



Дашковский П.К.

**ДИСКУССИОННЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ВЛИЯНИЯ
ПРОЗЕЛИТАРНЫХ РЕЛИГИЙ НА ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ
ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ КОЧЕВНИКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Аннотация. Распространение в Южной Сибири и Центральной Азии прозелитарных религий (буддизм, несторианство, ислам) в раннем средневековье отразилось на традиционном шаманском мировоззрении тюркоязычных кочевников и привело к формированию определенных синкретичных религиозных представлений и обрядов, а также образов в искусстве. Кроме того, религиозный фактор стал активно использоваться элитой для решения не только внутренних, но и внешних проблем. В то же время, в силу недолговечности полиэтничных кочевых империй и особенностей культурно-исторических процессов, ни одна из конфессий так и не смогла занять в них прочные идеологические позиции.

Ключевые слова: прозелитарные религии, шаманизм, кочевники, Центральная Азия, Южная Сибирь, средневековье.

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ-Алтай (проект №12-11-22000 «Формирование и развитие религиозного ландшафта на Алтае: исторический опыт и современная ситуация»).

В эпоху раннего средневековья в Южной Сибири и сопредельных регионах Центральной Азии формируются различные государства тюркоязычных кочевников. Кочевые империи этого периода были вовлечены в процессы социально-экономического, военно-политического и религиозного развития. В последнем случае особую значимость приобрел вопрос о времени и характере знакомства тюркоязычных кочевников с прозелитарными религиями. Историографическая часть данной проблематики достаточно подробно рассмотрена автором в отдельной работе¹, поэтому в данной статье планируется остановиться на современных дискуссионных оценках данной проблематики, с учетом накопленной источниковой базы в последние два десятилетия.

Прежде всего необходимо отдельно рассмотреть деятельность миссионеров в Тюркских каганатах и религиозной политике самих правителей кочевых империй. Уже в период Первого каганата существовали буддийские миссионеры и их последователи среди тюркской элиты. Так, Мухан-каган в начале своего правления в середине VI в. обратился в буддизм². На следующего правителя – Тоба-кагана (572–581 гг.) – повлиял, согласно китайским хроникам, монах Хуэй Линь из царства Ци, который оказался в плену у тюрков. Этот монах сообщил кагану, что царство Ци могущественно и богато по причине 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 обрядах³. По некоторым данным, упомянутый монах Хуэй Линь мог быть буддийским миссионером индийского происхождения, настоящее имя которого Джинагупта⁴. Участие Таспар-кагана в буддийских обрядах подтверждается сведениями Бугутской надписи⁵. Известны факты довольно регулярного пребывания буддийских монахов из Китая в тюркском каганате и даже перевода некоторых священных текстов этой религии на тюркский язык⁶. В переводе отдельных сутр могли участвовать и согдийцы, активно торговавшие в Центральной Азии⁷.

Интерес к буддизму у кочевой элиты постепенно возрастал, особенно в результате стремления подражать китайскому двору и выступать с ним по всем позициям, в том числе мировоззренческим, на равных. Это привело к тому, что в 716 г. Бильге-каган 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. Во всяком случае китайские источники⁸ указывали на внимание тюркского кагана как к даосизму, так и к буддизму, проникающим из Китая.

Следует согласиться с мнением С.Г. Кляшторного⁹, который полагает, что буддизм должен был служить идеологической основой укрепления тюркской державы. Однако социально-политический кризис и распад каганата помешали буддизму закрепиться у кочевников. В этой связи интересно мнение А. Габена, который обратил внимание на то, что в эпоху раннего средневековья буддизм наиболее успешно закреплялся у западных тюрков в Средней Азии, которые переходили к оседлой, городской жизни в окружении местного буддийского населения. К началу VIII в. западно-тюркские каганы становятся не просто интересующимися этой конфессией, но и ревностными ее сторонниками, оказывая существенную финансовую и административную поддержку¹⁰.

Новый этап распространения буддизма в Центральной Азии относится С.Г. Кляшторным 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 материалами¹¹.

