

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 1930-х – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ 1960-х ГОДОВ***

История изучения тюркоязычных народов Центральной Азии средневековья привлекает внимание отечественных и зарубежных исследований уже более полутора сотен лет. Среди рассматриваемых проблем в тюркологии далеко не последнее место занимают реконструкции мировоззренческих представлений номадов. Данная тематика изучалась даже в драматичный для отечественной науки период, связанный с репрессиями 30–40-х гг. XX в., Великой Отечественной войной, господством одной методологической парадигмы (исторический материализм), подкрепленный идеологией. Между тем даже в такой обстановке шло накопление археологических, письменных и этнографических источников, вырабатывались принципы их анализа и интерпретации. Все это позволило ученым установить ряд конкретных особенностей религиозных верований и обрядов тюркоязычных кочевников, отметить определенное влияние мировых религий (манихейства, буддизма) на их мировоззрение. В целом же вторую половину 1930-х – первую половину 1960-х гг. можно рассматривать как продолжение периода накопления источников и попытки представить более или менее целостную картину духовной жизни кочевников, однако, в ограниченных методологических и идеологических рамках.

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

Проблемы, связанные с изучением духовной культуры кочевников Центральной Азии раннего средневековья, целенаправленно стали рассматриваться еще со второй половины XIX в. Именно с этого времени в отечественной тюркологии закладываются основные принципы реконструкции религиозных представлений и обрядов, основанные на анализе письменных, археологических и этнографических источников. В целом же изучение мировоззрения тюркоязычных кочевников на начальном этапе развития этого направления протекало в русле сравнительно-исторического и историко-этнографического подходов [Дашковский, 2009].

В истории отечественного кочевниковедения достаточно драматичным, но в то

же время значимым, являлся период со второй половины 1930-х по первую половину 1960-х гг., когда происходило окончательное закрепление формационной теории в отечественной исторической науке. В наибольшей степени такая методологическая парадигма отразилась в области изучения социо- и политогенеза номадов [Васютин, Дашковский, 2009. С. 16–40]. Учитывая, что религия в рамках исторического материализма рассматривалась в качестве «надстройки» над «базисом», то соответственно ей отводилась второстепенная роль. В рассматриваемый период это приводило к тому, что тюркологи уделяли слабое внимание религиозному фактору в истории номадов. Более того, с позиций классового общества, религия часто рассматривалась как допол-

* Работа выполнена при финансовой поддержке Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (проект 2009-1.1-301-072-016 «Комплексные исторические исследования в области изучения Западной и Южной Сибири с древнейших времен до современности»), а также РГНФ-МинОКН Монголии (проект № 10-01-00-535 а/Г «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российской и Монгольской Алтая»).

нительный инструмент воздействия или даже угнетения масс. В этой связи характеристика отечественными учеными мировоззрения кочевников сопряжена с особенностями социально-политического анализа последних.

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 кочевниковедческих материалах [Там же. С. 16–19]. Конечно, сейчас нельзя сказать, насколько выход в то время публикаций С. В. Киселева, Б. Я. Владимирцева, А. И. Бернштама, Н. Н. Козьмина, С. П. Толстова планировался и «направлялся» руководителями советской науки, особенно на фоне практического отсутствия серьезных кочевниковедческих изданий в несколько предыдущих лет. Однако, учитывая, что они появились незадолго до публикации «Краткого курса истории ВКП(б)», где теория пяти формаций была объявлена официальной исторической доктриной, труды указанных кочевниковедов 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, безусловно, осложнивших и затормозивших изучение многих актуальных проблем этой области истории. Наконец, последнюю точку в трансформации советской исторической науки поставил «Краткий курс истории ВКП(б)», где в IV главе излагалась «марксистско-ленинская» схема исторического процесса. Вслед за ним появилось постановление ЦК ВКП(б), содержащее требование поднять «теоретический уровень» исторических исследований «в соответствии» с «Кратким курсом» ([Васютин, Дашковский, 2009. С. 19] и др.).

