**КЫРГЫЗСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. Ж.
БАЛАСАГЫНА**

КАФЕДРА ИСТОРИИ КЫРГЫЗСТАНА

На правах рукописи
УДК:947.1(575.2)(043.3)
Д 07.16.528.

ФУКАЛОВ ИВАН АЛЕКСЕЕВИЧ

Сакрализация власти тюркских и кыргызских правителей в VI-XII вв.

Специальность: 07.00.02 – Отечественная история

Научный руководитель: д.и.н.,
проф. Джуманалиев Т.Д.

диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Бишкек 2017

Введение.....	3
Глава 1. Анализ историографии и источниковедения по сакральности власти у кочевых народов.....	13
§1.1. Сакральность власти как понятие в истории и историософии.....	13
§1.2. Эволюция понятия сакрализации власти в источниках по истории кочевого общества.....	35
Глава 2. Сакрализация и ее механизмы у средневековых тюрков и кыргызов. .	61
§ 2.1 Сакрализация власти у тюркских и кыргызских правителей в VI – IX вв.	61
§2.2. Религиозные воззрения и власть у тюрков и кыргызов. Механизм инициации у каганов и его роль в сакрализации.	85
§2.3. Сакральность власти у тюрков после принятия ислама. Сакрализация власти при Караханидах.	126
Глава 3. Символика образа волка и ее влияние на власть у тюркских народов	156
.....	Ошибка! Закладка не определена.
§3.1. Символика волка как государственная у тюркских и кыргызского народов в Раннем Средневековье.....	156
Заключение	168

Введение

Актуальность темы исследования. Обретение Кыргызстаном независимости создало широкие возможности для глубокого освящения исторического прошлого, в том числе традиций государственной власти. Исходя из потребностей современников в более широком освящении истоков и традиций верховной власти, ее истории и происхождении, всесторонне находят поддержку работы по исследованию духовного и материального наследия народов проживавших на территории Кыргызстана. Более того, становление кыргызской государственности предопределено предшествующими этапами исторического развития кыргызского и тюркских народов, создавших свои государственные объединения. Однако в настоящее время история развития сакральности власти кочевых и полукочевых народов живших на территории Кыргызстана недостаточно представлена в научной среде.

Изучение становления и формирования сакральности власти кочевых обществ затрагивает коренные аспекты отечественной истории. Самобытность и специфика кыргызского общества, его государственно-политического строя были определены предшествующими этапами развития кочевых народов живших на территории Кыргызстана. Несмотря на достаточно широкий круг источников, в современной историографии недостаточно полно и объективно выявлена роль сакральности верховной власти и её функционального назначения в организации кочевого социума и государства. В исторической науке достаточно хорошо исследована проблема формирования института сакральности верховной власти в позднесредневековых государствах на территории Кыргызстана, тогда как основы и корни тюркских и кыргызского государств уходят в древность и раннее средневековье. При этом социально-политическое влияние сакральности власти на политику тюркских и кыргызского обществ не изучены в полной мере. В этой связи, начиная с еще с

2003 года, особое внимание уделяется исследованию государственности и власти в эпоху Тюркских, Кыргызского и Караханидского каганатов. Эти кочевые государства стали краеугольным камнем в формировании основ государственной и верховной власти у кыргызского народа, особенно тем, что на территории Кыргызстана происходили основные процессы генезиса власти и ее сакрального значения, поскольку столица и ставка многих тюркских каганов находилась в Чуйской долине (г.Суяб), неразрывно связывая историю Кыргызстана со многими тюркскими государствами того времени.

Научное понимание сакрального фактора верховной власти в кочевом обществе базировалось в недавнем прошлом на парадигмах классового и европейского подходов. Сложился некий шаблон восприятия кочевого правителя как военного предводителя, организатора военных подходов и родового главы. Тогда как анализ сведений различных источников выявляет более широкую функциональную составляющую деятельности правителей раннесредневекового периода и в целом сакральности верховной власти в кочевых государствах.

Сакрализация власти, характерная для правителей тюркских и кыргызского народов Раннего Средневековья, была наиглавнейшим фундаментом легитимности власти правителя. В работе обоснована необходимость рассмотрения феномена сакрализации власти не только на уровне религиозного сознания, но и светского. Это достигается путем выведения категории сакрального за пределы исключительно религиоведческого контекста исследования, что позволяет рассматривать властно-сакральные отношения в раннесредневековых кочевых обществах. Сакральным является человек, институты, через которые вот эти высшие силы, которые являются высшими для человека, вот эти высшие силы появляются и действуют на человеческое общество. То есть, по существу, сакральный властитель, сакральные институты – это проводники между миром людей и высшими сакральными силами. То есть сакральная власть – это такая власть, которая легитимизируется, прежде всего, посредством апелляции к сверхъестественному и через нее. Власть

является сакрализованной постольку, поскольку ее носитель занимает ключевое место в системе жизненно важных взаимоотношений подвластных ему людей с их божествами. Основным отличием обожествления власти от ее сакрализации является, что обожествление подчеркивало существование принципиальной грани между олицетворявшим государство и, частично, силы правителем и народом; более того, отделение носителей власти от основной массы населения и их возвышение над ней. Объективно это создавало почву для развития такой концепции социума, где люди существуют прежде всего ради удовлетворения запросов государства), а не наоборот; правда, в явном и—божества-правителя (а в конечном счете полном виде такая концепция функционирует только в эпоху эллинизма, для которой, кстати, в высшей степени характерно и иррегулярное обожествление царей. При сакрализации же власти правитель признается особенным, но все же человеком. Важным отличием легитимации власти от сакрализации являлись связь между сакрализацией и механизмами ее установления (инициациями каганов, священными местами, обрядами), а также эволюцией сакрализации с изменением религиозных институтов. Властно-сакральная традиция является частым случаем сакрализационных процессов, обусловленных исторически. Сакрализацию власти можно рассматривать на уровне мифологического мышления, религиозного сознания и политической мифологии, что крайне мало рассматривается в сфере обыденной легитимности власти у кочевых народов Раннего Средневековья.

Актуальность проблемы обуславливается также приоритетной направленностью деятельности лидера в общественном процессе. Видение общественной истории как результат деятельности отдельных исторических личностей является наиболее ранней формой отражения социальной реальности. Первыми, кто обратился к роли главы государства в общественно-политическом процессе традиционного общества, были средневековые мыслители: Ж. Баласагуни и М. Кашгари.

Изучение круга представлений о социально-политическом назначении сакральности верховной власти остаётся актуальным не только для

исторического прошлого. Многие явления современной политической жизни не могут быть поняты без освящения роли сакральности власти у кыргызов и тюрков раннего средневековья. В этом отношении изучение сакральности власти и государственного строя данных народов занимает важное место в истории государственности Кыргызстана и кыргызского народа.

- Изучение проблемы сакральности власти важно в контексте исследования политической системы кочевых сообществ на территории Кыргызстана. У тюрков и кыргызов сложились особые представления о власти, определившие специфическое политическое сознание и идеологию у данных обществ, продиктованную их мировосприятием
- Исследование этих особенностей сакральности власти позволит понять назначение и специфику институтов государственности у кочевых народов Центральной Азии в эпоху средневековья
- Политические события невозможно полностью изучить без исследования сакральности власти в описываемых обществах номадов Центральной Азии

Степень изученности проблемы. Современные исследования свидетельствуют об абсолютно новом уровне подхода ученых к сакральности власти в кочевом обществе. Уже имеющиеся в научной литературе публикации по исследуемой проблеме можно условно разделить на несколько теоретических блоков. Прежде всего, это исследования появления потестарно-политической системы кочевых сообществ, в которых институт лидерства рассматривался как составная часть системы управления кочевым обществом. Так как исследованию литературы о сакрализации власти у кочевников Центральной Азии посвящены параграфы в научной работе во введении мы лишь классифицируем их на следующие группы по хронологическим рамкам изучаемых аспектов власти:

- 1) Работы, освещающие проблему власти и ее сакральности у ранних кочевников. Это работы: А.М. Хазанова, Г.Е. Маркова, Л.С. Васильева, А.Г. Малявкина, С.Г. Кляшторного, Л.Е. Куббеля, Л.Р. Кызласова, Д.Д. Савинова, Аристова Н.А. и др.
- 2) Работы, исследующие сакральность верховной власти и институты государственности в тюркских и кыргызском государствах. Это исследования: В.В. Бартольда, А.Н. Бернштама, В.А. Гордлевского, Л.Н. Гумилёва, С.Г. Кляшторного, Г.И. Султанова, И.Л. Кызласова, Бутанаева В.Я. и др.
- 3) Исследования освящающие проблему сакрализации власти в ранних исламских государствах на территории Кыргызстана. Это труды: Степанянц И.Т., Якубовского А.Ю., Кочнева Б.Д, Прицака О., Большакова О.Г. и др.

Термин «сакральность» в отношении власти вошел в историографию в первой половине XX века. Под ним понималось влияние религиозных и мировоззренческих а позже и идеологических представлений на политическое и государственное управление. В отношении тюркских и кыргызского государств исследования сакральности власти касались лишь основных элементов, и не проводилось углубленного анализа механизмов сакрализации власти, ее преемственности и сакральной терминологии в описываемых государствах. Мнения различных авторов сводились лишь к описательному моменту, данные сравнивались редко и практически не обобщались. Особенно это касается моментов смены политических отношений в кочевых государствах и появлении новых, как то: раздел Великого Тюркского Каганата (603 г.), появление государства тюркешей (704 г.), установление Кыргызского каганата (конец VII в.), эпоха Кыргызского Великодержавия (840-924 г.), становление и усиление государства Караханидов (вторая половина X в.).

На современном этапе развития исторической науки Кыргызстана при изучении истории средневековых обществ на территории республики уделяется

внимание проблемам становления государственности, права, институтов власти. К сожалению, во многих исследованиях обходится роль сакрализации власти не раскрывается полностью ее механизм и взаимосвязь с религией тюрков и властной титулатурой. Суждения некоторых исследователей достаточно узко определяют роль мировоззрений тюрков и кыргызов на становление сакральности власти в Средние века. Предметом рассмотрения многих исследователей была политическая и правовая власть в тюркских и кыргызском сообществах средневековья, в то же время как сакральность рассматривается лишь как инструмент управления власти. Таким образом, предлагаемая проблема не являлась предметом специального исследования, решение задач которой предлагается в данном диссертационном исследовании.

Цели и задачи исследования. Целью исследования является изучение сакрализации верховной власти в тюркских и кыргызском обществах VI – XI вв.

Исходя из целей исследования нами были поставлены следующие задачи:

- определение сакрализации власти как важной составляющей в управлении тюркскими и кыргызским государствами
- на основе анализа и сравнения письменных источников показать влияние сакральности власти на государственное устройство
- выявление связи сакральности с религией и мировоззрением тюрков и кыргызов
- раскрытие обрядов интронизации и инициации в свете сакрализации власти
- дать глубокое определение понятия «кут» и его влияния на сакральность власти
- определить преемственность сакрального статуса правителя в периоды ослабления государственной власти у тюрков и кыргызов
- проследить за модернизацией сакральной символики власти

Географические рамки исследования охватывают период существования средневековых тюркских государств (552-1070 гг.) т.е. 2 половина VI – 1 половина XII вв.

Территориальные рамки исследования охватывают территорию Центральной Азии включая в себя Южную Сибирь, Монголию, Восточный Туркестан, Тянь-Шань и Среднюю Азию.

Методологической основой исследования являются принципы научного анализа исторических сведений. Это принципы историзма, развития, научности, объективности; учет мировосприятия людей прошлого, стереотипов, мнения и поведения, религиозной и мировоззренческой картин мира людей тех времен. Метод исторического познания – диалог историка и источника, конструирование исторического факта и исследуемого объекта.

Объектом исследования является характер власти, ее эволюция в исторический период, обозначенный в хронологии истории Кыргызстана как тюркский.

Предметом диссертационного исследования является характеристика круга представлений о верховной власти в обществах тюркского периода посредством анализа нарративных материалов, научных исследований о сакрализации власти и этнографического материала.

Научная гипотеза исследования. В диссертационном исследовании на основании современных научных подходов (философского, религиоведческого, политологического, лингвистического) в контексте центральноазиатских исторических процессов рассматриваются концептуальные вопросы сакрализации власти в эпоху тюркских каганатов.

Осуществление задач диссертационного исследования в определенной степени служит основой для более детального и углубленного изучения традиций государственности сообществ на территории Средней Азии.

Научная новизна исследования состоит в следующем:

- работа является интегрирующим подходом в исследовании сакральных аспектов власти в обществах тюркского периода в истории кыргызов и Кыргызстана
- раскрываются особенности механизма понятия «кут» в отношении верховной власти у тюрков и кыргызов, дается его подвязка с научными исследованиями Европы и Азии
- раскрываются особенности влияния сакрализации власти, заложенные в инициации и интронизации каганов
- рассматривается ряд титулов и должностей тюркских правителей в свете их сакральной сферы
- приведен анализ преемственности сакрального влияния в периоды смены тюркских государств в описываемом регионе
- очевидно показано совершенствование сакрализации власти и ее модернизация с самого раннего периода истории тюрков
- выявлено понятие передачи сакральности в эпоху смены религиозных верований в тюркских государствах

Источниковедческая база исследования составили тюркские источники – это древнетюркские рунические надписи (енисейские, таласские, орхонские), а также произведения Ж. Баласагуна, М. Кашгари . Их можно разделить хронологически (на ранние и поздние) по идейной направленности, по форме, по степени близости к арабской или тюркской культуре. Наиболее ранние памятники тюркской руники относятся к 10-20 –м гг. VIII в. Это надписи в честь Тоньюкука, Кули-Чор, Онгинский памятник. Памятники с р. Орхон в честь Кюльтегина и Бильге-кагана (30-е гг. VIII в.) относятся ко Второму Восточно-Тюркскому каганату (682-745 гг.). Источники тюркского происхождения характеризуют взгляды на жизнь и мироздание тюркского общества, в котором они отводят особенную роль носителю верховной власти, отвечающему за гармонию общества и мира в целом. Тюрки основывали свои своды правил и кодексы поведения, исходя из своих представлений истинных кочевников.