Не менее сложен вопрос о знакомстве тюркоязычных народов эпохи средневековья с манихейством. Еще в первой половине XI в. Абурайхан Бируни отмечал, что «...веру Мани и его учение исповедуют большинство восточных тюрков...»¹². Некоторые отрывочные сведения о манихействе у кочевников (использование «мерной речи», «светильников», «храмов для поклонений» и др.) есть и в ряде других персидских и арабских источниках¹³. Однако данные сведения нужно учитывать весьма критически. Дело в том, что манихейство в этот период, наряду с христианством, рассматривалось мусульманскими авторами через противопоставление с исламом. В этой связи степень распространения манихейства среди неисламских регионов и стран могла быть существенно преувеличена. В данном случае следует согласиться с С.Г. Кляшторным, который отметил, что в Центральной Азии тюркские памятники манихейства обнаружены только в Дуньхуане и на Орхоне. По мнению тюрколога, несмотря на то, что в Семиречье пока не обнаружены манихейские тексты, тем не менее, можно полагать, что эта область, наряду с указанными выше районами, являлась основным регионом сложения и расцвета тюркского манихейства, распространенного через купцов-согдийцев¹⁴. В то же время, следуя логике рассуждения востоковеда, можно заключить, что в боль-

шей степени манихейство проявило себя не у тюрок и кыргызов, а у уйгуров, у которых оно имело статус государственной религии.

Несколько иную позицию в отношении степени распространения манихейства у средневековых тюркоязычных народов занимал Л.Р. Кызласов. Первоначально ученый полагал, что кыргызы, как и другие тюркские народы в эпоху средневековья, были шаманистами. К середине IX в. часть кыргызской знати приняла манихейство¹⁵. Однако позднее Л.Р. Кызласов пересмотрел свою позицию в этом вопросе. По его мнению, эта религия стала государственной у кыргызов в период возвращения полного суверенитета государства – 763-779 гг.¹⁶. В другой своей работе ученый называет даже точную дату провозглашения манихейства государственной религией – около 765 г.¹⁷. 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, по его мнению, влияние манихейства прослеживается и в мировоззрении монголов в эпоху Чингисхана¹⁸. Указанные обстоятельства в конечном итоге позволили ученому сделать вывод о том, что манихейство явилось единственной мировой религией, которая оказала наибольшее влияние на историю и культуру тюркоязычных народов эпохи средневековья¹⁹.

Отдельно следует обратить внимание на характеристику особенностей манихейства у кочевников. Л.Р. Кызласов полагал, что так называемое северное манихейство, которое распространилось в Центральной Азии и Южной Сибири, можно разделить на два течения. Первое, центрально-азиатское, направление испытало сильное буддийское влияние и наиболее широко было представлено у уйгуров. Второе течение получило наименование сибирского манихейства и характеризуется влиянием шаманского комплекса верований и обрядов. Это направление нашло своих последователей среди саяно-алтайских тюрок и их соседей²⁰. Именно легкая адаптация к другим религиозным традициям, синкретичность манихейства и обеспечивали, по мнению ученого, закрепление принципов указанной религии в мировоззрении кочевников.

Изложенная концепция Л.Р. Кызласова имеет неоднозначные оценки в научных кругах. Одна группа исследователей – Ю.С. Худяков, И.В. Стеблева, П.К. Дашковский, – не отрицая знакомства кыргызов, как и других кочевников, с развитыми религиями, полагают, что нет оснований говорить о государственном характере манихейства в Кыргызском каганате и о его широком распространении среди основной массы кочевников. Другие ученые – В.Ю. Зуев, И.Л. Кызласов, Г.Г. Король, – напротив, поддерживают позицию Л.Р. Кызласова. Среди активных сторонников широкого распространения манихейства не только в Уйгурском и Тюркешском каганатах, но и в Кыргызском можно назвать известного тюрколога В.Ю. Зуева. Ученый считал одной из важнейших особенностей манихейства склонность к синкретизму. Именно эта черта, по его мнению, позволила манихейскому мировоззрению взаимодействовать с шаманским комплексом верований, характерным для кочевников²¹. 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. 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. Не случайно Мани наставлял, что «молит-

ва, обращенная к богу, не нуждается в храме»²². Действительно, в условиях, когда нужно приспособиться к традиционному кочевому мировоззрению, да еще в достаточно экстремальных условиях степи, миссионеры вынуждены были приспосабливаться к образу жизни и быту номадов. Немного позднее аналогичная ситуация была зафиксирована у средневековых монгольских племен, среди части которых имело распространение несторианство²³. Интересно также дополнить справедливость данного мнения результатами этноконфессиональных исследований автора статьи в Западной Монголии. По нашим наблюдениям, в настоящее время в этом регионе заметна активизация протестантских миссионеров, которые, учитывая менталитет кочевников, часто используют юрту для религиозной деятельности.