На изучение истории средневековых кочевников Саяно-Алтая накладывало отпечаток и развитие этнографической науки в СССР. Ее успехи во многом были связаны с тем, что этнографические знания по разным народам окраин Советского Союза должны были способствовать в определенной степени 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 время этнографов, как и специалистов в других областях знаний не обошли репрессии [Репрессированные этнографы, 1999; 2003], что 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 довоенное время, к обозначенной теме. 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 народов Центральной Азии. В определенной степени это направление стимулировал процесс накопления археологических материалов. В результате возникала объективная потребность интерпретации как отдельных артефактов, так и видов памятников. В этой связи обращение к вопросам семантики объектов, а значит, и к религии народов, в целом становилось неизбежным.

В рассматриваемый период археологические исследования отечественными археологами проводились в разных районах Центральной Азии. Так, интересные материалы для изучения мировоззрения тюрок 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 (см.: [Киселев, 1941; Евтюхова, 1941] и др.). Собранные материалы использовались учеными и при реконструкции религиозных представлений средневекового населения.

В частности, уже в предварительной публикации, посвященной средневековым изваяниям Алтая, Л. А. Евтюхова указала на необходимость изучать назначение таких объектов вместе с оградками [Евтюхова, 1941. С. 131]. Исследовательница, после

раскопок оградок, сделала предположение, что они носили не погребальный, а поминальный характер. Опираясь на тексты рунических надписей с элитных тюркских комплексов Монголии и сведения китайских источников, она выделила два типа изваяний у оградок. Первый символизировал умершего человека, а второй – убитых врагов. Очевидно, во втором варианте имелись в виду балбалы, информация о которых напрямую отражена в памятниках письменности. Кроме того, исследовательница отметила, что оградки и изваяния в большинстве случаев расположены вблизи курганов кочевников и 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, 1941. С. 132–133].

К проблеме ритуальных сооружений тюрков Л. А. Евтюхова вновь обратилась в начале 1950-х гг. В своей итоговой работе, посвященной изваяниям Южной Сибири и Монголии, она распространила ранее сделанные на алтайских материалах выводы на все аналогичные памятники Центральной Азии [Евтюхова, 1952. С. 114–116]. Исследовательница отметила, что именно на Алтае у тюрков зарождается традиция сооружения четырехугольных поминальных оградок в сопровождении верениц камней, которая распространяется затем в Туве и Монголии. 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. По мере развития тюркского общества происходит дифференциация погребально-поминальной обрядности номадов, в результате которой формируется традиция сооружения более сложных и монументальных объектов в честь тюркской знати [Там же. С. 118].

Проблемы назначения ритуальных сооружений тюрков исследователи будут неоднократно касаться в последующие десятилетия, что приведет к формированию различных точек зрения на данный вид памятников (см. обзор: [Кубарев, 2001]).

Кроме изучения ритуальных сооружений тюрков, отдельное исследование Л. А. Евтюхова посвятила памятникам кыргызов Южной Сибири [Евтюхова, 1948]. Исследовательница, во-первых, отметила опреде-

ленную преемственность между памятниками таштыкской и кыргызской культур, что, прежде всего, проявлялось 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 детей хоронить по обряду ингумации, а не кремации, однако причина такого различия осталась не рассмотренной. Позднее мировоззренческая составляющая такой дифференциации будет подробно интерпретирована археологами (см.: [Митько, 1994] и др.). Более того, исследовательница полагала, что погребения так называемого четвертого типа свидетельствуют о переходе кыргызов в IX в. от кремации к ингумации с сопроводительным захоронением лошадей [Евтюхова, 1948. С. 66]. Эту точку зрения поддержал и С. В. Киселев [1949. С. 342], хотя причины такой трансформации не раскрывались. Дальнейшее исследование кыргызской культуры позволило Л. Р. Кызласову доказать, что кыргызы и после IX в. не оставляли обряд кремации, а погребения указанного Л. А. Евтюховой четвертого типа принадлежат тюркам [Кызласов, 1969]. Правомерность такой позиции Л. Р. Кызласова подтвердились и последующими археологическими изысканиями в Хакасии [Худяков, 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, исходя из господствующей в тот период марксистской идеологии, утверждал, что правящая верхушка стремилась удержать в подчинении широкие народные массы и поэтому пыталась найти такую религию, которая позволила бы решать и эту задачу. Основываясь на сведениях китайских хроник, исследователь полагал, что в этой ситуации Тобо-хан в 572 г. сделал выбор в пользу новой религии – буддизма. Однако археолог подчеркнул, что на то время не существовало достаточных дан-

ных, которые свидетельствовали бы о прочном закреплении этой конфессии среди кочевников [Киселев, 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 тюрок» [Там же. С. 509]. В последующем исследователи неоднократно будут обращаться к анализу элементов элитных мемориальных комплексов номадов (см.: [Новгородова, 1978; Войтов, 1996; Баяр, 2004] и др.), хотя окончательно вопрос об их назначении остался не решенным.

