространению отдельных мировых религий в Средней и Центральной Азии, а также в Китае (Б. А. Литвинский, А. Б. Никитин, Е. Н. Кычанов, Н. В. Пигулевская и др.), т. е. в зоне активного исторического развития и взаимодействия кочевников с земледельческими обществами.

Значительным успехам в области развития тюркологии, в том числе изучения духовной культуры кочевников, способствовала обшая благоприятная обстановка в науке и стране. Несмотря на то,

что идеологический фактор в исследованиях никто не отменял, закончилась эпоха репрессий и жесткого давления политики на науку. Появились возможности, хотя и ограниченные, использовать альтернативные методологические разработки в мировоззренческих реконструкциях. В предыдущей главе уже отмечалось внедрение структурно-семиотического подхода в скифологию. Аналогичная тенденция прослеживалась в средневековой номадологии благодаря структурно-семиотическим изысканиям И. В. Стеблевой в области тюркской мифологии. Однако данное направление встретило значительное количество критических замечаний крупнейших ученых (Л. П. Потапов, С. Г. Кляшторный), что, очевидно, приостановило этот процесс. Только в 1990-е гг. это направление будет частично восстановлено в работах В. В. Войтова, хотя такого успеха, как в скифологии, оно уже не получит.

В целом, можно считать вторую половину 1960-х — начало 1990-х гг. «золотым периодом» в истории отечественной номадологии. Именно в это время были достигнуты наиболее значимые результаты во всех основных аспектах изучения народов Центральной Азии эпохи раннего Средневековья, включая духовную культуру и искусство кочевников.

ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ:

1. Используя материалы хрестоматии «Религии народов Южной Сибири и Центральной Азии. Ч. II. Эпоха Средневековья» и учебного пособия, изложите точки зрения ученых о знакомстве тюркоязычных кочевников с манихейством, буддизмом и несторианством.

2. Изложите точки зрения на проблему определения сущности религии тюрков, которые были высказаны учеными в советский период.

3. В чем выразился инновационный характер подхода И. В. Стеблевой к изучению мировоззрения тюрков? Свой ответ аргументируйте.

4. Определите значение археологических источников, в том числе предметов торевтики, в изучении мировоззренческих представлений номадов.

5. Какие подходы и источники использовали С. Г. Кляшторный и Л. П. Потапов при изучении религии тюркоязычных номадов?

6. Выделите дискуссионные вопросы в изучении религиозно-мифологических систем раннесредневековых номадов и обозначьте основные подходы к их разрешению.

Глава 4

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ КОЧЕВНИКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В КОНЦЕ XX — НАЧАЛЕ XXI в.

4.1. Интерпретации погребально-поминальной обрядности тюркоязычных кочевников в контексте изучения письменных, археологических, этнографических и религиозных источников

В 1990-е гг., несмотря на социально-экономические и политические потрясения, вызванные распадом СССР, всплеск националистических настроений (в том числе идей «пантюркизма»), продолжала свое развитие отечественная, теперь уже российская, тюркология. Ученые во многом смогли сохранить ранее выработанные направления исследований, связанных с дешифровкой рунических текстов, проведением археологических раскопок погребально-поминальных комплексов с привлечением этнографических параллелей при мировоззренческих реконструкциях. Сокращение археологических работ в 1990-е гг., как отмечалось выше, стимулировало «кабинетные исследования». В результате были опубликованы монографические работы, сборники статей и материалов конференций, в которых вошел в научный оборот новый уникальный материал либо давалась интерпретация ранее выявленным источникам по истории тюрко-

язычных народов Саяно-Алтая и сопредельных территорий эпохи Средневековья. В последующие годы стали проводиться именно тематические конференции, посвященные истории распространения религий в Центральной Азии, в том числе и у тюркоязычных народов (Дашковский П. К., 2015, 2017; Байпаков К. М., Дашковский П. К., 2018; Центральная Азия на Великом Шелковом пути..., 2018; Религии Казахстана и Центральной Азии..., 2017).

В рассматриваемый период продолжают публиковаться некоторые старые тематические издания, прежде всего «Тюркологический сборник», а также новые — «Altaika». Появляются новые научные серии «Азиатика», «Восток. Общество. Культура. Религия», в рамках которых издаются работы, посвященные изучению истории, культуры и религии народов Центральной Азии (Кляшторный С. Г., 2003; 2006; Масон В. М., 2006; Лившиц В. А., 2008; Щербак, 2001). Заметным событием в науке стала публикация И. В. Кормушиным (1997; 2008) двух книг, посвященных переводам и текстологическому анализу тюркской руники с бассейна Енисея. Не меньше резонанс вызвала коллективная работа «Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык — основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка» (2006), в которой представлены мировоззренческие и социальные константы, отраженные в языке средневековых тюрков. В то же время в связи с распадом СССР прекратил свое существование крупнейший тюркологический журнал «Советская тюркология», издаваемый в Баку.

Как и в предшествующий период, тюркская проблематика, включая вопросы изучения духовной культуры, звучит практически на каждом крупном научном археологическом и этнологическом форуме. Издаются тематические сборники и проводятся конференции, посвященные истории тюркских народов: «Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий» (Омск, 1992, 1998), «Тюркские народы» (Тобольск, 2002), «Памятники культуры древних тюрков в Южной Сибири и Центральной Азии» (Новосибирск 1999), «Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии» (Новосибирск, 2000).

После кризисной экономической ситуации в России и бывших республиках Советского Союза, а также утери научных связей между учеными постепенно с конца 1990-х гг. начинает возрождаться процесс изучения памятников кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий эпохи Средневековья. При этом все больше внимание исследователей притягивает территория Монголии, хотя отдельные

работы проводятся и в Саяно-Алтае. Указанные особенности свидетельствуют о сохранении интереса к истории тюркоязычных народов Центральной Азии эпохи Средневековья, в том числе и в области изучения религии и мифологии номадов. Неслучайно в этот период происходят определенные качественные изменения в подходах к обозначенной проблематике, что связано во многом с введением в научный оборот значительного корпуса источников, прежде всего археологических.

На современном этапе исследователи стали уделять большое внимание изучению пространственно-временного восприятия кочевников, в том числе семантике ориентаций тюркских народов. Это направление, обозначенное в предшествующий период А. Н. Кононовым, было развито А. В. Подосиновым (1999, с. 414–444). Исследователь продемонстрировал на основе широкого привлечения этнографических материалов сакральность различных сторон горизонта тюркских народов Центральной Азии и Южной Сибири. Наиболее почитаемыми в период Средневековья были восточное и южное направления, хотя не исключались и иные. При этом сакральность восточной стороны обусловлена определенной универсальностью данного феномена, связанного с наблюдением за восходом и заходом солнца. Распространение же представлений о священности южной стороны горизонта, особенно у монголов, рассматривается как влияние китайской традиции (Подосинов А. В., 1999, с. 423–425, 445).

Особая значимость стран света у номадов проявлялась в погребальном обряде, различных культах (молитвах), в планиграфии жилищ и городищ, а также в цветовой символике. А. В. Подосинов, опираясь на разработки предшественников, выстроил определенные семантические ряды из бинарных оппозиций, отражающих пространственно-временное восприятие кочевников: восток — запад, утро — вечер, весна — осень, синий — белый, положительный — отрицательный (Подосинов А. В., 1999, с. 432). Несмотря на ряд исторических неточностей и отсутствие некоторых важных результатов современных археологических исследований (отсчет истории тюрков непосредственно от хунну, сосуществование с древности кремации и ингумации у тюрков и др.), отмеченные тенденции в сакральности сторон горизонта имеют важное значение для дальнейших реконструкций мировоззренческих представлений номадов.

Вопросам духовной культуры номадов в рассматриваемый период, как и ранее, уделял внимание Д. Г. Савинов. В дополнение к своим

разработкам 1980-х гг. относительно ритуальных объектов ученый отметил, что идея ряда уходит своими корнями еще в эпоху бронзы, что прослеживается в материалах окуневской культуры. В период формирования и развития кочевых культур начиная со скифского времени складывается устойчивый мировоззренческий комплекс, так называемая «идея ряда», которая имела близкое смысловое значение вплоть до эпохи Средневековья. Реализация указанной идеи рядности в погребально-поминальных комплексах кочевников разных эпох позволила Д. Г. Савинову предположить и идентичную трактовку отдельных составляющих. Так, например, балбалы на Алтае, как в тюркское, так и в пазырыкское время, по мнению археолога, символизировали убитых врагов (Савинов Д. Г., 1997, с. 127–128). Несмотря на то, что последнее утверждение Д. Г. Савинова можно рассматривать пока как одну из рабочих гипотез, тем не менее, заслуживает внимания идея об определенной универсальности мировоззрения кочевников, обусловленная сходными социально-экономическими процессами и образом жизни.

Следует отметить, что разработки Д. Г. Савинова в области изучения «идеи ряда» были в определенной степени продолжены другими исследователями (Дубровский Д. В., 2002; 2005; 2007; Дубровский Д. В., Юрченко А. Г., 2000). В частности, Д. В. Дубровский попытался обосновать трактовку семантики балбалов с опорой на широкие этнографические материалы. В результате он пришел к следующим выводам: балбалы маркировали путь в иной мир и соответствовали числу участников обряда. При этом вслед за С. Г. Кляшторным исследователь допускал трактовку таких объектов в качестве символов убитых врагов, которые подносились участниками ритуальных действий (Дубровский Д. В., 2005, с. 99). При этом Д. В. Дубровский (2007, с. 15) подчеркивает, что сама идея дарения прослеживается в погребальной обрядности разных тюркских народов вплоть до этнографической современности. В конечном итоге ученый заключает, что погребальная и ритуальная архитектура кочевников в отличие от земледельцев актуализирует горизонтальную и вертикальную модели движения (Дубровский Д. В., 2007, с. 18). Несмотря на гипотетичность отдельных утверждений Д. В. Дубровского, попытки проследить универсалии в мировоззрении кочевников, несомненно, требуют дальнейших изысканий.

В совместной с С. Г. Кляшторным фундаментальной монографии «Степные империи древней Евразии» Д. Г. Савинов подготовил раздел «Древнетюркские племена в зеркале археологии», в кото-

ром нашли отражения и мировоззренческие реконструкции ученого. В частности, археолог подробно рассмотрел основные точки зрения на интерпретацию семантического ряда *оградка — изваяния — балбал* и пришел к выводу, что ни одна из версий не объясняет полностью феномен древнетюркских ритуальных сооружений.

В то же время различные подходы В. Д. Кубарева, Л. Н. Ермоленко, Б. Б. Овчинниковой и некоторых других исследователей принципиально не противоречат друг другу, поскольку базируются на разных основаниях — мировоззренческом, функциональном, структурно-обрядовом (Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 2005, с. 242). Отмеченная ситуация позволяет Д. Г. Савинову сделать вывод о том, что ритуальные комплексы являются своеобразными «храмами», точнее, «часовнями» номадов, которые были связаны с обрядом «перехода» умершего в иной мир. В зависимости от социального положения умершего кочевника и сооружался более или менее масштабный ритуальный комплекс (Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 2005, с. 242).

Рассматривая особенности культуры тюрков, Д. Г. Савинов уделил внимание и характеристике искусства кочевников. Однако данная проблематика интересовала исследователя преимущественно в контексте этнокультурной истории и изучения стилистики, а не мировоззренческих представлений номадов. В то же время археолог отметил, что на первом этапе в VI–VII вв. на искусство кочевников прослеживается западное влияние, а в VII–VIII вв. — Танского Китая (Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 2005, с. 246). Указанный вывод демонстрирует не только направления взаимодействия номадов с земледельческими культурами, но и факторы, влияющие на развитие духовной культуры. Заслуживает внимание и подход Д. Г. Савинова к интерпретации Кудыргинского валуна и аналогичных ему объектов. Ученый рассматривает такие памятники как своеобразные изваяния с повествовательными сценами, которые являлись предшественниками надписей-эпитафий (Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 2005, с. 209–210).

Рассматривая взгляды Д. Г. Савинова, необходимо отметить, что им детально проанализированы археологические источники по погребально-поминальной обрядности тюрков, кыргызов, уйгуров, кимаков, кыпчаков (Савинов Д. Г., 1984; 1994; Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 1994; 2005). Не останавливаясь подробно на характеристике выделенных особенностей, поскольку они рассматривались как этнокультурные индикаторы, отметим одно важное заключение исследователя. Сопоставляя письменные и археологические данные

по погребальному обряду тюрков, Д. Г. Савинов обратил внимание, как и многие другие ученые, на определенную сложность их корреляции (Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 1994, с. 95–96). В этой связи археолог предложил несколько причин, объясняющих отсутствие полного соответствия между реальными погребально-поминальными комплексами и их описанием в китайских источниках. Во-первых, погребения тюрков еще не открыты. Во-вторых, китайские хроники носили компилятивный характер, поэтому отразили разновременные погребально-поминальные традиции. Наконец, в-третьих, погребальная обрядность тюрков, описанная китайцами, сложилась на основе различных компонентов, представленных в археологических памятниках предшествующего времени. Третье из указанных объяснений рассматривается Д. Г. Савиновым в качестве основного (Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 1994, с. 95; 2005, с. 198).

Проблема корреляции письменных и археологических источников имеет важное методическое и историческое значение при изучении кочевых народов Евразии. В этой связи нельзя не отметить особенности историковедческого подхода Д. Г. Савинова, который использовался им не только при изучении средневековых народов, но и ранних кочевников (Савинов Д. Г., 1991). Критическое рассмотрение памятников письменности не снижает их значимости, а дает возможность выявить контекст формирования и объективность таких источников. Полученные Д. Г. Савиновым выводы важны не только для изучения этнокультурной истории Центральной Азии, но и для анализа эволюции погребально-поминальной обрядности и верований кочевников. В качестве дополнительного источника при изучении духовной культуры возможно привлечение этнографических материалов. При этом ученый подчеркивает, что при изучении духовной культуры должно быть не прямое сопоставление данных археологии и этнографии, а опосредованное. В данном случае предполагается, во-первых, моделирование всей системы идеологических и социальных связей на «археологическом уровне». Во-вторых, выбирается модель на этнографическом материале, которая может не совпадать с хозяйственно-культурным типом. В-третьих, с учетом обозначенных позиций производится поиск аналогий и реконструкции (Савинов Д. Г., 1990, с. 8; 1994). Отмеченные методические принципы и внимание к этнографическому материалу обусловлено, с одной стороны, работой в этнографических структурах Ленинграда. С другой стороны, в отечественной науке начиная с XIX в. успешно развивается такое направление, как палео-

этнография (Традиции отечественной..., 1997), методические принципы которой успешно использовал и Д. Г. Савинов (1997).

Кроме Д. Г. Савинова традиции отечественной палеоэтнографической школы в 90-е гг. XX в. достаточно успешно развивает Г. В. Длужневская. На основе этнографических данных по религиозным верованиям тюркоязычных народов Саяно-Алтая Г. В. Длужневская (1990; 1995; 1996) представила сначала в тезисной, а затем в развернутой форме реконструкцию этапов погребально-поминальной обрядности кыргызов. Первый этап — подготовка к захоронению — практически не фиксируется археологически. Однако на основе этнографических материалов и письменных источников, по мнению исследовательницы, этот этап мог включать себя возведение погребального костра, транспортировку умершего к месту погребения, подготовку сопроводительного инвентаря и некоторые другие действия. Второй этап предполагает сожжение умершего вместе с инвентарем и кусками мяса. Третий этап связан с переносом остатков погребального костра на место захоронения и помещении их в могилу. В нее же помещали и дополнительные куски мяса и вещи, но уже без следов огня. Наконец, четвертый цикл связан с комплексом мероприятий, совершаемых после захоронения: посещение могильника, возведение поминальных курганов, ритуальных выкладок, оградок. При исследовании таких объектов часто обнаруживают остатки «мясной пищи» и вещи, которые не побывали в огне (Длужневская Г. В., 1995, с. 140–141; 1996). В целом, все погребально-поминальные комплексы кыргызов исследовательница предложила рассматривать как особые святые места, святилища кочевников (Длужневская Г. В., 2000, с. 235).

Важно особо подчеркнуть, что, опираясь на археологические и этнографические материалы при реконструкции религиозных представлений кыргызов, Г. В. Длужневская (1996, с. 136) пришла к выводу существования у кочевников в эпоху Средневековья шаманизма. Влияние же других религий, прежде всего буддизма, проявившееся в декоре изделий, носило поверхностный характер (Длужневская Г. В., 1995, с. 153). Исследовательница не уточнила, почему она упомянула именно о влиянии буддизма, хотя к моменту выхода статьи среди ученых уже развернулась дискуссия относительно степени проникновения в Центральную Азию как указанной религии, так и манихейства, несторианства. Зато Г. В. Длужневская попыталась пересмотреть некоторые сведения китайских источников, в частности относительно сроков погребения. Она пришла к выводу, что по-

гребения номадов совершались не через год, а буквально сразу. Спустя год происходили последние поминки по погребенному, после которых он окончательно отправлялся в иной мир (Длужневская Г. В., 1996, с. 135).

Результаты исследования погребально-поминальной обрядности и верований кыргызов, полученные Г. В. Длужневской, демонстрируют успешное развитие традиционного направления мировоззренческих реконструкций в отечественной номадологии. Историко-этнографический подход позволил проследить основные этапы реализации одного из важнейших циклов в жизни кочевников — перехода из реального в потусторонний мир. Исследовательница достаточно полно показала шаманскую основу мировоззрения номадов, однако вопрос о степени знакомства и влияния развитых религий на мировоззрение кыргызов остался открытым.

В области изучения духовной культуры кыргызов достаточно плодотворно работает и О. А. Митько (1994; 1995; 2003). Одной из главных особенностей подхода ученого к данной проблеме является анализ обряда кремации у кыргызов в рамках широких исторических и религиоведческих параллелей. Такое направление позволяет, по мнению археолога, более глубоко понять природу специфичной погребальной практики, известной еще с эпохи палеолита и вплоть до настоящего времени (Митько О. А., 2005; 2007).

В одной из первых своих публикаций, посвященной интерпретации погребальной обрядности кыргызов эпохи Средневековья, О. А. Митько (1994), как и ряд других ученых, достаточно широко привлекал этнографические материалы. Такие данные коррелировались с письменными и археологическими источниками, в результате которых археолог пришел во многом к тем же выводам, что и Г. В. Длужневская (1990; 1995).

О. А. Митько (1994, с. 213–220) реконструировал весь процесс погребения, который включал в себя следующие стадии: выбор места для сожжения и погребения; транспортировка тела умершего человека к месту дальнейшего совершения обряда; подготовка тела к захоронению, включая его ориентацию относительно сторон горизонта на погребальном костре; процесс кремации умершего человека и лошади (или ее части, шкуры); погребение останков умершего от момента транспортировки тела до возведения курганной насыпи. Подчеркивая существование у кыргызов культа огня как очистительной силы, он отмечал схожесть их религиозных воззрений с другими тюркоязычными, а также и монголоязычными народами Централь-

ной Азии. Несмотря на значительный шаманский пласт в мировоззрении номадов, тем не менее, не стоит исключать знакомства с более развитыми религиями — буддизмом, манихейством, религией бон (Митько О. А., 1994, с. 221–222).

В одной из последующих своих работ О. А. Митько продолжил использование сравнительно-типологического метода и рассмотрел обряд кремации в рамках индоевропейской ритуальной традиции. В результате ученый пришел к выводу о существовании типологически близких параллелей между разными индоевропейскими формами указанного обряда и аналогичной практикой у енисейских кыргызов эпохи Средневековья. Кроме типологического сходства мифо-ритуального комплекса исследователь кратко отметил возможность обитания кыргызов на определенном этапе в Восточнотуркестанском и Среднеазиатском регионах, в которых как раз в течение длительного времени проживали носители индоевропейских языков и обрядов (Митько О. А., 2003, с. 72). В то же время исследователь в более ранней своей публикации связывал истоки обряда кремации с народами Саяно-Алтая гунно-сарматского времени. В данном случае имеются в виду памятники таштыкской культуры Минусинской котловины. Более того, погребальные конструкции шумаровской культуры Тувы имеют определенное сходство с аналогичными объектами кыргызов (Митько О. А., 1994, с. 211).

Особое внимание Ю. С. Худяков уделил анализу тюркского поминального культа. По его мнению, первоначально этот культ был родовым, однако по мере развития государственности и активной военно-политической деятельности он приобрел военно-дружинный характер. После крушения государственности тюрков этот культ вновь стал родовым, но увековечивал теперь память не только о мужчинах-воинах, а обо всех предках — и мужчинах, и женщинах. Номадолог, как и некоторые предшествующие ученые, обратил внимание на влияние китайской традиции эпохи Хань на поминальные комплексы элиты (Худяков Ю. С., 1998, с. 45). В более ранней своей работе исследователь на основе письменных источников в тезисной форме коснулся также анализа представлений о загробном мире у тюрков. В модели мироздания он, согласно руническим текстам, располагался в верхнем мире, маркером которого также выступала восточная сторона горизонта. Не остался без внимания и вопрос о соотношении письменных и археологических данных о погребальном обряде номадов. По мнению Ю. С. Худякова, обряд кремации, описанный в китайских хрониках, существовал у кочевников до кру-

шения Первого тюркского каганата (Худяков Ю. С., 1993, с. 9–10). К сожалению, причины, которые повлияли на его трансформацию и дальнейшее развитие, в работе не приводятся.

Определенный научный резонанс получила давняя дискуссия Ю. С. Худякова с В. Д. Кубаревым относительно интерпретации тюркских оградок и некоторых других объектов, которая достигла определенного пика в начале XXI в. (Кубарев В. Д., 2001; 2002; Худяков Ю. С., 2002б). Еще в середине 1980-х гг. Ю. С. Худяков (1985, с. 180; 2002б) высказал предположение о том, что оградки служили преимущественно для ограждения места поминального подношения умершему, а балбалы символизировали убитых врагов. В. Д. Кубарев настаивал на универсальности оградок, которые могли использоваться, например, для жертвоприношения верховным божествам. Что касается балбалов, то, по мнению ученого, они являлись коновязями (Кубарев В. Д., 2001, с. 40–43). Дискуссия ученых, несмотря на эмоциональную окраску, в очередной раз продемонстрировала сложность решаемой проблемы, в том числе и методического характера, связанного с объективной корреляцией письменных и археологических источников. В то же время серьезных оснований не доверять китайским источникам в этом вопросе у исследователей в данный момент нет, на что, в частности, и указывал Ю. С. Худяков (2002б, с. 148–149). В противном случае можно априори отвергнуть все другие письменные свидетельства по кочевым народам Центральной Азии.

Рассматривая взгляды Ю. С. Худякова на мировоззрение средневековых кочевников, необходимо отметить, что в этот период ученым было опубликовано значительное количество работ по результатам исследования различных погребально-поминальных комплексов (Худяков Ю. С., 1999; 2006; Худяков Ю. С., Ким С. А., 1999; Худяков Ю. С., Цээвендорж Д., 1999; Полищук Т. И., Худяков Ю. С., 2000; Худяков Ю. С., Белинская К. Ы., 2006). Наиболее полно археологом были представлены в монографии результаты изучения погребально-поминальной обрядности тюрков в Хакасии. Ю. С. Худяков (2004, с. 43) сделал ряд ценных выводов, среди которых особый интерес вызывает указание на то, что тюрки в Минусинской котловине хоронили своих умерших на одних некрополях с кыргызами и кыштымами. Более того, тюрки со временем переняли у кыргызов обряд трупосожжения, что свидетельствовало об их включении в Кыргызский каганат и последующую ассимиляцию. После падения в 745 г. Второго Восточного тюркского каганата под удара-

ми уйгуров и других телесских племен происходит затухание поминальной обрядности тюрков и соответствующей военно-дружинной идеологии и культа героев-воинов. При этом указанный культ и обычай установки посмертных эпитафий в измененном виде был воспринят кыргызами (Худяков Ю. С., 2004, с. 95). Таким образом, исследователь продемонстрировал всю значимость политических событий как основного фактора на трансформацию религиозных верований и обрядов кочевников.

В одной из своих совместных с А. Ю. Борисенко работ Ю. С. Худяков представил общую характеристику развития поминальной обрядности у тюрков Восточного и Западного каганатов. По мнению исследователей, поминальная обрядность тюрков восходит к древним заупокойным традициям номадов Центральной Азии, а свою этнокультурную специфику она приобретает во второй половине I тыс. н. э. (Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С., 2001, с. 222). Анализ разнообразных источников позволил наметить эволюцию ритуальных сооружений и соответствующих представлений. В Первом тюркском каганате поминальная обрядность тюрков была связана с воинским культом. Аналогичные традиции сохранились и в период Второго Восточного каганата. Однако элита номадов стала подражать в заупокойном культе китайским императорам династии Тан. После падения каганата отдельные элементы поминальной обрядности были сохранены в среде рядовых тюрков, хотя воинские элементы соответствующего мировоззрения были утрачены и в семантическом отношении наметился возврат к культу родовых предков. В отличие от тюркских каганатов Центральной Азии в Западнотюркском, а затем и Тюркешском каганатах поминальная обрядность изначально была связана с почитанием предков как по мужской, так и по женской линии (Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С., 2001, с. 222). Отмеченное различие в динамике мемориальных комплексов восточных и западных тюрков демонстрирует влияние региональных особенностей и инокультурных традиций на мировоззренческие системы кочевников. В то же время полное отрицание всех остальных интерпретаций ритуальных сооружений эпохи Средневековья в определенной степени ставит под сомнение важные принципы мировоззрения номадов, базирующиеся на полисемантизме погребально-поминальных комплексов. В этой связи последующее изучение указанного типа объектов на территориях Восточнотюркского и Западнотюркского каганатов позволило выявить ряд ранее не учтенных их функциональных особенностей и мировоззренческих представле-

ний (Досымбаева М. А., 2005; Шелепова Е. В., 2009), хотя некоторые исследовательские позиции остались непримиримыми.

Заметным событием в отечественной нomaдологии явилась публикация двух тематических сборников статей при активной организационной и редакторской работе Ю. С. Худякова — «Памятники культуры древних тюрков в Южной Сибири и Центральной Азии» (1999) и «Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии» (2000). В сборниках приводятся обширные материалы по результатам исследования различных погребальных и поминальных памятников тюрков и кыргызов. Полученные в ходе раскопок материалы использовались учеными прежде всего при рассмотрении вопросов культурно-хронологического порядка. В этой связи неслучайно Ю. С. Худяков в своей совместной с А. Ю. Борисенко и С. Г. Скобелевым статье указанную проблематику относил к числу наиболее актуальных (Борисенко А. Ю., Скобелев С. Г., Худяков Ю. С., 2000). При этом ученые не исключали важности изучения религиозных верований и обрядов кочевников.

В ряде статей указанных сборников затрагивались вопросы мировоззрения нomaдов. Так, Л. М. Хаславская (2000), анализируя предметы тюркетики средневековых кочевников, отметила сильное китайское влияние, хотя многие изделия, привозимые из Китая, могли содержать и среднеазиатские мотивы. К. Ш. Табалдиев совместно с Ю. С. Худяковым (2000) рассмотрели особенности поминальных комплексов тюрков в Притяньшанье, выявив ряд отличий от аналогичных комплексов в Монголии, на Алтае и в Туве.

Особый интерес для изучения религии тюрков вызвали выводы С. Г. Скобелева (1999), который дал подробную характеристику семантики подвесок с антропоморфными изображениями. Как и в своей предшествующей работе, ученый полагает, что в данном случае изображена богиня Умай, а в функциональном аспекте эти предметы по аналогии с христианскими крестиками служили оберегами (Скобелев С. Г., 1990; 1999а, с. 139–142). В другой публикации С. Г. Скобелев (1999б) подробно рассмотрел иконографию изображений богини Умай, зафиксированных в разных районах расселения тюрков. Опираясь на этнографические материалы и анализ самих изображений, ученый пришел к выводу, что признаками принадлежности к сверхъестественному женскому божеству могут являться «трехрогие» головные уборы, крылья и нимб. В последнем случае археолог не исключал влияния развитых религий, например буддизма. Важно также подчеркнуть, что С. Г. Скобелев отмечал как сочетание указанных призна-

ков в одном изображении, так и раздельное их использование. Именно исходя из такой установки он интерпретировал как новые находки, так и ранее обнаруженные антропоморфные изображения, в том числе и Кудыргинский валун (Скобелев С. Г., 1999б, с. 165–166).

Сделанные ученым выводы вновь продемонстрировали важность иконографических источников для мировоззренческих реконструкций. Правда, в настоящий момент остается неясным вопрос, почему среди всех антропоморфных изображений божеств, если признать, что существовал определенный канон передачи их облика, представлена только богиня Умай и нет даже главного сверхъестественного существа Тенгри?

С. Г. Скобелев (2000, с. 91–94) коснулся также вопроса о традиции кремации у тюрков. Опираясь на результаты своих исследований четырех оградок на могильнике Кек-Оба в Хакасии, в которых была обнаружена кремация, ученый считает возможным принять сведения китайских источников о погребальном обряде тюрков. В то же время, на наш взгляд, отсутствие сопроводительного инвентаря не позволяет в полной мере культурно-хронологически атрибутировать указанные памятники.

В середине 1990-х гг. публикуются две книги, посвященные ритуальным сооружениям кочевников Центральной Азии эпохи Средневековья. В 1994 г. А. В. Тиваненко издает книгу «Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего Средневековья». Через два года В. Е. Войтов публикует монографию (1996), посвященную элитным тюркским комплексам Монголии VI–VIII вв. В работе А. В. Тиваненко (1994) дается ретроспективная характеристика культовых объектов раннего железного века и Средневековья. Рассматривая ритуальные комплексы тюркоязычных народов Центральной Азии, ученый во многом опирался на опубликованные результаты исследований и интерпретации других археологов. По мнению исследователя, погребальные памятники тюркок-тугю можно разделить на три типа. Первый тип характеризуется наземными храмовыми сооружениями, окруженными стеной и рвом, наличием стел с надписями на каменных черепахах, статуй погребенных и их жен, цепочек скульптур поверженных врагов. Как и В. Е. Войтов, А. В. Тиваненко (1994, с. 91) полагает, что скульптура черепахи означала принадлежность к правящему клану кагана. Археологом приводится описание элитных тюркских комплексов в Монголии периода Второго тюркского каганата в бассейнах Орхона, Толы и Селенги, т. е. в центре хангайского Отюкена. Второй тип памятников представлен сооружениями пред-

ставителей элиты, которые не имели прямого генетического родства с кланом кагана. Для этого типа характерны вышеуказанные признаки, но уже без скульптуры черепахи. Наиболее показательным в этом отношении является ритуальный комплекс в честь Тоньююка. Наконец, третью группу составляют памятники, не имеющие почитательных стел. Такие объекты достаточно широко представлены в разных районах Центральной Азии.

Рассматривая оградки рядовых кочевников, ученый отверг точку зрения относительно погребального характера таких объектов, поскольку достоверных данных о следах кремации в таких объектах не выявлено (Тиваненко А. В., 1994, с. 91, 98). Отмечая шаманский комплекс верований у средневековых тюрков и приводя этнографические параллели в области мировоззренческих реконструкций, А. В. Тиваненко коснулся вопроса о распространении мировых религий у кочевников. Однако в данном вопросе дальше общеизвестных сведений китайских письменных источников кочевниковед практически не продвинулся. В то же время ученый в связи со сведениями китайских хроник о строительстве храмов неоднократно подчеркивает существование жрецов. При этом в свете последних исследований проблемы существования служителей культа у кочевников, в том числе в эпоху Средневековья, решение данной проблемы видится не таким однозначным (Дашковский П. К., 2009а), что отмечено выше.

В своей работе А. В. Тиваненко (1994, с. 133) делает также вывод о том, что в эпоху раннего Средневековья культовые места, связанные с почитанием родоплеменных духов, в том числе на государственном уровне, достигают архитектурно-планировочного совершенства. При этом наибольшее распространение получают святилища, связанные с культом мертвых, в то время как традиция функционирования петроглифов именно в религиозном аспекте начинает заметно затухать. Несмотря на то, что многие аспекты монографии А. В. Тиваненко носят обзорный характер, данная работа явилась первым специальным исследованием ритуальных сооружений Сибири и Центральной Азии кочевников в широком хронологическом диапазоне.

Не меньший интерес у исследователей вызвала специальная работа В. Е. Войтова (1996), посвященная ритуальным объектам тюркской элиты и реконструкции отдельных мировоззренческих представлений. Фактически это была в определенной степени первая обобщающая работа по данной проблематике, базирующаяся на результатах исследования памятников тюрков в Монголии, хотя отдельные шаги в развитии такого направления предпринимались и ранее,

на что обратил внимание и сам В. Е. Войтов. При этом наиболее обстоятельно такая работа была проделана в отношении синхронных памятников с сопредельных регионов — Тувы и Алтая (Грач А. Д., 1961; Кубарев В. Д., 1984). Правда, в последнем случае рассматривались преимущественно «рядовые» памятники, в то время как объектом изучения В. Е. Войтова (1996, с. 8–9) стали 87 поминальных комплексов каганско-княжеского типа VI–VIII вв. В методологическом аспекте ученый попытался использовать отдельные принципы структурно-семиотического подхода к изучению погребально-поминальных памятников кочевников, что практически не предпринималось в отношении мировоззрения тюрков со времени выхода работы И. В. Стеблевой (1972). В то же время был накоплен значительный опыт в реализации указанного направления в скифологии (Равевский Д. С., 1977; 1985), на который и опирался тюрколог. В результате своих научных изысканий В. Е. Войтов (1996, с. 77–78) пришел к нескольким выводам. Во-первых, планиграфически любой тюркский мемориал соответствует концепции мандалы, выражаемой с помощью геометрического кода. В данном случае предполагается, что такие объекты отражали определенные космогонические воззрения кочевников, связанные с представлениями о структуре мироздания. При этом исследователь отметил, что независимо от конструктивных особенностей элитных или рядовых мемориальных памятников, которые обусловлены социальными факторами, в обоих случаях оградки отражали одну и ту же мировоззренческую концепцию. Это еще раз подтверждает единообразие религиозных воззрений независимо от социальной принадлежности номадов (Войтов В. Е., 1996, с. 79). Элементы структурно-семиотического анализа просматриваются и в попытках установить проявления зоологического кода и бинарных оппозиций. В частности, противопоставление «травоядные — плотоядные животные» можно выявить, по мнению ученого, при анализе каганских мемориалов, в пределах которых устанавливались скульптуры баранов и львов.

Следует отметить, что использование структурно-семиотического подхода с опорой на мифологические универсалии, безусловно, позволяет продвинуться в решении отдельных проблем реконструкции мировоззрения номадов. Правда, в отдельных случаях удается не столько реконструировать конкретные представления и обряды номадов, сколько смоделировать их возможную реализацию в рамках религиозной системы. Однако даже такой этап исследования, несомненно, позволяет глубже понять механизмы и тенденции раз-

вития духовной культуры кочевников. Необходимо учитывать и то, что указанный подход в силу априорной ограниченности не позволяет проследить динамику религии, которая обуславливается как внутренними, так и внешними факторами. Очевидно, В. Е. Войтов понимал складывающуюся ситуацию, поэтому пытался учесть в своей работе и влияние определенных культурно-исторических процессов, которые протекали в Центральной Азии и на сопредельных территориях и оказывали влияние на мировоззрение тюрок. Так, археолог отметил, что традиция сооружения тюркских ритуальных объектов (оградок, балбалов) просматривается и в предшествующий период, начиная с культуры плиточных могил и культур скифского круга (Войтов В. Е., 1996, с. 123). Очевидно, в данном случае исследователь хотел подчеркнуть формирование определенных универсальных мировоззренческих взглядов у кочевников, которые в разной форме с некоторой долей вариативности реализовывались на протяжении многих столетий. Это направление отчасти будет параллельно развиваться и другими исследователями. В частности, Д. Г. Савинов (1997), а затем и Д. В. Дубровский (2005; 2007) станут обобщать так называемую идею рядности в мировоззрении древних и средневековых кочевников. В широком хронологическом диапазоне ритуальные объекты кочевников, прежде всего Алтая, будут немного позднее рассмотрены и в двух диссертационных работах — Э. В. Дворникова (2004) и Е. В. Шелеповой (2009).