Изучение духовной культуры кыргызов эпохи средневековья на современном этапе продолжается и на основе анализа произведений искусства номадов. При этом, если Н.В. Леонтьев²⁴ указывает на буддийские мотивы в искусстве номадов, то Г.Г. Король, изучив предметы тюревтики из Хойцегорского могильника (Западное Забайкалье) и из некрополя Октябрьский (Кемеровская область), особое внимание обращает на распространение манихейства в Центральной Азии. 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 возможную 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 занимали концепция и символика Солнца и Луны, что также близко было шаманскому комплексу представлений. В этой связи, как отмечает Г.Г. Король, тюрки (в широком значении этого термина – *П.Д.*) как бы «просеивали» и приспосабливали новые религиозные идеи к своему мироощущению²⁵.

В своем исследовании Г.Г. Король также 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 тюревтике средневековых кочевников. В результате было отмечено, что, несмотря на влияние манихейства, и возможно, буддизма, тем не менее, иноэтничная иконография являлась лишь инструментом для воплощения элементов традиционного мировоззрения²⁶. Важным является выявление буддийской символики, которую широко использовало синкретичное манихейство в искусстве номадов. В то же время Г.Г. Король, 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 Кыргызском²⁷. Последнее утверждение, как отмечалось выше, сохраняет дискуссионность в современной науке. В этой связи не случайно, рассматривая развитие искусства в Кыргызском каганате, Ю.С. Худяков выступил с критикой подхода Л.Р. Кызласова и Г.Г. Король. По его мнению, у кыргызов отчетливо прослеживается китайское и иранское влияние. Знакомство элиты номадов с прозелитарными 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. Более того, до разгрома Уйгурского каганата, по мнению нomaдолога, маловероятно, чтобы манихейская миссия успешно действовала у главных врагов уйгуров – кыргызов²⁸.

Сложность этой задачи – четко дифференцировать буддийскую и манихейскую иконографию, представленную в предметах торевтики кочевников, – вполне осознают и другие исследователи. Поэтому, например, неслучайно Ю.П. Алехин, опираясь на результаты своих исследований памятников кыргызов, кимаков, уйгуров IX-X вв. в Рудном Алтае, предложил использовать буддийско-манихейскую идеологию при характеристике воззрений кочевников, поскольку обе эти религии представляли собой синкретичное сочетание в мировоззренческой системе нomaдов. Кроме того, интерес представляют специфичные 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 культа²⁹. Несмотря на дискуссионность такого утверждения, интересно отметить, что близкий по содержанию комплекс предметов был обнаружен при исследовании одного из курганов (№8) сrostкинской культуры в предгорьях Алтая на могильнике Чинета-II автором данной статьи. Примечательно, что в исследованном нами 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 выявлена³⁰.

В течение последних лет проблеме распространения манихейства в Саяно-Алтае уделяет большое внимание И.Л. Кызласов. 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 манихеями 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-Алтая³¹. Анализируя рунические надписи Алтая, И.Л. Кызласов высказал мысль о существовании двух манихейских епархий в Центральной Азии и Южной Сибири. Одна из них включала Хакасско-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 городах³².

По нашему мнению, 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. Кызласова³³, указанный регион, наравне с Алтаем, с середины VIII в.

связан с манихейскими миссионерами. При этом выявленные И.Л. Кызласовым³⁴ 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. еще в период тюркских каганатов. Не исключая возможности присутствия манихейских миссионеров у тюрков, правомерно задаться вопросом о том, как установлено функционирование отмеченных выше монастырей в течение длительного периода.

В целом, учитывая 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 миссионеры³⁵. В то же время по-прежнему сохранял сильные позиции в мировоззрении шаманский комплекс верований и обрядов.