Относительно интерпретации антропоморфных изваяний и балбалов С. В. Киселев придерживался точки зрения Л. А. Евтюховой [1941], выработанной на алтайских материалах. 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, 1951. С. 528]. В этой же работе С. В. Киселев посвятил отдельный, хотя и весьма небольшой, параграф религии кыргызов, отметив изначальную шаманскую ее основу. Кроме того, по мнению археолога, 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 позволили 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 [Там же. С. 614–615]. В то же время исследователь 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 – алтарная группа, найденная у с. Батени, попала к кыргызам в результате похода против уйгур в IX в. [Там же. С. 615]. Археолог поддержал критичную

оценку В. В. Бартольдом перевода китайских сведений Н. Я. Бичуриным, которые касались распространения ислама у енисейских кыргызов. Такая позиция активно поддерживалась в середине 1920-х гг. В. Огородниковым [Худяков, 1987], который опирался на неверный перевод Н. Я. Бичуриным названия жилища кагана. В то же время С. В. Киселев не исключал принципиальной возможности знакомства номадов с данной конфессией, учитывая тот факт, что в Туве был выявлен мусульманский могильник XII–XIII вв. [Киселев, 1951. С. 615–616]. Следует также отметить, что исследователь, анализируя произведения искусства кыргызов, пришел к выводу об определенном влиянии китайской и иранской художественных традиций. Не исключалось ученым и влияние кочевого искусства на культуру земледельческих народов. Показательным в этом отношении, по его мнению, являлся сюжет стреляющего из лука в животное всадника, который распространился в Китае под влиянием кочевых народов [Там же. С. 623]. Особую важность для изучения мировоззрения номадов представили предметы тюреттики 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 [Там же. С. 634]. Обращение археолога к тюретике как к историческому источнику имело огромное значение для последующих исследований мировоззрения номадов [Кызласов, Король, 1990; Худяков, 1998; Леонтьев, 1988; Король, 2007; 2008].

Таким образом, С. В. Киселев был одним из первых кочевниковедов, который представил целостное развитие всех сторон жизни тюрок и кыргызов Центральной Азии в средневековье с опорой на весь спектр имеющихся на тот период источников. Такой подход позволял сформировать более глубокое представление и 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. Все представленные археологом в итоговой монографии выводы несколько ранее в общих чертах были отражены в официальной «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.

Во второй половине 1940-х гг. обобщающую работу по истории тюрков и кыргызов Центральной Азии издает А. Н. Бернштам [1946]. Исследователь еще в середине 1930-х гг. частично касался обозначенной проблематики [Бернштам, 1935а; 1935б]. А. Н. Бернштам в своих реконструкциях мировоззренческих представлений опирался преимущественно на письменные источники и отчасти на археологические материалы. Ученый отмечал проявления тотемизма, анимизма у тюрков. В качестве тотемов у кочевников выступали волк (собака), барс, олень, кабан бык [Бернштам, 1935а; 1946. С. 75]. 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 анимистическими представлениями, согласно которым животное должно было служить умершему в загробном мире. Аналогичным образом А. Н. Бернштам объяснял наличие погребального 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 верхушке тюрков и в загробном мире [Бернштам, 1946. С. 73]. Методологическим обоснованием изучения религиозных верований у тюрков послужила яфетическая теория Н. Я. Марра и концепция тотемизма Дж. Фрэзера. К указанным разработкам ученый добавил еще теорию классовой борьбы. В результате он пришел к выводу, что у тюрков тотемизм из родо-племенного явления превратился в классовое, поэтому на каменных стелах, воздвигнутых в честь