Существенным представляется и другое замечание В. Е. Войтова (1996, с. 121–123), который пытался проследить динамический аспект развития мировоззрения кочевников через анализ элитных мемориалов. Ученый пришел к выводу, что поминальный обряд тюрок сформировался из трех компонентов. Во-первых, это древнейшие местные религиозно-мифологические воззрения. В данном случае, вероятно, исследователь имел в виду шаманский пласт. Вторым компонентом В. Е. Войтов считает элементы изобразительного искусства ираноязычного согдийского мира, а третьим — строительные приемы и искусство Китая (Войтов В. Е., 1996, с. 121–122). Таким образом, ученый подошел к одной из ключевых проблем рассматриваемой тематики — синкретизму мировоззрения, который проявлялся в различных аспектах, в том числе и в сооружении мемориальных комплексов. Особенно хорошо это просматривалось на примере элитных памятников, поскольку кочевая элита была наиболее восприимчивой к различным инновациям в культуре, в том числе и в области мировоззрения. Последующие разработки других исследователей

дователей в этом направлении частично дополняют данные выводы (Дашковский П. К., 2009а, б).

Поминальный обряд тюрков Центральной Азии стал темой специального исследования Б. Б. Овчинниковой, изложившей свою позицию в серии публикаций (1990; 1992; 1998; 2005). Еще в 1990 г. в монографии, посвященной преимущественно материальной культуре тюрков Саяно-Алтая эпохи раннего Средневековья, археолог обозначила важность изучения погребально-поминального цикла у кочевников. Особое внимание исследовательница обратила на встречаемость поминальных четырехугольных оградок и «классических» погребений человека с сопроводительным захоронением лошади в пределах одного памятника на Алтае и в Туве. Отмеченная ситуация позволяет, по ее мнению, связывать указанные два типа объектов с тюрками-тугю (Овчинникова Б. Б., 1990, с. 8–9).

Более обстоятельно вопросы религиозного характера были затронуты Б. Б. Овчинниковой в работах, посвященных непосредственно семантике поминальных сооружений — четырехугольных оградок. Прежде всего следует отметить, что исследовательница в определенной степени поддержала идею Д. Г. Савинова (1981) об определенной универсальности мировоззрения кочевников раннего железного века и Средневековья, которая, правда, не обусловлена генетически. Одним из проявлений такой универсальности и являлись традиции сооружения различных ритуальных объектов (оленные камни, стелы, изваяния и т. п.) (Овчинникова Б. Б., 1998). В своих реконструкциях исследовательница опирается на традиционный историко-этнографический подход, но при этом подчеркивает важность письменных источников, прежде всего китайских хроник. По ее мнению, беспечливо игнорировать такие памятники недопустимо. В этой связи она считает, что отдельные разработки В. Д. Кубарева (1984), в частности относительно семантики балбалов, не выдерживают критики (Овчинникова Б. Б., 2005, с. 161). Существенное внимание уделено и оградкам раннесредневековых кочевников, которые отличались полисемантизмом. Это в свою очередь обуславливало и разнообразие обрядности, проявление которой в разных формах и фиксируют археологи. Так, оградки, с одной стороны, могли маркировать место возвращения духа-предка для беседы с родственниками. С другой стороны, такие объекты в виде квадрата, символизирующего землю, могли выполнять защитную функцию, чтобы не допускать душу умершего в средний мир. С точки зрения такого подхода весь поминальный обряд выполнял две важнейшие функ-

ции: связь с культом предков и с институтом посредничества между профанным и сакральным мирами (Овчинникова Б. Б., 2005, с. 153).

Несмотря на то, что оградки рассматриваются как архитектурные сооружения, в то же время трактовка их в качестве символов храмов в честь кочевой элиты на Орхоне считается тюркологом преждевременной. Это связано с тем, что в элитных комплексах проявляются элементы государственной религии в виде культа предков и культа вождей (Овчинникова Б. Б., 2005, с. 161). Однако исследовательница фактически в обоих случаях указывает на поминальный характер объектов, что свидетельствует о признании общности мировоззрения всех социальных групп кочевников. Социальный же аспект проявляется в отдельных внешних формах указанного типа объектов, а не в содержании представлений. Более того, сложение элементов государственной религии, на которые указывает сама исследовательница, дополнительно свидетельствует об определенной религиозной политике, в том числе и унификации поминальной обрядности. В этой связи функции элитных и рядовых мемориалов могли совпадать, следовательно, последние могли рассматриваться как символы храмов. Во всяком случае, полностью исключить подобной ситуации не стоит, но этот вопрос, несомненно, требует дальнейшего детального изучения.

Нельзя не отметить и тот факт, что идея полифункциональности оградок, обозначенная Б. Б. Овчинниковой (1998; 2005), находит все большую поддержку среди исследователей (Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 2005). При этом данную проблему полностью исчерпанной считать нельзя, поэтому введение в научный оборот новых материалов, а также более широкое рассмотрение проблемы ритуальных сооружений у раннесредневековых кочевников в свете последних публикаций (Суразаков А. С., Тишкин А. А., Шелепова Е. В., 2008; Шелепова Е. В., 2009; 2010; Дашковский П. К., Серегин Н. Н., 2008; Серегин Н. Н., 2010а, б) сохраняет свою научную перспективность и дискуссионность.

Реконструкция мировоззренческих представлений тюркоязычных кочевников на основе изучения антропоморфных изваяний и оградок является одной из центральных тем в творчестве Л. Н. Ермоленко. Результаты исследований в этом направлении были представлены ею в кандидатской и докторской диссертациях, серии статей и монографиях (1991а, б; 1994, 1995а; 1995б; 1998; 2002; 2004; 2008). Л. Н. Ермоленко обобщила материалы по монументальной скульптуре тюрков Средней Азии и Казахстана и разделила извая-

ния на две группы. В первую группу она включила изваяния с «обозначенной позой» (с сосудом в обеих руках, с оружием или без оружия), а во вторую — изваяния «с необозначенной позой» (погрудные). Кроме того, изучена иконография индивидуальных черт лица и реалий (оружие, сосуды и др.) на изваяниях в рамках каждой группы (Ермоленко Л. Н., 2004, с. 16–30).

Л. Н. Ермоленко уделила внимание семантике мемориальных комплексов тюрков. Рассмотрев взгляды других номадологов на интерпретацию тюркских изваяний, балбалов и оградок, исследовательница предложила свою концепцию с учетом не только письменных или этнографических материалов, но и данных эпоса. На начальном этапе исследования Л. Н. Ермоленко отмечала, что в семантической цепи *оградка* — *изваяние* — *балбал* выявляется мифологическая модель мира, выраженная через идею ряда (мирового столба, оси). Мемориальные комплексы номадов как модель мира в середине 1990-х гг. рассматривали и некоторые другие исследователи, хотя и с определенными особенностями в интерпретации (Войтов В. В., 1996; Зайцев И. В., 1997, с. 85–86).

В целом, Л. Н. Ермоленко и другие ученые подчеркивали, что с помощью геометрического кода в таких памятниках выражены представления номадов о пространстве. Кроме того, анализ иконографии изваяний позволил выявить дуалистичные представления о мире, которые просматриваются в бинарных оппозициях: верх — низ, правое — левое, жизнь — смерть и т. п. (Ермоленко Л. Н., 1991а, с. 167; 1995, с. 187–189). В данном случае следует отметить, что Л. Н. Ермоленко в 1990-е гг. в методологическом отношении учитывала структурно-семиотический подход, достаточно популярный в отечественной гуманитарной науке в тот период.

В последующее время исследовательница, продолжив рассмотрение семантики мемориальных комплексов, отметила, что несмотря на распространенность мировоззренческого подхода к их интерпретации, изваяния и балбалы, тем не менее, пока не получили исчерпывающего объяснения в рамках указанного направления реконструкций (Ермоленко Л. Н., 2004, с. 55). В этой связи она предложила обратить внимание на возможность рассмотрения семантики балбалов и антропоморфных изваяний в контексте военной идеологии кочевого общества, расширив методическую и источниковую базу за счет привлечения эпических текстов. Не отвергая свои предшествующие идеи, Л. Н. Ермоленко пришла к выводу, что балбалы могли выступать и как символы убитых врагов, и как символические

жертвы божеству войны. Кроме того, такие объекты могли обозначать направление пути героя, которым становился умерший, в мир божества войны. Таким образом, в рамках «модели мира» семантика балбалов укладывалась в концепцию «ряда», характерную для традиционного мировоззрения (Ермоленко Л. Н., 2004, с. 61). В отношении антропоморфных изваяний тюрок исследовательница склонилась к точке зрения о том, что они символизировали умершего — «участника» обряда погребально-поминального цикла, организованного как пиршество-жертвоприношение (Ермоленко Л. Н., 2004, с. 64). Иконография тюркских изваяний (оружие, сосуд, гневные черты лица и т. п.) свидетельствует, по ее мнению, о сложении представлений об эпической доблести, которая культивировалась в кочевой среде (Ермоленко Л. Н., 2004, с. 64, 69).

Изучение указанной проблематики позволило Л. Н. Ермоленко перейти к более широкому изучению эпической традиции кочевников с привлечением изобразительных памятников. Именной этой проблематике и посвящена ее монография «Изобразительные памятники и эпическая традиция: по материалам культуры древних и средневековых кочевников Евразии» (2008). В работе представлена обстоятельная характеристика методики исследования, основой которой являлся эпико-изобразительный подход. Учитывались также теоретические и методические разработки в области семиотики культуры (Б. А. Успенский) и анализа фольклора (Б. Н. Путилов, В. Я. Пропп, В. М. Гацак). Применение теоретико-методической основы к широкому кругу источников позволило ученой установить существование многовековой изобразительной традиции, в основе которой лежал героический эпос (Ермоленко Л. Н., 2008, с. 11). Интерпретация мемориальных комплексов тюрок представлена исследовательницей в рамках предшествующих разработок. В то же время обстоятельно изложены особенности военной идеологии кочевников эпохи Средневековья, элементы которой прослеживаются уже на начальном этапе формирования номадизма в скифо-сакский и гунно-сарматский периоды. В результате Л. Н. Ермоленко пришла к выводу, о типологическом сходстве идеологий кочевников разных эпох, обусловленных общностью эпического сознания. В этой связи так называемый героико-эпический идеал занимал ключевое место в мировоззрении номадов, а также не был чужд и соседним земледельческим народам (Ермоленко Л. Н., 2008, с. 234–235).

Исследование Л. Н. Ермоленко отражает в определенной степени новый уровень осмысления и интерпретации источников по духов-

ной культуре древних и средневековых кочевников. Важной ее частью являлась военная идеология, сформировавшаяся под влиянием образа жизни и исторических особенностей развития нomaдизма. Интерпретация «изобразительных текстов» в качестве эпических сюжетов в определенной степени основана на принципах структурно-семиотического, сравнительно-исторического и типологического подходов, характерных для современного уровня развития гуманитарного знания. Именно широкий спектр методических приемов анализа разнообразных источников позволил Л. Н. Ермоленко попытаться перевести «язык артефактов» в сферу мировоззренческих воззрений нomaдов. В то же время некоторые вопросы, например семантика мемориальных комплексов тюрок, как отмечалась выше, остаются дискуссионными. Кроме того, появление принципиально новых аргументированных интерпретаций указанного типа памятников вряд ли приходится ожидать.

При этом нельзя не отметить критические замечания в отношении концепции Л. Н. Ермоленко, высказанные Г. В. Кубаревым (2007). По мнению последнего, нет никаких оснований отказываться от традиционной трактовки тюркских антропоморфных изваяний и рассматривать их как идеализированный, неперсонифицированный образ яростного воина, который участвует в пирушке-жертвоприношении, посвященном божеству кровопролития. При этом нomaдолог не отрицал, что такие мемориалы, несомненно, отражали элементы воинской славы, доблести и героические подвиги, но устанавливались они в честь реальных воинов, имена которых не дошли до современности (Кубарев Г. В., 2007, с. 143).

Можно отметить, что в сложившейся дискуссии элементы объективной исторической интерпретации есть в концепциях обеих сторон. Во-первых, конечно, вряд ли правомерно отрицать персонификацию каменных изваяний, что неоднократно демонстрировали при анализе письменных источников С. Г. Кляшторный, Д. Г. Савинов, В. Д. Кубарев и другие кочевниковеды. В то же время, учитывая особенности мировоззрения и военной идеологии нomaдов, вполне допустимо полагать несколько семантических значений, которыми наделялись те или иные объекты. Такая ситуация неоднократно фиксировалась, например при изучении скифо-сакской мифологии Д. С. Раевским, А. К. Акишевым, Е. Е. Кузьминой, что подробно рассмотрено в предыдущей главе. Кроме того, Д. Г. Савинов (1997а), П. К. Дашковский (2002б, в; Дашковский П. К., Тишкин А. А., 2005), Д. В. Дубровский (2005; 2007) и другие кочевниковеды неод-

нократно обращали внимание на наличие определенных универсалий («концептов» или «комплексов») в мировоззрении номадов, которые прослеживаются на всем протяжении развития кочевых народов вплоть до этнографической современности. В свете сказанного заслуживают внимания идеи по данной проблеме, высказанные К. В. Юматовым (1997) и С. А. Васютиным (2006).

На основе анализа семантики каменных изваяний в широком хронологическом диапазоне К. В. Юматов (1997), как и Н. Л. Ермоленко, отметил значительную роль образа героя-воина в кочевой среде. При этом исследователь указал на эволюцию мировоззренческого аспекта таких монументальных памятников от эпохи энеолита до тюркского времени. Так, на начальных этапах изваяния были связаны с религиозно-магической сферой (древнеямные стелы, оленные камни). Затем такие объекты стали приобретать полисемантический характер и четко выраженную воинскую атрибутику (скифские и древнетюркские изваяния) (Юматов К. Б., 1997, с. 26). Кроме того, К. В. Юматов обратил внимание на то, что у тюркских народов Центральной и Средней Азии в эпоху Средневековья антропоморфные изваяния имели различное знаковое значение. Так, у тюрков восточного ареала изваяния были связаны с культом героя, который был элементом государственной политики. Изваяния же уйгур и кыпчаков отражали представления о культе предков-прародителей. Сходную точку зрения, но более конкретизированную и аргументированную, на формирование двух традиций в сооружении изваяний у «восточных» и «западных» тюрков изложили А. Ю. Борисенко и Ю. С. Худяков (2001, с. 222).

Истинности первой семантической трактовки изваяний не исключал К. В. Юматов (1997, с. 21, 26), а также возможности интерпретации мемориальных комплексов тюрков в качестве модели мироздания, в которой антропоморфные изваяния могли символизировать мировую ось. Кочевниковед отверг мнение исследователей об определенной преимственности традиции изготовления посмертных масок в таштыкской культуре и тюркских изваяний, указав на то, что истоки последней следует искать в Восточном Туркестане и Средней Азии. Данный вывод связан с тем, что именно в указанных регионах осуществлялось взаимодействие номадов с иранскими и тохарскими народами (Юматов К. Б., 1997, с. 18, 25).

Следует отметить, что отражение эпической традиции средневековых номадов просматривается учеными не только в каменных антропоморфных изваяниях, но и в петроглифах. Так, Д. В. Черемисин

(2003, с. 123–126; 2004), проанализировав тюркские петроглифы военной тематики в долине р. Чаган в Горном Алтае, отметил формирование у кочевников военно-дружинной идеологии, связанной с эпической традицией.

Кроме дискуссии о назначении ритуальных памятников тюрков, с середины 1990-х гг. новый всплеск интереса ученых обнаружился и к семантике знаменитого Кудыргинского валуна (Суразаков А. С., 1994; Самашев З. С., 1995; Мотов Ю. А., 2001). Так, А. С. Суразаков (1994), анализируя семантику изображений на уникальном камне, предложил сразу две версии его расшифровки. Согласно первой версии у социального организма на определенном этапе был введен ритуал поклонения, в данном случае как дань уважения верховному предводителю в виде коленопреклонения. По второй реконструкции на валуне представлена сцена клятвы подданных на верность жене предводителя. Поскольку наследник, по мнению ученого, был слишком юн и не мог править, то власть перешла временно к его матери. Поскольку такой порядок наследования правления был не совсем характерен для номадов, то его нужно было отразить документально через изображения на валуне, чтобы избежать борьбы за власть (Суразаков А. С., 1994, с. 53).

Через систему взглядов «господства — подчинения», но несколько в иной трактовке, рассматривает семантику Кудыргинского валуна и З. С. Самашев. По его мнению, в данном случае в сцене коленопреклонения следует видеть знак подчинения какого-то народа перед высшей божественной персоной государства-победителя (Самашев З. С., 1995, с. 26–27).

Изложенные позиции хотя и содержат смелые и оригинальные интерпретации уникального памятника, однако вызвали определенные критические оценки ряда исследователей. В частности, Ю. А. Мотов (2001, 63–64), рассмотрев сложившиеся к началу XXI в. подходы к интерпретации Кудыргинского валуна, предложил свою версию «прочтения» закодированной информации. Для раскрытия семантики указанного монумента важно обратить внимание на весь некрополь Кудыргэ. По мнению исследователя, Кудыргинский валун связан с культом героя. При этом объектом героизации мог являться воин, погребенный в кургане № 9. Что касается погребения ребенка в ограде № 16, где и обнаружен валун, то в данном случае имела место закладная жертва (Мотов Ю. А., 2001, с. 80–82).

Важно также отметить, что с точки зрения исследователя урочище Кудырге структурировало мифологическое пространство (ми-

крокосмос). При этом топографическое и планиграфическое расположение огады № 16 с погребением ребенка и валуном символизировало Мировую ось. Центр такого пространства маркировала фигура Умай на валуне, трактуемая как аналог Мирового дерева. Ю. А. Мотов также попытался продемонстрировать двоякую функцию богини Умай — ураническую и хтоническую. В последнем случае речь идет о покровительстве погибших воинов, а вся сцена на валуне, соответственно, выражает мотив посмертного путешествия героя к Великой богине (Мотов Ю. А., 2001, с. 78–79).

Предложенная трактовка семантики известного памятника на данном этапе, несомненно, носит гипотетический характер, что отмечал и сам Ю. А. Мотов (2001, с. 82), подчеркивая и редкость самого ритуала героизации у кочевников. Однако подобное прочтение знаковой информации, возможно, имеет под собой определенные основания, если учесть, что подобная мифологема существовала в мировоззрении кочевников уже в скифскую эпоху (Зуев В. Ю., 1992), а культ Великой богини ретроспективно проходит через всю историю кочевников вплоть до этнографической современности (Грач А. Д., 1979). Однако данное направление требует дальнейших изысканий в контексте изучения всей религии тюрок эпохи Средневековья.

Важным этапом в развитии кочевничества в современный период стала публикация не только статей, но и обобщающих монографий, в которых представлены результаты исследования погребальных памятников тюрок и кыргызов как на территории Саяно-Алтая (Худяков Ю. С., 2004; Кубарев Г. В., 2005; Грач А. Д., Савинов Д. Г., Длужневская Г. В., 1998), так и в соседних районах Казахстана и Притяньшанья (Досымбаева М. М., 2002; 2005; Табалдиев К. Ш., 1996; Худяков Ю. С., Табалдиев К. Ш., 2009). В указанных работах не только давалась подробная характеристика элементов погребальной обрядности в контексте этнокультурных процессов в регионе в эпоху Средневековья, но и демонстрировались определенные мировоззренческие реконструкции, которые базировались преимущественно на археологических источниках. В то же время при изучении религиозных традиций ученые, безусловно, старались также привлечь этнографические и фольклорные материалы по кочевым народам, поэтому в методическом аспекте наиболее популярным являлся историко-этнографический подход. Наиболее показательным в развитии указанного направления в отечественной тюркологии является монография Г. В. Кубарева «Культура древних тюрок Алтая (по материалам погребальных памятников)» (2005), основное содержание которой

ранее было представлено ее автором в качестве кандидатской диссертации (Кубарев Г. В., 1997). В основу работы были положены результаты раскопок 43-х курганов тюркской культуры на 23-х могильниках Восточно-Алтайским отрядом под руководством В. Д. Кубарева. В работе данного отряда активное участие принимал и Г. В. Кубарев. При работе над монографией Г. В. Кубарев параллельно привлекал результаты раскопок и других памятников указанного периода, произведенных различными археологами (Кубарев Г. В., 2005, с. 8).

В контексте изучения мировоззрения кочевников эпохи Средневековья особого внимания заслуживает систематизация археологических данных о погребальном обряде и использование историко-этнографического подхода для интерпретации полученных данных. При этом Г. В. Кубарев отмечает неправомочность простой экстраполяции этнографических данных на археологические материалы без учета генетической преемственности родственных культур. В этой связи ученый в своих реконструкциях опирается преимущественно на данные по погребально-поминальной обрядности тюркоязычных народов Южной Сибири и Центральной Азии. В результате номадолог пришел к выводу, что процесс погребения у кочевников в эпоху Средневековья, как и в последующий период, проходил три стадии, каждая из которых включала определённую совокупность действий.

Первая стадия предполагала действия в юрте, направленные на подготовку умершего к погребению (омовение, оплакивание). На втором этапе осуществлялась транспортировка тела умершего человека и его погребение вместе с сопроводительным захоронением лошади, инвентарем. Наконец, на третьем этапе совершались поминки, которые включали в себя целый цикл действий через определенные промежутки времени (Кубарев Г. В., 2005, с. 23–25). Исследователь также отметил, что кроме мировоззренческой обусловленности погребального обряда прослеживается и влияние социального фактора на данный процесс. В этой связи зафиксированные особенности «классического» погребального обряда тюрков Алтая (погребение в курганах человека с сопроводительным захоронением лошади) характерны, вероятно, для лиц с более высоким социальным статусом, а не для рядовых кочевников. В последнем случае умерших могли хоронить в насыпях инокультурных курганов или просто в степи (Кубарев Г. В., 2005, с. 25).

Особое внимание Г. В. Кубарев (2005, с. 19) уделил такому признаку погребального обряда, как сопроводительное захоронение лошади. Исследователь отметил, что эта традиция уходит корнями

ми в пазырыкское время (VI–III вв. до н. э.). Однако в данном случае не понятно, почему ученый не указывает на формирование ее в раннескифский период (конец IX — первая треть VI в. до н. э.), что хорошо фиксируется по материалам бийкенской и майэмирской культур (Кирюшин Ю. Ф., Тишкин А. А., 1997; Тишкин А. А., Дашковский П. К., 2004; Тишкин А. А., 2007). Кроме того, Г. В. Кубарев отмечает генетическую преемственность между булан-кобинской и тюркской культурами, и именно первая привнесла в погребальный обряд средневековых кочевников традицию сопроводительных захоронений лошадей. В мировоззренческом аспекте лошадь выполняла функцию перевозчика умершего в мир предков, направление которого она и маркировала в могиле. Лошадь также могла использоваться в качестве жертвенного животного и жертвенной пищи (Кубарев Г. Д., 2005, с. 19). Интересно также замечание исследователя, основанного на одном из средневековых памятников письменности, относительно семантической связи юрты и кургана. Такой погребальный объект мог рассматриваться в качестве своеобразного дома мертвых (Кубарев Г. В., 2005, с. 14).

Коснулся кочевниковед в своей работе и некоторых ритуальных объектов, в частности кенотафов и отдельных захоронений лошадей. При этом Г. В. Кубарев обратил внимание на необходимость учета всех признаков при их изучении и интерпретации. Однако, очевидно, недостаточность источниковой базы не позволила ученому более детально проанализировать данную проблему и ограничиться общими замечаниями (Кубарев Г. В., 2005, с. 19–20). Немного позднее традиция сооружения кенотафов во всем многообразии будет рассмотрена другими исследователями (Дашковский П. К., Серегин Н. Н., 2008) в широком хронологическом диапазоне начиная скифским и заканчивая тюркским периодом.

Несмотря на то, что монография подготовлена Г. В. Кубаревым на основе ограниченного круга памятников, автору удалось продемонстрировать основные особенности погребального обряда кочевников и его определенную преемственность с погребальными традициями южных алтайцев и тувинцев. В то же время опора исключительно на историко-этнографический метод фактически лишила возможности говорить о динамике тюркской религии, которая при обозначенном подходе оставалась неизменной в течение 1500 лет, что, безусловно, требует дополнительного обоснования.

Среди других мировоззренческих реконструкций Г. В. Кубарева (2002) можно отметить интерпретации средневековых жанро-

вых сцен на Кудыргинском валуне, местонахождении Бичикту-Бома, Сулекской писаницы и некоторых других памятниках. По мнению археолога, трактовка специфичных трехрогих головных уборов (тиар) как маркеров божеств или служителей культа несостоятельна. В этой связи ученый склоняется к версии Л. П. Потапова, А. А. Гаврилова, З. С. Самашева о социальной или политической интерпретации сцены с Кудыргинского валуна и других подобных сюжетов (Кубарев В. Д., 2002, с. 244).

Основным доказательством того, что женское изображение в головном уборе не символизировало божество, по мнению Г. В. Кубарева, является то, что на сценах из Бичикту-Бома и Суттуу-Булака отсутствуют коленопреклоненные фигуры. К тому же Г. В. Кубарев (2002, с. 244–245) подчеркивает сложность и окончательную неопределенность семантики головного убора, хотя пытается привести ряд аналогий о распространении головных уборов у разных кочевых народов. Можно согласиться с мнением исследователя о сложной семантической нагрузке таких головных уборов, особенно, если учесть опыт интерпретации аналогичных предметов из курганов скифо-сакского периода (Акишев А. К., 1984; Полосьмак Н. В., 2001). При этом аргументы Г. В. Кубарева в опровержение их особой сакральности на данном этапе представляются не более убедительными, чем позиция его оппонентов.

Со второй половины 1990-х гг. исследователи средневековых памятников кочевников все чаще стали обращать внимание на изучение объектов тюркской культуры за пределами России, прежде всего в Монголии. Такая тенденция была обусловлена двумя основными факторами. Во-первых, Монголия в силу слабой археологической изученности объективно всегда представляла интерес для кочевниковедов. Этот фактор приобретает еще большую значимость, так как на данной территории сосредоточены наиболее знаменитые археологические и письменные памятники тюркской культуры, включая элитные мемориальные комплексы. Безусловно, изучение новых погребальных и поминальных памятников тюрков в этом регионе существенно расширяет научные горизонты для рассмотрения этнокультурной истории, материальной и духовной культуры nomadов. Второй фактор носит в большей степени субъективный характер. В частности, социально-политические потрясения в СССР, а затем и в России привели к всплеску национализма в отдельных регионах страны, в том числе в Республиках Алтай и Тыва. Это обстоятельство стало существенно затруднять, а порой делать и невозможными ис-

следования на этих территориях, которые на протяжении многих десятилетий являлись основным полигоном для изучения культурогенеза кочевников эпохи поздней древности и Средневековья. В этой ситуации многие российские археологи существенно ограничили раскопки в указанных районах и стали переориентироваться на более безопасные районы для исследований, в том числе и в Монголии, хотя определенные работы в этом регионе проводились и в предшествующие периоды.

В Монголии российские ученые стали уделять особое внимание изучению погребально-поминальных комплексов тюрков, особенно оградок и изваяний (Кубарев В. Д., Цэвэндорж Д., 1995; 1999; 2002; Кубарев Г. В., Гилсу Со, Кубарев В. Д. и др., 2007; Горбунов В. В., Тишкин А. А., Эрдэнэбаатар Д., 2007; Горбунов В. В., Тишкин А. А., Шелепова Е. В., 2008). Полученные материалы позволили археологам отметить типологическую схожесть мемориальных комплексов Монголии и Алтая. Кроме того, В. Д. Кубарев использовал новые данные и для дополнения своей семантической интерпретации указанных объектов. Несмотря на то, что принципиально концепция ученого не претерпела изменений, он отметил, что уже нельзя однозначно рассматривать все древнетюркские оградки в качестве мест поминовения, копий мемориальных храмов элиты или символических моделей жилищ номадов (Кубарев В. Д., Цэвэндорж Д., 2002, с. 90).

Кроме новых материалов по ритуальным сооружениям рядовых номадов значительный научный резонанс вызвало возобновление в 2000 г. исследований на мемориальном комплексе, воздвигнутом в честь Кюль-Тегина (Баяр Д., 2004). Несмотря на то, что данный комплекс находится в поле зрения ученых с конца XIX в., раскопки на памятнике производились крайне редко и в ограниченных масштабах. Результаты последних раскопок Монголо-Турецкой экспедиции под руководством Д. Баяр и С. Гомеч позволили получить новые важные результаты. Во-первых, были изучены конструктивные особенности всего храмового комплекса, который, как полагают авторы раскопок, носил исключительно поминальный, а не погребальный характер. Во-вторых, было установлено, что ритуальные действия совершались на данном памятнике в течение довольно длительного периода и после его разрушения. В последнем случае Д. Баяр (2004, с. 81–83) проводит параллели с культом Чингисхана, который впитал в себя предшествующий религиозный опыт номадов и продолжает отправляться в Ордосе вплоть до настоящего времени.

Интересные материалы по погребально-поминальным комплексам тюрок были получены М. А. Досымбаевой (2002; 2006), проводившей исследования на памятниках Мерке и Жайсан в Казахстане. Несмотря на то, что М. А. Досымбаева формально не принадлежит к плеяде современных российских нomaдологов, так как проживает за пределами России, ее исследование заслуживает внимания. Прежде всего она отметила типологическую близость мемориальных сооружений Западного и Восточного каганатов. Особенно хорошо выявленная тенденция, по ее мнению, прослеживается при изучении ритуальных конструкций святилища Жайсан, которые отражают культуру восточных тюрок, переселившихся в долину р. Чу на территории современного Казахстана после 716 г. (Досымбаева М. А., 2006, с. 118). Кроме того, автор особо подчеркнула взаимосвязь определенных традиций в культовом искусстве с особенностями социальной организации средневековых кочевников. Последнее предположение, с точки зрения М. А. Досымбаевой (2006, с. 33–35), находит наглядное подтверждение при изучении тюркской скульптуры.

Тюрколог также указала на типологическую близость тюркской картины мира, отраженной в ритуальном комплексе Жайсан, представлениям кочевников скифо-сакского периода о первом царе и происхождении скифов. Это обстоятельство позволяет, по мнению ученого, говорить об определенных универсальных представлениях, характерных для нomaдов в разные исторические периоды (Досымбаева М. А., 2006, с. 116–117).

Проведенное М. А. Досымбаевой исследование содержит ряд ценных наблюдений не только по иконографии тюркской скульптуры, но и в области изучения топографии и планиграфии ритуальных комплексов. В последнем случае она успешно продемонстрировала возможности планиграфического метода и ряда источников для реконструкции отдельных воззрений о сакральном пространстве у тюрок. Важной составляющей такого пространства были культово-мемориальные комплексы, включающие места для ритуалов и изваяния, олицетворяющие обожествленных родовых предков (Досымбаева М. А., 2006, с. 118). Однако последнее утверждение исследовательницы в определенной степени противоречит предыдущим выводам, согласно которым скульптура нomaдов отражала особенности социальной организации нomaдов. Дело в том, что культ предков не обязательно ведет к обожествлению умерших сородичей. Во всяком случае, очевидно, что души предков и традиционные божества

пантеона номадов находились на разных статусных, с точки зрения мифологического мышления, уровнях. В то же время указанное обстоятельство несколько не снижает степень значимости культа у тюрок. В данном случае замечание носит преимущественно терминологический характер.

Представленные материалы демонстрируют сохранение интереса в номадологии к изучению структуры, символики и семантики погребально-поминальной обрядности тюркоязычных кочевников Центральной Азии. Во многом такая ситуация продиктована не только сохранением дискуссионности ряда проблем (семантика мемориальных комплексов и др.), но и расширением источниковой базы, прежде всего за счет новых исследований, в том числе в Монголии. В отличие от скифологии, в тюркологии структурно-семиотический подход в мировоззренческих реконструкциях получил слабое распространение даже в «эпоху методологического плюрализма». Интерпретация погребально-поминальной обрядности происходит по-прежнему в русле историко-этнографического подхода, что объективно обусловлено значительным количеством письменных (в том числе рунических) и этнографических источников. В настоящее время фактически полностью реконструированы основные этапы погребально-поминальной обрядности тюрок и кыргызов. В то же время аналогичная проблематика в отношении уйгуров разработана еще недостаточно, поскольку изучено еще немного собственно уйгурских памятников. Недостаточно в мировоззренческом отношении изучена погребально-поминальная обрядность кимаков, кыпчаков, а также сросткинских племен Алтая, одним их компонентов которых являлись тюрки.

ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ:

1. Используя материалы пособия и хрестоматии «Религии народов Южной Сибири и Центральной Азии. Часть II: Эпоха Средневековья», изложите основные точки зрения современных ученых на интерпретацию погребально-поминальной обрядности тюрок, кыргызов и уйгуров.

2. Изложите основные точки зрения на семантику изображений на Кудыргинском валуне.

3. Рассмотрите основные положения концепций разных ученых относительно интерпретации тюркских мемориальных комплексов.

4.2. Распространение мировых конфессий в Центральной Азии и некоторые аспекты реализации государственной религиозной политики в кочевых империях

Знакомство тюркоязычных народов Центральной Азии с мировыми конфессиями тесно связано с проблемой сущности религий номадов, которые носили синкретичный характер (Дашковский П. К., 2014б; 2018). Между тем широкий спектр исследований по данной проблеме делает возможным ее отдельное рассмотрение. В то же время необходимо особо остановиться на термине «политическая культура», который рассматривался автором в отношении кочевых обществ в отдельной работе (Дашковский П. К., Мейкшан И. А., 2010а). Прежде всего необходимо определиться в терминологии, в частности, с дефиницией понятия «политическая культура». Такое явление трактуется как исторически сложившиеся, относительно устойчивые, воплощающие опыт предшествующих поколений людей политические представления, убеждения и установки, а также модели и нормы политического поведения, проявляющиеся в действиях субъектов политических отношений данного общества и обеспечивающие воспроизводство политической жизни социума на основе преемственности (Мельник В. А., 2004, с. 320).

Впервые данный термин был введен в научный оборот американским политологом Г. Алмондом в 1956 г. В его понимании значение понятия раскрывается как особый тип ориентации на политическое действие, отражающий специфику каждой политической системы. С одной стороны, политическая культура является особой частью общей культуры данного общества, хотя и обладающей определенной автономией, с другой — она связана с конкретной политической системой, хотя и не сводима к ней (Политическая культура, 1993, с. 264).

Политическая культура как феномен общественной жизни включает в себя фундаментальные основы реализации всего политического процесса, сохраняя, дополняя и передавая имеющийся опыт, обеспечивая тем самым культурную преемственность. Вместе с тем политическая культура содержит в себе не только поведенческие мотивации субъекта в сфере политики, но и, проникая в ментальные слои общественного сознания, оказывает влияние на многие аспекты жизнедеятельности человека, такие как религиозный, идеологи-

ческий, ценностно-нормативный и другие, обеспечивая тем самым стабильное развитие как отдельной личности, так и всей социальной системы в целом.

Политическая культура кочевых обществ, как правило, не рассматривается в политологических исследованиях как одна из самостоятельных форм данного феномена. Однако имеются все предпосылки для выделения особой формы кочевой политической культуры, в рамках которой имелась бы возможность дифференцировать существовавшие политические системы кочевников. Следует учитывать тот факт, что социум кочевников развивается по иным, как внутренним, так и внешним, закономерностям, вследствие чего невозможно применять для его анализа данные политологии посредством прямой редукции, поскольку возникает необходимость их адаптации к кочевой среде.

Имеющиеся письменные, археологические и отчасти этнографические источники позволяют с определённой долей вероятности реконструировать политическую культуру кочевых народов Центральной Азии в хунно-сяньбийское и тюркское время, а также обозначить её религиозный аспект. Следует отметить, что религиозный фактор играл первостепенную роль в организации общественной жизни кочевников, являясь не только способом адаптации к окружающему миру, что отражается в его мировоззренческой функции, но и важным элементом легитимации как существующих общественных отношений, так и действий элиты. Именно кочевая элита являлась первичным звеном воспроизведения политической культуры.

Прежде чем приступить к рассмотрению религиозного аспекта политической культуры кочевников, необходимо остановиться еще на одном моменте. Речь идет о том, что религиозный аспект политической культуры в обществе кочевников во многих его формах, как в свёрнутом, ментальном, так и открытом способе функционирования, являлся наиболее ярким способом выражения нормативных поведенческих и ценностных категорий, обеспечивающих функционирование кочевого общества.