Во-вторых, в распространении новых религий могли участвовать не только миссионеры, но и представители покоренных народов, которые либо изначально были лояльны к кыргызам, либо перешли к ним на службу. В данном случае интересным является факт перехода на сторону кыргызов уйгурского полководца Гюйлу Мохэ вместе со своими воинами³⁶, которые, несомненно, уже были знакомы с манихейством.

В-третьих, кыргызские эпитафии, в которых упоминаются термины «мар-наставник» и «дом-молельня» (монастырь и т.п.), как правило, созданы в честь политической и военной элиты, а не «рядовых» 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.

Безусловно, можно согласиться с мнением сторонников существования манихейства у кыргызов (Л.Р. Кызласовым, И.Л. Кызласовым, Ю.А. Зуевым, Г.Г. Король) о том, что манихейство легко приспособлялось и даже включало в себя традиционные верования, а для совершения религиозных таинств могла использоваться юрта. Однако в тех районах, где община функционировала успешно и длительный период, сооружались монументальные культовые объекты³⁷, в атрибуции которых у ученых не возникает серьезных разногласий. 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)³⁸. Неслучайно С. Г. Кляшторный³⁹ 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 полагает, что кыргызский обряд кремации существенно близок манихейской погребальной традиции, поскольку в обоих случаях не допускается осквернения телом земли⁴⁰. Однако, несмотря на внешнюю схожесть этих позиций, необходимо отметить, что погребальный обряд кыргызов, как и других центрально-азиатских народов раннего средневековья (уйгуров, тюрков), сформировался именно в рамках шаманского мировоззренческого комплекса. В этой связи, на наш взгляд, устойчивость погребальной практики является демонстрацией реальной степени распространения манихейской веры среди населения. В данном случае показательной является ситуация с уйгурами. Несмотря на то, что правя-

шая элита во главе с Бёгю-каганом сделала эту религию государственной, 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. 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 следует учитывать, 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. Неслучайно после гибели в результате заговора Бёгю-кагана в 779 г. его преемники проводили антиманихейскую политику, и только приход к власти нового клана в 795 г. сделал более благоприятной ситуацию для манихеев⁴¹. 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 империи⁴². Важно также подчеркнуть, 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 святынь⁴³. Такая религиозная политика в целом была нехарактерной 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 т.ч. и для Кыргызского каганата, во всяком случае, в период его могущества. Такая ситуация демонстрируется, например, в анализом сакральной и этносоциальной планиграфии средневековых могильников на Алтае⁴⁴.

В свете последних публикаций по проблеме распространения манихейства в Южной Сибири и Центральной Азии несомненный интерес представляют работы Н.И. Рыбакова, 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.⁴⁵. В то же время среди ученых существуют и другие интерпретации такого типа сюжетов как, например, изображение несториан, миссионеров, послов⁴⁶.

Интересная находка предмета, похожего на створку христианской паннагии, была сделана в кыргызском погребении XII–XIV вв. на могильнике Койбалы-1 в Минусинской котловине⁴⁷. С.Г. Скобелев справедливо отметил, что в данный момент трудно однозначно сказать, использовалась ли паннагия в эстетических целях или как предмет религиозного благочестия. Однако этот факт может дополнительно свидетельствовать о деятельности не только буддийских и манихейских, но и христианских миссионеров в том регионе, где кочевники проживали или временно находились, например, во время военного похода. Серьезного внимания заслуживают и фрагменты тибетских рукописей, обнаруженные при исследовании кыргызских захоронений на могильнике Саглы-Бажи-1 в Туве⁴⁸. Указанные 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 кыр-

гызы⁴⁹. Появление указанных текстов и соответствующих верований у кыргызов отмечено после установления прочных военно-политических связей с Тибетом, особенно после разгрома в 840 г. Уйгурского каганата⁵⁰. 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.