В «Кутадгу билиг» Жусупа Баласагуна выясняется круг вопросов, касающихся управления государством. Автор, знакомый с арабской и персидской литературой, описывает просвещенного правителя. Однако представление о предназначении верховной власти сохранила идеалы кочевого тюркского общества. Фольклорный материал, приведенный в «Диван лугат ат-турк» Махмуда Кашгари, отчетливо отражает вопрос о роли и месте правителя в тюркском обществе.

На основании данных корпуса китайских источников можно проследить развитие политических воззрений на верховную власть тюркских и кыргызского народов и заключить, что их основы сложились ещё в древности. Китайские источники отражают представления тюрков и кыргызов не в полной мере, часто искажают какие-то сюжеты в угоду императорской идеологии. Многие китайские понятия и термины, используемые при описании северных кочевых народов, не отражают подлинной сущности институтов власти в кочевом обществе. Однако, китайские хроники содержат внушительный объём информации, позволяющий реконструировать суждения о верховной власти и ее сакрализации в кочевом обществе.

Арабо-персидские источники отличаются от вышеназванных рядом характерных черт. Арабская школа историков и географов, известная своими традициями в описании кочевых обществ, иным образом воспринимала верховную власть у тюркских народов. Позиции многих авторов определялись дифференциацией на мусульманский и немусульманский мир. Можно проследить также влияние мусульманских религиозных догматов на восприятие верховного правителя у кочевых народов Центральной Азии. Особенно это заметно у «Записок» Ибн Фадлана, а также в сочинении Гардизи «Зайн ал –ахбар» «Украшение известий» написанной в царствование газневидского султана Абд ар-Рашида (1050-1053).

Анализ источников выявил достаточно большой объем представлений о сакральной роли верховной власти в тюркском и кыргызском обществах средневековья. На их основе мы выделили ключевые понятия, которые

заключают в себе основные принципы предназначения верховной власти в описываемый период. Поэтому структурное деление нашей работы на отдельные главы, предусматривает рассмотрение основных групп представлений, определяющие понимание сакрализации власти в обществах рассматриваемого периода.

Основные положения выносимые на защиту:

- Сакрализация власти кагана у тюрков и кыргызов средневековья обеспечивала стабильное функционирование социума в политической и социальной сферах
- Идеологическое обоснование верховной власти в сакральном смысле держалось на двух основных идеях-«небесной инвеституры» и понятии «кут»
- Соотношение сакральной харизмы правителя и религиозной платформы являлось специфическим способом управления тюркского и кыргызского социума, обоснованием права на власть
- Инициация, интронизация и титулатура каганов являлась необходимым инструментом сакрального влияния на власть, вне зависимости от религиозных воззрений
- Сакрализация власти была необходимым фундаментом при реконструкции и эволюции властных структур у тюрков и кыргызов в Средние века
- Титулы и символы власти у тюрков и кыргызов несли в себе сакральную нагрузку, необходимую для обоснования власти в тюркском социуме

Научно-практическая значимость работы обусловлена возможностью использования материалов диссертационного исследования при решении задач номадистики, исторического религиоведения, изучения принципов организации государственной власти у кочевников Центральной Азии тюркского периода. Результаты данного исследования имеют большое значение в изучении религиозной и политической истории народов Кыргызстана и Центральной Азии, в особенности истории государственности, а также решении ряда проблем в этой

области и кроме того в исследовании традиций их государственной власти. Материалы данного труда окажут помощь исследователям изучающим генезис и функции древних и средневековых тюркских государств в Центральной Азии с исторической и религиозной точек зрения. Итоги исследования могут применяться при преподавании социально-политической истории, истории государственности и истории религиозных верований на территории Кыргызстана в ВУЗах, при создании учебников и учебных пособий.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, 3-х глав, заключения и списка используемой литературы.

Апробация работы. Основные положения диссертации были изложены в 17 научных публикациях, в отечественных и зарубежных сборниках, а также сборниках международных и республиканских научно-практических конференций. Диссертация обсуждена и рекомендована к защите кафедрой древней и средневековой истории Кыргызстана Кыргызского Национального Университета им. Ж. Баласагына.

Глава 1. Анализ историографии и источниковедения по сакральности власти у кочевых народов.

§1.1. Сакральность власти как понятие в истории и историософии.

В гуманитарных науках понятие «сакрального» достаточно часто употребляют в связи с явлениями «трансцендентного» и «сверхъестественного», что побуждает нас оговорить здесь их соотношение. Термин «трансцендентное» применяется, вообще говоря, в двух основных смыслах. В первом, широком он передает нечто «таинственное», лежащее вне круга проявлений, доступных нашему наблюдению и обоснованной интерпретации, за пределами возможностей нашего понимания. В узком смысле слова термин «трансцендентное» синонимичен «сверхъестественному», т.е. называет принципиально нечто высшее и противоположное всему тому, по природе и уровню экзистенции, что относится к наблюдаемому миру. Например, языческие неабсолютные божества лишь в первом смысле слова трансцендентны, абсолютный Бог авраамистических религий – во втором

(первые занимают «высшие этажи» универсума, в отличие от второго, но вписаны в него и не существуют вне него, иносубстанциального по отношению к универсуму). «Сакральность» уже изначально отсылала к явлениям, в первом смысле слова «трансцендентным». Что же касается концепции сверхъестественного трансцендентного, то похоже, что она вообще была неизвестна человеку на протяжении большей части его истории и зародилась лишь в т.н. «осевое» и «постосевое» время; в связи с ней с тех пор ставится и категория «сакральности» [158, С.73].

В последние два десятилетия наметилась тенденция преодоления утвердившегося в середине XX в. неразделения феноменов сакрализации и обожествления власти в историко-антропологической науке. Если под обожествлением понимается признание носителя верховной власти божеством, то сакрализация власти возможна и тогда, когда в представлении подданных правитель, в сущности, остается человеком (или, по крайней мере, прежде всего человеком в рамках общей дихотомии «человек – божество»), но считается обладателем особенно значительных, и притом сближающих или тесно связывающих его с божествами возможностей для обеспечения всеобщего благополучия. Такие возможности приписываются ему потому, что уникальным видится его место в мироздании: это человек, находящийся в точке соприкосновения хорошо знакомого ему мира людей, с одной стороны, и с другой стороны таинственных божественных сил, от которых зависит их благоденствие. [152, С.4].

Из вышесказанного вытекает, что обожествление земной власти и ее носителей возможно только в культурах, обозначенных в широко известной типологии К. Ясперса как «доосевые» (а также в среде последователей некоторых синкретических культов нового и новейшего времени, сочетающих элементы «осевых» и «доосевых систем верований; таких, как учения ряда «независимых церквей» в Океании или афро-христианский мацуаизм). Сакрализация же власти возможна как в «доосевых» («архаических»), так и в «осевых» (традиционных) культурах.

В «доосевых» обществах обожествление и сакрализация власти отражали зачастую на идеологическом уровне принципиальное различие в типах социально-

политической организации. Обожествление подчеркивало существование принципиальной грани между олицетворявшим или государство и, частично, благие космоупорядочивающие силы, народом и правителем; более того, отделение носителей власти от основной массы населения и их возвышение над ней. Объективно это создавало почву для развития такой концепции социума, где люди существуют прежде всего ради удовлетворения запросов божества-правителя (а в конечном счете - государства) [158, С.41], а не наоборот; правда, в явном и полном виде такая концепция функционирует только в эпоху эллинизма, для которой, кстати, в высшей степени характерно и иррегулярное обожествление царей. При сакрализации же власти правитель признается особенным, но все же человеком. С подобной идеологией в архаическом обществе управляющие еще не отгородились от управляемых, не выпали полностью (во всяком случае, на идеологическом уровне) из традиционной системы социально-политических отношений, порожденной некогда общинным строем, а, напротив, воспроизводят их на надобщинном уровне, более высоком, организации социума. В такой ситуации по-прежнему обязательства власти перед народом по обеспечению его процветания первичны, в том числе посредством совершения соответствующих ритуалов [239, С.37].

Совершенно по-иному обстоят дела в осевых - постосевых культурах, отбросивших релятивистские мировоззрения архаики и заменивших их на теоцентрически-этицированные догматические религии. Теперь божества сменяются Богом, не подверженным какой бы то ни было несвободе; уровню «божественного» приписывают новый, трансцендентный и абсолютный (в том числе этически абсолютный) характер, считают этот уровень источником всякого добра и чем-то иноприродным по отношению ко всему остальному, тварному миру. Пропасть между ними становится бесконечно глубокой, и Бог уже не подобен человеку по качеству, устремлениям и способу движения личности, как было ранее, но принципиально несоизмерим с ним. Соответственно, обожествление человека-правителя теперь невозможно вообще, а категория «сакрального», которая по-прежнему определяется явной и прямой связью с божеством, приобретает совершенно новое измерение: отныне это связь не просто с необычайно могущественными силами ми-

ра, но с его иносустанциальным центром, абсолютным источником всякого бытия и восприятия (в том числе разума и этики) [214, С. 111].

Таким образом, оппозиция «сакральное – профанное» имеет существенно различный смысл и эмоциональное наполнение в доосевое и постосевое время. Эти различия распространяются и на место сакрализации в системе взаимосвязей Бог/божества – люди – мир (Космос). В доосевые времена люди органически вписывают сами себя в Космос (частью которого считают и мир божеств), пронизанный всеобщей плотной сетью взаимосвязей. Человек и социум движутся словно в паутине: любой шаг способен вызвать колебание той или иной нити взаимосвязей и вызвать резонанс в универсуме, в том числе со стороны божеств и «высших сил» в целом. Сфера применения сакрализации оказывается здесь чрезвычайно широка и затрагивает объекты, явления и процессы любой области универсума [196, С.84-85].

В осевое и особенно в постосевое время - эпоху господства «мировых религий» - человек резко выделяет себя из Космоса в качестве избранника абсолютного (стоящего над универсумом) Бога и единственной из тварей, сотворенной «по образу и подобию» Божьему; считается, что мир был создан Богом специально в качестве фона и декораций истории человека (прежде всего истории и его взаимоотношений с Божеством); характерно, что человеку в конце концов обрести спасение и вечную жизнь в Боге, а миру при этом – уничтожиться. При таком подходе сакрализация сосредотачивается главным образом на элементах прямой связи человечество – Бог, как бы «уходя» из областей Космоса, не затронутых наиболее тесно этой связью [124, С.81].

Цивилизационный тип культуры определяет и цивилизационные модели религиозных систем, господствующие в обществах той или иной цивилизации. «На пересечении» цивилизационных моделей политической культуры и религиозных систем возникают цивилизационные модели идеологии как формы обоснования власти. Соответственно, в политических системах различных цивилизаций по-разному воплощается такой важный аспект идеологии прежде всего доиндустриальных,

а также некоторых индустриальных обществ, как сакрализация власти и ее носителей [85, С.18-21].

В то же время и в отдельно взятом обществе, и на уровне цивилизаций сакрализация власти имеет свою динамику, связанную, в первую очередь, с процессами, протекающими в духовно-религиозной сфере. Как уже отмечалось выше, ключевым моментом здесь явился период середины I тыс. до н.э. и последующих столетий, обозначенный Карлом Ясперсом как «осевое время» [230, С.81-83]. В эту эпоху складываются великие культуры, определившие последующий ход цивилизационных процессов – духовных, социальных, политических. Образуются цивилизации нового типа – как крупные надлокальные, надэтнические сообщества, объединенные уже многообразными (а не только политическими, как прежде) внутренними связями между составляющими их обществами, общностью глубинных основ их бытия и направления развития, а не просто схожестью различных этнокультурных характеристик [212, С.184]. Начала формироваться современная цивилизационная картина Земли, а изменения, на ней в дальнейшем происходившие, были во многом обусловлены теми свойствами цивилизаций, которые сформировались именно в осевое время.

Эта эпоха явилась периодом смены типа культуры и социокультурной организации, общественной регуляции в глобальном масштабе: культура архаическая уступала место традиционной, гораздо более далекой по сути от нее, чем современная, рациональная. Хотя, разумеется, и после осевого времени существовали и даже формировались многочисленные архаические общества со своей культурой, но теперь уже не они определяли «культурный климат» человечества, темпы и характер социальной эволюции в целом [86, С.22]. В западном мегаареале Старого света появляется и распространяется догматический и теоцентрический монотеизм, доминируют прямые отношения “личность - Бог” (понимаемые теоцентрически, т.е. на основе признания априорного этического долга людей тотально подчинять свое поведение и систему ценностей воле Бога) в противоположность доминирующим ранее отношениям “коллектив людей - ‘коллектив’ (сонм) предков и божеств” (рассматриваемым как взаимовыгодные, причем люди вступают в них тол-

ько ради собственных надобностей, а свои исходные ценностно-целевые приоритеты устанавливают самостоятельно, без малейшей оглядки на какой-либо внешний диктат). Сходные процессы в иной форме протекают и в восточном мегаареале [138, С.40-43].

Предварительное исследование показало, что в доосевых культурах наблюдается положительная корреляция между уровнем политического развития и сакрализацией власти и ее носителей – усложнение и дифференциация политической системы, как правило, сопровождается ростом сакрализации власти. В осевых культурах наблюдались обычно противоположные закономерности. Нет надобности абсолютизировать ни саму роль «осевого времени», ни, в особенности, те трактовки принесенных им перемен, которые устоялись в науке. Рассмотрение некоторых аспектов мышления и сознания людей доосевых и осевых культур показывает, что архаические и традиционные общества были не столь полярно противоположны друг другу, как это обычно видится современным исследователям; возможно, этим также объясняется и сам факт существования феномена сакрализации власти в социумах обоих типов [27, С.81-82]. Особо подчеркнем, что мы не считаем возможным объяснять особенности политико-идеологических систем доосевых культур (в сравнении с современными и, частично, осевыми обществами) якобы присущими первым в отличие от вторых «мифологическим мышлением», «невыделенностью личности из коллектива» и т.п. (особенно хорошо это видно на материалах древних культур Европы, Западной и Южной Азии). Эта сторона проблемы заслуживает специального пояснения: поскольку сами концепции сакральности и сакрализованной власти формировались в рамках культур архаики, то этим концепциям обычно приписывают те черты, которые считают фундаментально присущими архаическим культурам в целом: иррационализм, «мифологичность» (вне-логичность или логику иного типа, нежели современная) [248, Р.51-52], опору на акт прямой веры или откровения, преклонение перед божествами, социумом и властью как самодовлеющим началом, имеющим априорный, безусловный приоритет перед индивидуумами. Считают, что авторитет космической, социальной или потестарной иерархии был здесь для индивидуумов априорным (а не условным,

сознательно возводящимся к индивидуальным потребностям и желаниям его членов, как это делается в рамках современной либерально-персоналистской культуры) [135, С.128].