представителей господствующего класса, упоминается только один тотем – барс [Там же. С. 76]. Аналогичную интерпретацию тотемизм получил и в отношении кыргызов (с указанием на наличие сильных пережитков материнского рода). На основе этих пережитков и особенностей отцовского рода тотемизм сохранялся как «идеологическое выражение родовых отношений» [Там же. С. 162–164, 76]. Последующее развитие науки показало ошибочность теории Н. Я. Марра (см.: [Цыб, 1988] и др.). Взгляды Дж. Фрэзера на тотемизм, на которые опирался А. Н. Бернштам, также неоднократно подвергались критическому рассмотрению религиоведов и этнографов, отмечавших не просто эволюцию взглядов ученого на эту проблему, а именно разработку различных теорий объяснения указанного феномена [Дмитриева, 2000. С. 9–11]. Таким образом, попытка обосновать тотемизм как основу религии тюрков не была развита последующими научными изысканиями. Следует также отметить, что А. Н. Бернштам, опираясь на памятники рунической письменности, вслед за другими тюркологами указывал на существование определенных божеств у кочевников, прежде всего, Тенгри и Умай. 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) (см.: [Бернштам, 1941. С. 63; 1952. С. 143] и др.).

Значительный вклад в изучение тюркских народов Южной Сибири и Центральной Азии внес известный отечественный востоковед С. Е. Малов. На формирование научных взглядов ученого в области тюркологии большую роль оказали выдающиеся исследователи XIX в. В. В. Радлов и Н. Ф. Катанов [Убрятова, 1975. С. 46–47]. С. Е. Малов принадлежал к Петербургской (Ленинградской) тюркологической школе, особенность которой заключалась в сочетании лингвистических, литературоведческих и исторических исследований [Щербак, 1975. С. 69]. Научные изыскания ученого оказали значительное влияние на развитие отечественной тюркологии. Огромный вклад С. Е. Малов внес в перевод и интерпретацию известных и ранее не переводимых памятников письменности средневековых

кочевников Центральной Азии. Результаты его научной деятельности в этой области представлены в многочисленных статьях и трех книгах [Малов, 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. Е. 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 по погребальному обряду кочевников, в том числе относительно интерпретации антропоморфных изваяний-балбалов [Малов, 1951. С. 12–13]. Исследователь, как и многие другие ученые того времени, полагал, что такие изваяния устанавливались у погребальных памятников тюрков и символизировали число убитых врагов. Тем самым в загробном мире, согласно мировоззрению кочевников, 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 [Там же. С. 13–14]. В последнем случае речь идет о так называемой «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 письменности. Дальнейшее изучение «Книги гаданий» позволило некоторым востоковедам поставить вопрос о выделении манихейского мировоззренческого пласта, который испытал определенное влияние со стороны буддизма [Кляшторный, 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 написано

большое количество обнаруженных, особенно в Восточном Туркестане, специфических религиозных текстов [Малов, 1951. С. 95–102].

Одной из первых работ, посвященных непосредственно религиозным воззрениям тюрков, являлась статья Л. Р. Кызласова [1949] о шаманизме у кочевников в раннем средневековье. Основное внимание ученый уделил рассмотрению сюжета на знаменитом Кудыргинском валуне с Алтая. По мнению исследователя, на данном изобразительном памятнике показана культовая сцена – погребение знатного ребенка (мальчика), а также образы божеств Умай, Йер-су и шамана. Трактовка композиции приводится с опорой на разнообразные этнографические данные по тюркским народам Сибири [Там же. С. 51–52]. Автор также отметил, что, судя по развитости шаманских представлений у тюрков в раннем средневековье, истоки этой религии следует искать на предшествующей гунно-сарматской стадии развития [Там же. С. 54]. Последнее указание исследователя 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, 1988], однако это не снижает значимости вывода Л. Р. Кызласова о том, что истоки шаманизма необходимо искать не в тюркский, а в более ранний период.

Точку зрения о шаманской природе религии тюрков средневековья разделял Л. П. Потапов. В своей основной работе по данной проблематике середины XX в. – «Очерки по истории алтайцев», этнограф с опорой на различные письменные источники и незначительные археологические материалы выступил с кратким обоснованием существования шаманизма у раннесредневековых кочевников. Исследователь указал на особое почитание божеств Кок-Тенгри и Умай, а также существование загробных представлений [Потапов, 1953. С. 89–90]. Поскольку работа Л. П. Потапова была опубликована в наиболее сложный для советской науки период, становится вполне понятным примененный им классовый подход при анализе исторических процессов.