В социополитической системе тюрков Центральной Азии эпохи раннего Средневековья важное место занимала государственная идеология, сформированная на основе культа Тенгри (Жумаганбетов Т. С., 2003; 2006б, с. 120), отправлением которого являлось прерогативой высших должностных лиц каганата (Бичурин Н. Я., 1950, с. 279; Маоцай Л., 2003, с. 23; Дашковский П. К., 2009а), а также включающая в себя общественные идеалы, такие как «избранный Небом каган» и «вечный эль народов тюрков» (Кляшторный С. Г.,

2003, с. 243). Данные идеологические установки непосредственно связаны с системой мировоззренческих представлений, что позволяет рассмотреть религиозный фактор в системе политической культуры кочевников на достаточно широком материале, включающем в себя следующие элементы: 1) сакрализация, 2) идеология, 3) государственные культы, 4) поддержка прозелитарных религий, 5) формирование религиозной элиты (Дашковский П. К., Мейкшан И. А., 2010а).

Достаточно подробно этноконфессиональная ситуация в Центральной Азии в эпоху раннего Средневековья рассматривалась на современном этапе в работе С. Г. Кляшторного «Памятники древнетюркской письменности в Восточном Туркестане» (2006, с. 183–241). Тюрколог основательно изучает рунические тексты буддийского, манихейского, христианского содержания, обнаруженные в Восточном Туркестане. Свои исследования в этом направлении он подкрепляет огромным количеством публикаций зарубежных ученых по данной проблеме. После работ С. Е. Малова это фактически первая отечественная обобщающая публикация, посвященная характеристике конфессиональной принадлежности тюркских рунических текстов Восточного Туркестана. С. Г. Кляшторный отмечает, что тюркские буддийские общины появились в Монголии и Восточном Туркестане не позднее второй половины VII в. Более того, буддизм существовал уже в позднехуннских государствах IV–V вв., с которыми исторически связаны тюрки (Кляшторный С. Г., 2006, с. 197). По мнению исследователя, эта конфессия должна была служить идеологической основой укрепления тюркской державы. Однако социально-политический кризис и распад каганата помешал буддизму закрепиться у кочевников. Новый этап распространения буддизма относится к началу второй четверти VII в. С этого времени буддизм прочно закрепляется у уйгуров вплоть до официального принятия Бёгю-каганом в 762–763 гг. манихейства. Наконец, в X в. вновь зафиксирован подъем буддизма у уйгуров, а также у кимаков и кыргызов. Отмеченная ситуация подтверждается как памятниками письменности, так и некоторыми археологическими материалами (Кляшторный С. Г., 1973; 2006, с. 198–199; Арсланова Ф. Х., Кляшторный С. Г., 1973; Кляшторный С. Г., Лубо-Лесниченко Е. Н., 1974).

В одной из своих работ, касающихся манихейства, С. Г. Кляшторный отметил, что в Центральной Азии тюркские памятники этой религии обнаружены только в Дуньхуане и на Орхоне (Карабалгасунская стела). Кроме того, по мнению тюрколога, несмотря на то,

что в Семиречье пока не обнаружены манихейские тексты, однако можно полагать, что эта область, наряду с указанными выше районами, являлась основным регионом сложения и расцвета тюркского манихейства, распространенного через купцов-согдийцев (Кляшторный С. Г., 2006, с. 122). В то же время, следуя логике рассуждения востоковеда, можно заключить, что в полной мере манихейство проявило себя не у тюрков и кыргызов, а у уйгуров, у которых оно имело статус государственной религии (Кляшторный С. Г., 2006, с. 121).

Особое место изучение религиозных традиций занимает в творчестве Л. Р. Кызласова, который большое внимание уделял проблеме распространения манихейства в кочевых государствах Центральной Азии, прежде всего в Кыргызском каганате (Кызласов Л. Р., 1998; 1999а; 2001; 2003; 2004). Первоначально ученый полагал, что кыргызы, как и другие тюркские народы, в эпоху Средневековья были шаманистами. К середине IX в. часть кыргызской знати приняла манихейство (Кызласов Л. Р., 1984, с. 146; Кызласов Л. Р., Король Г. Г., 1990, с. 169). Однако позднее Л. Р. Кызласов пересмотрел свою позицию в этом вопросе. По его мнению, эта религия стала государственной у кыргызов (хакасов) в период возвращения полного суверенитета государства — 763–779 гг. (Кызласов Л. Р., 1999а, с. 16). В другой своей работе ученый называет даже точную дату провозглашения манихейства государственной религией — около 765 г. (Кызласов Л. Р., 2004, с. 128). Еще ранее, в 763 г., манихейство было объявлено государственной конфессией Уйгурского каганата. Однако если статус манихейства у уйгуров менялся, то у кыргызов эта религия сохраняла прочные позиции вплоть до начала монгольского завоевания и даже отчасти во время него. Немного позднее манихейство распространилось от кыргызов к кимакам и киданям. Кроме того, влияние манихейства прослеживается и в мировоззрении монголов в эпоху Чингисхана (Кызласов Л. Р., 2001, с. 88–89). Указанные обстоятельства позволили археологу сделать вывод о том, что манихейство явилось единственной мировой религий, которая оказала наибольшее влияние на историю и культуру тюркоязычных народов эпохи Средневековья (Кызласов Л. Р., 2004, с. 131). Свои выводы исследователь обосновывал, опираясь, с одной стороны, на различные письменные источники, в том числе на рунические тексты с бассейна Енисея, с другой стороны, он интерпретировал ряд археологических объектов, исследованных им в Хакасии, в качестве манихейских храмов. К числу таких памятников относятся храмы в котловине Сорга и на р. Уйбат (Кызласов Л. Р., 1999б;

2001, с. 84). Однако другие исследователи, не исключая религиозного назначения отдельных построек, полагают, что требуется дополнительная аргументация такого вывода (Скобелев С. Г., 2006, с. 85; Дашковский П. К., 2009). Данное заключение вполне оправдано, 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).

Л. Р. Кызласовым также исследован манихейский погребальный комплекс на городище Ак-Бешим, который рассматривается им как столица Западнотюркского каганата Суяб. В пределах данного памятника выявлены также буддийские, христианский (несторианский) храмовые комплексы, зороастрийский некрополь. Полученные данные свидетельствуют как о распространении мировых религий в Средней Азии, так и об определенной веротерпимости среди средневекового населения города (Кызласов Л. Р., 2006, с. 219–346).

Отдельно необходимо обратить внимание на характеристику особенностей манихейства у кочевников. Ученый полагал, что так называемое северное манихейство, которое распространилось в Центральной Азии и Южной Сибири, можно разделить на два течения. Первое (центральноазиатское) направление испытало сильное буддийское влияние и было наиболее широко представлено у уйгуров. Второе течение, получившее наименование сибирского манихейства, характеризуется влиянием шаманского комплекса верований и обрядов. Это направление нашло своих последователей среди саяно-алтайских тюрков и их соседей (Кызласов Л. Р., 2001, с. 89). Именно легкая адаптация к другим религиозным традициям, синкретичность манихейства и обеспечивали, по мнению ученого, закрепление принципов указанной религии в мировоззрении кочевников.

Концепция Л. Р. Кызласова получила неоднозначные оценки в научных кругах. Одни исследователи, не отрицая знакомства кыргызов, как и других кочевников, с развитыми религиями, полагают, что нет оснований говорить о государственном характере манихейства в Кыргызском каганате и его широком распространении среди основной массы кочевников (Худяков Ю. С., 1987; 1999, с. 109–110; 2002; Дашковский П. К., 2007а). Другие ученые, напротив, поддерживают позицию Л. Р. Кызласова (Зуев В. Ю., 2002; Кызласов И. Л., 2001; 2004; 2017).

Значительные успехи в области изучения духовной культуры средневековых кочевников были достигнуты бывшими нашими соотечественниками, которые после известных событий 1991 г. оказа-

лись гражданами нового независимого государства — Республики Казахстан. Однако, несмотря на это, их разработки в области тюркологии заслуживают самого пристального внимания: во-первых, потому что многие из них продолжили традиции советской школы востоковедения; во-вторых, для изучения обозначенных проблем несомненно важность имеют новые материалы по тюркоязычным народам эпохи Средневековья и результаты их интерпретации, полученные казахстанскими учеными. К числу таких востоковедов прежде всего можно отнести В. Ю. Зуева (2002), который являлся крупнейшим специалистом в области тюркологии и изучения китайских источников. Ученый посвятил специальную работу идеологии тюркоязычных народов Центральной и Средней Азии, подробно рассмотрел проблему распространения манихейства среди кочевников. Ю. В. Зуев выступал активным сторонником государственного статуса манихейства не только в Уйгурском и Тюркешском каганатах, но и в Кыргызском (Зуев В. Ю., 2002, с. 255). Примечательно, что ученый подчеркивал независимость своих исследований от работ Л. Р. Кызласова.

Как и многие другие исследователи, В. Ю. Зуев считал одной из важнейших особенностей манихейства склонность к синкретизму. Именно эта черта позволила манихейскому мировоззрению взаимодействовать с шаманским комплексом верований, характерным для кочевников (Зуев В. Ю., 2002, с. 180, 209, 254–256). Так, в своей работе ученый подробно рассматривает совмещение шаманских и каганских функций в руках кочевых правителей. Будучи представителем рода Ашина и «небороденным», каган становился воплощением особой сакральной силы (Зуев В. Ю., 2002, с. 179–181). Распространение среди тюркоязычных народов Центральной Азии манихейства привело к появлению новой титулатуры правителей — каган Света. Такая титулатура прослеживается, например, у кыргызов, поэтому востоковед полагает, что правитель рассматривался в соответствии с манихейской доктриной как земное воплощение божественного воителя Первочеловека, первого божества, который борется с силами Мрака (Зуев В. Ю., 2002, с. 249–255).

Существенным представляется замечание ученого о том, что для совершения манихейских обрядов не обязательно требовались храмы, поскольку такие действия можно было произвести и в кочевой юрте. Указанное обстоятельство также, по его мнению, способствовало легкой адаптации новой религии к традиционному шаманскому мировоззрению номадов (Зуев В. Ю., 2002, с. 249–

255). Исследователь полагает, что отсутствие погребений в элитных мемориальных комплексах в ряде случаев можно объяснить манихейским мировоззрением, которому симпатизировали тюрки. Согласно же доктрине этой религии телом умершего нельзя осквернять землю. Именно этим обстоятельством следует объяснять, например, факт возможного захоронения Тоньюкука в каменном ящике, который находился неподалеку от стелы, воздвигнутой в его честь в погребальном комплексе Цаган-обо (Зуев В. Ю., 2002, с. 218).

Исследователь приводит значительное количество доводов, с которыми в большинстве случаев можно согласиться, о распространении манихейства у западных тюрков, тюргешей, кара-тюргешей, чигилей, карлуков, кимеков и ряда других народов. Кроме того, в верованиях и эпосе многих современных народов Центральной и Средней Азии прослеживаются манихейские мотивы (Зуев В. Ю., 2002, с. 185–186, 256). Не вызывает сомнения, что тюркоязычные народы Саяно-Алтая также были знакомы с этим учением, что неоднократно отмечалось различными исследователями. Однако стремление обосновать государственный статус данной конфессии у енисейских кыргызов, как и высокую степень ее распространения у восточных тюрков, представляется в данный момент преждевременным (Дашковский П. К., 2007в; 2009а, г). В этой связи необходимо обратить внимание на то, что сведения письменных источников, как китайских, так и рунических, которые Ю. А. Зуев интерпретирует 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 кыргызских надписях также встречаются отрывочные сведения, которые свидетельствуют, по мнению ученого, о проникновении в мировоззрение номадов манихейства. В данном случае речь идет о различных эпитафиях, в которых отмечены такие понятия, как «мар» (наставник) и «дом», т. е. молежня (Зуев Ю. А., 2002, с. 252–255).

В то же время ориенталист С. Г. Кляшторный, опираясь на ту же источниковую базу, отмечал, что религиозный синкретизм манихейства и центральноазиатского христианства затрудняет атрибутацию 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 точки зрения о религиозном синкретизме у кыргызов, важно обратить внимание на ряд моментов. 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; Golden P., 1998). 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 Гююлу 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-молежня (монастырь и т. п.), как правило, созданы в честь политической и военной элиты, а не «рядовых» номадов. В этой связи новая религиозная доктрина получила 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.

Необходимо также отметить, что в эпоху Средневековья на территории Евразии распространенным явлением было формирование полиэтничных военно-политических образований номадов (Кляшторный С. Г., Султанов Т. И., 2004; Савинов Д. Г., 2005; Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 2005). В таких политиях, как правило, выделялась доминирующая этническая группа из числа завоевателей, которая представляла собой высшую элиту. При этом внутри кочевого политического объединения формируется или поддерживается местная элита, представители которой могут занимать прочные позиции в социальной иерархии (Тишкин А. А., 2005, с. 53). Взаимоотношения между этносом-элитой и другими племенами, входящими в Кыргызский каганат, были различны: подарки, «подати», воен-

ная поддержка и др. (Савинов Д. Г., 2005, с. 36–37). Это обстоятельство позволяет говорить об определенной межэтнической иерархии в государстве кыргызов и учете религиозных традиций разных племенных групп.

Религиозной жизни в государствах кочевников Центральной Азии в своей последней монографии кратко коснулась И. В. Стеблева (1997). По ее мнению, тюрки-тугю, согласно устоявшейся позиции, являлись шаманистами, хотя отмечались попытки проникновения к номадам через согдийцев буддийских миссионеров. Однако, как сообщают китайские хроники, миролюбивая доктрина буддизма существенно противоречила мобильному и военизированному образу жизни тюрков, в связи с чем правящая элита, несмотря на интерес к этой конфессии, так и не сделала ее государственной (Стеблева И. В., 2007, с. 22–24).

Иная ситуация складывалась в Уйгурском каганате, где первоначально относительно широко распространился буддизм, а затем и манихейство. Именно последняя религия и была объявленной Бёгю-каганом государственной, что не исключило сохранения устойчивых позиций традиционного шаманского мировоззрения среди основной массы кочевников. Не отвергала исследовательница и политического подтекста за данным шагом уйгурской политической элиты, стремящейся найти в лице согдийцев надежных союзников против Китая (Стеблева И. В., 2007, с. 73–74). После выхода на историческую арену Кыргызского каганата манихейство частично распространилось среди кыргызов, что подтверждается сведениями енисейских эпитафий, где упоминается термин «мар» («наставник»). Возможно, распространение этой религии, по ее мнению, связано с влиянием уйгуров. Однако уже в конце X в. кыргызы, судя по арабским источникам, вновь вернулись к традиционному миропониманию — шаманизму (Стеблева И. В., 2007, с. 107–108.). Позиция И. В. Стеблевой представляется достаточно взвешенной в отношении определения конфессиональной принадлежности кочевников, особенно кыргызов, хотя данная проблематика носит второстепенный характер в ее работе.

Изучение духовной культуры кыргызов эпохи Средневековья на современном этапе продолжается и на основе анализа произведений искусства номадов. После выхода из печати в 1990 г. совместной монографии с Л. Р. Кызласовым по декоративному искусству кыргызов Г. Г. Король продолжила изучение поднятой проблематики. Вместе с Л. Н. Коньковой ею проведено комплексное исследование пред-

метов торевтики, основанное на морфологическом, макротехнологическом, художественном и химическом анализах (Конькова Л. В., Король Г. Г., 2005; 2007). Подобный подход позволил более основательно подойти к рассмотрению мировоззренческой составляющей в искусстве (Король Г. Г., 2004; 2006; 2007; 2008; 2015). Так, исследовательница, изучая предметы торевтики на ремнях из Хойцегорского могильника (Западное Забайкалье) и из некрополя Октябрьский (Кемеровская область) вновь касается вопроса распространения манихейства в Центральной Азии (Король Г. Г., 2007). По ее мнению, сюжет (так называемый портрет), изображенный на указанных предметах, отражал стремление кочевой знати через иконографию отразить идеи божественной власти, иерархичности. Стилистические особенности представленных образов находят аналогии в манихейском искусстве.

Кроме того, Г. Г. Король считает, что манихейство имело определенное распространение у всех тюркоязычных народов Центральной Азии в Средневековье в силу следующих обстоятельств. Во-первых, тюркские каганы рассматривали его как возмужную опору своей власти и консолидации населения империи. Во-вторых, манихейство являлось синкретичным мировоззрением, поэтому можно проследить соответствие ряда элементов этой религии с традиционным мировоззрением. В последнем случае речь идет о том, что в манихействе важное место занимала концепция и символика Солнца и Луны, что также близко было шаманскому комплексу представлений. В этой связи, как отмечает Г. Г. Король (2007, с. 91–95), тюрки (в широком значении этого термина) как бы «просеивали» и приспособляли новые религиозные идеи к своему мироощущению.

В других своих работах Г. Г. Король (2008а, б) отметила, что синкретизм манихейства и эклектика его изобразительных форм были созвучны новому стилю декоративно-прикладного искусства кочевников, который получил наименование «степной орнаментализм». Отдельный анализ был проведен исследовательницей антропоморфно-сюжетных изображений, которые встречаются крайне редко в торевтике средневековых кочевников. В результате было отмечено, что, несмотря на влияние манихейства и, возможно, буддизма, иноэтническая иконография являлась лишь инструментом для воплощения элементов традиционного мировоззрения (Король Г. Г., 2008а, с. 103, 2008б с. 95–122).

Исследование Г. Г. Король продемонстрировало широкие возможности изучения семантики торевтики малых форм. Успешное использование искусствоведческого, археологического и религиозно-

ведческого подходов свидетельствует о перспективности выбранного направления. Важным является выявление буддийской символики, которую широко использовало синкретичное манихейство в искусстве кочевников. Полученные выводы демонстрируют интенсивные этноконфессиональные процессы в Центральной Азии в эпоху раннего Средневековья. В то же время Г. Г. Король (2008а, с. 103, 105, 2008б, с. 75–84), с одной стороны, указывает на распространение манихейства среди тюркской знати. Очевидно, в данном случае речь идет прежде всего об уйгурах и кыргызах. С другой стороны, опираясь на разработки Л. Р. Кызласова, исследовательница допускает, что указанная конфессия носила статус государственной не только в Уйгурском каганате, но и в Кимакском и Кыргызском. Последнее утверждение, как отмечалось выше, сохраняет дискуссионность в современной кочевниковедологии.

Религиозный аспект изучения предметов средневековой тюркологии отражен в работах Ю. П. Алехина (1995; 1997; 1998). Археолог, опираясь на результаты своих исследований памятников кыргызов, кимаксов, уйгуров IX–X вв. в Рудном Алтае, указал на определенное влияние мировых конфессий — буддизма и манихейства на мировоззрение кочевников. При этом археолог предложил использовать буддийско-манихейскую идеологию при характеристике воззрений кочевников, поскольку обе эти религии представляли собой синкретичное сочетание в мировоззренческой системе кочевников (Алехин Ю. П., 1997, с. 213–214). Кроме того, интерес представляют специфические предметы буддийского культа, найденные в кимакских погребениях. К числу таких предметов относятся бронзовые бурханчики, бубенчики, колокольчики, бляхи, изображающие Будду-воина. По мнению исследователя, вещи, обнаруженные в погребении ребенка, свидетельствуют о том, что данный человек предназначен в служители культа (Алехин Ю. П., 1998, с. 20). Несмотря на дискуссионность такого утверждения, интересно отметить, что близкий по содержанию комплекс предметов был обнаружен при исследовании одного из курганов срубной культуры в предгорьях Алтая на могильнике Чинета-II (раскопки П. К. Дашковского). См.: (Тишкин А. А., Дашковский П. К., Горбунов В. В., 2004). Примечательно, что в кургане также был похоронен подросток с сопроводительным захоронением лошади, что являлось признаком высокого социального статуса. Важность последнего признака еще более возрастает, если учесть, что в других курганах, раскопанных на указанном памятнике, такая особенность погребального обряда больше не выявлена.

Ю. П. Алехин склоняется к мнению большинства ученых о синкретизме мировоззрения номадов Южной Сибири эпохи Средневековья. При этом, с одной стороны, прослеживается значительный шаманский и языческий пласт (Алехин Ю. П., 1997, с. 213). В последнем случае, вероятно, наблюдается определенная тавтология, поскольку автор не уточняет, в чем разница между терминами «шаманизм» и «язычество» в отношении народов Южной Сибири. С другой стороны, достаточно отчетливо прослеживаются симпатии кочевой элиты к буддийско-манихейскому комплексу, который и получил отражение в предметах торевтики (Алехин Ю. П., 1998, с. 18–20).

В течение последних лет И. Л. Кызласов особое внимание уделяет изучению манихейства в Саяно-Алтае. Об успехах миссионеров этой конфессии, по его мнению, свидетельствуют следующие факты. Во-первых, раскопки в Хакасии культовых комплексов в котловине Сорга и на Уйбате. Во-вторых, применение только манихейского местного рунического письма для проповедования своего учения. В-третьих, выявление манихейских по содержанию енисейских надписей. В-четвертых, влияние правил манихейского правописания на руническую письменность тюркоязычных народов Саяно-Алтая (Кызласов И. Л., 1994, с. 106–109; 2001, с. 259–260; 2005, с. 446).

Анализируя рунические надписи Алтая, И. Л. Кызласов высказал мысль о существовании двух манихейских епархий в Центральной Азии и Южной Сибири. Одна из них включала Хакаско-Минусинскую котловину и Туву, а вторая — Северо-Западную Монголию и Алтай. Зафиксированные на Алтае надписи послужили своеобразными маркерами монастырей указанной религии. При этом отсутствие в последнем регионе монументальных сооружений религиозного характера в эпоху Средневековья объясняется наличием либо деревянных культовых сооружений, либо юрт, поскольку каменные храмы строились только в городах (Кызласов Л. Р., 2004, с. 127–128).

И. Л. Кызласов также отметил, что манихеи прибегали к рунической (енисейской) письменности, чтобы сделать более понятным для кочевников вероучение, а также привлечь местное жречество. Кроме того, в так называемую манихейскую эпоху истории Южной Сибири служители культа прежней религии создавали эпитафии манихейского содержания (Кызласов И. Л., 2004б, с. 136). В то же время ученый не конкретизировал, о какой именно доманихейской религии древних хакасов идет речь. Возможно, имелся в виду шаманизм, хотя отмечалось, что эта религия имела свое Писание и развитую литургическую часть.

Изложенная точка зрения И. Л. Кызласова сразу поднимает две крупных проблемы: сущность религии енисейских кыргызов до утверждения у них манихейства и существования независимо от миссионеров категории священнослужителей у кочевников. Однако обе эти проблемы не получили дальнейшего специального рассмотрения в работах И. Л. Кызласова. Кроме того, работы Л. Р. Кызласова и И. Р. Кызласова продолжили на современном этапе интереснейшую дискуссию в нomaдологии, связанную со степенью распространения манихейства у кыргызов (Худяков Ю. С., 2001; Скобелев, 2006; Дашковский П. К., 2008а, с. 27–30; Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009, с. 310–311).

По нашему мнению (Дашковский П. К., 2007 в; 2009г; 2014б; 2015; 2018), в свете имеющихся данных представляется несколько преждевременным выделение определенной церковной структуры среди манихейских миссионеров в виде епархий, поскольку для этого нужна определенная поддержка государства. Требуется подтверждение наличия церковной организации и в письменных источниках самих манихеев, что пока не выявлено в имеющихся текстах. 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 (1999а, с. 34) указанный регион, наравне с Алтаем, с середины VIII в. связан с манихейскими миссионерами. Кроме того, выявленные И. Л. Кызласовым (2004) в указанном регионе местонахождения рунических надписей манихейского содержания относятся к VIII в., т. е. к докыргызскому периоду. При этом, как подчеркивает исследователь, эти объекты (манихейские монастыри) функционировали не одно столетие, т. е. получается еще в период тюркских каганатов. Не исключая возможности присутствия манихейских миссионеров у тюрков, возникает вопрос о том, как установлено функционирование отмеченных выше монастырей в течение длительного периода?

Безусловно, можно согласиться с мнением сторонников существования манихейства у кыргызов — Л. Р. Кызласовым (1999), И. Л. Кызласовым (2004), Ю. А. Зуевым (2002, с. 260) о том, что манихейство легко приспособлялось и даже включало в себя традиционные верования, а для совершения религиозных таинств могла использоваться юрта. Такая практика сохраняется и в настоящее время в Монголии, что связано с распространением протестантских церквей (Дашковский П. К., Кушнерик Р. А., 2009). Однако в тех районах, где община функционировала успешно и длительный период,

сооружались монументальные культовые объекты (Кызласов Л. Р., 1999в, с. 22–32; Байпаков К. М., Терновая Г. А., 2002; 2018; Кляшторный С. Г., 2006, с. 122), в атрибутации которых у ученых не возникает серьезных разногласий. По мнению П. К. Дашковского (2007в; 2009г), о действительно значимом успехе манихейской миссии среди населения может свидетельствовать 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) еще в конце 1950-х гг. 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 содержательно близок манихейской погребальной традиции, поскольку в обоих случаях не допускается осквернения телом земли. Однако, несмотря на внешнюю схожесть этих позиций, необходимо отметить, что погребальный обряд кыргызов, как и других центральноазиатских народов раннего Средневековья (уйгуров, тюрок), сформировался именно в рамках шаманского мировоззренческого комплекса. В этой связи устойчивость погребальной практики является демонстрацией реальной степени распространения манихейской веры среди населения (Дашковский П. К., 2009г; Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009, с. 311–312). В данном случае показательным является ситуация с уйгурами. Несмотря на то, что правящая элита во главе с Бёгю-каганом сделала эту религию государственной (Бартольд В. В., 2002а. С. 52–53; Тихонов Д. И., 1966, с. 223; Камалов А. К., 2001, с. 143–144), 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 П. К. Дашковский (2008а; 2009г) особо обращает внимание на то, что религиозный фактор часто использовался для решения определенных политических задач. Так, уйгурский правитель Бёгю и его окружение оказали значительную поддержку манихеям из-за стремления привлечь согдийцев на свою сторону в борьбе с Китаем. Не случайно по-

сле 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 (Литвинский Б. А., 1992б, 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 вероисповедания в империи (Кляшторный С. Г., 1959, с. 168–169).

Важно также обратить внимание на то, что при всей готовности манихейства адаптироваться 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 (Литвинский Б. А., 1992б, с. 524). Такая религиозная политика, по мнению П. К. Дашковского (2008; 2009), в целом была не характерной для кочевых империй Центральной Азии, которые отличались лояльностью и веротерпимостью в силу своей полиэтничности и поликонфессиональности. Более характерной для кочевых империй была политика религиозной толерантности, в том числе и для Кыргызского каганата, во всяком случае, в период его могущества. Такая ситуация демонстрируется, например, и анализом планиграфии средневековых могильников на Алтае (Горбунов В. В., Дашковский П. К., Тишкин А. А., 2005; Дашковский П. К., 2007б).

В свете последних публикаций по проблеме распространения манихейства в Южной Сибири и Центральной Азии несомненный интерес представляют работы Н. И. Рыбакова (2006, 2007а-в; 2009; 2010; 2015; 2016), посвященные анализу известных и новых иконографических образов, интерпретируемых им как изображения манихейских миссионеров (или манихеев-буддистов). Активизация миссионерской деятельности в Южной Сибири связывается исследователем либо с расколом манихейской церкви в Согде в VII в., либо с гонениями на манихеев в Китае с середины IX в. (Рыбаков Н. И., 2007а, с. 105). В то же время среди ученых существуют и другие интерпретации как новых изображений, так и изображений, открытых в Хакасии еще в XIX в. экспедицией И.-П. Аспелина. Так, ранее С. Г. Кляшторный (1959, с. 166) и А. Б. Никитин (1984, с. 128) высказывали

мнение, что в данном случае представлены изображения несториан. С. В. Панкова (2000, с. 232) первоначально отметила, что появление таких изображений связано с деятельностью миссионеров, но пока не выясненной религии, поскольку данных, достаточных для их конфессиональной атрибуции, нет. В последующем исследовательница скорректировала свою позицию и обратила особое внимание на элементы одеяний «длиннополых фигур», имеющих аналогии в китайском костюмном комплексе эпохи Хань. Кроме того, подчеркивалась концентрация рисунков в районе Белого и Черного Июса, где, возможно, находилась ставка Кыргызского каганата. Сами изображения С. В. Панкова (2002, с. 138–139) теперь интерпретировала в двух аспектах: либо как изображение посольства, либо как каравана или группы миссионеров. К точке зрения С. В. Панковой склоняется и С. Г. Скобелев (2006, с. 84–85).

Несмотря на дискуссионность в интерпретации изображений фигур в специфичных одеяниях, исследователи указывают, что в данном случае, с одной стороны, изображены представители иного, не кыргызского народа. С другой стороны, эти персоны имели, очевидно, высокий политический или религиозный статус. Знакомство кыргызской элиты с участниками посольств или миссионерами разных конфессий, несомненно, имело большое значение для кочевого общества, в том числе и для его мировоззрения. В этой связи представителей миссионерской группы, которые во многих случаях пользовались поддержкой кочевых правителей, по нашему мнению (Дашковский П. К., 2009а, г), можно включить в состав религиозной элиты. Важно также обратить внимание на то, что сложным остается вопрос об археологическом аспекте изучения данной проблемы.

Кроме отмеченных выше дискуссионных изображений людей в специфичных одеяниях (Рыбаков Н. И., 2006; 2007а-в и др.) в Минусинской котловине известны немногочисленные чашечки-свечильники, которые являлись частью портативных алтарей (Леонтьев Н. В., 1988, с. 179). Указанные находки одни ученые связывают с манихейской миссионерской деятельностью (Кызласов Л. Р. 1984, с. 146), а другие — с буддийской (Леонтьев Н. В., 1988, с. 179).

Аналогичные трактовки даются исследователями при анализе кыргызской торевтики, в которой отмечается влияние различных конфессий (Худяков Ю. С., 1987; 1998; Нечаева, 1966, с. 129; Кызласов Л. Р., 1984; Король Г. Г., 2007; 2008). Интересная находка предмета, похожего на створку христианской панагии, была сделана в кыргызском погребении XII–XIV вв. на могильнике Койбалы-1 в Мину-

синской 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-I в Туве (Грач А. Д., 1980). Эти тексты представляли собой амулеты с заклинательными 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 отмеченные выше находки относятся к погребениям лиц, не связанных непосредственно с религиозной деятельностью, и являются отражением их религиозных симпатий, а не профессиональной деятельности.

В целом, по нашему мнению (Дашковский П. К., 2009г), можно сделать вывод о том, что в состав религиозной элиты в Кыргызском каганате входили каган как сакрализованная персона, его клан и окружение, миссионеры, а также традиционные служители культа — шаманы, которые участвовали в наиболее значимых религиозных мероприятиях (в ритуале интронизации правителя, общегосударственных праздниках, жертвоприношениях). Такой состав религиозной элиты, как отмечено выше, стал формироваться в кочевых империях еще в гунно-сарматское время. При этом следует отметить, что в повседневной жизни основной массы номадов существенную роль по-прежнему играли главы семей и кланов, которые являлись носителями сакральных знаний, связанных с обрядами жизненного цикла, в том числе погребально-поминального. Однако их деятельность по своей форме и содержанию не выходила за рамки небольшого коллектива, связанного родственными узами.

В рассматриваемый период тюркологи по-прежнему уделяли большое внимание изучению искусства и интерпретации рунических памятников. В этом отношении нельзя не отметить работу Ю. С. Худякова (1998), посвященную ретроспективной характери-

стике искусства кочевников Южной Сибири и Центральной Азии эпохи поздней древности и Средневековья. Несмотря на учебный формат данного издания, работа, тем не менее, отражает основные тенденции развития искусства номадов и его связь с религиозными верованиями. В этой связи стоит отметить замечания кочевниковеда о том, что значительная часть изображений на раннесредневековой торевтике воспроизводила канонические религиозные символы буддизма, манихейства, несторианства или эпические сцены. Особенно ярко конфессиональные мотивы просматриваются в искусстве периода господства Уйгурского, Кыргызского и Кимакского каганатов. Важное значение имел и социальный характер предметов вооружения и снаряжения лошади, украшенных растительными, зооморфными и другими сюжетами. Такие вещи имели наибольшее распространение среди кочевой знати и воинов-дружинников, что, в свою очередь, культивировало военный образ жизни и влияло на формирование особой идеологии (Худяков Ю. С., 1998, с. 34–36).

Рассматривая развитие искусства в Кыргызском каганате, Ю. С. Худяков выступил с критикой подхода Л. Р. Кызласова и Г. Г. Король (1990), основанного на привлечении материалов современной этнографической культуры при интерпретации средневековой торевтики. По его мнению, у кыргызов отчетливо прослеживается китайское и иранское влияние. Знакомство элиты номадов с прозелитскими религиями приводило к широкому распространению соответствующих сюжетов орнаментации. Однако, учитывая такой широкий поток заимствований, не всегда удается проследить влияние конкретной религии на искусство, тем более что сами эти конфессии часто были склонны к синкретизму (Худяков Ю. С., 1998, с. 54–57).

Проблема знакомства кочевников в эпоху Средневековья с прозелитскими религиями и соответствующей символикой в искусстве поднимается и в других публикациях Ю. С. Худякова (1999а; 2001; 2002а; Борисенко Ю. С., Худяков Ю. С. 2002б, с. 181–182). При этом ученый всегда настаивает на том, что номады, несмотря на знакомство с разными учениями, ни одно из них не возвели в ранг государственной религии. Особенно остро эта проблема стоит в отношении манихейства у кыргызов, поскольку Ю. С. Худяков, как и некоторые другие исследователи, выступил против позиции Л. Р. и И. Л. Кызласовых, которые возводили указанную религию в разряд государственной у кочевников (Худяков Ю. С., 2002а, с. 178–179; Худяков Ю. С., 1999б, с. 109–110). Кочевниковед справедливо указывает на слабую доказательную базу своих оппонентов и более разнообразную

и сложную конфессиональную ситуацию в Кыргызском каганате. Более того, до разгрома Уйгурского каганата маловероятно, чтобы манихейская миссия успешно действовала у главных врагов этого государства — кыргызов. Ученый также обратил внимание и на особенности торевтики номадов, в которой прослеживается влияние разных религий, особенно буддизма (Худяков Ю. С., 2002а, с. 179).

Исследователь С. А. Васютин (2006) попытался обобщить основные иконографические, археологические и письменные источники, которые демонстрируют религиозные основы культа воинов-героев у тюркоязычных народов Центральной Азии раннего Средневековья. В методическом аспекте ученый опирался не только на комплексный анализ разноплановых источников, но и на возможность привлечения определенных эпических универсалий (архетипов), что обусловлено сходными ментальными представлениями у разных народов (Васютин С. А., 2006, с. 79). Последнее обстоятельство позволило кочевниковеду использовать материалы не только по кочевым народам Евразии, но и, например, данные по скандинавской мифологии, в которой также представлена героизация воинов-предков (Васютин С. А., 2006, с. 79). В результате своих изысканий исследователь приходит к выводу о том, что культ воина-героя формировался в несколько этапов: прижизненные подвиги воина, его «слияние» с божественными существами, превращение в обожествляемого кланового (родового) воина-героя (Васютин С. А., 2006, с. 81). Представленные С. А. Васютиным материалы очередной раз демонстрируют особенности военной идеологии средневековых номадов, важное место в которой занимало именно такое религиозное явление, как героизация.

В то же время с некоторыми заключениями не всегда можно согласиться. Так, С. А. Васютин в своей работе опирается на интерпретации С. Г. Кляшторного (2001) изображений всадников с птицей и руническим текстом на камнях из Кочкорской долины (Центральный Тянь-Шань). Исследователи датируют этот памятник первой половиной VIII в. и связывают его создание с деятельностью в этом регионе тюргешей. Кроме того, тюрколог привел определенные иконографические параллели из китайского и иранского искусства, которые свидетельствовали об устойчивых историко-культурных связях между тюргешами и народами указанных регионов (Кляшторный С. Г., 2001б, с. 214–215).