Сакрализация власти и ее носителей — одна из ключевых проблем при рассмотрении многообразия форм, направлений и пределов социополитической эволюции в архаических и традиционных обществах. Под сакральной властью подразумевается такая власть, которая легитимируется посредством апелляции к сверхъестественным силам. Онтологическая структура такой власти — подчинение человека сверхъестественной силе, авторитет которой переносится либо на особых людей, либо на целые общественные институты, представляющие собой сверхъестественную силу в социуме и обладающие высшей властью как носители сакрального авторитета.[34, С.94].

Проявление сакрального стало также центральной темой исследования историка религии Мирчи Элиаде. Разрабатывая оппозицию «священное пространство — мирское пространство», он связывал существование земного, видимого священного места и пространства, с наличием небесного архетипа. Он, в частности, писал: «Окружающий нас мир, где ощущается присутствие и труд человека, — горы, на которые он взбирается, области, заселенные и возделанные им, судоходные реки, построенные города, святилища — имеют внеземные архетипы, понимаемые как «план», «форма» либо как обыкновенный «двойник», но существующий на более высоком уровне.» [87, С.63]. Важное значение для понимания феномена сакрального как неотъемлемой части архаического и традиционного общества имела также постановка в рамках социокультурной антропологии вопроса о соотношении иррационального и рационального в мышлении.

Леви-Стросс показал на историческом материале, что для мышления архаического и традиционного человека характерно наличие двоичных (бинарных) противопоставлений: «жизнь — смерть», «вверх — вниз», «небо — земля» и т. д., отражающих фундаментальные противоречия сознания, объединить которые стремилось мифологическое мышление [105, С.21-23]. Пониманию проблем функциони-

рования человеческого мышления способствовала разработка выдающимся психоаналитиком XX века К.-Г. Юнгом учения об архетипах как глубинном пласте коллективного бессознательного. Он считал, что число существующих архетипов соответствует числу типичных жизненных ситуаций. В них в символической форме отражен опыт человечества и заложена информация о физическом мире. Архетипы имеют врожденную природу. В результате проекции на сознание архетипов, представляющих собой отображение содержимого сферы бессознательного, появляются мифологемы, мифы, сновидения, сказки, образы искусства, религиозные догматы. Архетипы коллективного бессознательного обладают автономностью, а их влияние на личность целенаправленно и спонтанно. Следовательно, архетипические структуры можно рассматривать не только как элементы психики, но и как самостоятельные активные сущности, чье поведение можно наблюдать. [157, С.20].

Исследователь М. Мосс описывает сакральность как набор определенных архетипов, закладываемых религией и верой, при этом они поддерживаются властью, питая ее энергией и не позволяя ей самой распасться. Ф. Мосс вводит понятие «модули сакральности» и приводит наиболее важные из них:

1). Установка, доминанта (личностное сакральное отношение) – первичный и центральный феномен религии, исходный архетип веры. О его наличии свидетельствуют прежде всего религиозные чувства и убеждения человека, но главное в том, что этот архетип (как и все остальные) обладает в сущности своей деятельной природой, т.е. принадлежит к одному из проявлений активности социального субъекта. В самом деле, поскольку данная установка нередко формируется, воспроизводится, углубляется и усиливается на протяжении длительного периода человеческой жизни, подвергаясь порой значительным колебаниям и изменениям (даже исчезновению через отказ от религии), постольку все это свидетельствует в пользу того, что её природу составляет интенсивная и непрекращающаяся духовная деятельность человека. Помимо своего основного значения (которым далеко не исчерпывается многообразие религиозного сознания и деятельности), модуль-установка обладает служебным и дополнительным значением, придавая сакральное осмысление и обоснование остальным модулям.

2). Знание, сакральное по своему источнику или средствам его получения (ведовство, знахарство, гадание, пророчество). В древних обществах важную роль играл оракул, занимавший порой придворные должности. В первобытных племенах оракул считался способным отыскать пропавшую вещь, указать на преступника (например, черного мага), прорицать будущее. Оракулы занимались толкованием снов, предсказанием судьбы, благодаря чему возник особый институт с тем же названием, приобретший в период античности важное политическое значение. Сакрализованное знание исторически сформировалось в ряд различных направлений так называемых оккультных наук (астрология, физиогномика, хиромантия и др.). К способам получения «сакрального знания» принадлежали иордалии – архаические приемы судебной практики, когда приговор выносился по результатам мучительных испытаний «Божьего суда». К сакрально-мистифицированному знанию часто относят способности рудознатцев, геомантов (владеющих знанием об особенностях ландшафта, строительных площадках, расположения вещей в комнате).

3). Объяснение с помощью представлений и идей сакрального содержания (религиозно-мифологическая этиология – смысловой, объяснительный паттерн, объяснительная мифологема).

4). Воздействие сакральное (магия), направленное на людей, скот, посеvy, ветер, дождь или на воображаемые предметы (в процедурах вызывания либо изгнания духов). Магическими знаниями и умениями обладал, по поверьям многих народов, древний кузнец. В лучшем и на сегодняшний день теоретическом исследовании магии Мосс ставил задачу изучения её специфики как особой изоморфной по своей природе деятельности, т.е. подходил к её пониманию в качестве архетипа сакральной веры.

5). Онтологическая трансформация человека (перевоплощение, преображение) посредством обрядов очищения, шаманских инициаций, ритуалов сакрального посвящения, крещения и т.п. Одной из древнейших процедур этого типа был очистительный обряд тавроболий (жертвоприношение быка) – «обряд крещения кровью: участник мистерии стоял в яме, в то время как над его головой убивали

быка. Совершая такой обряд люди считали, что они очищаются от грехов и как бы заново рождаются» [84, С.561].

Нередко перевоплощение – эта особая по своим задачам разновидность сакральной деятельности отождествляется с магией, например, известным исследователем фольклористом Идрисом Шахом, который, в частности, отмечал, что «арабы практиковали еще одну форму магии – превращение людей в животных, или масх; на Западе это искусство называют «ликантропией» [65, С.101].

6). Поклонение является свидетельством признания авторитета, верховенства власти сакрального объекта почитания. Архаические обряды «кормления предков» означают прежде всего почитание их. Смысл и назначение этих обрядов состоит в умилоствлении умерших, чтобы не вызвать недовольства и обиды, гнева и мести с их стороны.

7). Моление всегда носит утилитарно-прагматический характер, поскольку содержит определенную просьбу. Поклонение и моление – два разных модуля, хотя очень часто они функционально сопряжены друг другу в общей обрядности.

8). Связь с сакральными феноменами и началами (мистика).

9). Нормативный контроль (табу в первобытных племенах, религиозное право и мораль).

10). Заслуги («добрые дела»): паломничества к святым местам (хадж в исламе), пожертвования храму и другие обеты, в средневековой Индии к религиозным заслугам причислялась и храмовая проституция. Сакральные заслуги – особый модуль, не тождественный обозначенному выше модулю нормативного регулирования. Добрые дела совершаются не только и не столько из сострадания к страждущим, сколько в надежде получить заслугу перед Господом (в библейской традиции), либо как условие сакрального совершенствования (в буддизме, где накопление заслуг отличается от соблюдения норм повседневного поведения, исчисляемых сотнями). »Добрые дела» – архетип, занимающий приоритетное место в учениях и практике даосизма, буддизма, христианства и других религий.

11). Референтность (ценностные ориентации субъектов веры: у языческих верований – на жизненные блага, в том числе на силу, богатство и власть; у «религий пути», даосизма, буддизма, индуизма – на сакральное совершенство; у трансцендентальных религий – на спасение в Царстве Божиим).

12). Сакральная модель, матрица – провозглашение и стремление к практической реализации некоего эталонного образца человека, общества или мира в целом. Исторически этот архетип принимает форму мессианских и милленаристских движений, крестовых походов, поисков Шамбалы, Беловодья. Мирче Элиаде в своей книге «Вечное Возвращение» прослеживает наличие этого архетипа у многих народов мира в разные исторические и культурные эпохи [113, С.229].

Еще двести лет назад казалось, что рассуждать о священном -исключительная задача теологии. В XX веке положение изменилось, сакральное подверглось секуляризации; о нем теперь трактуют многие дисциплины - антропология, социология, философия, гражданская история, история религий, психология и психоанализ, теория литературы, теория искусства; не говоря здесь о новой теологии или о новейших эзотерических учениях [181, С.48].

Не всякая научная история нарративна. Связи между фактами, событиями, идеями редко выстраиваются без натяжек в одну хронологическую линию, и обычные историки уже давно, со времен школы Анналов, отказались от безусловного господства повествовательного дискурса в своих трудах. Также и в интеллектуальной истории изложение можно и даже нередко нужно строить не по хронологическому, а по проблемному принципу: к одним и тем же авторам, текстам и концепциям приходится возвращаться по несколько раз в связи с разными их аспектами. Рефлексия о сакральном как таковом началась в западной культуре в XVIII-XIX веках, после того как Просвещение лишило абсолютного авторитета церковную традицию и появилась возможность анализировать и критиковать ее, вычленять в ней неявные составные элементы. Иными словами, интеллектуальная история сакрального начинается с того самого момента, когда понятие *сакрального* отделяется от понятия божественного. Первые серьезные размышления о сакральном как исходном феномене религиозного сознания, предшествующем инстит-

уциональным культам, вере в богов и т. д., возникли у авторов, противоположных по своей ориентации, - таких как, с одной стороны, участник просветительского движения, один из авторов «Энциклопедии» Шарль де Бросс, посвятивший небольшую книгу «О фетишизме» (1760) религиозным культам без личного божества, а с другой стороны, консервативный мыслитель, защитник католицизма и враг Просвещения Жозеф де Местр, сделавший ряд глубоких замечаний о внерелигиозном переживании священного в своей апологетической книге «Санкт-Петербургские вечера» (опубл. 1821). Эти ранние теоретики сакрального еще не подвергали анализу само понятие и редко пользовались им эксплицитно [190, С.191].

Сегодняшние исследования сакрального развиваются по нескольким направлениям. Во-первых, продолжается углубленное изучение некоторых связанных с этой категорией специальных проблем, особенно проблем дара и жертвы. Рефлексия о даре часто носит социально-прикладной характер, она связана с попытками современных теоретиков общества найти альтернативу товарной экономике капитализма; интерес к жертве в значительной мере питается мощной стимулирующей силой философских идей Батая. Множатся конкретные исследования, авторы которых демонстрируют живучесть и даже исторический «реванш» сакрального, активность его проявлений в современной культуре и общественной жизни¹ [196, С.84]. Среди таких попыток особенно выделяется капитальная монография французского социолога Камиля Таро «Символическое и сакральное» (2008)² - выделяется тщательностью анализа и пониманием того, что научные концепции сами по себе могут составлять полноценный предмет нового исследования. К сожалению, в Кыргызстане данная тематика практически не исследовалась, именно поэтому она крайне важна, дабы изучить материал по истории тюркских и кыргызского народов в связи с сакральностью власти на определенных исторических этапах. Стоит более глубоко исследовать материал, накопленный историками и архивистами, переработать его в определенную теорию и дать обзор сакрализации власти, ее механ-

¹ Michael Taussig, *The Magic of the State*, New York, Routledge, 1997. *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*, edited by Joshua Landy and Michael Saler, Stanford University Press, 2009. *Nouvelles idoles nouveaux cultes: Derives de la sacralite*, sous la direction de Claude Riviere et Albert Piette, L'Harmattan, 1990.

² Camille Tarot, *Le symbolique et le sacre: Theories de la religion*, Editions de la Decouverte / M.A.U.S.S., 2008.

измов и структуры. Это становится возможным благодаря использованию концепций, разработанных философами и антропологами, экстраполируя их на основу различных источников по истории средневековых тюрков и кыргызов. Также необходимо разобрать смысл сакральности. Двойственностью отмечена уже древнейшая индоевропейская лексика, выражающая семантику «священного». Ее показал Эмиль Бенвенист в соответствующей статье своего «Словаря индоевропейских социальных терминов» (1969). Он констатирует, «что многие из наиболее древних языков, который использовали самые ранние кочевники, обладают двойным, но особым для каждого языка выражением, двумя терминами, выражающими двойственный аспект священного». В самом общем виде эту двойственность можно свести к двум аспектам сакрального, позитивному и негативному: «то, что исполнено божественной силы, и то, соприкосновение с чем для человека запретно» [236, С.358].

Первую группу концепций сакрального в кочевых сообществах составляют идеи, выработанные в рамках религиозного мировоззрения: в них религия описывает сама себя, хотя и не всегда методами классической теологии. Проблема сакрального и профанного рассматривается в нескольких работах румынского (с 1940 года - в эмиграции) писателя и историка религий Мирчи Элиаде, особенно в книге 1957 года, изданной по-французски под заглавием «Le sacre et le profane» (в русском переводе – «Священное и мирское»). Элиаде противопоставляет два способа восприятия мира – «религиозный» и «мирской», первейшее различие которых заключается в переживании пространства: для мирского восприятия (которое, впрочем, «никогда не встречается в чистом виде») «пространство однородно и нейтрально», тогда как для религиозного человека «пространство неоднородно: в нем много разрывов, изломов; одни части пространства качественно отличаются от других» [113, С.261].