Такая идеологическая установка проявилась, например, и при интерпретации сюжета на знаменитом Кудэргинском валуне, который трактовался как выражение господства-подчинения одного народа другому [Потапов, 1953. С. 92]. В более развернутом виде концепция религиозного развития тюрков будет позднее изложена ученым в многочисленных статьях и монографиях (см.: [Потапов, 1978; 1991] и др.). Кроме тюрков, Л. П. Потапов [1953. С. 96, 98] кратко коснулся также религиозных верований кыргызов и уйгуров, указав на их шаманскую основу, а также на распространение у последних на разных этапах манихейства, ислама и христианства. Последние выводы ученого сделаны преимущественно в рамках более ранних разработок В. В. Бартольда.

С 1950-х гг. широкомасштабные археологические исследования развернулись в самом сердце Центральной Азии – в Туве. Накопленная огромная фактическая база по различным периодам истории этого региона закономерно привела к появлению значительного количества публикаций, в том числе и относительно народов средневековья. Ряд работ А. Д. Грача, Л. Р. Кызласова и С. И. Вайнштейна уже в этот период в большей или меньшей степени касался вопросов характеристики погребальных обрядов и реконструкции религиозных представлений тюркоязычных номадов.

Так, А. Д. Грач в одной из ранних своих работ по истории тюрков подверг подробному анализу письменные источники по погребальному обряду тюрков-тюгу, а также разработки своих предшественников [1955]. Особое внимание исследователя привлекали каменные изваяния (балбалы), широко встречаемые у средневековых памятников Центральной Азии. По его мнению, такие объекты, устанавливаемые у погребальных объектов, могли символизировать умерших врагов. Таким образом, исследователь, несмотря на недостаточность материалов, поддержал мнение Л. П. Потапова о том, что четырехугольные каменные сооружения-оградки могли являться «местами ритуального сожжения» [Там же. С. 30]. В своей монографической работе «Древнетюркские изваяния Тувы» А. Д. Грач, по-прежнему развивая концепцию о том, что балбалы, а также антропоморфные изваяния символизировали наиболее могущественного убитого врага, выводы пытался подкрепить

уточненными переводами китайских источников, сделанными Р. Ф. Итсом, а также руническими надписями, зафиксированными ранее тюркологами на элитных тюркских памятниках Монголии. Кроме того, археолог, опираясь на социальные разработки С. П. Толстова, отметил, что традиции сооружения каменных изваяний (балбалов) являются отражением процесса формирования военно-рабовладельческой аристократии и соответствующих общественных отношений [Грач, 1961. С. 75–77, 82]. Но, 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 исследователь трактует оградки как поминальные сооружения [Там же. С. 55]. Примечательно также указание ранее А. Д. Грачом на то, что активным разработчиком теории погребального назначения оградок являлся именно Л. П. Потапов [Грач, 1955. С. 424], в то время как позднее при критическом разборе стал указывать в качестве ее сторонников только М. П. Грязнова и А. А. Гаврилову. Возможно, в данном случае сказались личные отношения между Л. П. Потаповым и А. Д. Грачом, которые определенный период работали вместе в Туве.

Вопросы религии тюрков были затронуты в ряде работ Л. Н. Гумилевым [1959; 1967]. Еще в 1959 г. в статье, посвященной начальному этапу истории тюрков, ученый коснулся вопросов эволюции погребально-поминальной обрядности номадов, опираясь во многом на анализ письменных китайских источников, отдельные археологические материалы разных исследователей. 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 источников в этом вопросе было распространенным явлением в отечественном кочевниковедении в тот период. Указанную точку зрения