На согдийские мотивы в средневековой торевтике кочевников неоднократно обращали внимание Ю. С. Худяков, Л. М. Хаслав-

ская (1990а, б). С. А. Васютин (2006, с. 81) посчитал возможным расширить данную интерпретацию, в связи с чем указал на «наличие зороастрийских корней в погребальной практике кочевников древнетюркской эпохи и присутствие зороастрийских компонентов в символике и религиозных представлениях...». При этом свой вывод он распространил не только на тюркшей Средней Азии, но и на центральноазиатских кочевников — тюрков и кыргызов. Несмотря на то, что некоторые другие исследователи (Бутанаев В. Я., 2003, с. 10) также считали возможным говорить о зороастрийском характере религии кыргызов, такая позиция вряд ли оправдана в полной мере. Это связано, как неоднократно было продемонстрировано выше, с полиэтничностью и поликонфессиональностью каганатов средневековых кочевников, деятельностью различных миссионеров, активной внешней политикой и торговлей. Все эти факторы приводили к знакомству и распространению, особенно среди политической и военной элиты, религиозных традиций и элементов культуры разных народов. В этой связи иранские мотивы в тюркешских граффити, безусловно, можно рассматривать как свидетельство распространения иранских художественных и мировоззренческих традиций среди части кочевников Средней Азии, но не проецировать на религии всех тюркоязычных народов. В противном случае отдельные археологические свидетельства о проникновении буддийских, манихейских и несторианских мотивов в искусство и культуру тоже следовало бы интерпретировать именно как основу религии кочевников. Правда, такие попытки время от времени предпринимаются, но их дискуссионность также продемонстрирована в данной главе.

Кроме тюркских каганатов внимание отечественных исследователей привлекала и империя Ляо, интерес к которой сохраняется в течение длительного периода (Ларичев В. Е., Пиков Г. Г., 2007). В последнее время к разным аспектам истории, в том числе и конфессиональной ситуации в Ляо, обращались Г. Г. Пиков (1994, 2000, 2002), Н. Н. Крадин (2002, 2002а, 2007, с. 174–194), С. В. Данилов (2004, с. 67–72, 153–154), А. В. Даньшин (2006) и др. Наиболее обстоятельная характеристика религиозной ситуации у киданей принадлежит Г. Г. Пикову. В его трактовке империя Ляо представляла собой сложную социально-политическую систему — результат трансформации племенного союза в комплексное земледельческо-скотоводческое государство (Пиков Г. Г., 2000, с. 51). Дальнейшие военно-политические успехи киданей привели к образованию поли-

этнической политике на северо-востоке Китая, включавшей регионы как с кочевым, так и с оседлым населением.

Важным моментом в истории Ляо Г. Г. Пиков считал принятие в 916 г. Абаоцзи императорского титула. Идеологически император соединял общие кочевые, монгольские и китайские сакрально-политические традиции. Ученый отмечает, что у китайцев киданьскими правителями было заимствовано представление об императоре как Сыне Неба, получавшим от Неба «мандат» на правление. Из монгольских представлений Г. Г. Пиков выделяет право на управление всем миром, которое дает Вечное Небо. Фактически, как пишет ученый, император становился наместником неба на земле, но при этом власть Неба сочеталась с личной харизмой. Воля и сила Неба, растворенная в императоре, позволяла ему «творить свой особый мир (миропорядок) и подчинять ему все пространства на вечные времена» (Пиков Г. Г., 2002, с. 193–194).

Исследователь отмечает формирование в Ляо особой политической культуры, отличной от догосударственной культуры киданей. В ее рамках сочлались синкретизм и полиэтничность: киданьская письменность, официальная дуалистическая система одежды ляоских чиновников (чиновники Северной администрации во главе с императрицей носили киданьскую одежду, а чиновники Южной администрации во главе с императором — ханьскую), своеобразная система государственных праздников, синкретически соединяющая в себе буддийские и конфуцианские воззрения с древней религией и обрядами киданей, специфическое устройство могильных склепов ляоской знати (Пиков Г. Г., 2002, с. 198).

Сложность социальных процессов в киданьской империи Ляо нашла отражение в дифференциации религиозных убеждений по социальному признаку. Как считает исследователь, большую роль в интегративных процессах и формировании идеологической основы киданьского государства играл буддизм, так как он отрицал родоплеменную исключительность, способствовал преодолению прежней родоплеменной разобщенности и провозглашал единство культа и абсолютного божества. Отмечает ученый и значение конфуцианства: его достоинство для киданьской знати заключалось прежде всего в проповеди безропотного подчинения «младших» «старшим». Именно поэтому «верхушка киданей, искавшая средство идеологически обосновать свое господство и отдававшая предпочтение буддизму, не препятствовала деятельности и других религий» (Пиков Г. Г., 2000, с. 53–54; 2002, с. 200–201). Таким об-

разом, киданьская аристократия восприняла китайские религиозные традиции.

Исследователь также обращал внимание на распространение несторианства в империях Великое Ляо и особенно Западное Ляо. Данный процесс достаточно хорошо отражен как в письменных, так и в археологических источниках (Пиков Г. Г., 1994; 2007а, с. 327). Несмотря на то, что особой популярностью эта конфессия у кочевников не пользовалась, элита киданей в политических целях не препятствовала ее развитию. К тому же несторианство, как и другие мировые конфессии, распространявшиеся среди народов Центральной Азии в эпоху Средневековья, было весьма склонно к формированию синкретичных элементов (Пиков Г. Г., 1994, с. 164–166).

Рядовое население, по мнению Г. Г. Пикова, придерживалось традиционных культов. Именно в связи с этим в кочевой среде сохраняли свои позиции традиционные священнослужители, которых ученые обозначают как «шаманов». Они выступали как «посредники между людьми на земле и богами на небе, призваны были не только совершать обряды жертвоприношений, устанавливать 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». В трактовке Г. Г. Пикова, «шаман» осуществлял многочисленные и многосторонние обязанности жреца, волхва, врача, знахаря и др. Шаманы и колдуны занимали высокое положение в киданьской социальной иерархии, что, несомненно, было обусловлено их ролью в идеологической системе общества (Пиков Г. Г., 2000, с. 69).

В этой ситуации киданьская элита, как отмечает исследователь, сохраняла многие компоненты степных традиций, чтобы не утратить своего влияния на рядовых кочевников: правитель киданей (император) был главой и первосвященником традиционной религии (тенгризм). Он как представитель рода Елюй был «породнен с Небом» и «поставлен Небом». Именно правитель «испрашивал богов» и приносил им жертвы, выполнял функции посредника между миром богов и миром людей и исполнителя «приказов Неба» (Пиков Г. Г., 2000, с. 63; 2002, с. 193–194). Ученый фиксирует и сохранение сакрально-ритуальных раздач. Император, желавший проявить свое расположение к тому или иному сановнику, щедро одаривал его, в том числе «жаловал белую лошадь с седлом и уздой, украшенными золотом» (Пиков Г. Г., 2000, с. 65). Император киданей так же, как и позднее правитель Западного Ляо гурхан, выпол-

нял функции верховного жреца. При дворе существовал специальный аппарат, руководивший определенными церемониями: илиби, тиинь, дилемаду и другие чиновники. Одним из самых важных ритуальных действий была церемония в конце каждого года, когда 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. Наряду с этим Г.Г. Пиков (2000, с. 69) упоминает профессиональных предсказателей и заклинателей, которые лечили, заклинали погоду, предотвращали различные катастрофы. В конечном итоге, судя по его исследованиям, можно сделать вывод, что более сложный характер социально-политической организации Ляо в сравнении с предшествующими кочевыми империями вызвал к жизни более концептуальные и социально-дифференцированные религиозные практики, обусловившие в свою очередь высокое положение служителей культа у киданей.

Дуалистичность культуры, наличие двух центров, по мнению Г.Г. Пикова, в конечном итоге и погубили империю Ляо, поскольку для Востока характерна монокультурная традиция. Показательным исследователем считает отчуждение рядовых кочевников от китаизированной киданьской знати, которую китайцы, в свою очередь, презирали за «варварство». Г.Г. Пиков указывает, что реализовывать свою государственную политику кидани могли в основном в степи, где преобладало кочевое население, куда переселяли бохайцев и китайцев для развития земледелия. Но численное и социокультурное доминирование ханьцев, которых было как минимум в три раза больше, чем киданей, разрушало империю: «социальные противоречия киданьского общества наложились на социальные противоречия китайских районов», что повело к социальной нестабильности Ляо и ее падению (Пиков Г.Г., 2002, с. 201).

В 1990-е гг. опубликовано несколько обобщающих работ по кочевым народам Центральной Азии, написанных с опорой преимущественно на письменные источники (Воробьев М.В., 1994; Кычанов Е.И., 1997). В 1992 г. выходит второй том фундаментальной коллективной работы «Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии» (1992), в которой отдельные главы посвящены распространению буддизма, манихейства, христианства у народов Центральной Азии в эпоху поздней древности и раннего Средневековья. Следует отметить, что разделы, посвященные буддизму и манихейству, написаны крупнейшим отечественным во-

стоковедом Б. А. Литвинским. Особое внимание ученый уделил проблеме знакомства тюрок с буддизмом. По мнению исследователя, буддизм был хорошо знаком тюркской элите уже в период Первого каганата. Широкое распространение этой конфессии наблюдается и в Западнотюркском каганате, что связано переходом части номадов к оседлому образу жизни в городах (Литвинский Б. А., 1992а, с. 489–490).

Буддизм был популярен и в уйгурской среде до принятия в 762 г. в качестве государственной религии манихейства. Важным выводом Б. А. Литвинского является то, что в рассматриваемом регионе, судя по письменным источникам, получили распространение два основных направления буддизма — хинаяна и махаяна. В то же время имеющиеся материалы свидетельствуют о доминировании махаянской традиции. Кроме того, несмотря на интерес элиты кочевников к буддизму, их религиозные системы имели синкретичный характер, включали в себя мощный пласт традиционных верований и представлений (Литвинский Б. А., 1992а, с. 492). Рассматривая распространение манихейства в Центральной Азии, востоковед отметил значительную роль в этом процессе согдийцев, которые получили возможность исповедовать свободно эту религию в Китае по указам императоров 732, 771 и 786 г. Именно из Китая манихейство проникает к уйгурам, которые не только по религиозным, но и политическим причинам делают эту религию государственной. Особо Б. А. Литвинский (1992б, с. 524–527) подчеркивал влияние буддизма на так называемое восточное манихейство, которое и получило развитие в Китае и Центральной Азии, в то время как христианство выступало субстратным компонентом для западного течения этой религии. При этом стоит отметить, что наиболее значительное влияние буддизма прослеживается в манихействе во время его распространения в Китае, в котором позиции первой религии были уже достаточно сильны.

В гораздо меньшей степени вопросы религии средневековых кочевников, в частности тюрок и уйгуров, освещены в обобщающих работах других востоковедов 1990-х гг., опиравшихся преимущественно на письменные источники. Так, М. В. Воробьев (1994, с. 314–315, 324–325) в соответствии с задачами своего исследования ограничился указанием сведений письменных источников о верованиях номадов, знакомстве с мировыми религиями, в том числе принятием уйгурами манихейства в 762 г. в качестве государственной конфессии (Воробьев М. В., 1994, с. 314–315, 324–325).

Современный этап изучения мировоззрения населения Центральной Азии ознаменован появлением многочисленных статей и фундаментальных монографий, в которых на основе этнографических материалов представлена подробнейшая характеристика верований и обрядов тюркоязычных народов этнографической современности (Сагалаев А. М., 1992; 1994; Монгуш М. В., 2001; Бутанаев В. Я., 2003; Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В., 2005; Герасимова К. М., 2006). В таких публикациях, как и в предшествующий период, представлена характеристика религиозно-мифологических систем тюркоязычных народов Саяно-Алтая периода этнографической современности в рамках историко-этнографического ретроспективного подхода. Подробная характеристика этих работ не входит в задачу нашего исследования, однако ряд оригинальных идей и гипотез авторов необходимо отметить. Так, В. Я. Бутанаев, занимаясь историей бурханизма, коснулся некоторых аспектов религиозных верований центральноазиатских кочевников раннего Средневековья. Опираясь на отдельные арабо-персидские источники XIII в., исследователь пришел к выводу, что религия кыргызов раннего Средневековья значительно напоминает зороастризм, который мог быть заимствован номадами через культурное общение с Ираном (Бутанаев В. Я., 2003, с. 10–11). Кроме того, исследователь поддержал позицию С. Г. Кляшторного (1959) и Н. В. Леонтьева (1988) о знакомстве кыргызской элиты с христианством и буддизмом (Бутанаев В. Я., 2003, с. 11–12).

Несмотря на то, что В. Я. Бутанаев отметил сложность конфессиональных процессов в Кыргызском каганате, трактовка религии номадов в русле зороастрийской традиции вряд ли оправдана. Во-первых, единственным из приведенных аргументов являются данные достаточно позднего письменного источника. При этом описания в нем верований в принципе можно с таким же успехом отнести к манихейству и несторианству. Во-вторых, имеется значительное количество свидетельств письменного и археологического характера о деятельности в Центральной Азии манихейских, буддийских и несторианских миссионеров, на что обращает внимание и сам ученый, в то время как данных о явном присутствии последователей Зороастра в эпоху раннего Средневековья в этом регионе нет.

Современные исследования показывают, что в мировоззрении тюркоязычных номадов важной основой являлся шаманский комплекс. Однако распространение в Центральной Азии прозелитарных конфессий не могло не отразиться на религиозной жизни номадов

и привести к формированию синкретичных представлений, образов и обрядов. Кроме того, религиозный фактор стал активно использоваться военно-политической элитой в тюркских каганатах для решения не только внутренних, но и внешних проблем. В то же время в силу недолговечности полиэтничных империй раннего Средневековья ни одна из мировых религий таки и не смогла занять прочные позиции в мировоззрении кочевников. В этой связи даже официальное провозглашение религии государственной (например, манихейства у уйгуров) в большинстве случаев не означало глубокого проникновения новых идей в традиционное мировоззрение. Интересно отметить, что аналогичная тенденция на начальном этапе во многом прослеживалась и в последующий период, например, в Золотой Орде после провозглашения ханом Узбеком ислама государственной религией (Измайлов И. Л., 2004, с. 56–72; Кульпин Э., 2006, с. 41–42; Мэй Т., 2002, с. 434–435; Масложенко Д. Н., 2006, с. 90–93; Ярков А. П., 2010, с. 132).

Примечательно также, что, по мнению многих исследователей, ислам в Саяно-Алтае стал активно утверждаться в XIII–XIV вв. (Бустанов А. К., 2009; Томилов Н. А., 1998, с. 13–17; Белич И. В., 1988; Зиев Х. З., 1968, с. 8). В рамках изучения данной темы представляют интерес современные результаты археологических исследований распространения ислама в Казахстане в раннем Средневековье (Нуржанов А. А., 2013; Хабдулина М. К., Билялова Г. Д., Бонора Ж. Л., 2018). При этом наиболее ранним подтверждением проникновения элементов арабской культуры в Сибирь в настоящее время является печатка с надписью IX–X вв. (Савинов Д. Г., Новиков А. В., Росляков С. Г., 2008, с. 277). Однако, как справедливо заметил А. П. Ярков (2010, с. 131–133), интерпретировать такие находки, а также особенности погребального обряда, сходного с мусульманским, следует весьма осторожно и корректно с учетом всей совокупности данных. В то же время вполне закономерно, что включение Саяно-Алтая в состав Монгольской империи способствовало распространению новых культур. В этой связи вполне закономерно постепенное проникновение и исламской традиции к сибирским народам, тем более, если учесть, что в XIII–XIV вв. в этом регионе возникли фактории мусульманских купцов, монополизировавших торговлю (Худяков Ю. С., 2002в, с. 232).

В заключение подчеркнем, что религиозный синкретизм у кочевников эпохи раннего Средневековья во многих случаях носил внешний характер, прежде всего на уровне образов в искусстве. Однако целенаправленная государственная политика в области религии, прово-

димая в средневековых государствах, все больше свидетельствовала об осознании кочевой элитой важности религиозного фактора в государственном управлении.

ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ:

1. Используя материалы пособия и хрестоматии «Религии народов Южной Сибири и Центральной Азии. Часть II: Эпоха Средневековья», выделите основные группы источников, которые используют ученые при изучении мировоззрения раннесредневековых народов.

2. Рассмотрите концепции ученых о знакомстве тюркоязычных кочевников с прозелитарными религиями. Выделите в них дискуссионные моменты, слабые и сильные стороны аргументации.

3. Выделите факторы, которые способствовали или препятствовали глубокому распространению прозелитарных религий в тюркоязычных каганатах Южной Сибири и Центральной Азии.

4. Дайте характеристику религиозного аспекта политической культуры у тюркоязычных кочевников.

5. Раскройте семантику основных образов в искусстве раннесредневековых кочевников, представленных на предметах торевтики.

4.3. Религия тюрков: шаманизм или тенгрианство?

На современном этапе достаточно явно обозначилась дискуссия относительно сущности религии тюрков. При этом активно обсуждаются в номадологии не только компоненты такой религиозно-мифологической системы, но и возможность ее обозначения особым термином. В этой связи отметим основные мнения ученых на данную проблему в контексте изучения разнообразных источников.

В монографиях, опубликованных в конце XX — начале XXI в. совместно с Д. Г. Савиновым и Т. И. Султановым, С. Г. Кляшторный подготовил отдельные разделы, посвященные религии и мифологии тюркских племен (Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 1994; 2005; Кляшторный С. Г., Султанов Т. И., 2000). Такой же в содержательном аспекте текст под заголовком «Народ аспару, гунны Кавказа и древнетюркский олимп» изложен и в одной из последних книг ученого — «История Центральной Азии и памятники рунического письма». Данное издание представляет собой сборник ранее опубликованных автором как монографий, так и статей (Кляшторный С. Г., 2003). Во всех указанных выше работах, по сути дела, представлен идентич-

ный материал, в котором дается характеристика основных божеств тюркского пантеона. Кроме того, тюрколог отмечает, что существует определенное сходство в мифологической и обрядовой стороне между тюрко-огузскими племенами Центральной Азии и гунно-болгарскими этническими группами Северного Кавказа. Такая религиозно-мифологическая общность, по мнению ученого, во-первых, обусловлена определенной степенью генетического родства между указанными племенными группами. Во-вторых, некоторые мировоззренческие позиции и культы (например, сакрализация правителей и наделение их небесным мандатом) были выработаны народами независимо друг от друга в период формирования раннесоциальных структур (Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г., 1994, с. 81–88).

Таким образом, С. Г. Кляшторный, как и в предшествующий период, используя письменные источники и археологические материалы, представил основные тенденции этноконфессионального развития в Центральной и Средней Азии в эпоху раннего Средневековья. В своих работах он продемонстрировал успешную реализацию комплексного подхода, базирующегося на данных разных наук. В то же время, несомненно, что первостепенное внимание ученой уделял анализу памятников тюркской рунической письменности, сопоставляя их с другими источниками. Такой подход демонстрировал сохранение лучших научных традиций отечественного востоковедения.

Мировоззрению тюркоязычных народов Центральной Азии эпохи Средневековья уделил внимание И. Л. Кызласов. В частности, тюрколог подробно проанализировал иконографию Кудыргинского валуна с Алтая и Сулекской писаницы из Хакасии и пришел к следующим выводам (Кызласов И. Л., 1998). На обоих памятниках, по его мнению, изображены божества тюркского пантеона. При этом в композиции Сулекской писаницы прослеживается влияние ираноязычного мира на религиозное искусство кочевников. Ученый поддержал других исследователей, которые полагают, что «трехрогий» головной убор (тиара) является символом богов и жрецов. (Кызласов И. Л., 1998, с. 45, 48–49). Правда, в отношении двух рассматриваемых памятников тиары интерпретировались как атрибуты божеств. Кроме того, И. Л. Кызласов обратил внимание на ряд стилистических особенностей религиозного искусства. Во-первых, божества изображались «в фас», а обращенные к ним люди «в профиль». Во-вторых, фигуры сверхъестественных существ крупнее молящихся. Кроме того, исследователь отметил, что оформление антропоморфных изображений у тюркоязычных обществ в VI–VIII вв. связано с изменениями

ми идеологии (Кызласов И. Л., 1998, с. 48). Однако в чем проявились эти изменения, ученый не уточнял. Можно, правда, предположить, что в данном случае И. Л. Кызласов имел в виду распространение манихейства среди кочевников Саяно-Алтая, поскольку такая точка зрения широко представлена в его других работах, отмеченных выше (Кызласов И. Л., 2001; 2004). Позиция И. Л. Кызласова, как и других сторонников атрибуции трехрогих головных уборов в качестве особых сакральных предметов, встретила критическую оценку у некоторых исследователей (Кубарев Г. В., 2002, с. 244–245). При этом альтернативная точка зрения на эту проблему на современном этапе выглядит не более убедительной, чем изложенные выше взгляды нomaдологов.

Важнейшим аспектом изучения мировоззрения тюрков стал вопрос сакрализации правителей и наличие священнослужителей в обществе нomaдов. В результате проведенного нами исследования (Дашковский П. К., 2009а) удалось дополнить выводы С. Г. Кляшторного и некоторых других ученых по данной проблеме. Прежде всего отметим, что священный статус таких средневековых правителей хорошо прослеживается в текстах, например, на стелах в честь Бильге-кагана и Кюль-тегина (Малов С. Е., 1956, КТб, 1; 1959, КТб, 29). В рунических надписях каган представлен как олицетворение тюркского единства (Малов С. Е., 1959, с. 52, БКм, Хв 13–14). Имя кагана также выступает как эпоним (в эле Бильге-кагана) и синоним названия государства («земля Капаган-кагана») (Кляшторный С. Г., 2004, с. 101; Шарипов Р. Г., 2001, с. 39–49). В этой связи правитель тюрков должен направлять все усилия на обеспечение благополучия именно всего тюркского народа. Об этом свидетельствуют слова, высеченные на стеле Кюль-тегина (Малов С. Е., 1956, с. 24).

Таким образом, исходя из представленных материалов можно поддержать мнение исследователей, согласно которому важной составляющей мировоззрения тюрков являлся комплекс представлений о небесном рождении кагана, который выступал олицетворением божественно сотворенного государства, а также о небесном звере-первопредке династии. При этом формирование такой политической мифологии относится к периоду уже сложившегося государства нomaдов — не ранее VI в. Именно тогда возникает миф о происхождении тюркского эля (Кляшторный С. Г., 1981) и культ верховной политической власти кагана — культ Ашина, составная часть священного комплекса действий и представлений о боге Тенгри (Жумаганбетов Т. С., 2003, с. 64–67).

Култ кагана (култ клана Ашина) стал проявляться в почитании личности правителя, пещеры предков (Кляшторный С. Г., 2003, с. 249), а также волка, который являлся священным животным для многих кочевых народов Евразии (Харитов М. А., 2000). Нашел он отражение и в монументальной архитектуре погребально-поминальных комплексов. Однако, если в скифо-хуннский период курганы «царей» часто выступали как объекты для совершения разнообразных действий, то с раннего Средневековья ситуация меняется. Теперь номады начинают сооружать отдельно погребальные памятники и сложные поминальные комплексы (своеобразные «храмы») в честь каганов. Достаточно показательными в этом отношении являются поминальные комплексы, посвященные Кюль-Тегину, Бильге-кагану и другим представителям правящего эля (Тиваненко А. В., 1994, с. 92–97; Войтов В. Е., 1996; Баяр Д., 2004).

Выше уже отмечалось, что погребально-поминальная обрядность тюрок изучена достаточно хорошо, в том числе и в аспекте сопоставления письменных источников и археологических данных (Овчинникова Б. Б., 1990; 2005; Кубарев В. Д., 1984; Кубарев Г. В., 2005; Войтов В. Е., 1996; Тиваненко А. В., 1994). Опираясь на эти данные, можно отметить, 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 (Дашковский П. К., 2009а).

Несмотря на широкое участие кочевников в погребально-поминальном цикле, по нашему мнению, имеются основания говорить о тенденциях формирования особой религиозной элиты, которая могла либо совмещать сакральную деятельность с иными формами, либо заниматься культовой практикой более профессионально (Дашковский П. К., 2009а). Для подтверждения сказанного обратим внимание на сведения китайских источников (Бичурин Н. Я., 1998, с. 234–235; Лю Маоцай, 2002, с. 22), указывающих на то, что существовали жертвоприношения общегосударственного характера, в которых принимали участие каган и его окружение. Это свидетельствует о существовании особого государственного религиозного культа, отмеченного нами выше, при отправлении которого, по мнению исследователей, каган выступал в роли первосвященника, на что также обращали внимание С. Г. Кляшторный (2003,

с. 337–338) и Т. С. Жумаганбетов (2003, с. 6–67). Нужно отметить и то, что подобного характера и масштаба религиозные действия существовали и у хунну, что являлось проявлением государственной религиозной политики.

Необходимо особо акцентировать внимание на участии аристократии в обряде инаугурации кагана, который отличался определенным своеобразием (Дашковский П. К., 2009а). Сходные обряды инаугурации, как отметил Н. Н. Крадин (2001, с. 141), вероятно, существовали еще у хунну, хотя наибольшего распространения они, по мнению многих ученых, получили в эпоху Средневековья (Скрынникова Т. Д., 1997, с. 109–112; Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д., 2006; Голден П. Б., 1993, с. 222; Кычанов Е. И., 1978, с. 99; Бира Ш., 2000, с. 85–90). Данные китайских источников относительно смены правителя отчасти дополняются руническими текстами на Бугутской стеле (Кляшторный С. Г., Лившиц В. А., 1978, с. 56).

В связи с указанными позициями ученых на процесс инаугурации каганов интересным представляется реконструкция на основе отдельных свидетельств процесса интронизации тюрко-монгольских правителей, предложенная В. В. Трепавловым (1993). 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 (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. См.: (Кычанов Е. И., 1997, 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 Кокочу² в процессе избрания Темучжина ханом монголов. Не случайно Чингисхан после закрепления у власти устранил главного посредника между миром людей и духов и фактически наряду с высшей военно-политической властью получил и религиозную (Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д., 2006, 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 (Хазанов А. М., 2004; Пиотровский М. Б., 1984; Прозоров С. М., 1970).

По нашему мнению, 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, упомянутая выше Бугутская надпись позволяет реконструировать процесс принятия таких решений. Сначала каган делает запрос богам, затем советуется с высшей знатью, после чего обращается к духу Бумыня и уже тогда окончательно принимает решение (Кляшторный С. Г., Лившиц В. А., 1978, с. 56).

Следует подчеркнуть, что 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 (Малов С. Е., 1951; Бартольд В. В., 2002в, с. 472). Сведения о такой социальной группе содержатся в некоторых китайских хрониках, которые касаются характеристики образа жизни и верований номадов. В то же время подчеркнем, что перевод одних и тех же источников иногда существенно различается, в особенности, если это касается терминологии. Так, например, в собрании источников, переведенных Н. Я. Бичуриным, отмечается, что тюрки «поклоняются духам, веруют в волхвов... Обыкновения их обычно сходны с хуннскими» (Бичурин Н. Я., 1998а, с. 235). Указанный фрагмент у Лю Маоцзя переведен современными российскими исследователями следующим образом: «Они (тюрки. — П. Д.) почита-

² Среди ученых существует мнение о том, что Кокочу (Теб-Тенгри) был светским правителем, а не шаманом, но обладал сульдэ и пользовался большим уважением у монголов. Он не совершал никаких неординарных действий с помощью духов, но общался непосредственно с Небом (Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д., 2005, с. 332–333). Несмотря на определенную дискуссионность оценок фигуры Кокочу, практически все исследователи единогласно отмечают его решающую роль в легитимизации сакральной власти Чингисхана.

ют богов и духов и верят в заклинательниц и заклинателей злых духов... Их обычаи приблизительно такие же, как у сюнну» (Лю Маоцай, 2002, с. 23).

Существование шаманов у тюрков подтверждается их генеалогическими легендами (Лю Маоцай, 2002, с. 11; Бичурин Н. Я., 1998, с. 225). По мнению Л. П. Потапова (1991, с. 120), такие сведения указывают на практику избрания духами шамана и на одну из главных функций такого священнослужителя, как умение управлять погодой. В «Биографии Аньлушаня» и «Синь Тан-шу» (Лю Маоцай, 2002, с. 97, 99) также есть информация, которую можно рассматривать в качестве указания на существование шаманизма.

Необходимо учитывать и то, что кроме китайских хроник, есть еще описания служителей культа (шаманов, жрецов и др.) в кочевых империях у византийских авторов (Менандр, Фиофилакт Симоката), албанского епископа Израэля (Кляшторный С. Г., 2003, с. 334), в арабских источниках начала XIII в. (Мухаммад Иби Мансур Мерверуди) (Материалы по истории..., 1988, с. 92).

Интересные сведения о священнослужителях приводятся в одном из сюжетов поэмы «Шахнаме» Фирдуси, подробно проанализированного в предшествующий период Л. Н. Гумилевым. По его мнению, Фирдуси 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 (Гумилев Л. Н., 1993, с. 83–84). На наш взгляд, опираясь на данные Н. Я. Бичурина (1998б, с. 268) и Рашид-ад-дина (1952, с. 121–122), можно обратить внимание на то, что сведения об использовании магических действий, направленных на изменение погоды, известны у кочевников как в предшествующий, хунно-сяньбийско-жужанский период, так и в эпоху развитого Средневековья (Дашковский П. К., 2009а).

Упомянутый термин «ядачи» («яда») имеет авестийские (*yatu* — волшебство) и новоперсидские (*yadu* — ворожей) истоки, что свидетельствует о раннем влиянии Ирана на тюрков эпохи Средневековья (Малов С. Е., 1947, с. 154). Л. Н. Гумилев (1993, с. 84), опираясь на вышеприведенные данные и материалы С. Е. Малова, тем не менее, считает возможным говорить именно о ядачи, т. е. о колдунах, а не о шаманах. Между тем С. Е. Малов, на которого ссылался ученый, связывал использование «волшебного камня яда» именно с шаманской практикой. К сходным выводам приходят и некоторые современные исследователи, в частности Л. А. Чвырь, отмечая, что цен-

тральноазиатский 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 шаманов в разное время настаивали и другие исследователи, которые трактовали саму религию кочевников как шаманизм или, во всяком случае, рассматривали его в качестве основополагающего элемента (Кызласов Л. Р., 1990; Стеблева И. В., 2007, с. 20; Кляшторный С. Г., 2003, с. 317–338; Михайлов Т. М., 1980, с. 131). Этому вопросу на основе широких исторических и этнографических параллелей, как отмечено выше, уделил особое внимание Л. П. Потапов (1991, с. 123–126). 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, по нашему мнению (Дашковский П. К., 2009а), 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 (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 (Дашковский П. К., 2009а; Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009, с. 301–312).

В этой связи нужно подчеркнуть важность изучения деятельности миссионеров в Тюркских каганатах и религиозной политике самих правителей кочевых империй. Так, уже в период Первого каганата существовали буддийские миссионеры и их последователи среди тюркской элиты. Например, Мухан-каган в начале своего правления в середине VI в. обратился в буддизм (Восточный Туркестан...,

1992, с. 489). На следующего правителя Тоба-кагана (572–581 гг.) повлиял монах Хуэй Линь из царства Ци, который оказался в плену у тюрок. 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 (Бичурин Н. Я., 1998, с. 237–238).

По мнению Е. И. Кычанова (1997, с. 112), упомянутый монах Хуэй Линь мог быть буддийским миссионером индийского происхождения, настоящее имя которого Джинагупта (Кычанов Е. И., 1997, с. 112). Участие Таспар-кагана в буддийских обрядах на основе анализа Бугутской надписи подтверждают С. Г. Кляшторный и В. А. Лившиц (1971, 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 (Сухэбатор Г., 1978, с. 69). В переводе отдельных сутр могли участвовать и согдийцы, активно торговавшие в Центральной Азии (Кычанов Е. И., 1997, с. 112).

Учитывая сведения письменных источников, можно сделать вывод, что интерес к буддизму у кочевой элиты постепенно возрос, 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. 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, это было сделано и из внешнеполитических соображений (Дашковский П. К., 2009а). А. В. Тиваненко (1994, с. 105) даже полагает, что Бильге-каган пытался придать буддизму общетюркское значение. Однако, на наш взгляд, важно обратить внимание на то, что в китайских источниках (Бичурин Н. Я., 1998а, с. 279), на которые опирался А. В. Тиваненко, упоминаются на равных позициях не только буддизм, но и даосизм. В то же время вполне очевидны поиски правящей элитой определенных религиозных основ для обеспечения консолидации и могущества тюркского общества. Не случайно Туньюгу (Тоньюкук) в качестве своих аргументов отмечал, что буддизм и даосизм не соответствуют воинственному духу, мировоззрению и образу жизни кочевников, поэтому не смогут являться ос-

новой государства. В этой связи интересно мнение А. Габен о том, 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 (Восточный Туркестан..., 1992, с. 490).

Своеобразную точку зрения относительно интерпретации служителей культа у тюркских племен высказал Т. С. Жумаганбетов. 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 делом (Жумаганбетов Т. С., 2003, с. 76–77; 2006). При этом ученый, используя этнографический материал, отметил, что элементы избрания бахсов духами имеют 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, с детства воспитывался бахсами. По нашему мнению (Дашковский П. К., 2009а), вероятно, в контексте рассуждений автора более уместно говорить о корпоративном объединении бахсов, а не клановом, которое предполагает родственные, но не профессиональные связи.

Одна из главных функций бахсов — лечебная, реализовывалась применительно как к людям, так и к животным. В религиозном отношении бахсы обслуживали культ Тенгри (Жумаганбетов Т. С., 2003, 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 (1993, с. 75–85) довольно скептически оценивал трактовку священнослужителей у тюрков через категорию шамана и указывал, как отмечено выше, именно на существование ядачей.

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 (бах-

сы) всякий раз, как видят их, им поклоняются. Эти лекари распоряжаются и жизнью, и имуществом их». Цит. по: (Жумаганбетов Т. С., 2003, с. 76). В приведенном фрагменте, очевидно, речь идет о тюрках Западного каганата, значительная часть которых 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. (Жумаганбетов Т. С., 2003, с. 75–76).

Косвенным подтверждением формирования определенной группы священнослужителей у центральноазиатских тюрков являются сложные элитные мемориальные комплексы, хорошо изученные (Новгородова В. А., 1981; Войтов В. Е., 1996; Тиваненко А. В., 1994; Баяр Д., 2004). 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 В. А., 1981, с. 211). Сооружение указанных комплексов происходило при непосредственном участии китайских мастеров, что подтверждается как письменными источниками, так и археологическими и искусствоведческими исследованиями (Худяков Ю. С., 1998).

Возведение элитных поминальных сооружений во многом по китайским архитектурным традициям не могло не отразиться и на мировоззрении тюрков, что является еще одним проявлением синкретизма (Дашковский П. К., 2009а). 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; Худяков Ю. С., Табалдиев К. Ш., 2009; Суразаков А. С., Тишкин А. А., Шелепова Е. В., 2009).

Анализируя проблемы существования служителей культа у тюрков, нами (Дашковский П. К., 2009а) было акцентировано внимание на определенном типе 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. А. М. Досымбаева интерпретирует изображенные на изваяниях сосуды как символ одного из тюркских божеств Жер-Су (Йер-Су), которое олицетворяет женское на-

чало, 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 номадов, рассматривает сосуды, изображенные на тюркских изваяниях, как символ ритуала возлияния божеству (божествам), которое покровительствует войне. Примечательно, что особые ритуальные сосуды существовали уже у кочевников Евразии со скифо-сакского времени (Кузнецова Т. М., 1988; Королькова Е. Ф., 1999).

Важно отметить, что еще у хунну практиковались жертвоприношения, которые были приурочены к какому-либо значимому событию, например заключению договора, клятвы, надвигающейся большой опасности (война). Во время таких действий использовались специфичные ритуальные сосуды, например изготовленные из черепа поверженного врага. Следует также указать традицию номадов приготовления особого сакрального напитка, связанного с культом Сомы (Хаомы) или близким ему ритуалом, что подробно рассмотрено многими учеными (Гусева Н., 1983; Федоров В. К., 2002). Более того, согласно скифской генеалогической легенде чаша рассматривалась как жреческий символ (Раевский Д. С., 1977, с. 71). Безусловно, по нашему мнению, 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, подтверждением существования служителей культа у тюрков могут выступать так называемые трехрогие головные уборы, или трехрогие тиары, которые выявлены на антропоморфных изваяниях, личинах, бляшках и некоторых других предметах. Однако, как отмечено выше, дискуссия относительно семантики таких уборов еще далека до своего окончания. См.: (Потапов Л. П., 1953, с. 92; Киселев С. В., 1951, с. 479; Кызласов Л. Р., 1949; Гаврилова А. А., 1965, с. 19; Шер Я. А., 1966; Ахинжанов С. М., 1978; Длужневская Г. В., 1978; Суразаков А. С., 1994; Янборисов В. Р., 1984; Мотов Ю. А., 2001; Байпаков К. М., Терновая Т. А., 2005, с. 133–135; Досымбаева А., 2006, с. 44–50).