В «Священном и мирском», перечисляя различные символические воплощения этого центра - мировую гору, храм, столп и т. д., - он подчеркивает вертикальную форму этих объектов, образующих мировую ось и соединяющих мир земной с другими иерархически соотнесенными мирами. Структура пространства, формируемая такими представлениями, сближается с картиной распределения власти –

религиозной и/или светской, государственной. В центре мира выделяется точка абсолютной власти («столица»), вокруг нее располагается «наша» территория, пронизанная организующей силой этой власти, а дальше тянется «дикое», безвластное и онтологически ущербное пространство. По мнению Элиаде, именно в таком соприкосновении стремится жить человек, именно близ мировой оси он старается построить свой дом: «...всякое жилище располагается рядом с Axis Mundi, так как религиозный человек желает жить в Центре Мироздания, иначе говоря, в реальном». Это преимущество есть особо высокая степень бытия, «объективной реальности» (!), в отличие от субъективно-иллюзорного профанного мира: «...желание религиозного человека жить в священном равноценно его стремлению очутиться в объективной реальности, не дать парализовать себя бесконечной относительностью чисто субъективных опытов, жить в действительном, а не иллюзорном мире». Здесь мы видим схожесть с сакральной позицией в эпосе Манас, которая связывает напрямую героя эпоса с его конструктивными действиями по воле «высших сил» [115, С.137] .

Речь идет о пороговых, переходных моментах, когда отдельный человек или даже целая группа в кочевом социуме, оказываются в промежутке между разными статусами, лишенными устойчивого статуса. Типичный пример лиминального состояния - неофиты в обрядах инициации, находящиеся в пассивно-униженном положении, исключенные из устойчивых структур и приведенные к неразличимому единообразию; в обрядах они общаются со сверхъестественными существами и сами нередко рассматриваются как квазиприродные, чудовищно асоциальные существа или же как мертвецы [169, С.99-100]. В таком положении они образуют кочевые коммунитас - сплоченную группу неотличимых друг от друга людей, основанную на отношениях тесного товарищества, не опосредованного никакими устойчиво-структурными отношениями и переживаемого как компенсация совместной исключенное из обычного, мирского строя жизни [204, С.170].

Данная идея кочевых сообществ на основе института инициации согласуется (неизвестно, насколько сознательно для автора) с «политической теологией» Карла Шмитта, который также выводил упорядоченно-правовую государственную власть из власти экстраординарной, возникающей как результат суверенного решения в

исключительной ситуации «чрезвычайного положения».[61, С.29]. Здесь обе теории совпадают с мнением К. Ясперса о начале государственной истории как «сообщества мужских товариществ» [134, С.58], что в свою очередь полностью подходит под образование первых тюркских племенных объединений и их политической структуре, как сообщества мужчин-кочевников, с собственными ритуалами, направленными на установление «сакрального» миропорядка на основе ими же выработанной картины мира. Отсюда следует сделать вывод что сакральность власти у кочевых народов Центральной Азии в раннее средневековье строилась по принципу который означил М.Элиаде «священное-сакральное-профанное», что подразумевало инициативные переходы и обеспечивало различный сакральный статус их носителей в обществе, что подтверждается титулатурами и чинами [163,С.8-10].

Так происходит «социализация» сакральности в первой половине XX века. Как известно, у истоков разработки понятия «социальная (социокультурная) норма» стояли классики социологии конца XIX – начала XX вв. Э. Дюркгейм и М. Вебер, наработки которых использовал в своих исследованиях Д. Савинов [127, С.191]. При всех несходствах их общих методологических установок, и Дюркгейм, и Вебер подчеркивали роль норм в обеспечении внутренней цельности и устойчивости социума. Так, Дюркгейм, противопоставлял здоровому обществу, в котором господствуют социальные нормы, общество социально-патологическое, находящееся в состоянии «аномии» – дезорганизации, когда внутренняя связь между нормами нарушается, а представления об их незыблемости и обязательности следования им размываются, вследствие чего поведение человека становится «девиантным». [217, С.495]³.

Также большую роль в определении сакральности власти сыграли работы французских и немецких философов и антропологов о роли жертвы в ритуалах и образах, столь характерных для кочевого сообщества у тюрков и кыргызов. Жертвенный обряд как событие высокозначимого перемещения объектов (жертвенных жи-

³ *Гилинский Я.И.* Социология девиантного поведения как специальная социологическая теория // Социологические исследования. 1991. № 4. С. 74, *Периц А.И.* Норма социальная // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 1. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986.

вотных, материальных жертв и т. д.), помимо своих частных практических функций, служит еще и поддержанию и укреплению общества в целом, напоминая членам общества, что оно одновременно и состоит из них, и превосходит каждого из них в отдельности. Проблема «мужских союзов», обсуждавшаяся в немецкой науке еще с XIX века, непосредственно связана с проблемой сакрального в кочевых союзах раннего Средневековья. В охотничьем обществе выделяется, а в дальнейшем продолжает существовать уже сама по себе, независимо от добычи пропитания, особая категория людей - взрослые мужчины-охотники, которые принимают в свой состав юношей посредством особого обряда (инициации) и которые, в отличие от прочих членов общества, постоянно проливают кровь. В их сознании сосуществуют две модели поведения – «мирно-профанная» в семейном быту и жестоко-«сакральная» в охотничьем отряде [224, С.424]. Радикальный пересмотр жертвенной теории осуществил в наши дни Рене Жирар. Самую известную свою книгу «Насилие и священное», где он впервые заявил о себе как оригинальный теоретик культуры и общества, а не только художественной литературы, Жирар начинает с главы «Жертвоприношение», усматривая в этом обряде (точнее, в так называемом жертвенном механизме [*mecanisme victimaire*], ритуальным выражением которого служит жертвенный обряд) базовую матрицу социального устройства и социально-исторического развития, которую можно уже наблюдать у кочевых народов со времен хуннов [222, С.64].

С конца XIX века в этнологии и социологии стало вырабатываться понятие об универсальном принципе функционирования сакрального, как его представляют себе «первобытные» народы. Для обозначения этого принципа выбрали меланезийское слово «мана», употребление которого было впервые исследовано английским ученым Р.Г. Кодрингтоном. До тех пор в объяснении первобытных верований преобладала теория анимизма - идея более или менее индивидуальных «душ», заключенных в каждом человеке, животном, предмете, но способных мигрировать между ними, вселяться в тот или иной объект. Открытие обобщенно-безличной маны в конце века позволило отказаться от анимистического, скрыто теистического объяснения «первобытных» религий, когда духи мыслились как неполноценные,

недоразвитые боги, и связать эти религии в единое целое с магическими практиками. Аналогом такого открытия можно считать если не изобретение денег как всеобщего эффективного эквивалента многообразных товаров и услуг, то - в более близком культурно-историческом контексте - создание в XIX веке общей теории энергии, объединяющей ее механические, тепловые и химические формы. Дальнейшая рефлексия об этой энергии/субстанции, на которой зиждутся остальные представления о сакральном, развивалась именно по двум указанным направлениям. Самым важным фактом для нашего исследования является разработка термина «кут» - именно он ближе по сакральному своему значению к означенному термину «мана». Рассмотрим чуть ближе сам термин: Например, в меланезийских языках слово «мана» может функционировать как 1) глагол состояния со значением «быть могущественным», «могуществовать», 2) глагол, употребляемый в молитвах и воззваниях к сверхъестественным существам, со значением «благослови», «сделай так, чтобы сбылось», 3) существительное со значением «эффективность», «осуществление», «благословение», «власть», 4) прилагательное с тем же значением («да будут слова мои манна»), 5) междометие, произносимое в конце молитвы наподобие латинского «аминь» [252, Р.442]. Термин «кут» несет именно такую же нагрузку, что очень четко видно на примерах из благословений и поздравлений на кыргызском и различных тюркских языках (Например: Кут болсун сени!-дословно-Да прибудет с тобой кут-И.Ф.). Возможно этим объясняется и слабость культа Тенгри, как верховного наблюдателя у тюрков, а вера в кут была основной, более ранней и основательной, вышедшей из анимических и шаманистских культов охотников. Данный тезис будет еще рассмотрен в нашей работе более подробно.

Термин *кут* мы будем рассматривать с позиций фундаментальных исследований французской школы антропологии. Леви-Брюль оригинально соединяет универсальность и инструментальную транзитивность маны: это в полном смысле всеобщий оператор, затычка для любой дырки; сохраняя свою абстрактную природу, мана дает по крайней мере временное решение для любой познавательной задачи, встающей перед людьми. Решение это, конечно, является условно-знаковым, а не научным: возникший «зазор между означающим и означаемым» [105, С.198].

Мана несет в себе двойной заряд энергии - как положительный, так и отрицательный - оскверненный, что также отмечалось антропологами и этнологами. Скверна хотя и не совпадает с маной в туземных представлениях (первая оценивается отрицательно, вторая - положительно), но, по закону амбивалентности сакрального, они могут меняться местами, подменять одна другую в одних и тех же предметах. Святость и скверна, благотворность и вредоносность маны не различаются лишь в ее «неподвижном состоянии». Напротив того, «в действии она становится однозначной» - либо нечистотой, которая «проникает в самую глубину существа, становится болезнью и как бы симптомом смерти», либо чистотой, «подобием которой является здоровье, а когда она достигает святости - то и бурная витальность, непомерно-неотразимая сила, опасная из-за самой своей интенсивности, то есть тоже по-своему амбивалентная, но уже без отвращения, вызываемого скверной. Очевидно, именно потому, что «туземцы» (в роли коих нередко выступают и вполне «цивилизованные» люди) переживают ману только «в действии», ее амбивалентность не всегда ощущается ими, а вслед за ними и некоторые ученые - этнологи, философы - пишут о скверне отдельно от «живительной силы», выделяя в ней однозначно злое, враждебное человеку начало [189, С.105]. Обратную по знаку трактовку действенной субстанции мы находим у знаменитого историка Марка Блока, который изучал не гипотетические воззрения бесписьменных туземцев, а хорошо документированные верования и обряды европейского средневековья. В своей книге «Короли-чудотворцы» (1924) он проанализировал светский, не признававшийся официальной церковью, но воспроизводившийся несколько веков подряд магический ритуал, причем осуществлявшийся не маргинальными колдунами и ведьмами, а главным политическим лицом в стране - королем, который исцелял больных золотухой путем наложения рук. Собственно, блоковская «история одного чуда» (таков был первоначальный, снятый автором подзаголовок книги) трактует не столько о самом обряде, сколько о его внешнем, социальном контексте, о его исторических причинах и функциях - о его роли в легитимации королевской власти в Англии и Франции, о политических факторах, в силу которых он привился именно в этих двух окраинных государствах Европы, не входивших в Священную

Римскую империю, и т. д. [25, С.328] (Сакральная сила, наполняющая тело миропомазанного монарха, может называться благодатью или харизмой (оба эти слова упоминаются Блоком на той же странице). Как известно, понятие харизмы было незадолго до Блока разработано в социологии Максом Вебером, трактующим его как одну из форм власти, привязанной к уникальной личности вождя; но Вебер, вполне сознавая религиозное происхождение термина, все же не оставил оригинальной рефлексии о природе той воображаемой (и социально действенной) силы, которая им обозначается.). Но, поскольку средневековые документы не говорят прямо о такой амбивалентности, историк ограничился описанием только положительных потенций этой силы. Именно эта сила и делала власть столь сильной в глазах соплеменников, ее возможность трансформации силы маны-кута. Теории Блока вполне применимы к власти правителей в кочевых социумах, что характерно на моментах захоронений тел павших правителей и героев. Донесение тела до родных мест и его трупоположение/сожжение – ключевой момент эпитафий и эпосов. Смерть кагана или героя – ключевой момент перехода кута в обратное положение, возврата кута к верховным силам. Смерть Манаса – наиболее трагический этап эпоса – указывается что со смертью Манаса, ушла также Победа и Успех. Смерть «великих каганов» Бумына и Истеми в эпитафиях Второго Тюркского каганата в значительной степени влияют на исход исторических событий – гибели Великого Тюркского каганата, прихода табгачей (китайцев), пленения народа и прочих несчастий. Харизма ушедших каганов, их кут, влияли на действия потомков, но главной отличительной чертой от европейской сакральности была стабильная передача кута от предков к потомкам, не являясь при этом прямым наследственным фактором, о чем будет сказано нами ниже.

Именно интеграцией, сплочением отдельных кланов (брачных тотемических классов) в единое племя и объясняется, по Дюркгейму, сущность маны: это действительно реальная сила, но не сверхъестественная, а социальная, непосредственное переживание людьми своей социальности, принадлежности к единому обществу. Сильнее всего они это переживают тогда, когда физически собираются вместе. Это время передачи мифов и обрядов, пора, когда новым членам

общества являются духи и совершают их инициацию». Инициативный характер имели и особые украшения, преподносимые на праздниках и в момент обрядов у тюрков и кыргызов, они несли в себе положительный заряд. [198, С.55]. С этим сравнима тюркская периодизация, весна-осень, подвязанная на астрономических солнцестояниях, когда отмечались основные праздники и проводились инициации каганов.

Это можно объяснить так: сакральное качество (непосредственно выражаемое в представлении об универсальной силе-мане) трансцендентно вещам - не в смысле его высшей сверхъестественной природы, а в том смысле, что оно отменяет разделенность вещей и людей, превращает их в сплошную «манопроводящую» массу. Особенно это касалось возрастных барьеров у тюрков – обряды инициации, посвящения у мальчиков, юношей, воинов и наконец правителей [170, С.26]. В основе же этого логического превращения - реальный социальный процесс, в котором участвуют не абстрактные понятия и не сверхъестественные существа, а совершенно реальные люди, сбившиеся в возбужденную - на благо или во зло - массу и бурно переживающие в ней свою непосредственную, непрерывную, отменяющую всякие различия социальность. Через 70 лет Л. Гумилев назовет данные переломные моменты в жизни общества пассионарным скачком, разработав совершенно новую научную теорию, при этом обойдя старые методы в описании различных этнических движений в Евразии [43, С.50-67].