на семантику оградок разделяли Л. И. Альбаум [1960. С. 100], С. И. Вайнштейн [1966. С. 75] и некоторые иные археологи. Каменные изваяния Л. Н. Гумилев рассматривал как изображение облика наиболее состоятельного погребенного, установленного у оградки [1959. С. 108–110, 114]. В память о рядовых кочевниках устанавливали деревянные или глиняные раскрашенные изображения. Примечательно также отождествление тюркологом разных по форме балбалов с «алтайцами» и «степными карлуками» [Там же. С. 112–114]. Последующие исследования в этом направлении не подтвердили выводы кочевниковеда [Кубарев, 2001]. Л. Н. Гумилев особо отметил, что погребальный обряд отражал социальную и этническую ранжированность кочевников. В этой связи он выделил четыре этапа его развития, начиная с 631 г. и до этнографической современности [Гумилев, 1959. С. 110–111]. Не останавливаясь подробно на неточностях и ошибочности ряда этнокультурных разработок ученого, анализ которых уже проделан исследователями [Тишкин, 2007], отметим только расплывчатость признаков погребальной обрядности для каждого выделенного этапа. В то же время использование ретроспективного подхода и указание на некоторые мировоззренческие новации, вызванные этносоциальными процессами, является позитивным явлением в изучении духовной культуры кочевников.

В конце 50-х гг. XX в. в процесс изучения кочевых народов Центральной Азии включился крупнейший в будущем отечественный тюрколог – С. Г. Кляшторный. Он поддержал точку зрения отечественных и зарубежных востоковедов о том, что тюркские племена были знакомы с манихейством, христианством (несторианством), буддизмом и некоторыми тибетскими верованиями. Касаясь вопроса религиозного синкретизма у кочевников, исследователь включился в дискуссию относительно степени распространения манихейства у кыргызов [Кляшторный, 1959. С. 166–167]. В частности, он отмечал, что термин «мар» и изображения священнослужителей, открытые в Хакасии, можно рассматривать не только как свидетельство распространения манихейства у кыргызов, но и несторианства. Это связано с тем, что манихейство и центрально-азиатское христианство во мно-

гом сами носили синкретичный характер, поэтому трудно дифференцировать соответствующие письменные и иконографические источники [Там же. С. 166]. В то же время анализ 45 памятников рунической письменности кыргызов показал, что на 9 из них сохранилось изображение символа креста, который генетически ближе именно 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 несторианства было поверхностным, поэтому по-прежнему прочные позиции имел традиционный шаманский комплекс [Там же. С. 167].

На распространение в средневековье среди части тюркских племен несторианства обращала внимание и Н. В. Пигулевская [1940; 1966]. Дискуссия о степени влияния манихейства на мировоззрение кыргызов особенно обострится в конце XX – начале XXI в. (см. обзор: [Дашковский, 2007]).

В середине 1960-х гг. А. А. Гаврилова полностью опубликовала материалы могильника Кудыргэ, результаты исследования которого ранее ею были обобщены и использованы при защите в 1951 г. кандидатской диссертации [Гаврилова, 1965]. В работе подробно и всесторонне проанализированы особенности погребений и материальной культуры кочевников Алтая раннего и развитого средневековья. Отдельное внимание исследовательница уделила рассмотрению актуальных вопросов, связанных с интерпретацией тюркских оградок и изваяний, а также семантике изображений на знаменитом Кудыргинском валуне [Там же. С. 17–19]. Археолог, анализируя подходы к определению функционального назначения оградок на Алтае, отметила, что 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 склонялась к позиции М. П. Грязнова [1940. С. 20], Л. П. Потапова [1953. С. 87], Л. Н. Гумилева [1959] и ряда иных ученых, которые интерпретировали оградки как по-

гребальные 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 объяснялось ею достаточно мирной ситуацией в регионе в раннетюркский период [Гаврилова, 1965. С. 17]. По мнению исследовательницы, 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 [Там же. С. 20]. Отдельное внимание она уделила толкованию изображений на Кудыргинском валуне. 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. Последующее изучение иконографии Кудыргинского валуна и типологически близких изображений породило дискуссию относительно их религиозной нагрузки (см.: [Длужневская, 1978; Кубарев, 1984; Янборисов, 1984; Суразаков, 1994; Мотов, 2001] и др.).