Таким образом, можно сделать вывод о существовании у тюрков в эпоху Средневековья группы лиц, которая обслуживала многообразную систему религиозных действий. В то же время есть основа-

ния говорить о формировании определенной религиозной элиты, вовлеченной в наиболее значимую сакральную часть культуры номадов. Такая специфичная 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 обслуживали после смерти каганов священнослужители. 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, соответственно, возрастал статус лиц, облаченных сакральным знанием и силой. Однако в силу особых культурно-исторических условий развития номадизма формирования корпоративного жречества у кочевников не произошло, во всяком случае, с такими признаками, которые характерны для земледельческих обществ.

Вопросы сакрализации правителей средневековых кочевых государств и их участие в религиозных обрядах затрагивались и некоторыми другими современными исследователями. Так, Р. В. Новожеев (2009, с. 290) обосновывал положение, ранее выдвинутое С. А. Плетневой (1990, с. 102) о том, что кочевой правитель исполнял не только административно-судебные, но и жреческие функции. Такая тенденция, по мнению обоих авторов, характерна в период перехода от военной демократии к раннему феодализму. Не останавливаясь на социально-политической оценке такого достаточно устаревшего для современного кочевниковедения подхода, отметим, что общая закономерность непосредственного вовлечения кагана (хана) в религиозную сферу указана верно.

С. А. Угдыжеков (1997; 1998), более обстоятельно остановился на рассмотрении процесса сакрализации правителей у кыргызов. В результате он отметил значительное сходство этого процесса у кыргызов и тюрков. В целом правитель получал особую силу от Тенгри и выступал олицетворением единства и гармонии не только об-

щества номадов, но и всего мира (Угдыжеков С. А., 1998). Кроме того, по мнению кочевниковеда, сакральность кагана базировалась на двух составляющих: традиционном (народном, семейном) мировоззрении и официальной (государственной) идеологии (Угдыжеков С. А., 1997, с. 41). С. А. Угдыжеков (1997; 1998) полагает, что основу мировоззрения кыргызов, как и многих других кочевых народов, составлял шаманизм, который вполне устраивал как рядовых кочевников, так и политическую элиту. Более того, именно шаманизм являлся государственной религией номадов и обеспечивал сакральный характер власти правителя. Безусловно, можно согласиться с мнением исследователя о ведущих позициях шаманского комплекса представлений в мировоззрении номадов. Однако военно-политическая элита в разные периоды Средневековья не случайно обращала внимание на различные мировые религии, стремясь найти в них надежную идеологическую опору для стабильного существования полиэтничных объединений. К тому же новая религиозная система позволила бы ослабить традиционные родоплеменные связи и вывести на первый план новые принципы организации и управления в государстве.

На основе анализа памятников рунической письменности к интересным выводам пришел Д. Г. Савинов. Он выделил шесть мировоззренческих позиций, которые отражают проблему перехода из реального в потусторонний мир у тюрков. К числу таких повествований относятся «тема биографии героя», «тема покинутой родины», «тема печали», «тема воинской доблести», «тема даров и обмена ценностей», «тема судьбы» (Савинов Д. Г., 1993, с. 6–9). Отчасти сходной проблематикой занимается М. В. Егорочкин (2009). По его мнению, можно выделить несколько универсальных идеологем, которые определяли особенности мировоззрения кочевника-воина эпохи Средневековья. К числу таких базовых констант исследователь отнес представления о судьбе, рождении, смерти, войне, идеальном воине-правителе, своей — чужой земле, враге. Ученый отмечает, что важным элементом мировоззрения номадов являлись представления о продолжении посмертного существования в ином мире, в котором можно будет насладиться всем тем, чего воин не успел получить при жизни (Егорочкин М. В., 2009, с. 68–70). Другой вывод М. В. Егорочкина заключается в том, что центральное место во всей военной идеологии занимает понятие судьбы. Именно с представлениями о судьбе связываются рождение, неизбежность войны, гибель в бою, правление кагана и необходимость верности ему. При этом

концепт судьбы связывается у тюрков со сверхъестественными существами, прежде всего с Тенгри (Егорочкин М. В., 2009, с. 65). В целом, исследователь поддержал мнение Ю. С. Худякова (1995, с. 12), согласно которому военная идеология оказывает решающее влияние на мифологию, искусство, хозяйственную деятельность и образ жизни кочевников.

Основываясь на результатах собственных исследований тюркских памятников Саяно-Алтая, на важные особенности мировоззрения тюрков указал О. А. Митько (1999). В частности, анализируя зооморфную ручку на тюркском серебряном сосуде из могильника Маркелов Мыс II в виде грифона, О. А. Митько отметил, с одной стороны, в этом образе скифские реминисценции, связанные с индоиранским миром. С другой стороны, образ грифона мог быть семантически близок птице феникс, представления о которой были широко распространены в Китае. Учитывая активное взаимодействие кочевников с Китаем, влияние китайской традиции представляется также весьма вероятным (Митько О. А., 1999, с. 159–160). Кроме того, исследователь поддержал вывод Д. В. Черемисина (1997) о преемственности образа грифона и тюркской богини Умай (Митько О. А., 1999, с. 160). Д. В. Черемисин, в свою очередь, продолжил разработки С. М. Абрамзон (1971, с. 277) и А. Д. Грача (1979, с. 158). Так, С. М. Абрамзон (1971, с. 277) высказывал предположение о генетической связи богини Умай, предстающей в образе птицы, и персонажем иранской мифологии — птицей Хумай. Еще в более широком хронологическом диапазоне аналогичную точку зрения высказывал А. Д. Грач (1979, с. 157–158), отметивший устойчивость мифологемы Великой богини начиная со скифской эпохи (пазырыкская культура) и вплоть до этнографической современности.

В данном случае особый интерес представляют взгляды на проблему существования особой социальной группы служителей культа у тюрков А. М. Досымбаевой (2006). Такая категория выделяется исследовательницей на основе анализа иконографии изваяний. Отличительными признаками в этом случае выступают так называемые тиары (трехрогоие головные уборы) и ритуальные сосуды, которые изображены в руках каменных статуй.

При этом А. М. Досымбаева подчеркивала, что, во-первых, такие уборы встречаются как на женских, так и на мужских антропоморфных изваяниях. Отмеченная особенность достаточно хорошо интерпретируется на основе этнографических материалов по народам Сибири, согласно которым для священнослужителей-мужчин шаман-

скую 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, племена судей аштаков/ашидэ (Досымбаева А., 2006, с. 47). Наличие на святилище Жайсан мужских и женских изваяний свидетельствует о соправлении двух фратрий — мужской (гаганский род ашина) и женской (катунский род ашидэ). Первая фратрия олицетворяла Солнце, а вторая — Луну (Досымбаева М. А., 2006, с. 117). Важно особо отметить проблему дефиниций в отношении использования М. А. Досымбаевой, как, впрочем, и многими другими исследователями, в качестве синонимов близких по значению, но все-таки во многом специфичных терминов — «жрец», «шаман», «служитель культа». Сложившаяся в кочевниковедении традиция синонимичного употребления указанных понятий во многом обусловлена сложностью изучения религии кочевников в силу специфики источников, преимущественно археологических. Однако, учитывая синкретичность религиозной системы и особенности этносоциального развития кочевников, более оправдано с методологической точки зрения применять термин «служитель культа» (священнослужитель) для обозначения лиц, вовлеченных в религиозную деятельность у кочевников Центральной Азии в эпоху поздней древности и раннего Средневековья (Дашковский П. К., 2003; 2008а; 2009а; Дашковский П. К., Шабанова Д. Ю., 2010).

Существенное замечание М. А. Досымбаева (2006, с. 107) сделала и относительно веротерпимости тюрков, которые часто покровительствовали представителям различных религий: манихейство, зороастризм, буддизм, иудаизм, христианство. Это обстоятельство в свою очередь оказывало влияние на формирование синкретичных воззрений и обрядов. В последнем случае показательна, например, ситуация синкретизация образа тюркской богини плодородия Умай и иранской богини земного благополучия и многочадия Анахиты. В то же время исследовательница подчеркивает, что не стоит переоценивать влияние «развитых» религий на шаманское мировоззрение кочевников, как это, например, наблюдалось в отношении степени распространения манихейства у уйгуров и его влияния на эволюцию их погребально-поминальных обрядов (Досымбаева М. А., 2006, с. 99–100, 107).

Более развернутая концепция по интересующей нас проблематике представлена в монографии Е. И. Кычанова (1997), посвященной

рассмотрению истории кочевых народов Центральной и Восточной Азии с эпохи поздней древности и до Средневековья. Кроме традиционной оценки религии тюрков в качестве шаманизма, исследователь отметил симпатии кочевой знати к мировым религиям, в частности, к буддизму (Кычанов Е. И., 1997, с. 112). Однако наибольшего внимания заслуживает специальный раздел, посвященный анализу сакрализации власти у кочевников в широком хронологическом диапазоне. Рассмотрение данной проблемы кочевниковедом базировалось на традиционном для советской исторической науки классовом подходе. В этой связи Е. И. Кычанов подчеркивал (1997, с. 247), что хотя сакрализация власти и уходит корнями в первобытную эпоху, однако в наиболее полном виде этот процесс прослеживается в ходе сложения государства и формирования классов. Исследователь отметил формирование не только этногонических мифов, но и повествований, рассказывающих о возникновении правящих династий. Такая тенденция мифотворчества хорошо просматривается начиная с хунну у последующих кочевых народов, в том числе у тюркоязычных народов эпохи Средневековья. Особое значение кочевниковед придал участию Неба (тенгризм) как сверхъестественной силы, существу. Указание в мифах на участие Неба при рождении правителя (например, рожденный по воле Неба), по мнению кочевниковеда, следует рассматривать как высший уровень сакрализации власти. Во многих случаях, в том числе в тюркской генеологической легенде, в процессе мифологического рождения задействованы животные, что может свидетельствовать о пережитках тотемизма (Кычанов Е. И., 1997, с. 250–263).

Начиная с 1990-х гг. как российские, так и зарубежные исследователи религиозных систем кочевников Центральной Азии эпохи Средневековья стали все чаще применять термин «тенгрианство» (тенгризм)³ для их характеристики (Галданова Г. Р., 1992; Скрынникова Т. Д., 1997, с. 196; Кычанов Е. И., 1997, с. 150–263; Советкалы А. А., 1998; Бичеев Б. А., 2008; Дробышев Ю. И., 2006; 2008; Жумаганбетов Т. С., 2006а; 2006б; Коновалов П. Б., 2003; Терновая Г. А., 2017), хотя он использовался кочевниками и ранее (Потапов Л. П.,

³ Термин «тенгрианство» (тенгризм) используется и рядом современных общественно-политических движений России и Казахстана, стремящихся продемонстрировать особую значимость и исключительность тюркских народов в мировой истории. См.: (Петров Ф. Н., 2006, с. 162–165). О современной мифологизации истории народов Саяно-Алтая более подробно см.: (Самушкина Е. В., 2009).

1978; Пиков Г. Г., 1990). Это понятие встречается и в некоторых научно-популярных изданиях, которые содержат весьма субъективное и тенденциозное изложение данной проблематики (Безертинов Р. Н., 2000). В этой связи уместно остановиться на отдельных трактовках данной категории в контексте изучения духовной культуры номадов. Так, одни исследователи (Мармонтова Т. М., 2005) полагают, что тенгрианство — это, с одной стороны, шаманизм, а с другой — система взглядов на окружающий мир кочевых народов. При этом Т. М. Мармонтова (2005, с. 347) особо подчеркивает, что шаманизм мог выработаться только у номадов в силу особенностей их хозяйственной деятельности, образа жизни и т. п. Однако последнее утверждение вряд ли можно признать убедительным, поскольку современные религиоведческие исследования демонстрируют достаточно широкое в хронологическом и территориальном аспектах распространение данного религиозного феномена (Элиаде М., 1998; Михайлов Т. М., 1980; Нам Е. В., 1999).

Более разработанный подход к характеристике тенгрианства предложен Ю. И. Дробышевым (2006б). Прежде всего ученый отметил, что термины «тенгрианство» и «тенгризм» по сути синонимы, хотя некоторые кочевниковеды и пытаются их дифференцировать (Коновалов П. Б., 2003). Ю. И. Дробышев справедливо замечает, что тенгрианство — синкретичная религия, в которой шаманизм является только одним из компонентов. Учитывая историческое развитие номадизма в Центральной Азии, исследователь указывает и на определенную динамику тенгрианства начиная с хунну, хотя в наиболее полной форме эта религиозная система раскрылась у тюрков и монголов (Дробышев Ю. И., 2006б, с. 278–279; 2008). При этом ученый подчеркивает, что формирование тенгрианства связано с процессом становления государственности у номадов. Для сильной государственной власти нужна мощная идеология, объединяющая разные племена (Дробышев Ю. И., 2008, с. 108). Сходную точку зрения высказывал и казахский тюрколог Т. С. Жумаганбетов (2006а; 2006б), подчеркивающий вслед за другими исследователями положение о том, что централизация власти у кочевников требовала усиления тенденции к монотеизму. Ю. А. Дробышев при этом склоняется к мысли, что ослабление власти и ее децентрализация приводят к ослаблению позиций тенгрианства, при этом наблюдается усиление шаманизма (Дробышев Ю. И., 2008, с. 109).

Одним из наиболее ярких отличий тенгрианства у кочевников, по мнению Ю. И. Дробышева (2006б, с. 278), являлись представ-

ления о мере власти. Если у хунну и тюрок Небо давало правителю право царствовать над народами, то у монголов — над всем миром. Интересно также наблюдение ученого над тем, что обращаться к Тенгри (Небу) у монголов, возможно, и у других кочевых народов мог только правитель, а не шаман. Этим и объясняется высокий сакральный статус кагана, или хана кочевой империи. Изучение религии хунну показало, что отмеченная особенность существовала уже у хунну (Дашковский П. К., Мейкшан И. А., 2008). К точке зрения о синкретизме тенгрианства у номадов начиная с хунну склоняется и А.-А. Советкалы (1998, с. 96–98). При этом исследователь указывает на сохранение элементов тенгрианства у современных народов, например казахов, несмотря на их исламизацию.

Таким образом, приведенные сведения позволяют сделать следующие выводы. Во-первых, исследователи с конца XIX в. указывают на то, что религия тюрок эпохи Средневековья во многом базировалась на шаманском миропонимании. Во-вторых, распространение в Центральной Азии различных религий оказывало влияние на мировоззрение кочевников, что могло привести к религиозному синкретизму. В то же время трудность изучения синкретизма религии тюрок обусловлена не только ограниченностью источниковой базы, но и недостаточной степенью теоретической разработанности категории «религиозный синкретизм», что обуславливало различие в его понимании среди ученых. В-третьих, у тюрок, как и у других кочевых народов, распространение новых религиозных идей осуществлялось при поддержке или даже участии военно-политической элиты. В этой связи не случайны, например, симпатии каганов буддизму или сооружение мемориальных комплексов в соответствии с китайскими традициями и при участии китайских мастеров. В-четвертых, попытки отдельных религиоведов закрепить за религией тюрок термин «тенгризм» (тенгрианство) имеет определенную научную целесообразность. Безусловно, среди кочевников данный термин не использовался, как, впрочем, и понятие «шаманизм». В то же время религия тюрок носила синкретичный характер, включая элементы как архаичных верований, так и прозелитарных религий. В этой связи термин «тенгрианство» позволяет в рамках сравнительно-исторического исследования выявить специфику религии тюрок.

Современный этап отечественной тюркологии и номадологии в целом, несмотря на сложные социально-политические преобразования в России и бывших республиках Советского Союза, тем не менее, ознаменован значительными успехами в области изучения ми-

ровоззрения средневековых народов. Сокращение объемов археологических и эпиграфических исследований в разных районах Саяно-Алтая, экономические трудности заставили ряд ученых уйти из науки. Однако те исследователи, которые сохранили ей преданность, акцентировали внимание на публикации полученных ранее результатов раскопок огромного количества погребально-поминальных комплексов номадов. В результате были опубликованы новые монографические исследования (С. Г. Кляшторный, Д. Г. Савинов, Л. Р. Кызласов, И. Л. Кызласов, И. В. Стеблева, А. А. Тишкин, Г. В. Кубарев, А. М. Щербак, В. А. Лившиц, Л. Н. Ермоленко и др.) или перепубликованы «старые» работы (В. В. Бартольд, С. Г. Кляшторный и др.), касающиеся различных аспектов истории кочевых народов Центральной Азии эпохи Средневековья.

В области изучения религий тюркоязычных кочевников в целом сохранились тенденции и принципы исследования, выработанные в предшествующий период. Особое внимание ученые уделили изучению религиозного аспекта искусства (Г. Г. Король, Ю. С. Худяков, Ю. П. Алехин). Полученные выводы вместе с данными письменных источников использовались для характеристики этноконфессиональной ситуации в регионе. В результате востоковеды все более акцентируют внимание не только на шаманской основе тюркоязычных народов (Г. В. Длужневская, Г. В. Кубарев и др.), но и на существенном влиянии несторианства, религии бон, манихейства и буддизма (С. Г. Кляшторный, Л. Р. Кызласов, И. Л. Кызласов, В. Ю. Зуев, Г. Г. Король, И. В. Стеблева П. К. Дашковский). При этом большинство ученых отмечали, что обращение кочевой элиты к мировым конфессиям обусловлено исключительно политическими мотивами и стремлением выработать единую идеологию в полиэтничных государствах. В этом контексте особую значимость приобретает изучение сакрализации правителей (С. Г. Кляшторный, Е. И. Кычанов, Т. Д. Скрынникова, С. А. Васютин, П. К. Дашковский, В. Т. Трепавлов и др.) и религиозной элиты (П. К. Дашковский). Не менее важно и влияние китайской культуры, прежде всего на мировоззрение тюрков. В наиболее полной форме это прослеживается при изучении тюркских элитных мемориальных комплексов (В. В. Войтов). Перспективным также представляется направление, связанное с выявлением устойчивых комплексов (концептов) в мировоззрении кочевников от эпохи поздней древности до этнографической современности (Д. Г. Савинов, П. К. Дашковский, А. А. Тишкин, Д. В. Дубровский). Формирование таких мировоззренческих констант обуслов-

лено не столько генетической преемственностью кочевых народов, сколько физико-географической средой обитания, хозяйственно-культурным типом, образом жизни и менталитетом.

В методическом аспекте также прослеживается следование традициям отечественной тюркологии советского периода. Наиболее популярными у кочевниковедов оставались историко-этнографический, ретроспективный, сравнительно-исторический, искусствоведческий и сравнительно-лингвистический подходы. Отмечены попытки возобновить исследования в рамках структурно-семиотического направления (В. В. Войтов, Л. Н. Ермоленко), но широкого распространения они пока не получили. Возможно, это связано с тем, что данный подход ориентирован на реконструкцию самой общей модели мировоззренческих представлений народа в конкретный исторический период. Что касается тюркоязычных народов Саяно-Алтая и сопредельных территорий эпохи Средневековья, наука располагает огромным корпусом источников, позволяющих если не реконструировать всю религиозную систему, то, во всяком случае, коснуться многих конкретных ее особенностей. Однако это не означает, что структурно-семиотическое направление не имеет перспектив в области изучения духовной культуры средневековых кочевников. Примером успешного применения его принципов может служить исследование предметов материальной культуры и искусства при реконструкции религиозно-мифологической системы хазар (Флерова В. Е., 2001).

Следует отметить, что многие вопросы, связанные с реконструкцией мировоззренческих представлений, вызывают дискуссии в научных кругах. Среди наиболее дискуссионных тем этого времени можно выделить следующие: интерпретация назначения тюркских оградок, изваяний и балбалов; трактовка антропоморфных изображений в качестве богов, служителей культа или людей; степень влияния мировых религий на традиционное мировоззрение кочевников. Не всегда отмеченные дискуссии протекали в конструктивном русле обсуждения обозначенных проблем. Однако, несмотря на определенный эмоциональный накал, чрезмерную амбициозность отдельных исследователей, все отмеченное демонстрировало значимость мировоззренческих исследований в тюркологии. Учитывая, что информационные возможности письменных источников во многом уже исчерпаны, остается надеяться, что новый импульс таким изысканиям будет задан результатами археологических исследований, прежде всего в Монголии. Именно этот регион выступал центром

большинства кочевых империй Центральной Азии эпохи раннего Средневековья, поэтому здесь сосредоточен основной массив как рядовых, так и элитных погребально-поминальных комплексов, которые являются ценнейшим источником для мировоззренческих реконструкций.

ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ:

1. Изложите аргументы ученых в пользу того, что религию тюрков можно интерпретировать как шаманизм.
2. Какие аргументы можно привести в пользу того, что для религии тюрков вполне обоснованно применять термин тенгрианство?
3. Опираясь на различные источники, дайте развернутую характеристику существования служителей культа у тюрков.
4. Изложите основные особенности сакрализации правителей у тюркоязычных кочевников.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Во второй половине XIX — начале XXI в. отечественные ученые внесли значительный вклад в изучение мировоззрения номадов Саяно-Алтая и сопредельных регионов, что позволяет выделить в развитии указанного направления четыре периода. Каждый из периодов имеет яркие отличительные черты, связанные со сменой методологических подходов, появлением инновационных концепций и понятий, постановкой новых проблем в изучении религиозно-мифологических систем кочевников. Однако стоит оговорить ряд моментов, с учетом которых выделялись хронологические рамки периодов и давалась их содержательная характеристика. Во-первых, изучение работ кочевниковедов показало, что во многих случаях ученые при исследовании кочевых обществ не ограничивались рассмотрением только вопросов мировоззренческого характера, а анализировали социумы в более широком историческом контексте. В этой связи сложилась ситуация, что периодизация, разработанная ранее для социального направления в номадологии (Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009), вполне нивелируется с динамикой мировоззренческих исследований в этой области. Исходя из этого нужно отметить, что критерии выделения периодов развития как социального, так и мировоззренческого направлений кочевниковедения фактически идентичны. Во-вторых, при разработке периодизации необходимо исходить из доминирующих на том или ином этапе развития историографии теоретических подходов. Неслучайно ученые отмечают, что смена методологических основ является важнейшей чертой историографической революции (Барг, 1989, с. 45; Могильницкий Б. Г., 2008а, с. 11–13). Кроме того, важная роль отводилась инновационным подходам, которые определяли вектор развития отечественного кочевниковедения на целые десятилетия. При этом, конечно, определяющим было стремление создать совокупную картину исследований религиозно-мифологических систем и общественной организации номадов, а также показать противоречивость тен-

денций в данных изысканиях, проанализировать основной спектр применяемых методик, оценить конкретные разработки.

В-третьих, сохраняется в данном исследовании и определенная сложность границ между периодами. Это связано с тем, что датировать начало нового периода не всегда верно по времени публикации работ, поскольку нужно учитывать внутреннюю проработку ученым мировоззренческой проблематики.

В результате проведенного историографического исследования можно выделить четыре периода в развитии мировоззренческого направления в номадологии.

Первый период: вторая половина XIX в. — начало 1930-х гг.

На первом этапе (вторая половина XIX — третья четверть 20-х гг. XX в.) происходило интенсивное накопление источников, публиковались первые историко-культурные очерки, формировался научный интерес к духовной культуре номадов Саяно-Алтая периода раннего Средневековья. Во второй половине XIX — начале XX в. были исследованы погребально-поминальные комплексы тюркского времени. Источниковый фонд существенно пополнился за счет обнаружения и прочтения китайских, арабских, персидских, византийских, греческих памятников письменности, а также дешифровки тюркских рунических надписей. Специальных научных исследований религиозных верований кочевников еще не проводилось, но в отдельных работах В. В. Радлова, В. В. Бартольда, П. М. Мелиоранского, Н. Ф. Катанова, Н. И. Веселовского и других звучали ценные замечания по рассматриваемой проблематике.

В методологическом отношении работы отечественных ученых во многом базировались на эволюционных позициях. Значительное влияние на изучение духовной культуры номадов оказывали труды Д. Мак-Ленана, Р. Смита, Э. Тайлора, Л. Леви-Брюля, Дж. Фрэзера и других крупнейших европейских этнографов, антропологов и религиоведов, разрабатывающих концепции ранних форм религии и мифологического мышления. Однако было бы неверно отмечать влияние только зарубежной науки. Отечественные этнографы Д. Н. Анучин, Л. Я. Штернберг, В. Г. Богораз достаточно успешно обосновывали возможность экстраполяции этнографических материалов при изучении ранних форм религии, а также использование этноархеологического метода в семантических интерпретациях.

В мировоззренческом направлении номадологии наиболее заметные результаты были достигнуты в отношении раннесредневековых кочевников. Исследователи указали на шаманскую осно-

ву религии тюрков, хотя и признавали, что непосредственно в рунических текстах таких данных о шаманах нет (П. М. Мелиоранский, Д. М. Позднеев). Однако уже на этом этапе обнаружилось определенные параллели между религиозно-мифологическими представлениями тюркоязычных племен Средневековья и традиционных народов Саяно-Алтая. Существенным представляется указание исследователей на знакомство средневековых кочевников с мировыми религиями. Наиболее показательным в этом отношении считалось принятие манихейства в качестве государственной религии в Уйгурском каганате, на что особое внимание обратил В. В. Бартольд. Не менее важной чертой обозначенного периода явилось проведение острых дискуссий на страницах научных изданий. Так, бурная полемика развернулась среди ученых относительно трактовки тюркских мемориальных комплексов, включающих изваяния, балбалы, оградки, или «храмы». В результате сформировалось два подхода к их интерпретации — в качестве погребальных или поминальных объектов.

Следует особо подчеркнуть, что даже после установления советской власти вплоть до конца 1920-х гг. ведущее место в исследовании проблем мировоззренческого характера, как и общественно-политического устройства кочевников раннего Средневековья, принадлежало ученым дореволюционной школы. Одним из ярких представителей этой школы, несомненно, являлся В. В. Бартольд. Он наряду с конкретно-историческими разработками отметил элементы традиционных верований и распространение мировых религий у части тюркоязычных кочевников. Советские археологи (С. А. Теплоухов, С. И. Руденко, М. П. Грязнов, С. В. Киселев и др.), развернувшие исследования в разных районах Саяно-Алтая, также придерживались в основном эволюционистских взглядов. Развитие этнографии стимулировало становление историко-этнографического подхода в изучении мировоззрения кочевников, которое рассматривалось по аналогии с первобытными верованиями. Ощущалась и недостаточность фактического материала для более широких мировоззренческих реконструкций.

Рубеж 1920–1930-х и начало 1930-х гг. могут рассматриваться как переходный этап к следующему периоду. В эти годы в кочевниковедческих исследованиях произошли серьезные изменения. Широкое распространение в отечественной науке получает стадийный подход к изучению древних обществ, один из разработчиков которого стал Н. Я. Марр. Сказались также такие факторы, как общая поли-

тическая ситуация в стране с развернувшимися репрессиями и преследованиями, в том числе и против ученых, постепенное проникновение марксизма в научную среду, смена поколений, в результате которой в науку пришли люди, запрограммированные на отрицательное отношение к достижениям дореволюционной школы. Происходивший в советской науке на рубеже 1920–1930-х гг. идейно-методологический и кадровый слом обеспечил последующее господство марксизма.

Второй период: вторая треть 1930-х — середина 1960-х гг.

Этот период можно разделить на два этапа. На первом из них (со второй трети 1930-х — начала 1950-х гг.) происходит окончательное утверждение сталинской версии марксистской теории исторического процесса («пятичленки»), которая стала активно внедряться как в исследования общественных отношений и политической организации, так и мировоззрения nomадов Саяно-Алтая и сопредельных территорий. При этом изучению религии, которая рассматривалась как «надстройка» над «базисом», отводилось незначительное внимание. В это время на общих выводах сказывалась и неконъюнктурность мировоззренческой проблематики.

В то же время в археологических изысканиях с расширением источниковой базы и более глубоким рассмотрением вопросов религиозного развития древних и средневековых обществ был выдвинут ряд интересных гипотез, апробировано несколько методик мировоззренческих исследований (сопоставление письменных и археологических данных, ретроспективный подход, метод этнографических параллелей). В то же время влияние идеологического фактора достаточно сильно чувствовалось в работах ученых, что отразилось, например, на классовых оценках развития религиозных традиций у тюрков, кыргызах, данных А. Н. Бернштамом.

Второй этап (вторая половина 1950-х — середина 1960-х гг.) был связан с эпохой «оттепели». Для исторической науки наступило время так называемой санкционированной свободы, для которого характерно совмещение процесса модернизации господствующей идеологии со стремлением сохранить идеологический контроль (Сидорова, 1996, с. 706). Для советской науки в целом и для nomадологии в частности этот этап был ознаменован бурными дискуссиями. Серьезные результаты были достигнуты в области изучения религиозных традиций тюркоязычных кочевников. Исследователи выявили не только особенности шаманских воззрений раннесредневековых nomадов, но и на более широкой источниковой основе отметили

знакомство с манихейством, буддизмом и несторианством. Новый виток получила дискуссия относительно семантики тюркских изваяний, балбалов и оградок. На советских исследователей стали оказывать влияние и зарубежные разработки в области мировоззренческой и социальной проблематики, а также результаты обсуждения ключевых вопросов истории номадов на международных конференциях и форумах.

Третий период: последняя треть 1960-х — начало 1990-х гг.

В рамках третьего периода можно обозначить два этапа. На первом этапе (последняя треть 1960-х гг. — 1985 г.) произошли существенные позитивные изменения в развитии мировоззренческого и социально-политического направлений в отечественной этнологии. Во многом успехи указанных изменений обусловлены изменениями в социально-политической ситуации в стране, общим подъемом исторических исследований и появлением новых методологических и методических подходов.

Следует отметить, что изучение мировоззрения кочевников поздней древности и раннего Средневековья Саяно-Алтая и сопредельных территорий постепенно становилось научным направлением, развитие которого во многом стимулировало накопление археологических и письменных (прежде всего рунических) источников. Все более очевидной становится сложность религиозно-мифологических систем кочевников в эпоху как поздней древности, так и Средневековья. Не случайно в этот период поднимается, хотя и не так еще четко, проблема религиозного синкретизма у кочевых народов.

Расширение источниковой базы совпало с возможностью изучать религиозно-мифологические системы номадов в рамках новой парадигмы — структурно-семиотической. Особую популярность идеи структурализма получили в скифологии. Существенные результаты были достигнуты в области изучения религиозно-мифологических систем тюркоязычных народов Саяно-Алтая и сопредельных территорий. Реализация мировоззренческого направления в отношении раннесредневековых кочевников протекала преимущественно в рамках историко-этнографического подхода и источниковедческого анализа тюркских рунических текстов. Правда, нужно отметить, что в начале 1970-х гг. в тюркологии И. В. Стеблева попыталась даже раньше, чем в скифологии, применить структурно-семиотический подход. Несмотря на определенные, на наш взгляд, позитивные ре-

зультаты, данный подход вызвал критические замечания у сторонников традиционного историко-этнографического направления. Наличие значительного корпуса письменных и этнографических, фольклорных источников по современным тюркоязычным народам Саяно-Алтая позволило ученым убедительно показать шаманскую основу мировоззрения тюрков, кыргызов, уйгуров, кимаков, кыпчаков (С. Г. Кляшторный, Л. П. Потапов, Л. Р. Кызласов, Б. Е. Кумеков, С. М. Ахинжанов, А. Х. Арсланова, Л. Н. Ермоленко). В то же время исследователи обратили внимание на широкое распространение среди кочевников мировых религий — буддизма, несторианства, манихейства. Подтверждение тенденции на формирование синкретичных черт мировоззрения кочевников тюркологи видят как в элементах погребального обряда, так и в предметах материальной культуры, прежде всего торевтики. В этой связи нельзя не отметить зародившуюся дискуссию относительно символики кыргызской торевтики, которая перерастет в формирование различных концепций сущности религии кочевников (Л. Р. Кызласов, Г. Г. Король, Ю. С. Худяков, Л. М. Хаславская, Н. В. Леонтьев).

Расширение корпуса археологических источников также способствовало реконструкции мировоззренческих представлений. Новый виток получила дискуссия относительно семантики тюркских мемориальных комплексов (изваяние — балбалы — оградка). Несмотря на разность высказанных учеными (С. Г. Кляшторный, В. Д. Кубарев, А. Д. Грач, Ю. С. Худяков, Л. П. Потапов, А. С. Васютин, А. С. Суразаков и др.) позиций, все очевиднее становился полисемантизм таких объектов.

Второй этап (вторая половина 1980-х гг. — 1991 г.) тесно связан с «эпохой перестройки» в СССР. Критика марксистского подхода и ревизионистские разработки отечественных исследователей постепенно заняли ведущее положение в исторической и археологической науках. В области мировоззренческих реконструкций в целом продолжились тенденции, связанные с распространением «традиционного» (сопоставление разных групп источников), структурно-семиотического и историко-этнографического подходов в изучении религиозных традиций кочевников. Данная тематика становится центральной на многих региональных и всесоюзных конференциях. Завершение этого периода ознаменовалось обращением ученых к немарксистским теориям исторического процесса.

Четвертый период: 1990–2000-е гг.

Этот период охватывает постсоветское время и характеризуется несколькими тенденциями. Прежде всего в последние два десятилетия в отечественной номадологии широко распространились практически все наиболее важные методологические направления: цивилизационный, структурно-семиотический, мир-системный, социально-антропологический, герменевтический подходы, кросс-культурный анализ, концепция традиционных обществ, неоэволюционизм, неомарксизм, многолинейные теории аналитической психологии (теория архетипов), герменевтический подход. Методологический плюрализм, а также продолжающийся процесс расширения источниковой базы преимущественно за счет археологических исследований благоприятно отразились на мировоззренческих и социально-политических реконструкциях.

Возрождение религиоведения в России сказывается и на соответствующих разработках археологов, которые становятся терминологически и содержательно более выдержаны и концептуальны. Фактически полностью исчезает давление идеологического фактора, хотя определенный скепсис среди части ученых к мировоззренческим реконструкциям остается. В изучении мировоззрения раннесредневековых кочевников Саяно-Алтая также отмечены существенные достижения. Дальнейшее изучение произведений искусства, письменных источников, погребальной обрядности постепенно позволяет ученым говорить не только о шаманизме номадов (Г. В. Длужневская, Г. В. Кубарев и др.), но и отмечать существенное влияние мировых конфессий (С. Г. Кляшторный, Л. Р. Кызласов, И. Л. Кызласов, В. Ю. Зуев, Г. Г. Король, И. В. Стеблева, П. К. Дашковский). При этом большинство исследователей признают, что обращение кочевой элиты к прозелитарным религиям обусловлено преимущественно политическими мотивами и стремлением выработать единую идеологию в полиэтничных государствах. Особенно острая дискуссия развернулась относительно возможности рассматривать манихейство в качестве государственной религии не только уйгуров, но и кыргызов. Наиболее последовательно позиция государственной конфессии в Кыргызском каганате отстаивается Л. Р. Кызласовым, И. Л. Кызласовым, В. Ю. Зуевым и Г. Г. Король. Более выдержанные и осторожные оценки по данной проблеме предлагаются С. Г. Кляшторным, Ю. С. Худяковым, С. Г. Скобелевым, П. К. Дашковским и другими исследователями. Большого единства мнений ученым удалось достигнуть относительно установле-

ния значительного влияния китайской культуры на тюркские элитные мемориальные комплексы.

Важной особенностью рассматриваемого периода являются разработки ученых, направленные на выявление устойчивых комплексов (концептов) в мировоззрении кочевников от эпохи поздней древности до этнографической современности (Д. Г. Савинов, П. К. Дашковский, Д. В. Дубровский). Такие мировоззренческие константы (концепты ряда, лошади и др.), по мнению исследователей, обусловлены не столько генетической преемственностью кочевых народов, сколько физико-географической средой обитания, хозяйственно-культурным типом, образом жизни и менталитетом.