Взаимодополнение сакрализации и легитимации власти у кочевых народов Средневековья Центральной Азии имеет многоуровневый и многоаспектный характер и связано, прежде всего, с особенностями исторических событий данного времени и восприимчивостью тюркских и кыргызского народов к различным манипулятивным воздействиям как внутри социума так и извне его. Они обуславливают повсеместное использование в политическом процессе таких основных инструментов сакрализации и элементов сакрального, как миф, культ и ритуал. С одной стороны, они объективно опираются на культуру данных народов и уходят корнями в его конкретную сакральную сущность (религиозные ценности, ритуалы, герои, символы) [122, С.12-14].

Историческая функциональность сакральности проявляется, прежде всего, в том, что она является, на наш взгляд, одним из самых простых и эффективных источников властной легитимности, повышая тем самым эффективность деятельности своих носителей институционального и персонализированного уровней. Этой базовой функции подчинены инструментальные функции сакрализации на основе демонстрации исторической преемственности власти в кочевых государствах Раннего Средневековья, ее принципиальной необъяснимости только на рефлексивном уровне, ее уникальности с точки зрения формы и содержания [158, С.71].

Идея социального, а не индивидуального кризиса власти, в котором зарождается сакральное и выделяется непрерывная субстанция/энергия насилия, лежит в основе новейшей концепции, выработанной Рене Жираром. В отличие от многих других теоретиков сакрального, Жирар пришел к нему не через этнологию или же философию, а через литературоведческий анализ мифов и мифологических сюжетов, причем это реалистический анализ, исходящий из предположения, что мифы сообщают в искаженной форме о действительно происходивших когда-то и где-то событиях человеческой праистории [50, С.87-95]. Сакральность рождается из общественного кризиса, в период разобщенности общества, и возрождается лишь путем насилия и жертвоприношения, которые есть необходимый и незаменимый момент во многих человеческих обществах и цивилизациях, в особенности в тюркском и кыргызском.

Особое значение имеет сакральность двух типов – магическая и религиозная. Для тюркско – кочевого общества характерна религиозно - магическая сакральность, в то же время для сакральных культур Китая и Ирана – сакральность несет абсолютно религиозный формат. Для более точного объяснения мы обращаемся к работе Ю.Лотмана «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры» (1981). Ю.М. Лотман выделил две противоположные «архаические социокультурные модели [...] представляющие особый интерес в свете их дальнейших трансформаций в истории культуры». Эти две модели имеют прямое касательство к исследованию сакрального, и Лотман не случайно обозначает их

терминами, отсылающими именно к сфере сакральных практик и представлений: «С известной степенью условности одну из них мы будем именовать магической, другую – религиозной». Лотман делает оговорку об «известной степени условности» таких названий; действительно, религия и магия (термины, восходящие вероятнее всего к Фрэзеру [47, С.94-95]) служат в его статье скорее обобщающими метафорами, а непосредственным предметом описания являются не столько отношения людей с потусторонними силами, сколько их социальные, и особенно политические, отношения между собой. Тем не менее выбор именно этих, а не других терминов следует рассматривать серьезно - как попытку семиотической теории культуры сконструировать категориальную сетку, позволяющую описывать в числе прочего и собственно феномены сакрального: религию и магию [55,С.345]. Напротив того, религиозные отношения строятся как «безоговорочное вручение себя во власть» и характеризуются 1) односторонностью («отдающий себя во власть субъект рассчитывает на покровительство, но между его акцией и ответным действием нет обязательной связи»), 2) непринудительностью для той силы, которая получает власть над отдающимся субъектом («одна сторона отдает все, а другая может дать или нет»), 3) неэквивалентностью («отношения [...] исключают психологию обмена и не допускают мысли об условно-конвенциональном характере основных ценностей»), 4) «следовательно, отношения этого типа имеют характер не договора, а безусловного дара» [103, С.412]. Этим можно объяснить крайнее нежелание ранних тюрков и кыргызов полностью походить на соседнее китайское общество с его полностью поглощенным индивидом.

Выводы: Изучение сакрализации власти в истории сравнительно недавнее направление в исторической науке и появилось на стыке сразу нескольких дисциплин, важнейшей из которых является история. Благодаря изучению сакрализации власти становится возможным изучение идеологических аспектов исторических процессов, связанных с Ранним и Поздним Средневековьем, существенно облегчая поиск причин действий правителей тех времен.

§1.2. Эволюция понятия сакрализации власти в источниках по истории кочевого общества

Начиная с I тысячелетия до н.э. кочевникам евразийских степей были присущи сравнительно большие политии – известный вариант или аналог вождеств, хорошо описанных на примере многих оседлых обществ. Их альтернативно называют племенными ассоциациями, племенными федерациями, племенными конфедерациями и т.п. Эти термины не кажутся нам очень удачными, потому что большинство «федераций» или «конфедераций» создавалось отнюдь не на добровольной основе [207, С.62].

Легитимация власти в кочевых сообществах Центральной Азии всегда, так или иначе, в своей сущности представляет собой обоснование наделенности власти правом и обладания им; существование и деятельность власти предстают как ее право. Сакральное и священное как религиозные идеи, определявшие восприятие общественным сознанием источника самого феномена власти, и исключительности ее персональных обладателей, являлись глубочайшими идейными основами трансформации права кочевой власти в обычное право [17, С.49-53], в котором сверхъестественное переплавляется в то, что отвечает и природе человека, и существу общественной жизни. Таким образом сакрализация власти способствовала ее легитимации в дальнейшее время, оставаясь однако, в отличие от Европы, фундаментальной основой вплоть до XIX века.

Правовой аспект в различии легитимации, формируемой посредством сакрализации власти и формируемой посредством придания власти священного характера, был различен: если в первом случае легитимация предполагала главным образом осуществление определенных процедур ритуально-знакового характера, то во втором случае требовалось внедрение в общественное сознание представлений о наиболее важных источниках системы действующего права [98, С.17-21].

В идее праведности, которая была основой сакрализации, в сущности, содержался принцип отношения между властью и подданными; на ее основе покоились представления о гармонии связи государства и общества. Для власти праведность была формой ответственности правителя не столько перед подданными,

сколько за них; ее ответственность была лишь проявлением доброй воли правителя [116, С.119-121]. Для подданных признание праведности правителя было основанием для ее почитания, смирения перед нею и беспрекословного послушания. В этом была главная фактическая черта отличия сакрализации и легитимации власти в Раннем Средневековии истории кочевых народов Центральной Азии.

Археологическим индикатором возникновения сакральных властных отношений служат роскошные погребения предводителей, нередко, но далеко не всегда обоснованно называемые «царскими», по аналогии со скифскими. Сами по себе археологические материалы в большинстве случаев не позволяют определить конкретный уровень развития кочевых политий. Как правило, это можно сделать только с помощью письменных источников, особенно в тех случаях, когда они дают достаточное представление о характере их взаимоотношений с оседлыми обществами. Мы с уверенностью можем писать о существовании государства у скифов и сунну, потому что мы в состоянии объяснить их экономические основания [149, С.77].

Соответственно, они были рыхлыми, текучими по составу и недолговечными, за исключением тех случаев, когда они подвергались трансформации в результате специфических взаимоотношений с внешним миром. Иными словами, в самых кочевых обществах потребности политической интеграции было недостаточно сильны, чтобы проводить к необратимым структурным изменениям. Их руководящий слой редко обладал той монополией легитимного насилия, которая, по мнению Макса Вебера, составляет основной признак государства [37, С.72]. В какой-то мере социальная стратификация в кочевых обществах могла усиливаться, когда кочевой аристократии удавалось подчинить другие группы кочевников. Но такое подчинение редко бывало стабильным и долговременным. История различных тюркских каганатов свидетельствует об этом достаточно недвусмысленно. В экономическом отношении традиционные недостатки кочевого хозяйства делали уплату податей подчиненными делом весьма проблематичным и ненадежным. В культурном отношении препятствие заключалось в однотипном образе жизни, связанном с мобильностью и, следовательно, с возможностью откочевок, миграции и т.п. В социально-

политическом отношении проблема была в отсутствии достаточно сильного аппарата принуждения. Пример древних тюрок, монголов и многих других демонстрирует, что для создания крупного кочевого государства требовалась мобилизация сил многих кочевых формирований. Но только возможные выгоды от совместной эксплуатации оседлых обществ могли на время примирить одних кочевников с их зависимым статусом от других [38, С.107].

В самом упрощенном и схематичном виде можно выделить два типа кочевой государственности, в зависимости от характера их взаимоотношений с оседлыми обществами. В государствах первого типа они в основном реализовывались в вассально-даннических или иных примитивных и не всегда упорядоченных формах коллективной зависимости и эксплуатации.[172,С.29-30]

Рядовые кочевники в подобных государствах оставались их военной и социальной опорой. Поэтому в них продолжали действовать механизмы редистрибуции, а кочевая аристократия по отношению к своему обществу, или субобществу, действовала скорее, как руководящее сословие, чем господствующий класс. Правда, почти во всех кочевых государствах первого типа возникал свой земледельческий и городской сектор – в основном за счет выходцев из оседлых обществ. Однако, как правило, он оставался слишком слабым, чтобы удовлетворять все их экономические потребности. Так, эти государства не могли обойтись без городов – центров политической власти, и в меньшей степени, торговли и ремесел. Но само их возникновение выглядит несколько искусственным. Не столько государство существовало за их счет, сколько сами они гибли вместе с гибелью государств, которые вызвали их к жизни. Судьба Орду-Балыка, Итиля, Сарая-Бату, Сарая-Берке или Каракорума является в этом отношении весьма показательной [171, С.24-27].

Примером кочевых государств первого типа могут служить государства скифов и сунну, тюркские каганаты, государство киданей (каракиданей) в Центральной Азии, Монгольская империя при первых ханах и многие другие. Они гибли, когда возможности их существенно сокращались или прекращались вовсе, а вассальные кочевые объединения отпадали. Обычно это сопровождалось соответ-

вующей примитивизацией социально-экономического строя [47, С.82-83]. Лишь изредка в кочевых обществах, напротив, преобладание получали седентаризационные процессы. Чаще всего это случалось в случаях переселения в иные экологические зоны, в результате которого кочевое общество в целом переставало быть таковым, становясь по преимуществу земледельческо-городским. В нем еще мог сохраняться значительный кочевой уклад, но оно развивалось уже совсем в ином русле. Примером могут служить уйгуры, вытесненные кыргызами в Восточный Туркестан [75, С.104].

Кочевые государства второго типа нередко являлись трансформацией государств первого типа, в числе прочего выражавшейся в интеграции кочевников и земледельцев-горожан в единую политическую систему. Особенно часто это происходило, когда кочевники после завоевания оседлых государств переселялись на их территорию. Примером в древности являлась держава кушан, в раннем средневековье – Тюркешский каганат и ряд государств, созданных кочевниками в Северном Китае в IV-VI в.в. н.э., позднее – государства киданей и чжурчженей в Китае, Караханидов в Центральной Азии, и Сельджуков на Среднем Востоке, в монгольский период – Юань в Китае и государство Хулагуидов в Иране, в позднесредневековый период – государство Шейбанидов в Центральной Азии [83, С.109].

Эти государства создавались кочевниками и управлялись династиями кочевого происхождения, а социальная стратификация в них в известной мере совпадала с экономической специализацией и этническими различиями. Собственно, поэтому их и можно называть кочевыми. До известной меры кочевники и оседлые население в государствах второго типа могли даже образовывать два отдельных субобщества, но только в социальном, а не политическом или географическом отношениях. Интеграционный процесс обычно начинался с династии и ее непосредственного окружения, а затем охватывая всю или часть кочевой аристократии, которая становилась привилегированным классом оседлого населения или одним из его привилегированных классов.

В таких государствах наблюдался определенный синтез, хотя и редко полный, сравнительно менее развитых социальных отношений завоевателей с более развитыми отношениями завоеванных. Более того, характер господствовавших в них социально-экономических, а отчасти даже политических отношений, во многом определялся уже отношениями, сложившимися на оседлых территориях. Изменения, происходившие в оседлых субобществах, преимущественно затрагивали привилегированные слои. Аристократия кочевников или правящие слои кочевого происхождения нередко становились при этом земледельческими сословиями. Однако даже смена правящих элит, как правило, не была полной. В мусульманских странах для победоносных кочевников было гораздо легче устранить «людей меча» - старое военное сословие, чем «людей пера» - бюрократию. Кроме того, кочевники, принявшие ислам, такие, как сельджуки, караханиды, а позднее шейбаниды, никогда и не помышляли посягнуть на другое привилегированное сословие – улама и суфийских шейхов. В Китае ученые-бюрократы пережили всех кочевых завоевателей, потому что для управления страной они были незаменимы [30, С.112-114]. Сакральность в кочевых державах средневековой Центральной Азии зависела еще от эволюции политической власти в эпоху с конца бронзового века по раннее средневековье. Социальная эволюция кочевников скотоводов изучена хуже, чем общие аспекты социальной эволюции. Кочевники не только Азии, но также Африки и Америки всегда были слабоизученным объектом мировой истории. В трудах зарубежных теоретиков модернизации и неэволюционистов проблема эволюции кочевников-скотоводов не является широко обсуждаемой. В обобщающих эссе главное внимание уделено процессам роста аграрных культур и цивилизаций. Постепенно сформировалась богатая палитра мнений об общественном строе кочевников-скотоводов: одни ученые считали, что кочевники самостоятельно могли подниматься только до предгосударственного уровня развития, тогда как другие полагали, что наиболее крупные объединения степняков имели оформившийся раннегосударственный характер. По мнению третьих, номады достигали стадии феодализма; четвертые же отстаивали тезис об особом, «номадном», способе производства. В последнее десятилетие эта дискуссия продолжалась в основном в русскоязычной

литературе. При этом в ней в той или иной степени нашли отражение все высказывавшиеся ранее точки зрения. Однако наиболее активными оказались попытки обосновать особый путь развития обществ кочевников-скотоводов. Предмет дискуссии сконцентрировался вокруг вопроса о том, что является основой специфичности номадизма: внутренняя природа скотоводства, являющаяся основой так называемого номадного способа производства или же особенности внешней адаптации кочевников к земледельческим «мир-империям». В то же время в условиях преодоления формационного монизма совершались попытки рассмотрения кочевничества с точки зрения цивилизационного подхода, проявилось стремление обосновать существование в истории особой «кочевой цивилизации». Совершенно очевидно, что кочевники скотоводы создавали самые разнообразные по степени сложности формы политической организации [154, С.17-24]. Более сложная племенная модель была характерна для многих кочевников скотоводов Северной Африки и Евразии. Их племена делились на роды (кланы), которые в свою очередь дробились на более мелкие родственные подразделения вплоть до небольших общин или домохозяйств. У тюрков и кыргызов, а ранее у хуннов сложилась «двукрыльная» система племенного деления народа, которая сохранилась вплоть до наших дней. Данная модель «Сон канат-Он канат» - наиболее атрибутивная сакральная модель, сохранившаяся в современном кыргызском обществе от раннего средневековья и прошедшая различные этапы – от установления государственности в III в. д. н.э. и последующего енисейского периода и Кыргызского Великодержавия, затем времени безгосударственности и наконец современных политических коллизий.