Определенный интерес представляет также позиция С.А. Васютина, который указывал на «наличие зороастрийских корней в погребальной практике кочевников древнетюркской эпохи и присутствие зороастрийских компонентов в символике и религиозных представлениях...»⁵¹. При этом свой вывод он распространил не только на тюркешей Средней Азии, но и на центрально-азиатских кочевников – тюрков и кыргызов. Примечательно, что некоторые исследователи тоже считают возможным говорить о зороастрийском характере религии кыргызов. Так, опираясь на отдельные арабо-персидские источники XIII в., В.Я. Бутанаев пришел к выводу, что религия кыргызов раннего средневековья в значительной степени напоминает зороастризм, который мог быть заимствован номадами через культурное общение с Ираном⁵². Однако трактовка религии кыргызов в русле зороастрийской традиции вряд ли оправдана. Во-первых, единственным из приведенных аргументов являются данные достаточно позднего письменного источника. При этом описанные в нем верования, в принципе, можно с таким же успехом отнести к манихейству и несторианству. Во-вторых, имеется значительное количество свидетельств письменного и археологического характера о более успешной деятельности в Южной Сибири и Центральной Азии манихейских, буддийских и несторианских миссионеров, в то время как данных о явном присутствии последователей Зороастра в эпоху раннего средневековья в этом регионе нет.

Полиэтничность и поликонфессиональность каганатов средневековых кочевников, деятельность различных миссионеров, активная внешняя политика и торговля, несомненно, 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 номадов.

Современные исследования показывают, что в мировоззрении тюркоязычных номадов важной основой являлся шаманский комплекс. С другой стороны, распространение в Центральной Азии прозелитарных конфессий не могло не отразиться на религиозной жизни номадов и не привести к формированию синкретичных представлений, образов и обрядов. Кроме того, религиозный фактор стал активно использоваться военно-политической элитой 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 так и не смогла занять прочные позиции в мировоззрении кочевников. В этой связи даже официальное провозглашение религии государственной (как 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 религией⁵³. В заключение подчеркнем, что религиозный синкретизм у номадов в эпоху раннего сред-

невековья во многих случаях носил внешний характер и выражался, прежде всего, на уровне образов в искусстве. Однако целенаправленная государственная политика в области религии, проводимая в тюркских кагана-тах, все больше свидетельствовала об осознании кочевой элитой важности религиозного фактора в государственном управлении.

Библиографический список

Алехин Ю.П. Мировые религии и мировоззрение народов Южной Сибири в VIII–X вв. (по материалам из Рудного Алтая) // Сибирь в панораме тысячелетий. Мат-лы междунар. симпозиума. – Новосибирск: ИАиЭ СО РАН, 1998. – Т. I. – С. 12–20.

Бируни А. Избранные произведения. – Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957. – Т. I. – 657 с.

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

Бутанаев В.Я. Бурханизм у тюрков Саяно-Алтая. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. – 260 с.

Дашковский П.К. Мировоззрение кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные исследования). – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2011. – 244 с.

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

Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб.: Фил. ф-т СПбГУ, 2006. – 591 с.

Король Г.Г. Искусство средневековых кочевников Евразии. Очерки. – М.; Кемерово: Кузбассвузиздат, 2008. – 332 с.

Кызласов Л.Р. История Южной Сибири в средние века. Учеб. пособие. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 167 с.

Кызласов Л.Р. Городская цивилизация Средней и Северной Азии. Исторические и археологические исследования. – М.: Восточная литература, 2006. – 360 с.

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

Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М.: Восточная литература, 1997. – 319 с.

Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв. / ред. Б.А. Ахмедов. – Ташкент: Фан, 1988. – 414 с.

Мэн Дж. Хубилай: от Ксанаду до сверхдержавы. – М.; Владимир: АСТ, 2008. – 411 с.

Golden P. Religion among the Qipcaqs of Medieval Eurasia // Central Asiatic Journal. International Periodical for Languages, Literature, History and Archeology of Central Asia. – 1998. – 42 (2). – P. 180–237.

¹ Дашковский П.К. Мировоззрение кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные исследования). – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2011.

² Литвинский Б.А. Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. – М.: Восточная литература, 1992. – С. 489.

³ Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Алматы, 1998. – Т. 1. – С. 237–238.

⁴ Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М.: Восточная литература, 1997. – С. 112.

⁵ Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута // Страны и народы Востока. – М.: Наука, 1971. – Т.X. – С. 133.

⁶ Сухэбагар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 62–67.