Нужно подчеркнуть, что в методическом аспекте в отечественной тюркологии отмечено не только следование традиционным методам и принципам (историко-этнографический, ретроспективный, сравнительно-исторический и искусствоведческий подходы), но и возобновились исследования в рамках структурно-семиотического направления (В. В. Войтов).

В постсоветский период произошла окончательная институализация не только социальной (Васютин С. А., Дашковский П. К., 2009), но и мировоззренческой археологии и соответственно номадологии. Советский опыт исследований в этих направлениях и дальнейшее совершенствование методик позволили перейти к комплексным методикам изучения религиозно-мифологических систем и общественных структур номадов по данным археологии. Можно подчеркнуть, что в 1990–2000-е гг. именно археология играет решающую роль в решении вопросов мировоззренческой и социальной характеристики кочевников поздней древности и раннего Средневековья. Основание для такого вывода дают результаты многочисленных исследований, осуществленных в последние годы на материалах Саяно-Алтая. В то же время темпы и результаты развития социальной археологии все же более существенны, чем динамика мировоззренческих реконструкций. Очевидно, на сложении этой ситуации сказались как сложность изучения религиозно-мифологических представлений, результаты которого трудно верифицировать, так и длительная неконъюнктурность такой проблематики в кочевниковедении.

В целом историографическое изучение разработок отечественных ученых в области реконструкции мировоззрения организации номадов Саяно-Алтая эпохи раннего Средневековья демонстрирует не только значительные результаты, но и свидетельствует о дальнейших перспективах обозначенных направлений.

ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ:

1. Обозначьте критерии, по которым выделяются периоды изучения мировоззрения раннесредневековых кочевников.

2. Дайте характеристику каждому из четырех периодов изучения мировоззрения тюркоязычных кочевников. Какие наиболее важные, на Ваш взгляд, открытия в науке повлияли на становление мировоззренческого направления в тюркологии и номадологии в целом?

3. Дайте характеристику основным методологическим подходам и методам, которые применяли ученые при изучении религиозной истории тюркоязычных народов.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абрамзон С. М. Киргизы и их этнические и историко-культурные связи. М., 1971. 404 с.

Авдеев В. Б. Влияние антропологических и географических факторов на формирование религиозного сознания // Этнос и религия. М., 1998. С. 57–61.

Авеста в русских переводах (1861–1996) / сост., общ. ред., примеч., справочный раздел И. В. Рака. 2-е изд., исправл. СПб., 1998. 480 с.

Адрианов А. В. К археологии Западного Алтая (из поездки в Семипалатинскую область в 1911 г.) // ИИАК. Вып. 62. Пг., 1916. 94 с.

Адрианов А. В. Дневник археологических исследований 1915–1916 гг. в Урянхайском крае (Тува). Томск, 2008. 146 с.

Айдаров Г. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII в. Алма-Ата, 1971. 280 с.

Акишев А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. 176 с.

Акишев К. А. Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. М., 1978. 131 с.

Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных Народов Сибири (Опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984. 233 с.

Алексеева Г. Д. Историческая наука в России после победы Октябрьской революции // Россия в XX веке: Судьбы исторической науки. М., 1996. С. 43–58.

Алехин Ю. П. К вопросу о религиозных представлениях Рудного Алтая в IX–X вв. // Сакральное в культуре. СПб., 1995. С. 11–12.

Алехин Ю. П. О религиозных представлениях народов Южной Сибири в VIII–X вв. (по материалам из Рудного Алтая) // Россия и Восток: филология и философия : материалы IV Международной конференции «Россия и Восток: проблемы взаимодействия». Омск, 1997. С. 212–216.

Алехин Ю. П. Мировые религии и мировоззрение народов Южной Сибири в VIII–X вв. по материалам из Рудного Алтая // Сибирь в панораме тысячелетий : материалы международного симпозиума. Новосибирск, 1998. Т. I. С. 12–20.

Алехин Ю. П., Илюшин А. М. Уйгурские курганы IX–X вв. на Рудном Алтае // Вопросы археологии Северной и Центральной Азии. Кемерово ; Гурьевск, 1998. С. 207–219.

Алехин Ю. П. Рудный Алтай в древности и Средневековье // Серебряный венец России: Очерки истории Змеиногорска. Барнаул, 1999. С. 17–65.

Алпатов В. М. История одного мифа: Марр и марризм. М., 1991. 240 с.

Альбаум Л. И. Об этнической принадлежности некоторых «балбалов» // КСИА. Вып. 80. М., 1960. С. 95–100.

Алымов С. С. Дмитрий Николаевич Анучин: «естественная история человека в обширном смысле этого слова» // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века. М., 2004. С. 7–48.

Аманжолов А. С. История и теория древнетюркского письма. Алматы, 2003. 368 с.

Аникович М. В. Археологические данные и проблема реконструкции первобытного сознания // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск, 1990. С. 88–90.

Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Сибири. М.; Л., 1959.

Антонова Е. В., Раевский Д. С. Археология и семиотика // Структурно-семиотические исследования в археологии. Донецк, 2001. Т. I. С. 11–26.

Арсланова Ф. Х. Образ птицы на головных уборах кимакских женщин // Маргулановские чтения. Алма-Ата, 1989. С. 156–160.

Арсланова Ф. Х. Кляшторный С. Г. руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // ТС 1972. М., 1973. С. 306–315.

Археологические памятники плоскогорья Укок (Горный Алтай) / В. И. Молодин, Н. В. Полосьмак, А. В. Новиков, Е. С. Богданов, И. Л. Слюсаренко, Д. В. Черемисин. Новосибирск, 2004. 256 с.

Артюх Е. А. Комплексный подход в творчестве В. В. Радлова // Традиционные культуры и общества Северной Азии с древнейших времен до современности : материалы XLIV РАЭСК. Кемерово, 2004. С. 6–7.

Артюх Е. А. Алтайский период в научной деятельности В. В. Радлова : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2006а. 23 с.

Артюх Е. А. Алтайский период в научной деятельности В. В. Радлова : дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2006б. 427 с.

Артюх Е. А. Алтайский период в научной деятельности В. В. Радлова. Барнаул, 2010. 295 с.

Афанасьев Ю. Н. Феномен советской историографии // Советская историография. М., 1996. С. 7–41.

Ахинжанов С. М. Об этнической принадлежности каменных изваяний в «трехрогих» головных уборах из Семиречья // Археологические памятники Казахстана. Алма-Ата, 1978. С. 65–79.

Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1989. 293 с.

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

Бабушкин А. П., Колмаков В. Б., Писаревский Н. П. У истоков марксистских концепций советской археологии (Формирование стадийного подхода к исследованию древних обществ в сер. 20-х — I пол. 30-х гг.) // Методология и историография археологии Сибири. Кемерово, 1994. С. 26–47.

Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // МАЭ. 1981. Т. 37. С. 32–61.

Байбурин А. К. Некоторые общие вопросы реконструкции архаического мировоззрения // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 3–4.

Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88.

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Л., 1993.

Байпаков К. М. Средневековые города Казахстана на Великом шелковом пути. Алматы, 1998. 216 с.

Байпаков К. М., Терновая Г. А. Религии и культы средневекового Казахстана (по материалам городища Куйрыктобе). Алматы, 2005. 236 с.

Байпаков К. М., Терновая Г. А. Манихейский комплекс во дворце средневекового города Кулан (VIII в.) // Народы и религии Евразии. Барнаул, 2018. № 3 (16). С. 111–129.

Байпаков К. М., Дашковский П. К. Международная научно-практическая конференция «Центральная Азия на Великом шёлковом пути: диалог культур и конфессий от древности до современности» // Народы и религии Евразии. 2019. № 1 (18). С. 129–134

Балашов В. А., Юрченко В. А. Историография отечественной истории (1917 — начало 90-х гг.) : учебное пособие. Саранск, 1994. 190 с.

Барг М. А. Историческое сознание как проблема историографии // ВИ. 1982. № 12. С. 49–66.

Барг М. А. Категории исторической науки. М., 1984. 345 с.

Барг М. А. Человек — общество — история // ННИ. 1989. № 2.

Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Бартольд В. В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М., 2002а. С. 19–193.

Бартольд В. В. Обзор истории тюркских народов // Бартольд В. В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М., 2002б. С. 425–437.

Бартольд В. В. Связь общественного быта с хозяйственным укладом у турок и монголов // Бартольд В. В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М., 2002 в. С. 468–472.

Барфилд Т. Мир кочевников-скотоводов // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002. С. 59–85.

Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984. 208 с.

Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. 327 с.

Басилов В. Н. Что такое шаманство? // ЭО. 1997. №5. С. 3–15.

Бачканов Н. А. С. Е. Малов — исследователь истории тюркских языков СССР // Советская тюркология (СТ). 1975. №5. С. 53–59.

Баяр Д. Новые археологические раскопки на памятнике Бильгэ кагана // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. №4. С. 73–84.

Безертинов Р. Н. Тэнгрианство — религия тюрков и монголов. Набережные челны, 2000. 455 с.

Белич И. В. О начале исламизации сибирских татар // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск, 1988.

Белокобыльский Ю. Т. Бронзовый и ранний железный век Южной Сибири. История идей и исследований XVIII — первая треть XX в. Новосибирск, 1986. 168 с.

Бира Ш. Концепция верховной власти в историко-политической традиции монголов // Монголоведные исследования. Улан-Удэ, 2000. Вып. 3. С. 85–90.

Березкин Ю. Е. Об универсалиях в мифологии // Теория и методология архаики: I. Стратиграфия культуры; II. Что такое архаика : материалы теоретического семинара. СПб., 2003. С. 24–36.

Бернштам А. Н. Родовая структура тугю VIII в. // Известия ГАИМК. Л., 1934а. Вып. 100.

Бернштам А. Н. Проблема распада родовых отношений у кочевников Азии // СЭ. 1934б. №6. С. 86–115.

Бернштам А. Н. Происхождение турок. К постановке проблемы // Проблема истории докапиталистических обществ. Л., 1935б. №5–6. С. 43–154.

Бернштам А. Н. Историческая правда в легендах об Огуз-кагане // СЭ. 1935в. № 5–6.

Бернштам А. Н. Социально-экономический строй древнетурецкого общества VI–VIII вв. н. э. Турки в Монголии : тез. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1935. 23 с.

Бернштам А. Н. К вопросу о возникновении классов и государства у турок VI–VIII вв. н. э. // Вопросы истории доклассового общества : сб. ст. к 50-летию книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». М. ; Л., 1936. С. 871–891.

Бернштам А. Н. Археологический очерк Северной Киргизии. Фрунзе, 1941. 54 с.

Бернштам А. Н. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрков VI–VIII вв. М. ; Л., 1946. 208 с.

Бернштам А. Н. Рец. на кн.: Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948 // СЭ. 1949. № 1. С. 226–230.

Бернштам А. Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алтая. М. ; Л., 1952. 207 с. (МИА № 26).

Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов. До-октябрьский период. 2-е изд. М., 1989.

Бируни А. Избранные произведения. Ташкент, 1957. Т. I. 657 с.

Бичеев Б. А. Тенгрианство как центральноазиатская религиозная система // Эпическое наследие и духовная культура народов Евразии: истоки и современность. Якутск, 2007.

Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М. ; Л., 1950а. Т. I. 381 с.

Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М. ; Л., 1950б. Т. II. 332 с.

Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведения о народах, обитавших в Средней Азии, в древние времена. Алматы, 1998а. Т. 1. LLXIV+390 с.

Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы, 1998б. Т. 2. 352 с.

Бобров В. В. С. А. Теплоухов и некоторые проблемы современной археологии // Методология и историография археологии Сибири. Кемерово, 1994. С. 26–47.

Богомоллов В. Б., Томилов Н. А. Теоретические и методические аспекты археолого-этнографических исследований // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 125–128.

Боргояков М. И. Гунно-тюркский сюжет о прародителе олене (быке) // Советская тюркология. М., 1976. С. 55–59.

Борисенко А. Ю., Скобелев С. Г., Худяков Ю. С. Основные проблемы изучения культуры древних тюрков в Центральной Азии // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. С. 7–26.

Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С. Древнетюркские изваяния в Минусинской котловине (по материалам экспедиций XVIII–XIX вв.) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 1997. С. 418–421.

Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С. Древнетюркские поминальные памятники в Минусинской котловине (по материалам экспедиций XVIII–XIX вв.) // Памятники культуры древних тюрков в Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1999. С. 4–22.

Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С. Вопросы происхождения, семантики, функционирования и эволюции поминальных комплексов древних тюрков Центральной Азии // Святителища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 221–224.

Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С. Изучение культуры енисейских кыргызов немецкими учеными XVIII–XIX вв. // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Новосибирск, 2002а. С. 58–65

Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С. Религиозные символы в орнаментации средневековой торевтике кочевников Саяно-Алтая // Сибирь на перекрестке мировых религий. Новосибирск, 2002б. С. 181–182.

Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С. Манихейство в Восточном Туркестане в эпоху раннего Средневековья (по материалам исследований А. фон Ле Кока) // Сибирь на перекрестке мировых религий. Новосибирск, 2005а. С. 120–124.

Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С. Изучение древностей Южной Сибири немецкими учеными XVIII–XIX вв. Новосибирск, 2005.

Бустанов А. К. Ранняя версия сочинений об исламизации Сибири // Сулеймановские чтения : материалы XII Всероссийской научно-практ. конф. с междунар. участием. Тюмень, 2001.

Бутанаев В. Я. Бурханизм у тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. 260 с.

Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 93–105.

Бутанаев В. Я. Архаические обычаи и обряды Саянских тюрков. Абакан, 2005. 200 с.

Бутанаев В. Я., Худяков Ю. С. История енисейских кыргызов. Абакан, 2000. 272 с.

Важинский О. А. Проблема реконструкции религиозно-мифологических представлений аборигенового населения Сибири в отечественной литературе по данным археологии и смежных наук // Россия и Восток: археология и этническая история. Омск, 1997. С. 102–109.

Вайнштейн С. И. Памятники казылганской культуры // ТТКААЭЭ. М. ; Л., 1966а. Т. II. С. 143–173.

Вайнберг Б. И. Этногеография Турана в древности. VII в. до н. э. — VIII в. н. э. М., 1999. 359 с.

Вайнштейн С. И. Некоторые итоги работ археологической экспедиции Тувинского НИИЯЛИ в 1956–1957 гг. // УЗТНИИЯЛИ. Кызыл, 1958. Вып. VI. С. 217–236.

Вайнштейн С. И. Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры (в связи с археологическими исследованиями в Туве) // СЭ. 1966. №3. С. 60–81.

Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев. М., 1972. 314 с.

Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. М., 1974. 224 с.

Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центральной Азии. М., 1991. 296 с.

Вайнштейн С. И., Кляшторный С. Г. В. В. Радлов и историко-этнографическое изучение тюркских народов // ТС 1971 г. М., 1972. С. 20–31.

Вандаковская М. Г. О традициях дореволюционной науки // Россия в XX веке: Судьбы исторической науки. М., 1996. С. 95–108.

Вандаковская М. Г. О традициях дореволюционной науки // Россия в XX веке: Судьбы исторической науки. М., 1996. С. 95–108.

Васильев С. А. Основные направления археолого-этнографических исследований // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 132–134.

Васильев С. А. К вопросу о происхождении сюжета «хищник, свернувшийся в кольцо» в скифском зверином стиле. СПб., 2000. 80 с.

Васильев Д. Д. Графический фонд памятников тюркской рунической письменности азиатского ареала. (Опыт систематизации). М., 1983а. 160 с.

Васильев Д. Д. Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея. Л., 1983б. 126 с.

Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001. 488 с.

Васильков Я. В. Индийская сказка на скифском Алтае: семантическая интерпретация рисунка на зеркале из могильника Рогозиха-I (V в. до н. э.) // Материалы конференции, посвященные 110-летию со дня рождения академика В. М. Жирмунского. СПб., 2001. С. 335–345.

Васютин А. С. Культовые памятники древних тюрков Горного Алтая (VII–X вв. н. э.) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 1983. 16 с.

Васютин С. А. Типология потестарных и политарных систем кочевников // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002. С. 86–98.

Васютин С. А. Архаические элементы политической культуры в тюркских каганатах // Комплексные исследования древних и традиционных обществ Евразии. Барнаул, 2004. С. 95–100.

Васютин С. А. Традиционные социальные системы номадов // Западная и Южная Сибирь в древности. Барнаул, 2005а. С. 166–169.

Васютин С. А. Лики власти (к вопросу о природе власти в кочевых империях) // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2005б. Кн. 2. С. 56–71.

Васютин С. А. Культ воина-героя («мужа-воина») и его религиозные мотивы в кочевых обществах древнетюркской эпохи // Сибирь на перекрестье мировых религий. Новосибирск, 2006. С. 79–82.

Васютин С. А., Дашковский П. К. Социально-политическая организация кочевников Центральной Азии поздней древности и раннего Средневековья (отечественная историография и современные концепции). Барнаул, 2009. 400 с.

Веселовский Н. И. Мнимые каменные бабы. СПб., 1905. 28 с.

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.

Викторова Л. Л. Ранние формы религии киданей // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974. 392 с.

Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980. 224 с.

Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов: монгольский кочевой феодализм. Л., 1934. 223 с.

Войтов В. Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М., 1996. 152 с.

Волобуев О. В., Кулешов С. В. История по-сталински // Суrowая правда народа: Ученые и публицисты о природе сталинизма. М., 1989. С. 313–333.

Вооружение и военное дело кочевников Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 2007. 332 с.

Воробьев М. В. Маньчжурия и Восточная Внутренняя Монголия (с древнейших времен до IX в. включительно). Владивосток, 1994. 410 с.

Воробьева-Десятовская М. И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы // Страны и народы Востока. М., 1980б. Вып. 22, кн. 2. С. 124–131.

Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. М., 1992. 688 с.

Вяткин Р. В. Комментарии // Сыма Цянь. Исторические записки / пер. и комм. Р. В. Вяткина. М., 2002. Т. 8. С. 440–450.

Гаврилова А. А. Кудыргэ (Исследование могильника в связи с историей Алтая VI–XIV вв.) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М. ; Л., 1951.

Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М., 1965. 144 с.

Гаврилова А. А. Пятый пазырыкский курган (дополнение к раскопочному отчету и исторические выводы // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 89–102.

Галданова Г. Р. К вопросу о верованиях ранних монголов // VII Международный конгресс монголоведов: доклады российской делегации. М., 1992. Т. II. С. 25–26.

Генинг В. Ф. Очерки по истории советской археологии (У истоков формирования марксистских теоретических основ советской археологии. 20-е — первая половина 30-х гг.). Киев, 1982. 226 с.

Генинг В. Ф. Объект и предмет науки в археологии. Киев, 1983. 224 с.

Генинг В. Ф. Структура археологического познания. Проблемы социально-исторического исследования. Киев, 1989. 296с.

Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ, 2006. 340 с.

Гоголев А. И. Традиции раннего кочевничества в духовной культуре якутов // 100 лет гуннской археологии. Номадизм — прошлое, настоящее в глобальном контексте и исторической перспективе. Гуннский феномен : материалы Международной конференции. Улан-Удэ, 1996. Ч. II. С. 106–108.

Голден П. Б. Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов // Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. М., 1993. С. 211–233.

Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987. 218 с.

Гольмстен В. В. Из области культа древней Сибири (предварительное соображение) // ИГАИМК. Из истории докапиталистических формаций. Сборник статей к сорокалетию научной деятельности Н. Я. Марра. М. ; Л., 1933. Вып. 100. С. 100–124.

Горбунов В. В., Дашковский П. К., Тишкин А. А. Взаимодействие средневековых кочевников в северо-западной части Горного Алтая // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий. Томск, 2005. С. 145–147.

Грач А. Д. Каменные изваяния западной Тувы (к вопросу о погребальном ритуале тугю) // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1955. Т. XVI. С. 420–431.

Грач А. Д. Петроглифы Тувы, I (проблема датировки и интерпретации, этнографические традиции) // Сборник МАЭ. М. ; Л., 1957. Т. XVII.

Грач А. Д. Петроглифы Тувы, II (публикация комплексов, обнаруженных в 1955 г.) // Сборник МАЭ. М. ; Л., 1958. Т. XVIII.

Грач А. Д. Древнетюркские изваяния Тувы. Л., 1961. 94 с.

Грач А. Д. Археологические раскопки в Сут-Холе и Бай-Тайге // Труды ТКАЭЭ. М. ; Л., 1966а. Т. 2. С. 81–107.

Грач А. Д. Хронологические и этнокультурные границы древнетюркского времени // Тюркологический сборник. К 60-летию А. Н. Кононова. Л., 1966б. С. 188–193.

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. Культ великой богини в Центральной Азии // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. Л., 1979. С. 12–13.

Грач А. Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины больших озер и находки тибетских надписей на бересте // Страны и народы Востока. М., 1980б. Вып. 22, кн. 2. С. 103–123.

Грач А. Д. Центральная Азия — общее и особенное в сочетании социальных и географических факторов // Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ (по этнографическим данным). Л., 1984. С. 113–125.

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.

Грачева Г. Н., Хлобыстин Л. П. Вопросы методики использования данных этнографии в археологических исследованиях // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 134–138.

Грязнов М. П. Раскопки на Алтае // СГЭ. Л., 1940. Вып. I. С. 17–21.

Грязнов М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // АСГЭ. 1961. Вып. 3. С. 7–31.

Грязнов М. П., Булгаков А. П. Древнее искусство Алтая. Л., 1958. 96 с.

Грязнов М. П., Шнейдер Е. Р. Древние изваяния Минусинских степей // Материалы по этнографии. Л., 1929. Т. IV, вып. 2.

Гумилев Л. Н. Алтайская ветвь тюрок-тугю // СА. 1959. № 1. С. 105–114.

Гумилев Л. Н. Хунну. Срединная Азия в древние времена. М., 1960. 292 с.

Гумилёв Л. Н. Этнос и ландшафт // Известия ВГО. 1968. Т. 100, № 3. С. 193–202.

Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1993. 526 с.

Давыдова А. В. Иволгинский археологический комплекс. Т. I: Иволгинское городище. СПб., 1995. 287 с.

Давыдова А. В. Иволгинский археологический комплекс. Т. II: Иволгинский могильник. СПб., 1996. 176 с. (Археологические памятники сюнну. Вып. 2).

Данилов С. В. Города в кочевых обществах Центральной Азии. Улан-Удэ, 2004. 202 с.

Даньшин А. В. Государство и право киданьской империи Великой Ляо. Кемерово, 2006. 180 с.

Дашковский П. К. О сакрализации правителей государственных образований номадов Центральной Азии // Древние кочевники Центральной Азии (история, культура, наследие). Улан-Удэ, 2005а. С. 63–67.

Дашковский П. К. Сакрализация правителей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии в древности и Средневековье // Известия Алтайского гос. ун-та. 2007а. № 4. С. 46–52.

Дашковский П. К. Итоги и перспективы изучения культуры енисейских кыргызов на Алтае и сопредельных территориях // Изуче-

ние историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Вып. 5. Горно-Алтайск, 2007б. С. 135–144.

Дашковский П. К. К вопросу об изучении религиозной системы кыргызов Южной Сибири и Центральной Азии // Алтай-Саянская горная страна и истории освоения ее кочевниками. Барнаул, 2007 в. С. 65–69.

Дашковский П. К. Философско-методологические аспекты реконструкции мировоззрения древних и традиционных обществ // Теология и религиоведение. Барнаул, 2007г. Вып. 2. С. 66–75.

Дашковский П. К. Служители культов у тюрков Центральной Азии в эпоху Средневековья // Известия Алтайского гос. ун-та. Серия: История, политология. 2009а. № 4–1 (64). С. 65–71.

Дашковский П. К. Изучение духовной культуры кочевников Центральной Азии эпохи Средневековья во вт. пол. XIX — нач. XX в. // Природные условия, история и культура западной Монголии. Ховд ; Томск, 2009в. Т. II. С. 22–28.

Дашковский П. К. Религиозная политика и служители культа в Кыргызском каганате // Вестник Новосибирского гос. ун-та. Серия: История, филология. 2009г. Вып. 5: Археология и этнография. С. 199–208.

Дашковский П. К. Элементы религиозного синкретизма у населения Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху поздней древности // Религиоведение. 2009д. № 1. С. 48–61.

Дашковский П. К. Накопление источников и начальный этапы изучения духовной культуры кочевников Центральной Азии эпохи Средневековья // Теоретические и прикладные исследования в религиоведении. Вып. 1–2. Барнаул, 2009е. С. 97–117.

Дашковский П. К. К вопросу о сущности религии тюрков Центральной Азии раннего Средневековья: историографический аспект // Сибирь на перекрестке мировых религий. Новосибирск, 2009ж. С. 228–235.

Дашковский П. К. К вопросу о формировании религиозной элиты у тюрков Центральной Азии в эпоху раннего Средневековья // Изучение историко-культурного наследия Центральной Евразии: «Маргулановские чтения — 2008». Караганда, 2009з. С. 41–47.

Дашковский П. К. Мировоззрение кочевников Центральной Азии эпохи Средневековья в отечественной историографии вт. пл. 1930-х — п. п. 1960-х г. // Вестник Новосибирского гос. ун-та. Серия: История, филология. 2010а. Т. 9, вып. 3. С. 51–63.

Дашковский П. К. Мировоззрение и социально-политическая организация кочевников Саяно-Алтая поздней древности и раннего Средневековья в отечественной историографии второй половины XIX — начала XXI в. : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Барнаул, 2010. 42 с.

Дашковский П. К. Мировоззрение кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий поздней древности и раннего Средневековья (отечественная историография и современные исследования). Барнаул, 2011а. 244 с.

Дашковский П. К. Культура енисейских кыргызов на Алтае и сопредельных территориях: современные направления исследования // Тюркологический сборник 2009–2010 г. М., 2011б. С. 130–151.

Дашковский П. К. Дискуссионные аспекты изучения влияния прозелитарных религий на традиционное мировоззрение тюркоязычных кочевников Южной Сибири и сопредельных территорий в эпоху раннего Средневековья // Религиоведение. 2013. № 1. С. 3–13.

Дашковский П. К. Курганы енисейских кыргызов на могильнике Чинета-II (Алтай) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2014а. № 2 (58). С. 82–89.

Дашковский П. К. и др. Распространение прозелитарных религий у тюркоязычных кочевников Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху Средневековья // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии / под ред. П. К. Дашковского. Барнаул, 2014б. Т. I. С. 27–36.

Дашковский П. К. Влияние прозелитарных религий на мировоззрение кочевых народов Центральной и Средней Азии в эпоху поздней древности и в Средневековье // Наследие юго-восточного Туркменистана в системе древних и средневековых культур Евразии : материалы Международной конференции. Ашхабад, 2014в. С. 519–520.

Дашковский П. К. Исследование оградок тюркской культуры на могильнике Чинета-II // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2015а. Вып. VIII. С. 20–29.

Дашковский П. К. Кыргызы на Алтае в контексте этнокультурных процессов в Центральной Азии. Барнаул, 2015б. 224 с.

Дашковский П. К. Вторая международная научная конференция «Религия в истории народов России и Центральной Азии» в Барнауле // Мировоззрение населения Южной Сибири и центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VIII. Барнаул, 2015 в. С. 302–306.

Дашковский П. К. Погребения енисейских кыргызов на Алтае (по материалам могильников Коргон-I и Чинета-II) // Между Востоком и Западом: движение культур, технологий и империй : материалы III Международного конгресса средневековой археологии евразийских степей. Владивосток, 2017а. С. 110–115.

Дашковский П. К. Международная научно-практическая конференция «Религии Казахстана и Центральной Азии на Великом шелковом пути» // Народы и религии Евразии. 2017б. № 3–4 (12-13). С. 140–143.

Дашковский П. К. Прозелитарные религии и мировоззрение тюркоязычных кочевников Центральной Азии в эпоху раннего Средневековья: дискуссионные проблемы изучения // Религии Казахстана и Центральной Азии на Великом Шёлковом пути. Алматы, 2018. С. 82–94.

Дашковский П. К., Мейкшан И. А. Религиозный аспект политической культуры тюрок Центральной Азии (по письменным, археологическим и этнографическим источникам) // Интеграция археологических и этнографических исследований : материалы XVIII Международного научного симпозиума. Казань, 2010а. С. 216–219.

Дашковский П. К., Мейкшан И. А. Изучение элиты кочевых народов Центральной Азии поздней древности и раннего Средневековья: теоретический и исторический аспекты // Культура как система в историческом контексте: опыт западносибирских археолого-этнографических совещаний : материалы XV Международной Западно-Сибирской арх.-этнограф. конф. Томск, 2010б. С. 149–153.

Дашковский П. К., Мейкшан И. А. Элита в социальном пространстве кочевого общества (теоретический и методический аспекты) // Элита в истории древних и средневековых народов Евразии. Барнаул, 2015. С. 11–25.

Дашковский П. К., Серегин Н. Н. Кенотафы кочевников Алтая в эпоху поздней древности и раннего Средневековья // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. II. Барнаул, 2008. С. 83–100.

Дашковский П. К., Серегин Н. Н. Погребальный обряд тюркской культуры Алтая и некоторые особенности религиозной системы кочевников // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2009. Вып. III. С. 35–63.

Дашковский П. К., Шабанова Д. Ю. Служители культа в кочевых обществах Центральной Азии: терминологический аспект // Неве-

ровский чтения : материалы III Всероссийской конференции (с международным участием), посвященной 80-летию со дня рождения В. И. Неверова. Т. II: Теоретические и прикладные исследования в религиоведении. Барнаул, 2010. С. 18–27.

Дворников Э. П. Поминальные памятники древних и средневековых кочевников Горного Алтая : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2004. 24 с.

Дёмин М. А. История археологического изучения Алтая (дооктябрьский период) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1981. 22 с.

Демин М. А. Первооткрыватели древностей. Барнаул, 1989. 120 с.

Демин М. А. Коренные народы Сибири в ранней русской историографии. СПб. ; Барнаул, 1995. 197 с.

Длужневская Г. В. Еще раз о Кудыргинском валуне (К вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) // ТС 1974. М., 1978. С. 230–237.

Длужневская Г. В. Памятники енисейских кыргызов за Саянами (IX–X вв.) // Этногенез тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1979. С. 47–49.

Длужневская Г. В. К определению названия археологической культуры енисейских кыргызов VI–XII вв. // Проблемы археологии и этнографии Сибири. Иркутск, 1982а. С. 117–118.

Длужневская Г. В. Памятники енисейских кыргызов на территории к югу от Саян // Археология Северной Азии. Новосибирск, 1982б. С. 122–131.

Длужневская Г. В. О расселении кыргызов на территории Тувы // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1984. С. 97–101.

Длужневская Г. В. Памятники енисейских кыргызов в Туве : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1985. 17 с.

Длужневская Г. В. Погребально-поминальная обрядность как источник для реконструкции мировоззрения енисейских кыргызов // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск, 1990. С. 113–115.

Длужневская Г. В. Погребально-поминальная обрядность енисейских кыргызов в свете этнографических данных // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Серия историческая. Вып. XVIII. Кызыл, 1995. С. 137–156.

Длужневская Г. В. Урочища с могильниками енисейских кыргызов в Саянском каньоне Енисея как святилища кыргызов IX–X вв. //

Святылища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 232–235.

Длужневская Г. В. Древности восточной части Евразии в материалах научного архива Института истории материальной культуры РАН. СПб., 2005. 140 с.

Длужневская Г. В., Овчинникова Б. Б. Кочевое население Тувы в раннем Средневековье // Новейшие исследования по археологии Тувы и этногенезу тувинцев. Кызыл, 1980. С. 77–94.

Длужневская Г. В., Савинов Д. Г. Памятники древности на дне Тувинского моря. СПб., 2007. 196 с.

Длужневская Г. В., Седых В. Н. Штрихи к портрету // Евразия сквозь века. Сборник научных трудов, посвященный 60-летию со дня рождения Д. Г. Савинова. СПб., 2001. С. 4–6.

Дмитриев С. В. К вопросу о мантике в военной культуре народов евразийских степей // *Altaica*. Вып. VI. М., 2002.

Дмитриева Л. В. Хуастуанифт // Тюркологические исследования. М., 1963. С. 214–232.

Дмитриенко В. А. Введение в историографию и источниковедение исторической науки. Томск, 1988. 190 с.

Добжанский В. Н. К вопросу о погребальном обряде восточных тюрок // Маргулановские чтения. Алма-Ата, 1989. С. 173–177.

Добжанский В. Н. Наборные пояса кочевников Азии. Новосибирск, 1990. 164 с.

Добжанский В. Н. Пояс: функции и семантика // Проблемы средневековой археологии Южной Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 1991. С. 109–124.

Дононбаева А. О концепции «Небо — правитель» в китайских и тюрко-монгольских источниках // Источники по средневековой истории Кыргызстана и сопредельных областей Средней и Центральной Азии : тезисы докл. Международной конференции памяти В. А. Ромодина. Бишкек, 1991. С. 39–41.

Досымбаева А. Мерке — сакральная земля тюрок Жетысу. Алматы, 2002. 108 с.

Досымбаева А. М. Западный Тюркский каганат: культурное наследие казахской степи. Алматы, 2006. 168 с.

Древние культуры Бертекской долины (Горный Алтай, плоскогорье Укок) / А. П. Деревянко и др. Новосибирск, 1994. 224 с.

Дробышев Ю. И. Горизонты тэнгрианства // Сибирь на перекрестке мировых религий : материалы Третьей межрегиональной на-

учно-практической конференции, посвященной памяти М. И. Рижского. Новосибирск, 2006б. С. 276–280.

Дробышев Ю. И. Буддизм и тэнгианство: конфронтация или сотрудничество? // Буддийская культура: источники, источниковедение, языковедение и искусство: Вторые Доржиевские чтения. СПб., 2008. С. 107–121.

Дубровский Д. В. Жертвенный конь в погребальном обряде улуса Джучи // ТС 2001. М., 2002. С. 199–211.

Дубровский Д. В. Идея рядности в культуре кочевников Центральной Азии // Древние кочевники Центральной Азии. Улан-Удэ, 2005. С. 91–101.

Дубровский Д. В. «Вертикальное» и «горизонтальное» движение в ритуалах тюркоязычных кочевников Центральной Азии // Религиоведение. 2007. № 2. С. 10–20.

Дубровский Д. В., Юрченко А. Г. Жертвенный конь и концепт пути в погребальном обряде кочевников Центральной Азии // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 187–190.

Думан Л. И. О труде Н. Я. Бичурина «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена» // Н. Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение (к 200-летию со дня рождения). М., 1977. Ч. II. С. 3–23.

Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. 164 с.

Дьяконова В. П., Савинов Д. Г. А. Д. Грач — исследователь Центральной Азии // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Ноябрь 1981 г. Л., 1981. С. 28–35.

Дыренкова Н. П. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. III. С. 134–139.

Дыренкова Н. П. Птица в космогонических представлениях турецких племен Сибири // Культура и письменность Востока. Баку, 1929. Кн. IV. С. 119–126.

Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1930.

Дэвлет Е. Г., Дэвлет М. А. Мифы в камне: Мир наскального искусства России. М., 2006.

Дэвлет М. А. Генезис шаманства по материалам наскальных изображений Сибири // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 24–26.

Дэвлет М. А. Изображение шаманов и их атрибутов на скалах Саянского каньона Енисея // Международная конференция по первобытному искусству. Кемерово, 1998. Т. I. С. 224–231.

Дэвлет М. А. Александр Васильевич Адрианов (к 150-летию со дня рождения). Кемерово, 2004. 68 с.

Дэвлет М. А. Петроглифы на дне Саянского моря. М., 1998.

Дэвлет М. А. Мозага-комужап. Памятник наскального искусства в зоне затопления Саянской ГЭС. М., 2009. 216 с.

Евтюхова Л. А. Каменные изваяния Северного Алтая // Труды ГИМ. Вып. 16. М., 1941. С. 119–134.

Евтюхова Л. А. Археологические памятники енисейских кыргызов (хакасов). Абакан, 1948. 109 с.

Евтюхова Л. А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА. М., 1952. № 24. С. 72–120.

Евтюхова Л. А., Киселев С. В. Отчет о работах Саяно-Алтайской археологической экспедиции в 1935 г. // Труды ГИМ. М., 1941. Вып. XVI. С. 75–117.

Егорочкин М. В. Военная идеология древних тюрков (по материалам орхонских и енисейских письменных памятников) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2009. Вып. III. С. 63–76.