Следующая по степени сложности модель политической системы, вождество – стратифицированное общество, основанное на иерархии и неравном доступе к ресурсам. Политии такого типа соответствуют раннетюркским протогосударственным образованиям и кыргызским ханствам в раннюю эпоху государственности доенисейского периода [187, С.57-58].

В мировой науке имеется две наиболее популярные группы теорий, призванных объяснить процесс возникновения государства: «интегративная» и «конфликтная». Однако ни с той, ни с другой точки зрения нельзя считать, что государственность

была для кочевников внутренне необходимой. Все основные экономические процессы в скотоводческом обществе протекали в рамках отдельных домохозяйств. По этой причине необходимости в специализированном, бюрократическом, аппарате, занимающемся управленческо-редистрибутивной деятельностью, не было. Все политические и социальные противоречия разрешались в рамках традиционных институтов. Сильное давление на кочевников могло привести к откочевке или к применению ответного насилия, поскольку каждый свободный номад был одновременно и воином. Нужда в объединении кочевников возникает только в случае войн за природные ресурсы, организации грабежей земледельцев или экспансии на их территорию, при установлении контроля над торговыми путями. В данной ситуации складывание сложной политической организации кочевников в форме «кочевых империй» есть одновременно и продукт внутренней интеграции, и следствие конфликта между номадами и земледельцами. Кочевники скотоводы выступали в данной ситуации как «класс-этнос» и специфическая, ксенократическая (от греч. «ксено» – наружу и «кратос» – власть) политическая система [208, С.79-81]. Образно говоря, они представляли собой нечто вроде «надстройки» над оседло-земледельческим «базисом». С этой точки зрения создание «кочевых империй» – это частный случай популярной в свое время «завоевательной» теории политогенеза, согласно которой война и завоевание являются предпосылками для последующего закрепления неравенства и стратификации [188, С.44-48].

Все это предопределило двойственную природу «степных империй». Сверхсложные общества – такие, которые Дж.Вулдберн называл «цивилизациями» [276 Р.431-451] - могли появляться без бюрократической организации управления. Глубокие исследования специалистов в области истории античности показывают, что греческий и римский полис также не могут считаться государством. Государственность с присущей ей бюрократией появляется здесь достаточно поздно – в эпоху эллинистических государств и Римской империи [232, С.76-79].

Для подобных социумов, более многочисленных и структурно развитых, чем сложные вождества, но в то же время не являющихся государствами (даже «зачаточными» ранними государствами), был предложен термин суперсложное вождество.

Этот термин был принят кочевниковедами, хотя первоначально четких логических критериев, отделяющих суперсложное вождество от сложного вождества и от раннего государства предложено не было.

В теориях социальной эволюции простые вождества представляются как группы общин, иерархически организованных под властью одного постоянного вождя. Сложные же вождества – это иерархически организованные группы нескольких простых вождеств. Однако суперсложное вождество – не механическая группа сложных вождеств. Отличия здесь имеют не количественный, а качественный характер. При простом объединении нескольких сложных вождеств в более крупные политии, последние редко оказываются способными справиться с сепаратизмом местных вождей [226, С.21-23]. Принципиальным же отличием суперсложных вождеств является появление механизма наместников, которых верховный вождь посылал управлять региональными структурами. Это не сформировавшийся аппарат государственной власти, поскольку количество таких лиц невелико. Однако это важный структурный импульс к последующей политической интеграции [220, С.18-24].

Таким образом, способом поддержания структурного единства «имперской конфедерации» кочевников был институт наместников. Административно-иерархическая структура степной империи включала несколько уровней. На высшем уровне держава делилась на две или три части - «левое» и «правое» крылья, либо «центр» и крылья. В свою очередь, «крылья» могли делиться на «подкрылья». На следующем уровне данные сегменты подразделялись на «тьмы» – военно-административные единицы, которые могли выставить примерно по 5-10 тыс. воинов. В этнополитическом плане данные единицы должны были примерно соответствовать племенным объединениям или сложным вождествам. Последние опять же делились на более мелкие социальные единицы – вождества и племена, родо-племенные и общинные структуры разной степени сложности, которые в военном отношении соответствовали «тысячам», «сотням» и «десяткам». Начиная с уровня сегментов порядка «тьмы» и выше, включавших несколько племенных образований, административный и военный контроль вверялся специальным наместникам из числа ближайших родственников правителя степной империи и лично преданных

ему лиц. В немалой степени именно от этих наместников зависело, насколько метрополия будет иметь власть над племенами и вождествами, входившими в имперскую «конфедерацию»[221, С.32-37].

Суперсложное вождество в форме кочевых империй – это уже реальный прообраз раннего государства. Такие вождества имели сложную систему титулатуры вождей и функционеров, вели дипломатическую переписку с соседними странами, их главы заключали династические браки с правителями земледельческих государств и соседних кочевых империй. Для суперсложных вождеств были характерны зачатки урбанистического и монументального строительства, а иногда даже письменность. Соседями подобные кочевые общества воспринимались как самостоятельные субъекты международных отношений.

Могли ли суперсложные вождества создаваться оседло-земледельческими народами? Известно, что численность населения сложных вождеств измеряется, как правило, десятками тысяч человек и они, как правило, этнически гомогенны. Однако население полиэтничного суперсложного вождества составляет многие сотни тысяч человек и даже больше (кочевые империи Внутренней Азии – до 1-1,5 млн. чел.). Территория суперсложных вождеств кочевников была в десятки и сотни раз больше площади, необходимой для существования простых и сложных вождеств земледельцев. В то же время на территории, сопоставимой с размерами любой кочевой империи, могло бы проживать в несколько порядков раз больше земледельцев, которые вряд ли могли бы управляться негосударственными методами.

Управление таким большим пространством у кочевников облегчалось спецификой степных ландшафтов и наличием мобильных верховых животных. В то же время всеобщая вооруженность кочевников, обусловленная отчасти их дисперсным (рассеянным) расселением, их мобильность, экономическая автаркичность, воинственный образ жизни на протяжении длительного исторического периода, а также ряд иных факторов, мешали установлению стабильного контроля над скотоводческими племенами и отдельными номадами со стороны высших уровней власти кочевых обществ. Исходя из этого, можно предположить, что суперсложное вождество, если и не являлось формой политической организации, характерной

исключительно для кочевников, то, во всяком случае, именно у номадов получило наибольшее распространение как в виде могущественных кочевых империй, так и в форме подобных им квазимперских ксенократических политий меньшего размера [214, С.106-113].

Для суперсложных вожеств кочевников скотоводов характерны некоторые черты, которые не были присущи оседло-земледельческим вождествам и государствам [209, С.23-28]. К их числу следует отнести особый дуально-триадный (крылья, центр) принцип административного деления империи, тотальная пронизанность всех уровней политической иерархии родо-племенными отношениями, поголовное включение всех мужчин в число воинов, политику управления над оседло-земледельческими обществами и др.

Наиболее важным источником сакральности является религия, а часто еще и ее конфессиональное направление. Именно религиозная легитимность в истории человечества поддерживала и легализировала власть во всех ее проявлениях, в земледельческих и кочевых цивилизациях [211, С.125-127]. Большинство человечества остается религиозным и религиозное мировоззрение для него является господствующим. На языке религии верующие осознают и формулируют для себя социальные процессы и идеалы.

Религия может быть использована и используется политикой как средство сохранения власти. Особенно это отмечал философ Г. Гегель. Отдавая должное роли религии в истории формирования политической власти, в своей «Философии истории» он пишет: «Государство произошло из религии и теперь и всегда происходит из нее, то есть принципы государства должны быть рассматриваемы как имеющие силу в себе и для себя, а это возможно лишь, поскольку они признаются определениями самой божественной природы. Государство было возможно лишь при специфической форме языческой религии этих народов так же, как католическому государству свойственны иной дух и иная конституция, чем протестантскому» [44, С.18-27]. В данной проблеме лучше всего подходят труды М.Вебера и К. Юнга, как основных ученых занимавшихся закрепленными образами – «харизмой» и «архетипами» [57, С.118-140]. У тюрков и кыргызов особое влияние

на власть оказало тенгрианство. Появление в Центральной Азии имперских государственных образований с соответствующими институтами высшей власти и формирование «тенгризма», тяготеющего к монотеизму, рассматривается как кооперативный, синергетического типа процесс, вызванный к жизни не столько ролью внешних факторов, сколько обусловленный существенными изменениями в культурно-историческом бытии традиционных обществ. Важнейшим критерием цивилизации вообще, в том числе и «кочевнической», является наличие качественно определенной духовности, выходящей за пределы своей первобытности (а затем и этничности), приобретая в процессе развития институционально оформленный интерэтнический, надплеменной или наднациональный характер [62, С.25-59]. Но тенгрианство не успело выразиться в системную религию, на смену ей пришли религии «осевого» времени, но более других в тюркских государствах укрепился ислам, расцвет которого пришелся на эпоху Караханидов.

Очевидно, уже в I тысячелетии до н.э. в Степи возникла оригинальная политическая культура. Она была представлена многими синхронными и диахронными вариантами, но тем не менее имела удивительно много сходных черт во всем регионе. Эта культура начала претерпевать существенные изменения только, когда культурное пространство евразийских степей было нарушено распространением различных мировых религий, и особенно после того, как большинство кочевников евразийских степей приняло ислам. Тем не менее отдельные ее черты были заметны много позднее. Истоки этой культуры все еще не вполне ясны. Можно лишь предположить, что в ней сочетались как собственно кочевые традиции, так и заимствования из политических традиций самых различных оседлых государств и народов. Равным образом недостаточно изучены и механизмы трансмиссии этой культуры в иноязычной среде. Самая политическая культура кочевников была, однако, весьма оригинальной. Кочевники могли казаться варварами своим оседлым современникам, а иногда и их далеким потомкам, но на самом деле эти «варвары» были довольно изощренными в политическом отношении. Достаточно сослаться на ряд институтов и концепций, которые на протяжении многих веков имели широкое распространение в Степи.

В их числе можно упомянуть божественный мандат на правление, данный избранному Небом роду или даже божественное происхождение самого этого рода и *translatio imperii* – представление о возможности перехода верховной власти от одной политики к другой; представление о ниспосланной свыше удаче, счастливой судьбы – иранский хварн, тюркский кут [42, С.61]. В работе особое внимание будет уделено термину «кут», его сакральному значению, происхождению и влиянию на древних тюрков и кыргызов.

В российской, советской и отечественной историографии с периода конца XIX и начала XXI века сложилось несколько школ и направлений по различному оценивающих кочевую цивилизацию и власть в ней, что влияет на ее сакральный статус.

Огромную роль в открытии и разработке терминологии и функций власти у тюркских кочевников Центральной Азии сыграли работы ученых XIX века как заложивших начало тюркологии: ученые И.Ю.Крачковский, В.В.Григорьев, В.Минорский, А.Г.Туманский. В советский период исследование темы древних тюрков в этом разрезе продолжили академик В.В.Бартольд, В.В. Радлов, А.П.Ковалевский, которому принадлежит переводы «Записок...» ибн Фадлана, Н.А. Аристов, Б.Е.Кумек, затронувший тему государственности кимаков, А.Г.Агаджанов, исследовавший государство огузов и другие⁴.

Проблема возникновения основ государственной власти у кочевых народов была поставлена в русской историографии еще в конце XIX - начале XX в. В трудах выдающихся отечественных востоковедов В.В.Радлова и В.В.Бартольда была

⁴ Бартольд В.В. Древнетюркские надписи и арабские источники //Соч., Т. V. -М.: Наука. 1968. – 759 с., Бартольд В.В.. Теократическая идея и светская власть.// Соч., Т. VI. М.: Наука. 1966. – 785 с., Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989. – 752 с., Аристов Н.А. Труды по истории и этническому составу тюркских племен. Бишкек 2003. – 458 с., Агаджанов, С.Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX—XIII вв. / С.Г. Агаджанов. — Ашхабад : Ылым, 1969. — 296 с., Кумек Б.Е. Государство кимаков IX—XI веков по арабским источникам. - Алма-Ата, 1972

сформулирована гипотеза о случайном и чрезвычайном характере государственности у кочевников. Но любая такая власть, захваченная в борьбе с другими племенами, признается В.В. Радловым узурпацией. Ханская власть выгодна подданным до тех пор, пока она способна обогащать их в ходе военных походов, до этих пор они готовы терпеть подчинение. Эфемерность таких политических объединений объясняется неспособностью ханской власти управлять большими территориальными образованиями, поскольку военные действия в одном направлении означают потерю власти в другом; сильная же власть может иметь место лишь во время боевых действий, вынуждавших племена держаться вместе, превращая весь подвластный хану народ в одно войско. После смерти лидера его объединение, как правило, распадается, и власть может узурпировать представитель любого другого племени. При этом происходит перегруппировка племен и их частей в новые соединения. Взгляды В.В. Радлова, в последующем нашедшие развитие в работах ведущих специалистов, стали фундаментом мирового кочевниковедения.