Подводя итоги истории изучения мироззрения тюркоязычных кочевников Центральной Азии, можно выделить ряд важных моментов в этом процессе. Во-первых, в рассматриваемый период произошло окончательное утверждение формационного подхода с соответствующими корректировками И. В. Сталина. Особенности трактовки учеными социально-политической организации номадов, несомненно, сказывались и на оценках их религиозных систем. Во-вторых, большинство кочевниковедов акцентировало внимание на ранних формах религии у номадов – анимизме, тотемизме, шаманизме. В то же время анализ тюркских рунических текстов и повторный их перевод С. Е. Маловым позволили как самому ученому, так и другим тюркологам более обстоятельно уделять внимание проблеме знакомства кочевников с мировыми религиями – буддизмом, манихейством, несто-

рианством и некоторыми тибетскими верованиями. При этом такое влияние стало прослеживаться не только по письменным источникам, но и по археологическим данным – погребальной обрядности и предметам торевтики. Именно в этот период уходят истоки будущей дискуссии относительно степени распространения манихейства у кыргызов. В-третьих, как и в предшествующий период, исследователи пытались решить вопрос о соотношении китайских источников и данных археологии по погребально-поминальной обрядности кочевников. Не случайно исследователи достаточно активно обсуждали вопрос о семантике балбалов, антропоморфных изваяний и оградок тюркского периода. В результате одна группа исследователей интерпретировала тюркские оградки как места погребения по обряду кремации, а вторая отмечала их поминальное значение. Не менее дискуссионным оказался вопрос и о назначении балбалов и изваяний, поскольку не все кочевниковеды проводили их даже морфологическую и типологическую дифференциацию, что является неременным условием для дальнейших мироззренческих реконструкций. В результате отдельные ученые давали общую для указанных объектов семантическую интерпретацию в качестве символов убитых врагов. В то же время к концу рассматриваемого периода постепенно стала преобладать позиция, согласно которой балбалы и антропоморфные изваяния имели разное назначение: первые символизировали поверженных врагов, а вторые – самих умерших кочевников.

В целом же мироззрение средневековых кочевников, как и вся религиозная проблематика, еще слабо интересовало ученых в 1930-е – первой половине 1960-х гг. Очевидно, это обусловлено, с одной стороны, начальным процессом накопления различных источников и выработкой методики социокультурных реконструкций, в связи с чем нельзя не отметить успешное использование историко-этнографического, ретроспективного, сравнительно-исторического подходов, а также принципов перекрестной проверки археологических и письменных источников, с другой – тем, что не последнюю роль в сложении такой ситуации сыграли годы репрессий, Великая Отечественная война и определенная неконъюнктурность подобной научной тематики.

Список литературы

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

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

Бернитам А. Н. Изображение быка в находках Ноин-Улинских курганов // Проблема истории докапиталистических обществ. Л., 1935а. № 5–6. С. 127–130.

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

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

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

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

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

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.

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

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

Гольмстен В. В. Из области культуры древней Сибири (предварительное изображение) // ИГАИМК. Из истории докапиталистических формаций: Сб. ст. к 45-летию научной деятельности Н. Я. Марра. М.; Л., 1933. Вып. 100. С. 100–124.

Грач А. Д. Каменные изваяния Западной Тувы (к вопросу о погребальном ритуале тугю) // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1955. Т. 16. С. 420–431.

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

Грязнов М. П. Раскопки на Алтае // СГЭ. Л., 1940. Вып. 1. С. 17–21.

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

Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1967. 525 с.

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. С. 65–69.

Дашковский П. К. Изучение духовной культуры кочевников Центральной Азии эпохи средневековья во второй половине XIX – начале XX в. // Природные условия, история и культура западной Монголии. Ховд-Томск, 2009. Т. 1. С. 22–28.

Длужневская Г. В. Еще раз о Кудыргинском валуне (К вопросу об иконографии Умай у древних тюрок) // Тюркологический сборник 1974. М., 1978. С. 230–237.

Дмитриева Т. Н. Проблемы тотемизма в историографическом аспекте // Теория и методология архаики: Материалы теоретического семинара. СПб., 2000. Вып. 2: I. Тотемизм: артефакты, концепции и реальность; II. Культура: социум и индивид. С. 7–22.

Евтюхова Л. А. Каменные изваяния Северного Алтая // Труды ГИМ. М., 1941. Вып. 16. 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. 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. 16. С. 75–117.

История СССР с древнейших времен до образования древнерусского государства (макет издания АН СССР). М.; Л., 1939. 413 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. Древняя история Южной Сибири // МИА. 1949. № 9. 264 с.

Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. 642 с.

Кляшторный С. Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. М., 1959. № 5. С. 162–169.

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.

Король Г. Г. «Хойцегорский» портрет рубежа I–II тыс. н. э. и манихейство в Центральной Азии // Мироззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2007. Вып. 1. С. 81–99.