Ермоленко Л. Н. Древнетюркская оградка, изваяние, балбалы как культовый комплекс // Охрана и исследование памятников Алтая. Барнаул, 1991а. С. 166–168.

Ермоленко Л. Н. Средневековые каменные антропоморфные изваяния Казахских степей : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 1991б. 22 с.

Ермоленко Л. Н. О семантике средневековых кочевнических святынь со скрытыми в насыпях изваяниями // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I–II тыс. н. э. Кемерово, 1994. С. 157–163.

Ермоленко Л. Н. О духе кривожадности древних (на материалах эпоса тюркоязычных народов) // Россия и Восток (Проблемы взаимодействия). Челябинск, 1995а. Ч. V, кн. 2. С. 22–29.

Ермоленко Л. Н. К вопросу о картине мира древних тюрков (на материале изваяний и оградок) // Военное дело и средневековая археология Центральной Азии. Кемерово, 1995б. С. 186–198.

Ермоленко Л. Н. Представление древних тюрков о войне // Altaika II. М., 1998. С. 46–66.

Ермоленко Л. Н. Древнетюркские изваяния с сосудом в обеих руках // Первобытная археология (Человек и искусство). Новосибирск, 2002. С. 188–192.

Ермоленко Л. Н. Средневековые каменные изваяния казахстанских степей (типология, семантика в аспекте военной идеологии и традиционного мировоззрения). Новосибирск, 2004. 132 с.

Ермоленко Л. Н. Изобразительные памятники и эпическая традиция: по материалам культуры древних и средневековых кочевников Евразии. Томск, 2008. 288 с.

Ерофеева И. В. Исторические этапы исламизации тюркоязычного населения Казахстана // Религии Казахстана и Центральной Азии на Великом Шелковом пути. Алматы, 2017. С. 61–70.

Ерохин В. Н. К вопросу о методологической ситуации в современной отечественной исторической науке // Историческая наука на пороге третьего тысячелетия. Тюмень, 2000. С. 6–7.

Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

Жуковская Н. Л. Бинарные оппозиции в традиционной культуре // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. М., 1983. Ч. 1. С. 127–138.

Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры. М., 1988.

Жуковская Н. Л. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты // Буддийский мир. М., 1994. С. 6–16.

Жумаганбетов Т. С. Проблемы формирования и развития древнетюркской системы государственности и права VI–XII вв. Алматы, 2003. 432 с.

Жумаганбетов Т. С. Культ Тенгри как основа государственной идеологии древнетюркского каганата // Восток. 2006а. № 2. С. 119–126.

Жумаганбетов Т. С. Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских каганатах // ЭО. 2006б. № 4. С. 154–162.

Забияко А. П. Синкретизм религиозный // Религиоведение: энциклопедический словарь. М., 2006. С. 984.

Зайцев И. В. Древнетюркские поминальные оградки и представления древних тюрков о пространстве // Исторический источник: человек и пространство. М., 1997. С. 85–87.

Заседателев Н. И. Древний обычай коронавания у тюркских народов // Известия ОАИЭ при императорском Казанском университете. Казань, 1895. Т. XII. Вып. 4. С. 374–380.

Захаров А. А. Материалы по археологии Сибири. Раскопки академика В. В. Радлова в 1865 г. (верховья Катуня) // Труды ГИМ. М., 1926. Вып. I. С. 71–106.

Зевелев А. И. Историографическое исследование: методологические аспекты. М., 1987. 160 с.

Зеленцов М. В. Главлит и историческая наука в 20–30-е годы // ВИ. 1997. № 3. С. 21–36.

Зиев Х. З. Узбеки в Сибири. Ташкент, 1968.

Зубов А. П., Павлова О. И. Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: образ царя // Религии древнего Востока. М., 1995. С. 34–84.

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

Измайлов И. Л. Ислам и язычество в Улусе Джучи: проблемы историографии и источниковедения // Нижнее Поволжье и Исламская Республика Иран: исторические, культурные, политические и экономические связи. Саратов, 2004. С. 56–72.

Иностранцев К. А. Несколько слов о верованиях древних тюрков // Сборник Музея антропологии и этнографии. Пг., 1918. Т. V, вып. 1.

Искендеров А. А. Историческая наука на пороге XXI века // ВИ. 1996. № 4. С. 12–27.

Историческая наука в 20–30-е годы: «Круглый стол» научного совета по историографии и источниковедению // История и историки. М., 1990. С. 64–105.

История Алтая : учебное пособие. Барнаул, 1983. Ч. I. 185 с.

История Бурят-Монгольской АССР. Улан-Удэ, 1951. Т. I. 574 с.

История Казахской ССР. Алма-Ата, 1957. Т. I. 609 с.

История Казахской ССР. Алма-Ата, 1977. Т. I. 479 с.

История Киргизии. Фрунзе, 1956. Т. I. 426 с.

История Монгольской Народной Республики. 3-е изд. М., 1983. 661 с.

История отечественного востоковедения с середины XIX в. до 1917 г. М., 1997.

История Республики Алтай. Горно-Алтайск, 2002. Т. I. 360 с.

История Сибири. Л., 1968. Т. I. 454 с.

История СССР с древнейших времен до образования Древнерусского государства (макет издания АН СССР). М. ; Л., 1939. 413 с.

История Тувы. Кызыл, 1961. Т. I. 410 с.

История Хакасии с древнейших времен до 1917 года. М., 1993. 523 с.

История через личность: историческая биография сегодня. М., 2005.

Исупов К. Г. Сакральная интерпретация универсалий культуры и цивилизации (в стилистике словарных дефиниций) // Сакральное в истории культуры. СПб., 1997. С. 3–18.

Камалов А. К. Древние уйгуры VIII–IX вв. Алматы, 2001. 215 с.

Камынин В. Д. «Проблемная историография» в 1990-е — первые годы XXI века: исследовательский опыт и перспективы развития // Историк в меняющемся пространстве российской культуры. Челябинск, 2006. С. 270–271.

Караев О. К. Арабские и персидские источники IX–XII вв. о киргизах и Киргизии. Фрунзе, 1968. 103 с.

Карнейро Р. Процесс или стадия: ложная дихотомия в исследовании истории возникновения государства // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000. С. 84–94.

Катанов Н. О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней // Известия ОАИЭ при императорском Казанском университете. Казань, 1895. Т. XII, вып. 2. С. 109–142.

Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987.

Килуновская М. Е. Наскальные изображения как элемент религиозно-мифологических представлений ранних кочевников Центральной Азии (по материалам из Тувы) // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 149–153.

Килуновская М. Е. Шаманские мотивы в наскальном искусстве народов Саяно-Алтайского нагорья // Международная конференция по первобытному искусству. Кемерово, 1998. Т. I. С. 232–238.

Киселев С. В. Материалы археологической экспедиции в Минусинском крае в 1928 г. // Ежегодник государственного музея им. Н. М. Мартянова в г. Минусинске. Минусинск, 1929.

Киселев С. В. Разложение рода и феодализм на Енисее // Известия ГАИМК. Вып. 65. М. ; Л., 1933. 34 с.

Киселев С. В. Курайская степь и Старо-Бардинский район // Археологические исследования в РСФСР в 1934–1936 гг. М. ; Л., 1941. С. 298–304.

Киселев С. В. Рец на кн.: Бернштам А. Н. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок VI–VIII вв.: Восточнотюркский каганат и кыргызы. М. ; Л., 1946 // ВДИ. 1947. № 1. С. 83–90.

Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М. ; Л., 1949. 362 с. (МИА № 9).

Киселев С. В. Рец. на кн.: Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948 // ВДИ. 1950. № 3. С. 107–109.

Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. 642 с.

Клейн Л. С. Археолого-этнографические сопоставления // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 138–140.

Клейн Л. С. Индия и Скифия: Общие истоки идеологии // Скифо-сибирский мир: искусство и идеологии. Кемерово, 1984. С. 31–34.

Клейн Л. С. Феномен советской археологии. СПб., 1993. 128 с.

Клеменц Д. А. Археологический дневник поездки в среднюю Монголию в 1891 году // СТОЭ. СПб., 1895. Вып. II.

Клеменц Д. А. Древности Минусинского музея: Памятники металлических эпох. Томск, 1886а. 182 с.

Клеменц Д. А. Отдельная экскурсия в Восточную Монголию // Известия ИАН. 1896б. Т. IV, № 1.

Кляшторный С. Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. № 5. М., 1959. С. 162–169.

Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964. 215 с.

Кляшторный С. Г. Монета с рунической надписью из Монголии // ТС 1972. М., 1973. С. 334–338.

Кляшторный С. Г. В. В. Бартольд и некоторые проблемы тюркологии // Бартольдовский чтения. М., 1974. Вып. I. С. 34–36.

Кляшторный С. Г. Храм, изваяние, стела (к интерпретации Ихе-Ханыннорской надписи) // ТС 1974. М., 1978. С. 238–255.

Кляшторный С. Г. Концепция «трех миров» в древнетюркском пантеоне // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири. Омск, 1979. С. 109–112.

Кляшторный С. Г. Храм, изваяние, стела в древнетюркских текстах // ТС 1974. М., 1978. С. 238–255.

Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС 1977. М., 1981. С. 117–138.

Кляшторный С. Г. Социальная организация и духовная культура древних тюрков // Вопросы советской тюркологии. Ашхабат, 1985. С. 287–289.

Кляшторный С. Г. Основные черты древнетюркских государств Центральной Азии XI–X вв. // Классы и сословия в докапиталистических обществах Азии. Проблемы социальной мобильности. М., 1986. С. 217–228.

Кляшторный С. Г. Древнетюркская религия — проблемы реконструкции и генезиса // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии. Специальный выпуск. М., 1987. С. 45–53.

Кляшторный С. Г. Представления о времени и пространстве в древнетюркских памятниках // Древнетюркская цивилизация: памятники письменности. Алматы, 2001а. С. 27–34.

Кляшторный С. Г. Всадники Кочковской долины // Евразия сквозь века. СПб., 2001б. С. 211–212.

Кляшторный С. Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003. 560 с.

Кляшторный С. Г. Д. А. Клеменц и открытие памятников древнетюркской письменности // Кляшторный С. Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006. С. 83–92.

Кляшторный С. Г. Манихейские обители в стране Аргу // Известия НАН РК. Серия общественных наук. Алматы, 2006. № 1. С. 121–124.

Кляшторный С. Г. Памятники древнетюркской письменности в Восточном Туркестане // Кляшторный С. Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006. С. 183–241.

Кляшторный С. Г., Лившиц В. А. Согдийская надпись из Бугута // СНВ. 1971. Т. X. С. 121–146.

Кляшторный С. Г., Лившиц В. А. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфические памятников Центральной Азии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 37–60.

Кляшторный С. Г., Лубо-Лесниченко Е. Н. Бронзовое зеркало из Восточного Туркестана с рунической надписью // Сообщения ГЭ. Л., 1974. С. 45–48.

Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи Евразии. СПб., 1994. 165 с.

Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи древней Евразии. СПб., 2005. 346 с.

Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Государства и народы евразийских степей. Древность и Средневековье. СПб., 2004. 368 с.

Козлов С. Я. Сергей Александрович Токарев: «этнографический университет» // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века. М., 2004. С. 397–449.

Козьмин Н. Н. К вопросу о турецко-монгольском феодализме. М. ; Иркутск, 1934. 150 с.

Коновалов П. Б. Култ Мунхэ Тэнгри у средневековых монголов и его истоки // Чингисхан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ, 2003.

Кононов А. Н. Очерк грамматики древнетюркского языка. Л., 1970.

Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. Л., 1972а.

Кононов А. Н. В. В. Радлов и отечественная тюркология // ТС 1971. М., 1972. С. 7–15.

Кононов А. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // ТС 1974. М., 1978а. С. 72–89.

Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // ТС 1975. М., 1978б. С. 159–179.

Кононов А. Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII–IX вв. Л., 1980.

Конькова Л. В., Король Г. Г. Ременные украшения с антропоморфно-сюжетными изображениями из памятников Центральной Азии рубежа I–II тыс. н. э. (состав металла) // Снаряжение кочевников Евразии. Барнаул, 2005. С. 205–209.

Конькова Л. В., Король Г. Г. Опыт комплексного исследования набора средневековых ременных украшений из Саяно-Алтая // Теория и практика археологических исследований. Барнаул, 2007. С. 89–96.

Кореняко В. А. Анималистическое искусство кочевников — происхождение и исторические судьбы // 100 лет гуннской археологии. Номадизм — прошлое, настоящее в глобальном контексте и исторической перспективе. Гуннский феномен: материалы Международной конференции. Улан-Удэ, 1996. Ч. II. С. 102–105.

Кормушин И. В. Тюркские енисейские эпитафии: тексты и исследование. М., 1997. 303 с.

Кормушин И. В. Тюркские енисейские эпитафии: грамматика, текстология. М., 2008. 342 с.

Корнеева Т. С. Менталитет как социокультурный феномен : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2001. 21 с.

Королев К. Энциклопедия сверхъестественных существ. М., 2006. 720с.

Король Г. Г. Декоративное искусство Саяно-Алтая I–II тыс. н. э.: связь с мифологией и эпосом тюрков // Шестые исторические чтения памяти М. П. Грязнова. Омск, 2004.

Король Г. Г. «Степной орнаментализм» раннесредневекового декоративного искусства и тюркский эпос: закономерности формирования и развития // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. М., 2006. Кн. I. С. 211–217.

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. Вып. I. Барнаул, 2007. С. 81–99.

Король Г. Г. Декоративно-прикладное искусство Саяно-Алтая рубежа I–II тыс. н. э. и верования тюрков // Известия Алтайского гос. ун-та. Серия: История. 2008. № 4/2. С. 98–107.

Король Г. Г. Искусство средневековых кочевников Евразии: очерки. Москва; Кемерово, 2008. 332 с.

Король Г. Г. Мотивы летящей птицы и крылатой богини в средневековой тюркитике и традиционное наследие народов Саяно-Алтая // Мировоззрение населения Южной Сибири и центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VIII. Барнаул, 2015. С. 47–63.

Косарев М. Ф. К вопросу о методике археолого-этнографических сопоставлений // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 119–122.

Косарев М. Ф. К методике реконструкции древних верований // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 7–11.

Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания. По сибирским археолого-этнографическим материалам. М., 2003. 352 с.

Косарев М. Ф. О палеоэтнографическом подходе в историко-археологических исследованиях (ритуально-обрядовый аспект) // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: материалы XIII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции (к 110-летию со дня рождения В. Н. Чернецова). Томск, 2005. С. 79–83.

Кравченко Е. А. Участие русских и советских историков в первых международных конгрессах историков (МКИИ) // Россия в XX веке: Судьбы исторической науки. М., 1996. С. 436–446.

Крадин Н. Н. Кочевники Евразии. Алматы, 2007. 416 с.

Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Империя Чингис-хана. М., 2006. 557 с.

Краткая история уйгуров. Алма-Ата, 1991. 256 с.

Кривошеев Ю. В., Дворниченко А. Ю. Изгнание науки: российская историография в 20-х — начале 30-х годов XX века // ОИ. 1994. № 3. С. 143–158.

Кубарев В. Д. Новые сведения о древнетюркских оградках Восточного Алтая // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1979. С. 135–161.

Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск, 1984. 230 с.

Кубарев В. Д. К истории изучения древнетюркской эпиграфики Алтая // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий. Горно-Алтайск, 1992а. С. 63–73.

Кубарев В. Д. Курганы Сайлюгема. Новосибирск, 1992б. 220 с.

Кубарев В. Д. Датировка петроглифов по находкам из погребальных памятников Алтая // Современные проблемы изучения петроглифов. Кемерово, 1993. С. 104–112.

Кубарев В. Д. Изваяние с р. Хаара-Яма // Проблемы изучения и использования культурного наследия Алтая. Барнаул, 1995. С. 158–162.

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, 2001. С. 24–53.

Кубарев В. Д. Ответ на статью профессора Ю. С. Худякова // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2002. № 9. С. 153–157.

Кубарев В. Д. Мифы и ритуалы, запечатленные в петроглифах Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006а. № 3. С. 41–54.

Кубарев В. Д., Цэвээндорж Д. Новые каменные изваяния Монгольского Алтая // Древности Алтая: Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск, 1999. № 1. С. 149–163.

Кубарев В. Д., Цэвээндорж Д. Древнетюркские изваяния у г. Шивээт-Хайрихан и у оз. Даян (Монгольский Алтай) // Древности Алтая: Известия лаборатории археологии. № 4. Горно-Алтайск, 1999. С. 169–173.

Кубарев В. Д., Цэвээндорж Д. Древнетюркские мемориалы Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. 2002. № 1. С. 76–95.

Кубарев Г. В. Культура древних тюрков Алтая. По материалам погребальных памятников. Новосибирск, 2005. 400 с.

Кубарев Г. В. Древнетюркские изваяния: воплощение эпических героев или воинов-предков? // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 1 (29). С. 111–126.

Кубарев Г. В., Гилсу Со, Кубарев В. Д., Цэвээндорж Д., Лхуднев Г., Баярхуу Н., Ким Хый Чхан, Канн сом, чжон Вон Чхоль. Исследование древнетюркских памятников в долине реки Хар-Ямаатын гол (Монгольский Алтай) // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. XIII. Новосибирск, 2007. С. 298–303.

Кузьмина Е. Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев. М., 2002. 288 с.

Кульпин Э. Золотая Орда. Проблемы генезиса Российского государства. М., 2006.

Култ предков вождей, правителей в погребальном обряде: тезисы докл. Всероссийской научной конференции. М., 2010. 60 с.

Кумеков Б. Е. Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972. 157 с.

Кызласов И. Л. Аскизская культура (средневековые хакасы X–XIV вв.) // Степи Евразии в эпоху Средневековья. М., 1981. С. 200–207.

Кызласов И. Л. Семантика тагарского кургана // Исторические чтения памяти М. П. Грязнова. Омск, 1987. Ч. 2. С. 94–97.

Кызласов И. Л. Рунические письменности евразийских степей. М., 1994.

Кызласов И. Л. Изображение Тенгри и Умай на Сулекской писанице // Этнографическое обозрение. 1998. № 4. С. 39–53.

Кызласов И. Л. Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем Средневековье (Идея 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., 2004а. С. 111–129.

Кызласов И. Л. Дополнительные исследования рунических надписей горы Ялбак-Таш. Строка XXIV // Древности Алтая. № 12. Горно-Алтайск, 2004б. С. 133–138.

Кызласов И. Л. Особенности тюркской рунологии // Центральная Азия: источники, история, культура. М., 2005. С. 428–449.

Кызласов Л. Р. К истории шаманских верований на Алтае // КСИИМК. 1949. Вып. XXIX. С. 48–54.

Кызласов Л. Р. К вопросу об этногенезе хакасов // УЗХНИИЯЛИ. Абакан, 1959. Вып. VII.

Кызласов Л. Р. О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей // СА. 1964. № 2. С. 27–39.

Кызласов Л. Р. О значении термина балбал древнетюркских надписей // Тюркологический сборник (К шестидесятилетию А. Н. Кононова). М., 1966. С. 206–208.

Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века. М., 1969. 212 с.

Кызласов Л. Р. Древнехакасская культура чаатас VI–IX вв. // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981а. С. 46–52.

Кызласов Л. Р. Культура древних уйгур // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981б. С. 52–54.

Кызласов Л. Р. Тюхтятская культура древних хакасов // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981в. С. 54–59.

Кызласов Л. Р. История Южной Сибири в средние века : учебное пособие. М., 1984. 167 с.

Кызласов Л. Р. О шаманстве древних тюрков // Советская археология. 1990. № 3. С. 261–264.

Кызласов Л. Р. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Вестник Московского гос. ун-та. Серия 8: История. 1998. № 3. С. 10–14.

Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии древних хакасов. Мани и манихейство // Труды Хакасской археологической экспедиции. Вып. 6. М. ; Абакан, 1999а. С. 10–41.

Кызласов Л. Р. Средневековый манихейский храм в котловине Сорга (Республика Хакасия) // РА. 1999б. № 2. С. 181–206.

Кызласов Л. Р. Сибирское манихейство // Этнографическое обозрение. 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., 2003а. Кн. II. С. 249–250.

Кызласов Л. Р. Киселёв Сергей Владимирович (1905–1962 гг.) // Древности Алтая. № 11. Горно-Алтайск, 2003б. С. 20–22.

Кызласов Л. Р. Тюрко-иранские культурные взаимосвязи в эпоху Средневековья (язык, письменность, религия) // Древности Алтая. № 12. Горно-Алтайск, 2004б. С. 114–133.

Кызласов Л. Р. Тюрко-иранское культурное и языковое взаимодействие в его историческом освещении // Центральная Азия: источники, история, культура. М., 2005. С. 450–463.

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 И. Л. Манихейские храмы на среднем Енисее (Исследование Л. Р. Кызласова) // Религии Казахстана и Центральной Азии на Великом Шелковом пути. Алматы, 2017. С. 119–131.

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.

Лебедев Г. С. История отечественной археологии. 1700–1971 гг. СПб., 1992. 464 с.

Ледебур К. Ф., Бунге А. А., Мейер К. А. Путешествия по алтайским горам и джунгарской Киргизской степи. Новосибирск, 1993. 414 с.

Леонтьев Н. В. О буддийских мотивах в средневековой торевтике Хакасии (по материалам коллекции Минусинского краеведческого музея) // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 184–196.

Лещенко В. Ю. О функциях религии в первобытном обществе (С. А. Токарев — религиовед) // Благодарим судьбу за встречу с ним (о Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке). М., 1995.

Лившиц В. А. Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. СПб., 2008. 414 с.

Липец Р. С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 212–236.

Литвинский Б. А. Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. М., 1992а. С. 427–507.

Литвинский Б. А. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. М., 1992б. С. 508–532.

Литвинский Б. А. Буддизм и буддийская культура Центральной Азии // Московское востоковедение : очерки, исследования, разработки. М., 1997. С. 53–78.

Лурье С. В. Историческая этнология. М., 1997. 448 с.

Лю Маоцай. Сведения о древних тюрках в средневековых китайских источниках / пер. с нем. В. Н. Добжанского и Л. Н. Ермоленко. М., 2002. 126 с.

Мазелло Р. История магии и колдовства. М., 1999. 416 с.

Максименков Г. А. Материалы по ранней истории тагарской культуры. СПб., 2003. 192 с.

Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. 416 с.

Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М. ; Л., 1951. 447 с.

Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. М. ; Л., 1952. 114 с.

Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М. ; Л., 1959. 108 с.

Малявкин А. Г. Уйгурские государства в IX–XII вв. Новосибирск, 1983. 297 с.

Маннай-оол М. Х. Археологические памятники Тувы. Кызыл, 1964.

Марков Г. Е. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М., 1976. 318 с.

Мармонтова Т. В. Тенгрианство как традиционная система мировоззрения кочевников // Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов: археология, история, этнология, культура. СПб., 2005. С. 347–349.

Марр Н. Я. Основные достижения яфетической теории. Ростов-на-Дону, 1925.

Марр Н. Я. Средства передвижения, орудия самозащиты и производства в доистории. Л., 1926.

Марр Н. Я. Яфетическая теория: Программа общего курса нового учения о языке. Баку, 1927а.

Марр Н. Я. Государственная Академия истории материальной культуры // Печать и революция. 1927б. Кн. 7.

Марр Н. Я. К отчету о заграничной командировке (17/III — 22/VI — 1929) // Доклады Академии наук СССР. Вып. 17. Л., 1929. С. 321–327.

Марр Н. Я. К семантической палеонтологии в языках неяфетических систем. Л., 1931.

Марр Н. Я. Избранные работы. Т. I. Л., 1933.

Марсадалов Л. С. История и итоги изучения археологических памятников Алтая VIII–IV веков до н. э. (от истоков до начала 80-х годов XX века). СПб., 1996а. 200 с.

Мартынов А. И. Историография археологии Сибири : учебное пособие. Кемерово, 1983. 76 с.

Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции // НАА. 1972. № 5. С. 72–82.

Масон В. М. Культурогенез древней Центральной Азии. СПб., 2006. 384 с.

Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов (основы жизнедеятельности кочевничества). Алматы, 1995. 320 с.

Маслов В. Н. «Краткий курс истории ВКП(б)» — энциклопедия и идеология сталинизма и постсталинизма: 1938–1988 гг. // Советская историография. М., 1996. С. 240–273.

Масложенко Д. И. Исламизация Сибирского улуса: к вопросу хронологии // Сибирь на перекрестке мировых религий: материалы III конф., посвященной М. И. Рижскому. Новосибирск, 2006. С. 90–93.

Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв. Ташкент, 1988. 414 с.

Матющенко В. И. История археологических исследований Сибири (до конца 1930-х гг.). Омск, 1992. 138 с.

Матющенко В. И. Сибирская археология в 1940–1950-е годы. Омск, 1994. 101 с.

Матющенко В. И. Археология Сибири 1960 — начала 1990-х годов: проблематика. Омск, 1995а. 128 с.

Матющенко В. И. Сергей Иванович Руденко и его роль в сибирской археологии // III Всероссийский семинар «Интеграция археологических и этнографических исследований», посвященный 110-летию со дня рождения С. И. Руденко. Омск, 1995б. Ч. I. С. 5–6.

Матющенко В. И. 300 лет истории сибирской археологии. Омск, 2001а. Т. I. 178 с.

Матющенко В. И. 300 лет истории сибирской археологии. Омск, 2001б. Т. II. 173 с.

Матющенко В. И., Швыдкая Н. П. Михаил Петрович Грязнов. Истоки научной школы // История археологических исследований в Сибири. Омск, 1990. С. 77–90.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. 2-е изд. М., 1995. 408 с.

Мелиоранский П. М. Об орхонских и енисейских надгробных памятниках // Журнал Министерства народного просвещения. 1898. Т. 6.

Мелиоранский П. М. Памятник Кюль-Тегина // Записки Восточного отделения Археологического общества. СПб., 1899. Т. XII, вып. II–III.

Мелиоранский П. М. Об орхонских и енисейских надгробных памятниках // Журнал Министерства народного просвещения. 1898. Т. 6.

Мелиоранский П. М. Памятник Кюль-Тегина // Записки Восточного отделения Археологического общества. СПб., 1899. Т. XII, вып. II–III.

Мельник В. А. Политическая культура // Современный словарь по политологии. Минск, 2004. С. 320–324.

Мерперт Н. Я. К столетию со дня рождения Сергея Владимировича Киселева // Археология Южной Сибири: Идеи, методы, открытия. Красноярск, 2005. С. 10–15.

Мещанинов И. И. К вопросу о стадиальности в письме и языке // ИГАИМК. 1930. Т. 7, вып. 5–6.

Мещанинов И. И. Яфетидология и марксизм: Доклад и прения по нему на заседании научно-исследовательской Ассоциации при АЭГНИИ. 18 октября 1929 г. Баку, 1930. С. 36–37.

Мещанинов И. И. О применении лингвистического материала при исследовании вещественных памятников // СГАИМК. 1932. № 1–2. С. 6–12.

Мещанинов И. И. Проблемы классификации языков и народов // СЭ. 1933. № 2.

Мещанинов И. И. Новое учение о языке. Стадиальная типология: курс лекций. Л., 1936.

Миллер Н. В. Шаманизм: история, особенности развития (на материалах Западной Сибири) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2000. 24 с.

Митько О. А. Обряд трупосожжения у енисейских кыргызов // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и центральной Азии в I–II тысячелетиях н. э. Кемерово, 1994. С. 207–227.

Митько О. А. Возможности реконструкции погребальной обрядности енисейских кыргызов // Кыргызы: этногенетические и этнокультурные процессы в древности и Средневековье в Центральной Азии. Бишкек, 1995.

Митько О. А. Особенности погребальной обрядности енисейских кыргызов в контексте индоевропейской культурной традиции // Вестник НГУ. 2003. Т. 2. Вып. 3: Археология и этнография. С. 64–74.

Митько О. А. Образ грифона в искусстве народов Евразии в древнетюркскую эпоху // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 2: Горизонты Евразии. Новосибирск, 1999. С. 155–161.

Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм с древности до XVIII в. Новосибирск, 1980. 320 с.

Михайлов Т. М. Традиции номадической культуры у современных бурят // 100 лет гуннской археологии. Номадизм — прошлое, настоящее в глобальном контексте и исторической перспективе. Гуннский феномен. Улан-Удэ, 1996. Ч. I. С. 129–132.

Михайлова Е. А. Владимир Германович Богораз: ученый, писатель, общественный деятель // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века. М., 2004. С. 95–136.

Мкрытычев Т. К. Буддийское искусство Средней Азии I–X вв. М., 2002. 286 с.

Могильников В. А. Тюрки // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981а. С. 29–43.

Могильников В. А. Памятники кочевников Сибири и Средней Азии XIII–XIV вв. // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981б. С. 194–200.

Могильников В. А. Древнетюркские оградки Кара-Кобы I // Материалы к изучению прошлого Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1992. С. 175–212.

Могильницкий Б. Г. Введение в методологию истории. М., 1989. 175 с.

Могильницкий Б. Г. История исторической мысли XX века. Вып. I: Кризис историзма. Томск, 2001. 206 с.

Могильницкий Б. Г. История исторической мысли XX века. Вып. II: Становление «новой исторической науки». Томск, 2003. 178 с.

Могильницкий Б. Г. История исторической мысли XX века. Вып. III: Историографическая революция. Томск, 2008а. 554 с.

Могильницкий Б. Г. Методология истории в перспективе историографической революции // Теории и методы исторической науки: шаг в XXI век. М., 2008б. С. 14–23.

Молодин В. И. Оружиеведение в сибирской археологии (к 60-летию профессора Ю. С. Худякова) // Вооружение и военное дело кочевников Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 2007. С. 5–14.

Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск, 2001. 200 с.

Мотов Ю. А. К изучению идеологии раннесредневекового населения Алтая (по материалам могильника Кудыргэ) // История и археология Семиречья. Вып. 2. Алматы, 2001. С. 63–86.

Мошкова М. Г. Назначение каменных «жертвенников» и «савроматская» археологическая культура // Скифы и сарматы в VII–III вв. до н. э.: палеоэкология, антропология и археология. М., 2000. С. 201–215.

Мэй Т. Монголы и мировые религии в XIII в. // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2002. С. 424–443.

Мэнэс Г. О соотношении одного погребального обряда хунну и дунху в свете археологических и этнографических данных // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 29–46.

Набок И. Л. Синкретизм как культурологическое понятие // Религиозный синкретизм: проблемы теоретического и исторического исследования. СПб., 1997. С. 6.

Нам Е. В. Сибирский шаманизм и «шаманский комплекс» в античной культуре: опыт сравнительного анализа : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1999. 19 с.

Насилов Д. М. В. В. Радлов и изучение древнеуйгурских памятников // ТС 1971. М., 1972. С. 64–101.

Насидов Д. М. В. В. Радлов и проблемы алтаистики (к 60-летию со дня смерти) // СТ. 1978. № 1. С. 96–102.

Неверов С. В., Горбунов В. В. Древнетюркские поминальные оградки Средней Катуни // Проблемы охраны, изучения и использования культурного наследия Алтая. Барнаул, 1995. С. 167–170.

Неверов С. В., Горбунов В. В. Сротскинская культура (периодизация, ареал, компоненты) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 176–178.

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 // ТТКАЭЭ. М. ; Л., 1966. Т. II. С. 108–142.

Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. М., 1984. С. 121–137.

Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.

Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклористике. М., 1994. С. 110–163.

Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. 2-е изд. М., 2004. 304 с.

Новожеев Р. В. Атрибуты власти в кочевых социумах Средневековья // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. III. Барнаул, 2009. С. 288–292.

Новый образ исторической науки в век глобализации и информатизации. М., 2005.

Нуржанов А. А. Влияние несторианцев на мировоззрение горожан Жетысу Религии Казахстана и Центральной Азии на Великом Шелковом пути. Алматы, 2017б. С. 218–223.

Нуржанов А. А. Культовый сосуд карлуков-несторианцев из городища Кастек // Народы и религии Евразии. Барнаул, 2017. №. 1–2 (10–11). С. 14–22.

Нуржанов А. А. Мусульманское денежное отношение Средней Азии и Казахстана в эпоху Средневековья (VII–XVIII вв.) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VI. Барнаул, 2013. С. 50–62.

Обридко В. Н. Некоторые замечания о месте археоастрономии в астрономии // Астрономия древних обществ. М., 2002. С. 45–47.

Овчинникова Б. Б. Тюркские древности Саяно-Алтая VI–X вв. Свердловск, 1990. 223 с.

Овчинникова Б. Б. Оградки в традиции народов Саяно-Алтая // Северная Евразия от древности до Средневековья. СПб., 1992. С. 206–208.

Овчинникова Б. Б. Семантика древнетюркских оградок в Саяно-Алтае // Древние культуры Центральной Азии и Санкт-Петербург : материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 70-летию со дня рождения А. Д. Грача. СПб., 1998. С. 206–210.

Овчинникова Б. Б. О поминальном обряде древних племен в гунно-сарматскую эпоху в Туве (по материалам могильника Даг-Аразы) // Евразия сквозь века (к 60-летию Д. Г. Савинова). СПб., 2001. С. 187–193.

Овчинникова Б. Б. Поминальный обряд древних тюрков Саяно-Алтая // Тюркологический сборник 2003–2004 гг. М., 2004. С. 152–165.

Ойзерман Т. И. Существуют ли универсалии в сфере культуры? // ВФ. 1989. № 2.

Окладников А. П. Очерки из истории западных бурят-монголов (XVII–XVIII вв.). Л., 1937. 427 с.

Островский А. Б. Исследование первобытного мышления в западноевропейской социальной антропологии // Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. М., 1991. С. 100–118.

Островский А. Б. Этнологический структурализм Клода Леви-Стросса // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 3–14.

Островский А. Б. Мифология и верования нивхов. СПб., 1997. 288 с.

Островский А. Б. Структурно-семиотический подход к изучению менталитета в традиционной бесписьменной культуре // Теория и методология архаики. I. Своя и чужие культуры: Возможные подходы к изучению. II. Сознание. Искусство. Образ: материалы теоретического семинара. СПб., 1998. С. 7–11.

Паллас П. С. Путешествия по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788. Ч. III, кн. I.

Панкова С. В. Наскальные изображения представителей неизвестного культа на севере Хакасии // Святилища: 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.

Парэн Ш. Структурализм и история // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 361–366.

Петросянс К. Анимистические представления в верованиях сюнну (по китайским источникам) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. III. Барнаул, 2009. С. 121–124.

Пигулевская Н. В. Сирийские и сирийско-тюркские фрагменты // Советское востоковедение. 1940. № 1. С. 212–234.

Пигулевская Н. В. Еще раз о сиро-тюркском // Тюркологический сборник к шестидесятилетию А. Н. Кононова. М., 1966. С. 229–232.

Пиков Г. Г. Буддизм в государстве киданей // Известия СО АН СССР. Серия общественных наук. Вып. 1. Новосибирск, 1980. С. 149–155.

Пиков Г. Г. Западные кидани. Новосибирск, 1989. 196 с.

Пиков Г. Г. Христианство и родоплеменное общество (на примере киданей) // Этносы Сибири: история и современность. Красноярск, 1994. С. 163–166.

Пиков Г. Г. Специфика конфессиональной ситуации в кочевой империи (на примере Ляо) // Чуждое — чужое — наше. Наблюдения к проблеме взаимодействия культур. Новосибирск, 2000. С. 51–69.

Пиков Г. Г. Киданьское государство Ляо — кочевая империя // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002. С. 190–203.

Пиков Г. Г. Западные кидани // История железной империи. Новосибирск, 2007а. С. 316–329.

Пиков Г. Г. М. Д. Храповицкий и М. Н. Суровцев: страницы биографии // История железной империи. Новосибирск, 2007б. С. 178–194.

Пиков Г. Г. О «кочевой цивилизации» и «кочевой империи». Статья первая: Кочевая цивилизация // Вестник Новосибирского гос. ун-та. Серия: История, филология. Новосибирск, 2009. Т. 8, вып. 1. С. 4–10.

Пиотровский М. Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам: Религия, общество, государство. М., 1984. С. 204–211.

Писаревский Н. П. Изучение истории ранних скотоводческих обществ степи и лесостепи Евразии в советской археологии середины 20-х — первой половины 30-х гг. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 1989а. 24 с.

Писаревский Н. П. Изучение истории ранних скотоводческих обществ степи и лесостепи Евразии в советской археологии середины 20-х — первой половины 30-х гг. : дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 1989б. 201 с.