Н.А. Аристовым на основе привлечения широкого круга источников была предпринята попытка разбора происхождения и родо-племенной структуры тюркских народов. Он впервые привлек к исследованию такой источник как тамги.

В работах Н.А. Аристова наиболее ярко отражена точка зрения на характер кочевнических объединений как родовой. В этом случае следует указать, что ему одному из первых принадлежит попытка осмысления содержания социальной терминологии кочевников и властных функций каганов. По мнению Н.А. Аристова, вся история тюркских и монгольских государств показывает, что они создавались в результате усиления одного из родов, деятельные руководители которого оказывались способны привести его к власти над остальными родами.

В книге известного русского монголоведа Б.Я.Владимирцова «Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм» подобные взгляды не нашли поддержки. Им было дано подробное описание процесса становления и последовательного развития классового общества у монгольских племен, которое он определил

как феодальное. Закономерным итогом процесса классового образования стало, согласно концепции Владимирцова, формирование монгольского феодального государства.

Сложившаяся к началу XX века источниковедческая и историографическая база, стала основой для создания обобщающих работ о древних тюрках. Современную научную базу для этих исследований заложил в своих трудах академик В.В.Бартольд. Его статьи, лекции, научно-педагогическая деятельность позволили создать основы научного, современного изучения средневековых тюрков Центральной, Внутренней и Северной Азии.

Именно В.В.Бартольд впервые обозначил многие страницы, проблемы и вопросы древнетюркской и тюркской истории. Его многочисленные статьи, 12 лекций о тюрках, знание восточных языков, длительные путешествия по Центральной Азии, сделали ученого крупным экспертом своего времени по данной тематике. Многие труды академика В.В.Бартольда, в которых, буквально по крупницам можно собрать сведения, о разных аспектах жизни средневековой Центральной Азии, и ныне сохраняют свою актуальность, несмотря на то, что многие сведения и материалы безнадежно устарели. В.В. Бартольд отмечал сходство политических образований сюнну и тюрков и их отличие от империи монголов в том, что «первые два ограничились объединением кочевых народов и захватом тех культурных областей, которые всегда больше всего подвергались нападению кочевников; монгольское нашествие разрушило целый ряд культурных государств на всем пространстве Азии, и империя монголов своей обширностью превосходит все до сих пор существовавшие государства в мире». Касаясь предпосылок и обстоятельств прихода к власти Чингисхана, характер правления которого он рассматривался как аристократический, В.В. Бартольд противопоставил ему изречения надписей тюркских каганов, признающих вклад в свое возвышение за народом и отмечающих в качестве своих обязанностей заботу о народе. Особую роль труды В. Бартольда имеют в отношении кыргызов, ведь в 1927 г. он впервые указывает термин «Великодержавие» в отношении кыргызского каганата на Енисее. С этого времени историография кыргызского народа связана с данной парадигмой исторического познания.

Продолжателями исследований В.В. Бартольда по древней и средневековой истории тюрков были А.Н. Бернштам, С.П.Толстов и С.В.Киселев. А.Н.Бернштам исследовал в основном социальный строй Великого Тюркского каганата, основываясь при этом на древние тюркские рунические тексты.

Становление и развитие кочевых государств рассматривалось тогда лишь как следствие классового образования в скотоводческих обществах. Основная дискуссия в этот период свелась лишь к вопросу - к какой формации относить кочевые государства древности и раннего средневековья - к рабовладельческой, как полагал С.П.Толстов, или же к феодальной, как считал А.Н. Бернштам.

Тем не менее, опираясь на достижения кочевниковедения 1930-х -50-х гг., развивая, дополняя и критикуя результаты работы своих предшественников, исследователи последующей эпохи добились новых результатов в изучении рассматриваемой проблемы.

С.В. Киселев и С.П.Толстов продолжали исследование преимущественно социально-экономических проблем древних тюркских государств. Труды этих исследователей дали совершенно новое объяснение характеру древнетюркского общества и истории ранних тюркских государств, связывая их развитие прежде всего с перерастанием рабовладельческого и военно-демократического укладов в систему ранних феодальных отношений⁵.

Труды А.Ю.Якубовского посвящены этногенезу тюрков Средней Азии. Проблемы происхождения, этнической истории, этногенеза древних тюркских племен, образования и истории тюркских государств Евразии освещались в трудах М.А.Артамонова, С.И.Вайнштейна, Д.Д.Васильева, А.С.Васютина, Б.Е.Кумекова, Г.Е. Маркова, Д.Клосона, П.М.Мелиоранского, А.Н.Потапова, М.А. Сеидова, С.Е.Малова, С.А Плетневой. Особенно отмечены работы Г. Маркова и С. Плетневой⁶, поскольку они заложили основу критического подхода к развитию

⁵ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М.,1951., Бернштам А.Н. Сложение тюркоязычного населения.Фрунзе,1959.

⁶ Якубовский А.Ю. К вопросу об этногенезе узбекского народа. — Ташкент, 1941; Его же. Вопросы этногенеза туркмен в VII—X вв. // Советская этнография. 1947. №3. Артамонов М.А. История хазар. — Л., 1951; Вайнштейн С.И. Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры (в связи с археологическими

общественно-политической жизни в кочевых государствах Центральной Азии. Согласно концепции Маркова, в кочевых обществах происходят процессы имущественной дифференциации и выделения господствующего слоя - военных и племенных предводителей. Усиление военной организации приводило в итоге к возникновению кочевых империй, олицетворявших военную централизацию скотоводов. Но кочевые империи представляли собой, по мнению Маркова, эфемерные образования и не имели прочного экономического базиса. Объединение различных племен в кочевую империю могло быть осуществлено лишь при условии создания единой системы управления, опирающейся на прочную военную силу. Однако при ослаблении центральной власти начинался распад кочевой империи, военно-административная система прекращала свое существование, и степняки вновь возвращались из «военно-кочевого» в «общинно-кочевое» состояние. Таким образом, кочевые империи, согласно концепции Маркова, не являлись государствами в полном смысле этого слова.

Взглядам Маркова близка концепция С.А.Плетневой. Так же как и Марков, она считает, что кочевых государств не существовало, а объединения кочевников представляли собой племенные союзы, которые становились государствами лишь в том случае, если часть населения переходила к земледелию. Плетнева выделяет три стадии развития кочевых обществ: первая стадия - таборное кочевание, с отсутствием земледелия и оседлости, в сфере общественного быта этой стадии присуща военная демократия; вторая стадия - полукочевое хозяйство с постоянными зимовками и частичным заготовлением кормов - распадение родового строя и военной демократии, становление раннеклассового общества и формирование госуд-

исследованиями в Туве) // Советская этнография 1966. № 34; Восточно-Тюркский каганат и кыргызы. — М.-Л., 1946; Васильев Д.Д. Графический фонд памятников тюркской рунической письменности Азиатского ареала (опыт систематизации). — М., 1983; Кумекон Б.Е. Государство кимаков IX—XI веков по арабским источникам. — Алма-Ата, 1972; Васютин А.С. Культурные памятники древних тюрков Алтая. (VII—X вв. н.э.) // Автореф... дис. канд. ист. наук. — Кемерово. 1983; 1997. №1. С.23—30; Мелиоранский П.М. Памятник в честь Кюльтегина. — Спб., 1899; Потапов Л.П. Ранние формы феодальных отношений у кочевников // Записки Хакасского НИИ языка, истории и литературы. — Абакан, 1952. Вып.1; Сеидов М.А. Заметки о гуннской мифологии. (VII в.) // Советская тюркология. 1970. № 2; Малов СЕ. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. — М.-Л., 1952; Его же. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. — М.-Л., 1959; Плетнева С.А. Хазары. — М., 1976; Ее же. Половцы. — М., 1990.

арственных объединений, и третья стадия - полукочевое хозяйство с параллельным развитием земледелия и оседлости, появление городов - феодализм и государство.

Вторая стадия кочевания, по мнению С.А.Плетневой, делится на два этапа, причем для первого этапа характерен куренный способ кочевания, а для второго айильный. Военно-демократический строй в эту эпоху сменялся классовым. На второй стадии кочевания, согласно концепции С.А.Плетневой, находились хунны, древние тюрки эпохи каганата, империя Аттилы, Аварский каганат, держава Кубрата, Хазарский каганат в период становления и др.

На третьей стадии кочевания появляются высокоразвитая земледельческо-скотоводческая экономика, развитие ремесел, рост городов, единство культуры, языка, появление письменности. Все это - признаки развивающейся и утверждающейся государственности. Если для второй стадии кочевания можно говорить о создании рыхлых государственных объединений - «кочевых империй», то для третьей стадии характерны устойчивые и организованные объединения – «каганаты». В качестве наиболее ярких примеров третьей стадии кочевания С.А.Плетнева приводит Уйгурский каганат, где имел место классовый феодальный строй, а также Кыргызский каганат, Хазарию в период расцвета и др.

В зарубежной историографии наиболее объемной научной работой о древних тюрках стала монография немецкого ученого китайского происхождения - Люй Мао Тцай. Он добросовестно перевел материалы из Sui Shu, Tsu-chih, Tung-chien, Tung Tien на немецкий язык, обработал их и систематизировал. Работа немецкого тюрколога содержит много ценной информации¹.

Некоторая часть этой работы была использована Л.Н.Гумилевым и стала доступной русскоязычным читателям в его известной монографии о древних тюрках, опубликованной в 1967г.

Именно благодаря «Древним тюркам» Л.Н.Гумилёва возродился интерес широких научных, (и не только научных) кругов к данной проблематике.

¹ Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost Turken. Buch I-II. Wiesbaden, 1958

Нестандартный подход, широкий круг использованных источников, возвращение к забытым исследователями проблемам, другие инновации позволили данной монографии, в совокупности с другими статьями Л.Н.Гумилёва на долгий период стать основной работой о древних тюрках.

Наиболее значительный вклад в вопросе изучения древних тюрков в пределах СНГ внёс С.Г.Кляшторный. На протяжении всей своей 60-летней научной карьеры он занимался в разных аспектах только одной проблемой, - древними тюрками.

Он отметил переход древних тюрков от высшей ступени варварства к имущественному и социальному расслоению. Нараставшие противоречия между народными массами и правящей верхушкой каганата выразились, по мнению Кляшторного, в изменении системы управления и переходе «к формам и методам осуществления власти, свойственным социально более развитым обществам». Само государство древних тюрков представляло собой, по мнению Кляшторного, племенной союз, состоявший из отдельных племен и родов, которые политически были организованы в эль.

Анализируя тексты орхоно-енисейских памятников, С.Г.Кляшторный приходит к заключению о наличии в древнетюркском обществе двух социальных оппозиций: каган и беги - народ и каган - беги и народ⁷. Но оппозиции эти, по мнению Кляшторного, оставаясь социальными, так и не стали зрелыми классовыми противоречиями.

Определенное внимание социальным отношениям у древних тюрков уделил казахстанский китаист Ю.А. Зуев. В целом характеристика социальных отношений в Тюркском каганате в интерпретации Ю.А. Зуева не отличалась от общей линии марксистской историографии: в период VI—VII вв. произошло установление классовых отношений, но «родовые пережитки сохранялись». Оба каганата, восточный и западный, представляли собой «образования государственного типа, созданные для защиты интересов господствующего класса» и «стимулировали

⁷ Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники.— М., 1964; Его же. Кипчаки в рунических памятниках// *Turcologica*. К 80-летию акад. А.Н.Кононова. — Л., 1986; Его же. Формирование древнетюркской государственности: от племенного союза до Первого Тюркского каганата //Панорама-форум. 1997. № 1. — Казань. С.118—124; Его же. Кто были половцы // Алтайка. II. — М., 1998.

отделение аристократии от плебса», выразившееся и в появлении «династийных групп». Однако работы Ю. Зуева существенно дополнили общую картину верховной власти у тюрков и кыргызов в раннем Средневековье⁸.

Современные тюркологи и востоковеды обратились к исследованию власти и ее аспектов у тюрков и кыргызов с новыми силами и источниками, с использованием междисциплинарных исследований.

Тема тюркской государственности была досконально разработана в работах Н.Н.Крадина. Его исследования хуннов-сюнну, тюркоязычных этносов через призму номадизма дали возможность в методологическом плане сравнить отдельные гипотезы и идей в данном исследовании⁹. По его мнению, хотя кочевники и могли обходиться продуктами своего труда, они, тем не менее, нуждались в изделиях ремесленников, оружии, шелке, украшениях и в продуктах, производимых земледельцами. Получить все это можно было, по мнению Крадина, двумя способами: войной и мирной торговлей. Кочевники использовали оба способа. Когда они чувствовали свое превосходство или неуязвимость, то без раздумий садились на коней и отправлялись в набег. Но когда соседом было могущественное государство, скотоводы предпочитали вести с ним мирную торговлю. Однако нередко правительства оседлых государств препятствовали такой торговле, так как она выходила из-под государственного контроля. И тогда кочевникам приходилось отстаивать право на торговлю вооруженным путем.

Из зарубежных историков следует отметить труды известного американского историка П.Б.Голдена. Его двухтомная монография «*Hasar studios...*» является классической в этом направлении. Автор работы реконструирует государственную организацию Хазарского каганата, по материалам древних тюрков. Он автор множества статей о тюркоязычных номадах средневековья¹⁰.

Также важный материал и исследования представляют собой работы турецких историков и антропологов, которые особо отмечали роль тюрков и их наследников в

⁸ Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. – 338 с.

⁹ Н.Н. Крадин. Империя Хунну. Москва, 2001.

¹⁰ Golden P.B. *Khazar studies*. Akademiai Kiado, Budapest 1980., Golden P.B. *Ethnicity and state formation in pre-cingisid turkis Eurasia*. Bloomington: Indiana Universiti, 2001.

формировании основных государств Азии, а также указывали на формирование института государства и власти правителя, как особенной и независимой от иностранных влияний. Это работы Ecsedi, Tasagil, Seferoglu¹¹.