- ⁷ Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М.: Восточная литература. 1997. – С. 112.
- ⁸ Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Алматы, 1998. – Т. 1. – С. 279.
- ⁹ Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб.: Филолог. ф-т СПбГУ, 2006. – С. 197.
- ¹⁰ Литвинский Б.А. Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. – М.: Восточная литература, 1992. – С. 490.
- ¹¹ Кляшторный С.Г. Монета с рунической надписью из Монголии // ТС 1972 г. / отв. ред. С.Г. Кляшторный. – М.: Восточная литература, 1973. – С. 334–338; Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г. Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // ТС 1972 г. / отв. ред. С.Г. Кляшторный. – М.: Восточная литература, 1973. – С. 306–315; Кляшторный С.Г., Лубо-Лесниченко Е.Н. Бронзовое зеркало из Восточного Туркестана с рунической надписью // Сообщения ГЭ. – Л.: ГЭ, 1974. – С. 45–48.
- ¹² Бируни А. Избранные произведения. – Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957. – Т. I. – С. 11.
- ¹³ Караев О.К. Арабские и персидские источники IX–XII вв. о киргизах и Киргизии. – Фрунзе: Илим, 1968.
- ¹⁴ Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб.: Фил. ф-т СПбГУ, 2006. – С. 121–122.
- ¹⁵ Кызласов Л.Р. История Южной Сибири в средние века. Учеб. пособие. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – С. 46; Кызласов Л.Р., Король Г.Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. – М.: Наука, 1990. – С. 169.
- ¹⁶ Кызласов Л.Р. Открытие государственной религии древних хакасов. Мани и манихейство // Труды Хакаской археологической экспедиции. – М.: Абакан, 1999. – Вып. 6. – С. 16.
- ¹⁷ Кызласов Л.Р. Тюрко-иранские культурные взаимосвязи в эпоху средневековья (язык, письменность, религия) // Древности Алтая / отв. ред. В.И. Соенов. – Горно-Алтайск: ГАГУ, 2004. – № 12. – С. 138.
- ¹⁸ Кызласов Л.Р. Сибирское манихейство // Этнографическое обозрение. – 2001. – № 5. – С. 88–89.
- ¹⁹ Кызласов Л.Р. Тюрко-иранские культурные взаимосвязи в эпоху средневековья (язык, письменность, религия) // Древности Алтая / отв. ред. В.И. Соенов. – Горно-Алтайск: ГАГУ, 2004. – № 12. – С. 131.
- ²⁰ Кызласов Л.Р. Сибирское манихейство // Этнографическое обозрение. – 2001. – № 5. – С. 89.
- ²¹ Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – С. 180, 209, 254–256 и др.
- ²² Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии... – С. 249–255; 260.
- ²³ Мэн Дж. Хубилай: от Ксанаду до сверхдержавы. – М.: Владимир: АСТ, 2008.
- ²⁴ Леонтьев Н.В. О буддийских мотивах в средневековой торевтике Хакасии (по материалам коллекции Минусинского краеведческого музея) // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. – Абакан: ХакНИИЯЛИ, 1988. – С. 184–196.
- ²⁵ Король Г.Г. Искусство средневековых кочевников Евразии. Очерки. – М.; Кемерово, 2008.
- ²⁶ Там же. – С. 95–112.
- ²⁷ Там же. – С. 75–84.
- ²⁸ Худяков Ю.С. О проникновении мировых религий в Южную Сибирь в эпоху раннего средневековья // Сибирь на перекрестке мировых религий / отв. ред. И.Н. Гемуев, А.А. Бадмаев. – Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 2002. – С. 179.
- ²⁹ Алехин Ю.П. Мировые религии и мировоззрение народов Южной Сибири в VIII–X вв. по материалам из Рудного Алтая // Сибирь в панораме тысячелетий. Мат-лы междунар. симпозиума. – Новосибирск: ИАиЭ СО РАН, 1998. – Т. I. – С. 12–20.
- ³⁰ Дашковский П.К. Памятники эпохи средневековья Чинетинского археологического микрорайона в Северо-Западном Алтае: предварительные итоги исследования и интерпретация // Труды II (XVIII) Всерос. археол. съезда в Суздале. – М.: ИА РАН, 2008. – Т. II. – С. 216–219.
- ³¹ Кызласов И.Л. Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем средневековье (Идея единобожия в снисейских надписях) // Древние цивилизации Евразии: история и культура / отв. ред. А.В. Седов. – М.: Восточная литература, 2001. – С. 259–260.
- ³² Кызласов И.Л. Манихейские монастыри на Горном Алтае // Древности Востока / отв. ред. И.Л. Кызласов. – М.: Русаки, 2004. – С. 127–128.
- ³³ Кызласов Л.Р. Открытие государственной религии древних хакасов... – С. 34.
- ³⁴ Кызласов И.Л. Манихейские монастыри на Горном Алтае...
- ³⁵ Кычанов Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. – Л., 1978. – Вып. 2; Из истории древних культов Средней Азии. Христианство.