Плетнева С. А. Кочевники Средневековья: поиски исторических закономерностей. М., 1982. 188 с.

Плетнева С. А. Хазары. М., 1986. 92 с.

Плетнева С. А. Половцы. М., 1990. 208 с.

Подольский М. Л. Окуневские изваяния и оленные камни // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск, 1987.

Подосинов А. В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. 720 с.

Позднеев Д. Исторический очерк уйгуров. СПб., 1899.

Поздяева С. М. Влияние религиозных ценностей на менталитет Запада и Востока // Религия в ценностных измерениях : материалы научной конференции «Философия и религия на рубеже тысячелетий». Уфа, 2000. С. 14–23.

Политическая культура // Политология : энциклопедический словарь / общ. ред. и сост. Ю. И. Аверьянов. М., 1993. С. 264–266.

Полищук Т. И., Худяков Ю. С. Детские погребения на чаа-тасе Кезеелиг-хол (по материалам раскопок Южносибирского отряда в 1986 г.) // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. С. 106–116.

Поляков П. А. Ислам среди тюрков, монголов, индусов и китайцев // Известия ОАИЭ при императорском Казанском университете. Казань, 1895. Т. XII. Вып. 6. С. 541–561.

Потанин Г. Н. Громовик по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1882.

Потанин Г. Н., Подгорбунская И. А. Каталог. Буддизм / ИВОИРГО. Отд. 2. Иркутск, 1888.

Потапов Л. П. Пережитки культа медведя у алтайских тюрков // Этнограф-исследователь. 1928. № 2–3. С. 15–28.

Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских тюрков // Культура и письменность Востока. Баку, 1929. Кн. V. С. 123–149.

Потапов Л. П. Очерк истории Ойротии: алтайцы в период русской колонизации. Новосибирск, 1933. 203 с.

Потапов Л. П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // СЭ. 1934. № 3. С. 65–74.

Потапов Л. П. Следы тотемических представлений у алтайцев // СЭ. 1935. № 4–5. С. 132–152.

Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953. 448 с.

Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев: историко-этнографический очерк. Л., 1969. 196 с.

Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // ТС 1972. М., 1973. С. 265–286.

Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними верованиями и образами. Л., 1977. С. 164–178.

Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманизма // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978а. С. 3–36.

Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978б. С. 50–64.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 321 с.

Потемкина Т. М. Основные этапы и организационные формы развития археоастрономии // Астрономия древних обществ. М., 2002. С. 10–16.

Потемкина Т. М., Косарев М. Ф., Юревич В. А. Археоастрономия: проблемы становления (Международная конференция, Москва, 1996) // РА. 1998. № 1. С. 229–238.

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

Пряхин А. Д. История советской археологии (1917 — середина 30-х гг.). Воронеж, 1986. 286 с.

Радлов В. В. Атлас древностей Монголии : в 3-х вып. СПб., 1892, 1893, 1896.

Радлов В. В. Сибирские древности (из путевых записок по Сибири). СПб., 1896. 70 с.

Радлов В. В. Из Сибири (страницы дневника). М., 1989. 718 с.

Радлов В. В., Мелиоранский П. М. Древнетюркские памятники в Кошо-Цайдаме // Сборник трудов Орхонской экспедиции. 1897. Вып. IV.

Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977. 216 с.

Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985. 256 с.

Раевский Д. С. Мифологические универсалии как инструмент интерпретации изобразительных памятников // Первобытное искусство. Кемерово, 1998. С. 46–48.

Рамазанов С. П. Методологические искания историографии России // Россия в XX веке: Судьбы исторической науки. М., 1996. С. 85–94.

Рафиков А. Х. Рец. на кн.: Бернштам А. Н. Очерк истории гуннов. Л., 1951 // ВИ. 1952. № 5.

Религии Казахстана и Центральной Азии на Великом Шелковом пути: материалы международной научно-практической конференции 12–13 июня 2017 года под ред. К. М. Байпакова. Алматы, 2017. 376 с.

Репрессированные этнографы / сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. Вып. I. М., 1999.

Репрессированные этнографы / сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. Вып. II. М., 2003. 495 с.

Решетов А. М. Академик В. В. Радлов — востоковед и музеевед (основные этапы деятельности) // Радловские чтения — 2002. СПб., 2002. С. 95–101.

Руденко С. И., Глухов А. Н. Могильник Кудыргэ на Алтае // Материалы по этнографии. Л., 1927. Вып. II. С. 37–52.

Рыбаков Н. И. Небесная пара — символ корабля света. Буддисты-манихеи в Междуречье Июсов // Енисейская провинция : альманах 2. Красноярск, 2006. 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. Око Зурвана Мани-Будды (по следам открытий экспедиции И. Аспелина (1887–89)) // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Вып. 5. Горно-Алтайск, 2007б. С. 121–133.

Рыбаков Н. И. «Процессия» — памятник согдийско-енисейских культурно-исторических взаимосвязей // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. III. Барнаул, 2009. С. 135–159.

Рыбаков Н. И. Кыргызско-манихейский крест // Торевтика в древних и средневековых культурах Евразии. Барнаул, 2010. С. 154–158.

Рыбаков Н. И. Дополнительные материалы о религии кыргызов Енисея: VIII–X вв. // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VIII. Барнаул, 2015. С. 93–101.

Рыбаков Н. И. Петроглифы горы Чуртаг и ее окрестностей // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. IX. Барнаул, 2016. С. 108–121.

Рындина О. М. Архетип, культура и образ женщины // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории : материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2001. С. 250–252.

Рындина О. М. Погребальный обряд в аспекте археолого-этнографического синтеза // Междисциплинарные исследования в археологии и этнографии Западной Сибири. Томск, 2002. С. 62–72.

Савинов Д. Г. Антропоморфные изваяния и вопрос о ранних тюрко-кыргызских связях // ТС 1977. М., 1981. С. 232–248.

Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984. 174 с.

Савинов Д. Г. Шаманистические представления таштыкских племен по археологическим данным // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 128–131.

Савинов Д. Г. Об основных принципах археолого-этнографических реконструкций // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск, 1990. С. 5–9.

Савинов Д. Г. Возможности синхронизации письменных и археологических дат в изучении культуры Южной Сибири скифо-сарматского времени // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников Южной Сибири. Барнаул, 1991. С. 93–96.

Савинов Д. Г. О времени появления персонифицированного шаманства в Южной Сибири // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Якутск, 1992. С. 8–9.

Савинов Д. Г. Тема «перехода» из мира живых в мир мертвых в древнетюркских рунических текстах // Жизнь. Смерть. Бессмертие. СПб., 1993а. С. 6–9.

Савинов Д. Г. Тесинские «лабиринты». К истории появления персонифицированного шаманства в Южной Сибири // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 1. СПб., 1993б. С. 35–48.

Савинов Д. Г. Государства и культурогенез на территории Южной Сибири в эпоху раннего Средневековья. Кемерово, 1994а. 215 с.

Савинов Д. Г. «Идея» ряда в древних и средневековых памятниках Центральной Азии и Южной Сибири // Четвертые исторические чтения памяти М. П. Грязнова. Омск, 1997а. С. 126–129.

Савинов Д. Г. Палеоэтнография как самостоятельное направление культурно-исторических исследований // Традиции отечественной палеоэтнологии. Тезисы докладов международной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Ф. К. Волкова. СПб., 1997б. С. 61–65.

Савинов Д. Г. Археологическая периодизация и культурно-экологические области Саяно-Алтая во II–I тыс. до н. э. // Культурно-экологические области: взаимодействие традиций и культурогенез. СПб., 2007а. С. 211–228.

Савинов Д. Г. Ритуальный предмет/изображение (о дифференцированном подходе к изучению) // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. Екатеринбург ; Сургут, 2007б. С. 86–95.

Савинов Д. Г., Длужневская Г. В. Этапы жизни ученого // Древние культуры Центральной Азии и Санкт-Петербург. СПб., 1998. С. 7–9.

Савинов Д. Г., Новиков А. В., Росляков С. Г. Верхнее Приобье на рубеже эпох (басандайская культура). Новосибирск, 2008. 424 с.

Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев: центральноазиатское влияние Новосибирск, 1984. 121 с.

Сагалаев А. М. К методике реконструкции архаичного мировоззрения // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск, 1990. С. 95–97.

Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. 209 с.

Самушкина Е. В. Символические и социо-нормативные аспекты современного этнополитического движения республик Алтай, Тыва, Хакасия (конец XX — начало XXI в.). Новосибирск, 2009. 274 с.

Сахаров А. Н. О новых подходах в российской исторической науке. 1990-е годы // История и историки: Историографический вестник. М., 2002.

Семенова В. И. К вопросу о категориях «универсалия» и «архетип» (археология и культурология) // Археологические материалы и исследования древности и Средневековья. Томск, 2007а. С. 264–273.

Семенова В. И. Погребально-поминальная обрядность в структурно-семиотическом аспекте // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. Екатеринбург ; Сургут, 2007б. С. 70–75.

Серегин Н. Н. К вопросу об интерпретации «ритуальных» курганов (по материалам тюркской культуры) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. IV. Барнаул, 2010б. С. 78–82.

Серегин Н. Н., Шелепова Е. В. Тюркские ритуальные комплексы Алтая (2-я половина I тыс. н. э.): систематизация, анализ, интерпретация. Барнаул, 2015. 186 с.

Серегин Н. Н., Матренин С. С. Погребальный обряд кочевников Алтая во II в. до н. э. — XI в. н.э. Барнаул, 2016. 272 с.

Серегин Н. Н., Тишин В. В. Социальная история тюрков Центральной Азии (вторая половина I тыс. н. э.). Ч. I: Очерки социальной структуры (по письменным и археологическим источникам). Барнаул, 2017. 344 с.

Сидорова Л. А. «Санкционированная свобода» исторической науки: Опыт середины 50–60-х годов // Россия в XX веке: Судьбы исторической науки. М., 1996. С. 705–710.

Симокатта Ф. Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы. М., 1957. 224 с.

Синельников Б. М., Горшков В. А., Свечников В. П. Системный подход в научном познании. М., 1999. 387 с.

Сирина А. А., Роон Т. П. Лев Яковлевич Штернберг: у истоков советской этнографии // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века. М., 2004. С. 49–95.

Скобелев С. Г. Подвески с изображением древнетюркской богини Умай // СА. 1990. № 2. С. 226–233.

Скобелев С. Г. Курган № 7 могильника Койбалы — уникальный памятник древнетюркской культуры с территории Западного Прибайкалья // Памятники культуры древних тюрков в Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1999а. С. 129–149.

Скобелев С. Г. Иконография образа богини Умай в древнетюркскую эпоху // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 2: Горизонты Евразии. Новосибирск, 1999б. С. 162–167.

Скобелев С. Г. Древнетюркские оградки могильника Кек-Оба // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. С. 189–205.

Скобелев С. Г. Христианство и манихейство у енисейских кыргызов в развитом и позднем Средневековье // Сибирь на перекрестье мировых религий. Новосибирск, 2006. С. 82–89.

Скрынникова Т. Д. Роль буддизма в формировании политических идей в Монголии (XIII–XVII вв.) // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1988.

Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997. 216 с.

Скрынникова Т. Д. Семантика херексоров // История и археология Дальнего Востока. К 70-летию Э. В. Шевкунова. Владивосток, 2000. С. 71–79.

Смоленский Н. И. Теория и методология истории. М., 2007. 272 с.

Советколы А.-А. Тенгризм. Да благославит нас Тенгри // Культурные контакты Казахстана: история и современность. Алматы, 1998. С. 97–101.

Соколов В. В. Мирозрение константы древних мифологий // Философия и общества. 1998. № 5. С. 50–103.

Соколов В. Ю. История и политика (К вопросу о содержании и характере дискуссий советских историков 1920-х — начала 1930-х гг.). Томск, 1990. 200 с.

Соколов В. Ю. К вопросу о возникновении понятия «советская историография» // Россия в XX веке: Судьбы исторической науки. М., 1996. С. 388–397.

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. К вопросу о толковании внекурганых памятников // АСГЭ. 1981. Вып. 22. С. 23–39.

Стариков Н. В. Эпоха «оттепели» и этапы эволюции сталинизма: вопросы историографии // Советская историография. М., 1996. С. 316–348.

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / под ред. Э. Р. Тенишева и А. В. Дыбо. М., 2006. 912 с.

Стеблева И. В. Поэзия орхоно-енисейских тюрков // НАА. 1963. № 1.

Стеблева И. В. Поэзия тюрков VI–VIII веков. М., 1965. 148 с.

Стеблева И. В. Еще раз об орхоно-енисейских текстах как произведениях поэзии // НАА. 1969. № 2.

Стеблева И. В. Древнетюркская книга гаданий как произведение поэзии // История, культура, языки народов Востока. М., 1970. С. 150–177.

Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // ТС 1971. М., 1972. С. 213–226.

Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.

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

Стеблева И. В. Жизнь и литература доисламских тюрков. Историко-культурный контекст древнетюркской литературы. М., 2007. 208 с.

Стеблин-Каменский Н. И. Миф. Л., 1970.

Степин В. С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 14–41.

Структурализм: «за» и «против». М., 1975. 468 с.

Суразаков А. С. Об отражении космогонических представлений в погребальных конструкциях южносибирских и центральноазиатских племен // Проблемы археологии Северной Азии. Кемерово, 1987а. С. 39–41.

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

Суразаков А. С. О реконструкции мировоззренческих систем древнего населения Алтая // Горный Алтай и Россия 240 лет. Горно-Алтайск, 1996. С. 7–10.

Суразаков А. С. К изучению прошлых мировоззрений // История и культура народов Саяно-Алтая в прошлом, настоящем и будущем. Горно-Алтайск, 1998. С. 10–13.

Суразаков А. С., Тишкин А. А., Шелепова Е. В. Археологический комплекс Котыр-Тас на Алтае. Барнаул, 2008. 112 с.

Суровцев М. Н. О владычестве киданей в Средней Азии: историко-политический обзор деятельности киданей от начальных известий о появлении народа и основания им династии Ляо до падения сей последней на Западе // История железной империи. Новосибирск, 2007. С. 195–310.

Сухбаттар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 62–67.

Сыркина И. А. К вопросу о методике интерпретации археологических источников по духовной культуре // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 11–12.

Табалдиев К. Ш., Худяков Ю. С. Древнетюркские поминальные памятники на Тянь-Шане (по материалам исследований Нарынского отряда) // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. С. 65–85.

Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989. 537 с.

Таскин В. С. Введение // Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). М., 1968. С. 3–33.

Таскин В. С. Предисловие // Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). М., 1973. Вып. II. С. 3–17.

Таскин В. С. Введение. Значение китайских источников в изучении древней истории монголов // Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. М., 1984. С. 3–62.

Таскин В. С. Введение // Материалы по истории кочевых народов в Китае. Вып. 1: Сюнну. М., 1989. С. 5–28.

Терновая Г. А. К вопросу о культе огня в погребально-поминальной обрядности средневековых жителей Семиречья (по материалам археологии) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VIII. Барнаул, 2015. С. 122–137.

Терновая Г. А. К вопросу о культе бога Тенгри и тенгрианстве // Религии Казахстана и Центральной Азии на Великом Шелковом пути. Алматы, 2017. С. 180–192.

Тиваненко А. В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего Средневековья. Новосибирск, 1994.

Тихонов Д. И. Хозяйственный и общественный строй уйгурского государства в X–XIV вв. М. ; Л., 1966.

Тихонов И. Л. Петербургская палеоэтнологическая школа (этапы формирования) // Санкт-Петербург и отечественная археология: Историографические очерки. Труды семинара «Проблемы истории и историографии археологии». Вып. I. СПб., 1995а. С. 100–120.

Тихонов И. Л. Палеоэтнологическая школа в Санкт-Петербургском университете (этапы формирования) // Археология Сибири: историография. Омск, 1995б. С. 43–67.

Тихонов И. Л. Археология в Санкт-Петербургском университете: историографические очерки. СПб., 2003. 232 с.

Тишкин А. А. И.-Р. Аспелин — исследователь древностей Сибири: (Краткий биобиблиографический очерк) // Актуальные вопросы истории Сибири: Вторые научные чтения памяти проф. А. П. Бородавкина. Барнаул, 2000б. С. 66–72.

Тишкин А. А. О пребывании И.-Р. Аспелина на Алтае // Актуальные вопросы истории Сибири: Третьи научные чтения памяти проф. А. П. Бородавкина. Барнаул, 2002. С. 124–130.

Тишкина А. А. Деятельность краеведческих организаций Алтая в 1918–1931 гг. Барнаул, 2004. 312 с.

Тишкина Т. В. Археологические исследования на Алтае (1860–1930-е гг.). Барнаул, 2010. 288 с.

Токарев С. А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936. 155 с.

Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1964а. 559 с.

Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964б. 399 с.

Токарев С. А. История русской этнографии (дооктябрьский период). М., 1966. 453 с.

Токарев С. А. Проблемы периодизации истории религии // Вопросы научного атеизма. Вып. 20. М., 1976. С. 62–87.

Токарев С. А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // СЭ. 1979. № 3. С. 87–105.

Токарев С. А. Еще раз о религии как социальном явлении (ответ моим критикам) // СЭ. 1981. № 1. С. 51–65.

Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. 622 с.

Толстов С. П. Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах // Основные проблемы генезиса и развития феодального общества. Пленум ГАИМК 20–22 июня 1933 (Известия ГАИМК. Вып. 103). М.; Л., 1934. С. 165–199.

Толыбеков С. Е. Кочевое общество казахов в XVII — начале XX вв.: (политико-экономический анализ). Алма-Ата, 1971. 633 с.

Томилов Н. А. Ислам и культура Сибири // Влияние ислама на культуру народов Сибири: материалы науч-прак. конф., посвящ. 600-летию ислама в Сибири. Тюмень, 1998.

Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010а. Т. I. 448 с.

Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010б. Т. II. 496 с.

Тошчакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX — начало XX в). Новосибирск, 1978. 160 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск, 1988. 225 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск, 1989. 243 с.

Традиционные знания коренных народов Алтае-Саянского эко-региона в области природопользования: информационно-методический справочник. Барнаул, 2009. 310 с.

Традиции отечественной палеоэтнологии: тезисы докладов Международной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Ф. К. Волкова. СПб., 1997.

Трепавлов В. В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. М., 1993. 472 с.

Трифанов Ю. И. Древнетюркская археология Тувы // УЗНИИЯЛИ. Кызыл, 1971. Вып. XV. С. 112–122.

Трифонов Ю. И. Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени (в связи с вопросом о структуре погребального обряда тюрков-тугю) // ТС. 1973. С. 351–374.

Убрятова Е. И. Малов С. В. и его труды // СТ. 1975. № 5. С. 44–52.

Угдыжеков С. А. О власти правителя в Хакасии VI–XIII вв. // Известия лаборатории археологии. Вып. 2. Горно-Алтайск, 1997. С. 156–162.

Угдыжеков С. А. О сакральном характере власти правителя в Хакасии VI–X вв. // Известия ХГУ им. Н. Ф., Катанова. Вып. VII. Серия 7. Общественно-политические науки. Абакан, 1998. С. 34–45.

Фазылов Э. И. С. Е. Малов — исследователь истории тюркских языков СССР // СТ. 1975. № 5. С. 60–68.

Флерова В. Е. Образы и сюжеты в мифологии Хазарии. М., 2001. 159 с.

Формозов А. А. Русские археологи до и после революции. М., 1995. 114 с.

Формозов А. А. Русские археологи и политические репрессии 1920–1940-х гг. // РА. 1998. №3. С. 191–205.

Формозов А. А. Русские археологи в период тоталитаризма: историографические очерки. М., 2004. 320 с.

Формозов А. А. Русские археологи в период тоталитаризма: историографические очерки. М., 2006. 341 с.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 1980. 831 с.

Хабдулина М. К., Билялова Г. Д., Бонора Ж. Л. Распространение ислама в восточном Дашт-и кыпчаке по материалам городища Бозок // Народы и религии Евразии. Барнаул, 2018. №. 1 (14). С. 16–30.

Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. 3-е изд. Алматы, 2000. 604 с.

Хазанов А. М. Кочевники евразийских степей в исторической ретроспективе // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002. С. 37–58.

Хазанов А. М. Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 382–406.

Хафизова К. Ш. Н. Я. Бичурин и его вклад в изучение истории народов Центральной Азии // Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы, 1998. Т. I. С. V–XXV.

Хаславская Л. М. О некоторых аспектах этнокультурных контактов кочевников Южной Сибири с Китаем // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. С. 189–205.

Хмылев Л. Н. Методологические аспекты исторической науки на рубеже XIX и XX вв. // Россия в XX веке: Судьбы исторической науки. М., 1996. С. 225–229.

Храповицкий М. Д. Записки о народе Ляо // История железной империи. Новосибирск, 2007. С. 311–315.

Худяков Ю. С. Кыргызы на Табате. Новосибирск, 1982. 238 с.

Худяков Ю. С. Орнамент наборных поясов из погребений Ник-Хая // Пластика и рисунки древних культур. Новосибирск, 1983. С. 144–153.

Худяков Ю. С. Древнетюркские поминальные памятники на территории Монголии (о материалах СМИКЭ в 1979–1982 гг.) // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985. С. 168–184.

Худяков Ю. С. Кыргызы на Енисее. Новосибирск, 1986. 78 с.

Худяков Ю. С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху Средневековья // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987а. С. 65–75.

Худяков Ю. С. Обряд погребения со шкурой коня в Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху Средневековья // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990а. С. 26–37.

Худяков Ю. С. Памятники уйгурской культуры в Монголии // Центральная Азия и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1990б. С. 84–89.

Худяков Ю. С. Культура уйгуров Центральной Азии: методическое указание к курсу «Археология Сибири». Новосибирск, 1992. 34 с.

Худяков Ю. С. Представление древних тюрков о жизни и смерти // Жизнь. Смерть. Бессмертие : материалы научной конференции. СПб., 1993. С. 9–10.

Худяков Ю. С. Военное дело древних кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1995. 98 с.

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: материалы Международной конференции. СПб., 1999а. С. 156–157.

Худяков Ю. С. К вопросу о «новом этапе» развития древнетюркской рунической письменности // Памятники культуры древних тюрков в Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1999б. С. 103–112.

Худяков Ю. С. Канонический орнамент на древних изделиях из металла // Природа. 2001. № 2. С. 69–71.

Худяков Ю. С. О проникновении мировых религий в Южную Сибирь в эпоху раннего Средневековья // Сибирь на перекрестке мировых религий. Новосибирск, 2002а. С. 178–180.

Худяков Ю. С. Дискуссионные вопросы изучения поминальных памятников древних тюрков в Горном Алтае // Древности Алтая. № 9. Горно-Алтайск, 2002б. С. 137–153.

Худяков Ю. С. Горный Алтай в монгольское время. Политическая и этнокультурная ситуация в Горном Алтае в XI–XIV вв. // История Республики Алтай. Горно-Алтайск, 2002в. Т. I. С. 223–232.

Худяков Ю. С. Древние тюрки на Енисее. Новосибирск, 2004. 152 с.

Худяков Ю. С. Отражение военно-дружинной идеологии в поминальной обрядности западных и восточных тюрков // Центральная Азия и Казахстан: истоки тюркской цивилизации : труды Международной научно-практической конференции. Тараз, 2006. С. 109–111.

Худяков Ю. С., Белинская К. Ы. Особенности женской погребальной обрядности древних тюрков на территории Монголии // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. XII, ч. I. Новосибирск, 2006. С. 497–500.

Худяков Ю. С., Ким С. А. Древнетюркские поминальные памятники в долине р. Нарын в Туве // Памятники культуры древних тюрков в Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1999. С. 23–54.

Худяков Ю. С., Табалдиев К. Ш. Древние тюрки на Тянь-Шане. Новосибирск, 2009. 292 с.

Худяков Ю. С., Хаславская Л. М. О пламевидном орнаменте в южносибирской торевтике // Рериховские чтения 1984 года. Новосибирск, 1985. С. 244–249.

Худяков Ю. С., Хаславская Л. М. Иранские мотивы в средневековой торевтике Южной Сибири // Семантика древних образов. Новосибирск, 1990а. С. 118–125.

Худяков Ю. С., Хаславская Л. М. Согдийские мотивы в орнаменте раннесредневековой торевтики Южной Сибири // Культура древнего и средневекового Самарканда и исторические связи Согда. Ташкент, 1990б. С. 106–109.

Худяков Ю. С., Цэвээндорж Д. Древнетюркское погребение из могильника Цаган-Хайрхак-Уул в Северо-Западной Монголии // Памятники культуры древних тюрков в Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1999. С. 81–90.

Худяков Ю. С., Юй Су-Хуа. Комплекс вооружения сяньби // Древности Алтая. №5. Горно-Алтайск, 2000а. С. 37–48.

Черемисин Д. В. Новые материалы наскального искусства Алтая об идеологии древних тюрков // Социально-демографические процессы на территории Сибири (древность и средневековье). Кемерово, 2003. С. 123–126.

Черемисин Д. В. Результаты новейших исследований петроглифов древнетюркской эпохи на юго-востоке российского Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 1.

Черных Е. Н. Об «историографической» серии книг А. А. Формозова: литературно-психологические ассоциации // РА. 2006. № 3. С. 177–181.

Центральная Азия на Великом Шелковом пути: диалог культур и конфессий от древности до современности. Материалы международной научно-практической конференции 13–15 июня 2018 г. / под ред. К. М. Байпакова Алматы, 2018. 545 с.

Цыб С. В. Возникновение «теории стадильности» в советской археологической науке // Вопросы историографии Сибири и Алтая. Барнаул, 1988. С. 172–188.

Шарипов Р. Г. Менталитет древних тюрков. Уфа, 2001. 117 с.

Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. 290 с.

Шелепова Е. В. Ритуальные памятники кочевников Алтая поздней древности и раннего Средневековья : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2009а. 24 с.

Шелепова Е. В. Ритуальные памятники кочевников Алтая поздней древности и раннего Средневековья : дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2009б. 357 с.

Шелепова Е. В. Культурные комплексы тюрков Алтая // Алтай сакральны: культурные и археоастрономические смыслы древних святилищ. Барнаул, 2010. С. 121–124.

Шомахмадов С. Х. Учение о царской власти: теории имперского правления в буддизме. СПб., 2007. 272 с.

Шуджой М. Взгляд на влияние ислама в Дашт-и Кипчаке // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в XIII–XVIII вв. Алматы, 2004. С. 314–319.

Щербак А. М. В. В. Радлов и изучение памятников рунической письменности // ТС 1971 г. М., 1972. С. 54–63.

Щербак А. М. Малов С. Е. — исследователь древнетюркских и древнеуйгурских памятников // СТ. 1975. № 5. С. 69–75.

Щербак А. М. Тюркская руника. Происхождение древнейшей письменности тюрков, границы ее распространения и особенности использования. СПб., 2001. 147 с.

Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003. 358 с.

Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, 1998. 384 с.

Элита в истории древних и средневековых народов Евразии / под ред. П. К. Дашковского. Барнаул, 2015. 330 с.

Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. 228 с.

Юматов К. В. Отражение мотивов героического эпоса в археологических памятниках степей Евразии (на примере каменных изваяний) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 1997. 23 с.

Юрченко А. Г. Гадание по огню в сакральной практике хазарского кагана // Тюркологический сборник 2003–2004. СПб., 2005. С. 367–375.

Ядринцев Н. М. Описание сибирских курганов и древностей // ТИМАО. М., 1883. Т. 9. Вып. II–III. С. 181–205.

Ядринцев Н. М. Древние памятники и письма в Сибири // Восточное обозрение. СПб., 1885. 21 с.

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.

Яремчук О. А. Некоторые проблемы изучения истории сяньбийских племен // Центральная Азия и Прибайкалье в древности. Улан-Удэ, 2004. С. 169–175.

Яремчук О. А. Могильник Зоргол-I — памятник хунно-сяньбийской эпохи степной Даурии : автореф. дис ... канд. ист. наук. Чита, 2004. 24 с.

Ярков А. П. К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннем Средневековье // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. IV. Барнаул, 2010. С. 126–139.

Appelgren-Kivalo. Alt-Altäische Kunstdenkmaeler. Helsingfors, 1931.

Macnchen-Helfen O. Manichaeans in Siberi // Semitic and oriental studies. University of California publications in semitic philology. 1951. Vol. 91. P. 311–326.

Roux J.-P. Tangri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques // Revue de L'history des religions. Paris, 1956. Т. 150. № 1–2.

Roux J.-P. La religion des L'Orkhon des VII-eme et VIII-eme siecles // Revue de L'history des religions. Paris, 1962. Т. 161.

ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ И ДОКЛАДОВ

1. Методологические принципы и методы изучения мировоззрения раннесредневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии в имперский период.

2. Методологические принципы и методы изучения мировоззрения раннесредневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии в советский период.

3. Методологические принципы и методы изучения мировоззрения раннесредневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии на современном этапе.

4. Распространение буддизма в Центральной Азии в эпоху поздней древности и Средневековье.

5. Распространение манихейства в Центральной Азии в Средневековье.

6. Распространение несторианства в Центральной Азии в Средневековье.

7. Распространение мусульманства в Центральной Азии в Средневековье.

8. Тенгрианство как государственная религия тюрков.

9. Элементы шаманизма в религиозно-мифологической системе кочевников раннего Средневековья.

10. Синергетизм религии номадов Центральной Азии.

11. Предметы культа у средневековых кочевников Евразии.

12. Дискуссия о формировании категории служителей культа у средневековых народов.

13. Религия и искусство кочевников в эпоху Средневековья.

14. Классификация культовых объектов Средневековья.

15. Сакрализация правителей тюркоязычных каганатов Центральной Азии.

16. Семантика тюркских мемориальных комплексов.

17. Дискуссия о государственной религии енисейских кыргызов.

18. Памятники рунической письменности как источники для изучения мировоззрения кочевников.

19. Китайские и арабские источники о мировоззрении кочевников Центральной Азии.

20. Типы мифов у тюркоязычных народов Южной Сибири.

21. Этнографические источники о мировоззрении кочевников.

22. Письменные источники о мировоззрении средневековых кочевников.

23. Лошадь в мировоззрении средневековых кочевников.

24. Великий шелковый путь как ретранслятор прозелитарных религий.

25. Влияние китайской культуры на мировоззрение раннесредневековых кочевников.

26. Отражение религиозных представлений в искусстве кочевников Центральной Азии.

27. История изучения мировоззрения тюрков.

28. История изучения мировоззрения уйгуров.

29. История изучения мировоззрения кыргызов.

30. Погребально-поминальный цикл у раннесредневековых кочевников: сопоставление археологических, письменных и этнографических источников.

31. Структурно-семиотический подход в изучении мировоззрения кочевников.

32. Историко-этнографический подход в изучении мировоззрения раннесредневековых кочевников.

33. Дискуссия о назначении балбалов, оградок и изваяний тюркоязычных кочевников.

34. Религиозная политика в тюркоязычных каганатах Южной Сибири и Центральной Азии.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АН — Академия наук.
АО — Археологические открытия.
АО РГО — Алтайский отдел Русского географического общества.
АСГЭ — Археологический сборник Государственного Эрмитажа.
ВА — Вопросы антропологии.
ВАН СССР — Вестник Академии наук СССР.
ВГО — Всесоюзное географическое общество.
ВДИ — Вестник древней истории.
ВИ — Вопросы истории.
ВМГУ — Вестник Московского государственного университета.
ВФ — Вопросы философии.
ГАИМК — Государственная академия истории материальной культуры.
ГАНИИЯЛ — Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы (потом ГАИГИ, ныне — Институт алтаистики им. С. С. Суразакова).
ГИМ — Государственный исторический музей (Москва).
ГРМ — Государственный Русский музей (Санкт-Петербург).
ГЭ — Государственный Эрмитаж.
ЗИООИД — Записки императорского одесского общества истории и древностей
ЗРАО — Записки Русского археологического общества.
ЗРГО — Записки Русского географического общества.
ЗСО РГО — Западносибирское отделение Русского географического общества.
ИАК — Известия Археологической комиссии.
ИА АН СССР — Институт археологии Академии наук СССР.
ИАИ КазССР — Известия Академии наук Казахской ССР.
ИА РАН — Институт археологии Российской академии наук.
ИАЭ СО РАН — Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук.
ИГАИМК — Известия Государственной Академии истории материальной культуры.
ИПОС СО РАН — Институт проблем освоения Севера СО РАН.
ИРАО — Известия Русского археологического общества.
ИРГО — Императорское Русское географическое общество.
ИЭ АН СССР — Институт этнографии Академии наук СССР.

- КСИА — Краткие сообщения Института археологии АН СССР.
КСИА РАН — Краткие сообщения Института археологии РАН.
КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР.
- КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР.
ЛО ИА — Ленинградское отделение Института археологии РАН.
МАР — Материалы и исследования по археологии России.
МАЭ — Музей антропологии и этнографии.
МАЭС — Музей археологии и этнографии Сибири.
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР.
МНМ — Мифы народов мира.
МЭ — Материалы по этнографии.
НАА — Народы Азии и Африки.
ОИАК — Отчет Императорской Археологической комиссии.
ПИДО — Проблемы истории древних обществ.
РА — Российская археология.
РАИМК — Российская академия истории материальной культуры.
РАН — Российская академия наук.
РГО — Русское географическое общество.
РЭМ — Российский этнографический музей (бывший Государственный музей этнографии народов СССР).
- СА — Советская археология.
САИ — Свод археологических источников.
СГЭ — Сообщения Государственного Эрмитажа.
СГАИМК — Сообщения Государственной академии истории материальной культуры.
- СМАЭ — Сборник материалов по антропологии и археологии.
СНВ — Страны и народы Востока.
СТ — Советская тюркология
СЭ — Советская этнография.
ТАН ТССР — Труды Академии наук Таджикской ССР.
ТГИМа — Труды Государственного исторического музея.
ТГЭ — Труды Государственного Эрмитажа.
ТЗС — Труды по знаковым системам.
ТИИАЭ АН КазССР — Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Казахской ССР.
ТНИИИЯЛИ — Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории.
ТС — Тюркологический сборник.

ТТКАЭЭ — Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции.

УЗ ГАНИИИЯЛ — Ученые записки Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы.

УЗ ЛГУ — Ученые записки Ленинградского государственного университета.

УЗ МГУ — Ученые записки Московского государственного университета.

УЗ ТГУ — Ученые записки Томского государственного университета.

УЗТУ — Ученые записки Тартуского университета.

УЗТНИИЯЛИ — Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории.

ЭО — Этнографическое обозрение.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1 НАКОПЛЕНИЕ ИСТОЧНИКОВ И НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ КУЛЬТУРЫ КОЧЕВНИКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ	7
Глава 2 ВЛИЯНИЕ МАРКСИСТСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ НА ИЗУЧЕНИЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ НОМАДОВ В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ УЧЕНЫХ ВТОРОЙ ТРЕТИ 1930-х — СЕРЕДИНЫ 1960-х гг.	28
Глава 3 ВКЛАД СОВЕТСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ В ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ И ОБРЯДОВ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1960-х — НАЧАЛЕ 1990-х гг.	52
3.1. Развитие отечественной тюркологии и интерпретации погребального обряда и ритуальных памятников номадов	52
3.2. Традиционные верования, искусство и распространение прозелитарных конфессий у кочевых народов	71
Глава 4 РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ КОЧЕВНИКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В КОНЦЕПЦИЯХ УЧЕНЫХ В КОНЦЕ XX — НАЧАЛЕ XXI в.	100
4.1. Интерпретации погребально-поминальной обрядности тюркоязычных кочевников в контексте изучения письменных, археологических, этнографических и религиозных источников	100

4.2. Распространение мировых конфессий в Центральной Азии и некоторые аспекты реализации государственной религиозной политики в кочевых империях	130
4.3. Религия тюрков: шаманизм или тенгрианство?.....	156
Заключение	178
Библиографический список.....	187
Темы рефератов и докладов	239
Список сокращений.....	241

Учебное издание

Дашковский Петр Константинович

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА
О РЕЛИГИЯХ И ГОСУДАРСТВЕННОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ У КОЧЕВЫХ
НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНОВ**

Редактор: Л. И. Базина
Подготовка оригинал-макета О. В. Майер

Издательская лицензия ЛР 020261 от 14.01.1997.

Подписано в печать 13.05.2019.

Формат 60x84/16. Усл.-печ. л. 14,2.

Тираж 300 экз.