Король Г. Г. Декоративно-прикладное искусство Саяно-Алтая рубежа I–II тыс. н. э. и верования тюрков // Изв. АлтГУ. Серия: История. Барнаул, 2008. Вып. 4 (2). С. 98–107.

Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск, 1984. 230 с.

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.

Кызласов Л. Р. К истории шаманских верований на Алтае // КСИИМК. 1949. Вып. 29. С. 48–54.

Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века. М., 1969. 212 с.

Кызласов Л. Р., Король Г. Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. М., 1990. 216 с.

Леонтьев Н. В. О буддийских мотивах в средневековой тюркской Хакасии (по материалам коллекции Минусинского краеведческого музея) // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 184–196.

Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951. 112 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.

Митько О. А. Обряд трупосожжения у енисейских кыргызов // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I–II тысячелетии н. э. Кемерово, 1994. С. 207–227.

Мотов Ю. А. К изучению идеологии раннесредневекового населения Алтая (по материалам могильника Кудыргэ) // История и археология Семиречья. Алматы, 2001. Вып. 2. С. 63–86.

Новгородова Э. А. Памятники изобразительного искусства древнетюркского времени на территории МНР // Тюркологический сборник 1977 г. М., 1978. С. 203–218.

Пигулевская Н. В. Сирийские и сирийско-тюркские фрагменты // СВ. 1940. № 1. С. 212–234.

Пигулевская Н. В. Еще раз о сиротюркском // Тюркологический сборник к 60-летию А. Н. Кононова. М., 1966. С. 229–232.

Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953. 448 с.

Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманизма // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 3–36.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 321 с.

Репрессированные этнографы / Сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. М., 1999. Вып. 1. 343 с.

Репрессированные этнографы. М., 2003. Вып. 2. 495 с.

Суразаков А. С. К семантике изображений на Кудыргинском валуне // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I–II тысячелетии н. э. Кемерово, 1994. С. 45–55.

Тишкин А. А. Создание периодизационных и культурно-хронологических схем: исторический опыт и современная концепция изучения древних и средневековых народов Алтая. Барнаул, 2007. 356 с.

Убрятова Е. И. Малов С. В. и его труды // СТ. 1975. № 5. С. 44–52.

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

Худяков Ю. С. Искусство средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1998. 119 с.

Худяков Ю. С. Древние тюрки на Енисее. Новосибирск, 2004. 152 с.

Цыб С. В. Возникновение «теории стадильности» в советской археологической науке // Вопросы историографии Сибири и Алтая. Барнаул, 1988. С. 172–188.

Щербак А. М. Малов С. Е. – исследователь древнетюркских и древнеуйгурских памятников // СТ. 1975. № 5. С. 69–75.

Янборисов В. Р. К семантике антропоморфных изображений на валуне из могильника Кудыргэ // Этническая исто-

рия тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1984. С. 106–109.

Материал поступил в редколлегию 11.01.2010

P. K. Dashkovskiy

**OUTLOOK OF CENTRAL ASIA NOMADS EARLY MIDDLE AGES
IN SOVIET HISTORIOGRAPHY SECOND HALF 1930 – FIRST HALF 1960 YEARS**

The study of Turkic-speaking peoples of Central Asia in the Middle Ages has drawn the attention of russian and foreign research for more than a 1.5 centuries. Among the issues under consideration in the Turkology far not least is the reconstruction of nomads' world outlook ideas. This subject has been studied even in the most dramatic period for science in USSR associated with the reprisals 1930–1940 years, the Great Patriotic war, the supremacy of one methodological paradigm (historical materialism), buttressed by an ideology. Meanwhile, even in such circumstances archaeological, written and ethnographic sources were accumulated, the principles of their analysis and interpretation were elaborated. All this has enabled scientists to establish a number of specific features of religious beliefs and rites of Turkic-speaking nomads, to note certain influence of world religions (Manichaeism and Buddhism) on their outlook. In general, the second half of 1930 – the first half of 1960 can be regarded as an extension of the period of accumulation of sources and attempts to present a more or less complete picture of the spiritual life of nomads, however, limited by methodological and ideological framework.

Keywords: Central Asia, Middle Ages, nomads, world outlook, reconstruction, Turkology, historiography, methodology, ideology.