Ташкент, 1994; Литвинский Б.А. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. – М.: Наука, 1992; Golden P. Religion among the Qipcaqs of Medieval Eurasia // Central Asiatic Journal. International Periodical for Languages, Literature, History and Archeology of Central Asia. – 1998. – 42 (2). – P. 180–237.

³⁶ Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведения о народах, обитавших в Средней Азии, в древние времена... – Т. 1. – С. 364.

³⁷ Байпаков К.М., Терновая Г.А. Религии и культы средневекового Казахстана (по материалам городища Куйрыктобе). – Алматы, 2005; Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии... – С. 122.

³⁸ Кызласов Л.Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. Исторические и археологические исследования. – М.: Восточная литература, 2006. – С. 321.

³⁹ Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. – М.: Наука, 1959. – № 5. – С. 167.

⁴⁰ Кызласов Л.Р. Открытие государственной религии древних хакасов. Мани и манихейство... – С. 70

⁴¹ Литвинский Б.А. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье... – С. 524.

⁴² Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи... – С. 167–168.

⁴³ Литвинский Б.А. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье... – С. 524.

⁴⁴ Дашковский П.К. Памятники эпохи средневековья Чинетинского археологического микрорайона в Северо-Западном Алтае: предварительные итоги исследования и интерпретация // Труды II (XVIII) Всерос. археол. съезда в Суздале. Т. II. – М., 2008. – С. 216–219.

⁴⁵ Рыбаков Н.И. Иконографические свидетельства манихейства в памятниках июсских степей // Историко-культурное наследие народов Южной Сибири / отв. ред. В.И. Соенов. – Горно-Алтайск: ГАГУ, 2007. – Вып. 6. – С.105; Рыбаков Н.И. «Процессия» – памятник согдийско-енисейских культурно-исторических взаимосвязей // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул: Азбука, 2009. – Вып. III. – С. 135–159.

⁴⁶ Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи... – С. 166; Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия / отв. ред. Б.А. Литвинский. – М.: Наука, 1984. – С. 128; Панкова С.В. К интерпретации загадочных фигур из Хакассии // История и культура Востока Азии. – Новосибирск, 2002. – Т. II. – С. 138-139 и др.

⁴⁷ Скобелев С.Г. Христианство и манихейство у енисейских кыргызов в развитом и позднем средневековье // Сибирь на перекрестье мировых религий / отв. ред. Б.Б. Покровский. – Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, – 2006. – С. 82–89.

⁴⁸ Грач А.Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины больших озер и находки тибетских надписей на бересте // Страны и народы Востока. – М., 1980. – Вып. 22. – Кн. 2. – С. 103–123.

⁴⁹ Воробьева-Десятовская М.И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы // Страны и народы Востока. – М., 1980. – Вып. 22. – Кн. 2. – С. 130.

⁵⁰ Грач А.Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины больших озер и находки тибетских надписей на бересте... – С. 120.

⁵¹ Васютин С.А. Культ воина-героя («мужа-воина») и его религиозные мотивы в кочевых обществах древнетюркской эпохи // Сибирь на перекрестье мировых религий / отв. ред. Н.Н. Покровский. – Новосибирск: ИАиЭ СО РАН, 2006. – С. 81.

⁵² Бутанаев В.Я. Бурханизм у тюрков Саяно-Алтая. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. – С. 10–11.

⁵³ Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. – Астрахань: Изд-во Астраханского ун-та, 2007.