Точка зрения о классовом характере кочевых обществ наиболее аргументированно представлена в монографии Е.И.Кычанова. Он даже не ставит под сомнение сам факт существования государств у кочевых народов. В этой работе Е.И.Кычанов рассматривает проблемы уровня развития кочевых народов, исходя из убеждения, что общества кочевников были обществами классовыми и, как результат имущественного и классового расслоения этих обществ, возникли и кочевые государства. В книге дан подробнейший анализ ранних форм государственности у кочевых народов, в разное время граничивших с Китаем. Само кочевое государство было, согласно концепции Кычанова, не только орудием обороны или ограбления соседей, но и той формой организации общества, которая позволяла аристократии и зажиточной части лично свободных людей осуществлять свою власть, свой контроль и влияние для того, чтобы эксплуатировать своих неимущих и малоимущих соплеменников и рабов. Е.И. Кычанов соглашался с Л.Р. Кызласовым по поводу того, чтобы именовать «древними тюрками» лишь племя, образовавшее каганат, просуществовавший с 551 по 744 гг., но уже на следующей странице пишет, что «государства тюрков просуществовали почти 300 лет», по-скольку Тюркский каганат в 744 г. сменил Уйгурский, а сменивший его, в свою очередь, «Киргизский был уничтожен в X в. киданями». Еще ниже ученый говорит о том, что Уйгурский и Кыркызский каганаты являются примерами того, как «совершенствовалась общетюркская государственность народов Центральной Азии». Главная идея, которую Кычанов проводит в своей монографии, состоит в том, что кочевые государства были прежде всего результатом внутреннего развития кочевых обществ, итогом их сословно-классового разделения и социальных противоречий в обществе¹².

¹¹ Tasagil Ah. Gok-Turkler. Ankara: Turk tarih kurumu basimevi. - 1995., Ecsedi E. Trade and empire, trade and society in the Turk age // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. 1977, Seferoglu Şukru Kaya, Muderisoglu Adnon. Turk Deyletleri Tarihi. (Etnologik bir Deneme) // Azerbeican Kultur Dernegi Yayinlari. №21. Ankara, 1986.

¹² Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М.: Восточная литература, 1997.- 521 с.

Заслуживают внимания статьи M.R.Drompp и O. Pritsak, о государственной титулатуре Восточно-тюркского каганата, государств Карлуков и Караханидов¹³. Ученые в статьях освещают многие стороны функционирования государственного аппарата, выявляют характер кочевнической бюрократии. Из разработчиков теоретических аспектов ранних государств, следует отметить работы таких теоретиков государства и права, как Г.В.Мальцева, Т.И.Кашаниной, М.А.Супатаева и других. Их работы позволяют определиться с методологическими и методическими подходами к решению вопросов о протогосударствах, генезисе государственной организации в социуме и т.д., помогают решать вопросы, связанные с формированием древнетюркского каганата, с вариантами развития государственного права и государственно-религиозной идеологии в этом обществе и т.д.

Узбекистанский историк и нумизмат Г. Бабаяров особенно точно исследовал в своей работе роль титулов правителей тюркских государств раннего средневековья в Средней Азии. Государственные образования Центральной (читай: Средней) Азии Г.Б. Бабаяров подразделяет на два вида: (1) мелкие (догосударственные) и крупные политические объединения кочевых племен, и (2) оазисные государства или объединения оазисных владений; они, как правило, находились под защитой крупных кочевых образований. Все кочевнические объединения региона в истории образовывались путем установления господства кочевников над оседлыми оазисами. Такие объединения могут быть классифицированы как «раннее государство», бывшее уровнем выше, чем вождество. Таким был и Западно-тюркский каганат. Особо отмечено указание на роль личности в истории тюрков. В образовании Тюркского каганата Г.Б. Бабаяров выделяет следующие основные факторы: «1) взаимное объединение в результате борьбы за независимость; 2) экономическая независимость (добыча железа и налаживание торговли им, наличие прочного оружия); 3) установление международных отношений (установление

¹³ Drompp M.R. *Supernumerari Sovereigns: Superfluity and Mutability in the Elite power Structure of the Early Turks (Tu-jue) // Rulers from the Steppe. State formation on Eurasian periphery. Vol. 2, Nomads: Masters of the Eurasian Steppe.* Los Angeles: Ethnographics press, 1989., O.Pritsak *Die Karachaniden.* Berlin, 1951., O.Pritsak *Mit Karluken zum Karachaniden.* Berlin 1955.

дипломатических связей с Китаем, достижение поддержки союза племен Теле); 4) наличие сильных личностей (лидеров) (Бумын, Истеми)»¹⁴.

Важными являются работы авторитетного казахстанского историка и этнографа Н.Э. Масанова, также представляющего новаторское направление в кочевниковедческих исследованиях. В свое время Н.Э. Масановым был четко поставлен и разработан вопрос о влиянии природных условий на форму общественной организации кочевников. Н.Э. Масанов выдвинул также гипотезу о развитии патронимической организации из самой сущности кочевнического общества с характерной для него системой строгого иерархического ранжирования по принципу генеалогического старшинства. Патронимическая организация в тех случаях, когда появлялись проблемы, не связанные с внутренней жизнью общины, могла сменяться военно-потестарной организацией, чаще при отношениях с соседями. Именно в этих условиях происходило становление знатных династийных племен, вроде тюркского ашина или уйгурского йаглакар. Именно принадлежность к такой группировке определяла право на власть. Эти исследования положили начало концепции об особом пути развития кочевнических обществ. В настоящее время ее активно разделяют многие авторы, включая киргизских¹⁵.

Интересные замечания для социальной проблематики имела работа В.Е. Войтова, которая создала новый прецедент для развития изучения сакрализации власти у тюрков и киргизов в связи с сакральным значением памятников на могилах войнов и государственных деятелей. Основываясь на работах С.Г. Кляшторного о раннефеодальном характере древнетюркского общества, он отмечал его разделение на «черный народ» (кара-будун) и «аристократию» (каган, тегины, беги различных рангов), писал на этом основании о глубоком социальном неравенстве, отразившемся и на сословном делении памятников, в частности в их устройстве —

¹⁴ Бабаяров, Г.Б. Государственный строй Западно-Тюркского каганата : автореф. дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.03 / Гайбулла Боллиевич Бабаяров. — Ташкент, 2012.

¹⁵ Масанов, Н.Э. Кочевая цивилизация казахов : основы жизнедеятельности номадного общества / Н.Э. Масанов. — Алматы : Социнвест ; М. : Горизонт, 1995. — 320 с.

от низших к высшим с увеличением числа дополнительных элементов. Памятники отвечали общественному положению умершего¹⁶.

Очень важны исследования Ю.С. Худякова о том, что консолидация и переход в середине I тыс. н.э. к феодализму оседло-земледельческих народов на южных границах кочевого мира» заставил кочевников «изменить стратегию войн» с ними, перейдя «от крупномасштабных вторжений и территориальных захватов к грабительским набегам, разорению пограничных областей с целью навязывания оседлым соседям даннических отношений, принудительной торговли. Именно из-за активного сопротивления оседлых соседей кочевники консолидировались и поднялись на более высокую ступень общественных отношений. «Опыт внешних войн» способствовал разрушению родо-племенных институтов и установлению военно-административной системы управления и формированию военной демократии, причем усилилась борьба между различными этническими группами за политическое главенство, приводившая к «частой смене государственных образований, связанных с преобладанием того или иного этноса. данный тезис указывает на сакральную роль войн в среде кочевых народов¹⁷.

П.К. Дашковский обратился к изучению данных о служителях культа у древних тюрков. Исходя из данных китайских источников об участии кагана в приношении жертв Небу и предкам, он считает возможным сделать вывод о существовании жертвоприношений «общегосударственного характера», где принимали участие «каган и его окружение», при этом каган выступал не только в роли первосвященника и при инаугурации, он также советовался с духами предков при принятии важных государственных решений. Также ученый обратил внимание и на существование сложных мемориальных комплексов тюркской элиты, где, как он указал должны были совершаться определенные действия уже после смерти

¹⁶ Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI-VIII вв. - М., 1996. – 150 с.

¹⁷ Худяков Ю. С. Золотая волчья голова на боевых знаменах: Оружие и войны древних тюрков в степях Евразии. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. — 192 с.

правителей. В итоге П.К. Дашковский пришел к выводу о «существовании у тюрков в эпоху средневековья группы лиц, которая обслуживала многообразную систему религиозных действий». Надо отметить, однако, что данные письменных источников не дают достоверных данных о наличии сакральных функций у кагана, как и не позволяют дать четкой характеристики служителям культа в Тюркском каганате¹⁸.

Казахский историк и исследователь Т. С. Жумаганбетов сделал попытку обобщить сведения о власти в тюркских государствах. Работа в целом очень противоречивая и довольно «спорная». По сути, автор собрал всевозможные разработки касательно древнетюркского общества и государственности и попытался совместить их. Интерес работа вызывает тем, что является цельной попыткой объяснить возникновение и развитие социальных и политических институтов древних тюрков изнутри, но, кроме того, содержит ряд интересных, хотя не подкрепленных ничем, кроме логических рассуждений, гипотез¹⁹.

Среди кыргызстанских историков главными работами по истории тюркских правителей и государственной власти у тюрков считаются работы Т. Джуманалиева и А. Мокеева, в которых даны сведения о властных структурах в кочевых государствах тюрков средневековья²⁰. Труды Т. Д. Джуманалиева исходят из новейших представлений об эволюционном развитии политической власти кочевников Притяньшанья от «номадического типа» к более высоким формам обосновывая преемственность политических институтов кочевнических объединений Притяньшанья. Работа представляет собой осмысление древнетюркской и кыргызской государственности, создавая концепцию об оригинальных формах социально-политических институтов у кочевников в эволюционистскую парадигму. Работы А.М. Мокеева представляют собой большой труд по исследованию этно и политогенеза у кыргызов с древности по Новое Время, включая в себя большой пласт исторических и археологических источников. Сопоставление материалов

¹⁸ Дашковский П.К. Сакрализация правителей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии в древности и средневековье // Известия Алтайского государственного университета. Сер.: История. – Барнаул, 2007. – №4/2. Стр.47-54

¹⁹ Жумаганбетов, Т.С. Проблемы формирования и развития древнетюркской системы государственности и права. VI—XII вв. / Т.С. Жумаганбетов. — Алматы : Жеті жарғы, 2003. — 432 с.

²⁰ Джуманалиев Т. Эволюция политической власти кочевников Притяньшаня (IV. до н.э.-XII в). Бишкек, 2005

хуннского и уйгурского периодов (соответственно 209 г. до н.э. — 93 г. н.э. и 744—840 гг. н.э.), полученных в результате раскопок и архивных материалов из Китая, с применением новейших методик смежных дисциплин, позволило ученым прийти к важным выводам на основе конкретных данных. Была выдвинута парадигма о кочевании кыргызов и внедрении к ним тюркских политических элементов власти, что предопределило установление у кыргызов в эпоху Великодержавия каганской власти²¹.

Особой важностью в исследовании данной проблематики отличаются работы С. Абрамзона и современных историков и фольклористов Кадырбаевой Р., Караева О., Абдрасулова С²². Их работы по эпосу Манас ввели в оборот огромное количество моментов, связанных с сакрализацией власти и культурно-политическим генезисом в кыргызском народе от ранних времен до современного времени.

Археологические источники исследовались известнейшим кыргызстанским ученым, археологом Табалдиевым К. В его исследованиях тюркских и кыргызских погребений раскрыто множество вопросов, связанных с погребальным инвентарем, указывающим на сакральный статус погребенных²³.

О.Караев воспитывался русской советской школой востоковедения, и впоследствии внес большой вклад в дело изучения вопросов этого направления.

В исследованиях О. Караева выявлено, что кыргызы на протяжении I-II тысячелетия н.э. занимались животноводством, земледелием, охотой и торговлей. Их жизненным основным источником было животноводство. В верованиях преобладал шаманизм. Но имело место и манихейство, поклонение культу Тенира и духам предков, занимавшее главное место в древних верованиях.

В исследуемые вопросы О. Караевым вошли сведения о торговых трассах, городах, аулах и кишлаках, о быте, хозяйстве и культуре кыргызов в

²¹ Мокеев А. Кыргызы на Алтае и Тянь-Шане. Бишкек, 2010.

²² Кыдырбаева Р.З. Генезис эпоса Манас». - Фрунзе, 1980 – 279 с., Урманбетова Ж.К., Абдрасулов С.М. Истоки и тенденции развития кыргызской культуры. – Бишкек: Илим, 2009. – 187 с.

²³ Табалдиев К. Курганы средневековых кочевых племен Тянь-Шаня. Бишкек. 1996.

средние века. Автор, исследуя вышеназванные источники, выявил хозяйственную и культурную сторону средневековых эпох. Через исследованные О. Караевым материалы на основе восточных источников, можем получить сведения о хозяйственно-культурных особенностях кыргызов и о расцвете оседлой городской культуры. Исследованные и выявленные автором материалы в будущем, несомненно, будет подтверждаться археологическими находками и полевыми материалами. О. Караев, в 1983 году в результате многолетних исследований, написал объемную монографию связанную с историей государства караханидов. До этого в советской востоковедческой науке не было опубликовано на монографическом уровне трудов по истории караханидов. Ученые, написали ряд ценных трудов, отражающих политическую, социально-экономическую и культурную историю государства. Из них, одним из первых исследовал историю караханидов выдающийся ученый, академик В.В.Бартольд. Он выявил ряд важных вопросов, связанных с историей караханидов. О. Караев продолжая его исследовательскую традицию, обращал внимание на малоизученные вопросы истории караханидов. О. Караев остановясь на вышеуказанных историографических вопросах караханидского каганата, вместе с тем, анализировал и показал лучшие стороны исследований некоторых ученых, а некоторых подверг критике. Ученый акцентировал внимание и особенно доказывал взгляды о том, что управляющие караханидского каганата были выходцами из династии чигилей²⁴. Влияние трудов О. Караева на кыргызстанскую школу истории и востоковедения неоценимо велико.

Власть и ее аспекты в кыргызском Раннесредневековом социуме были изучены в трудах кыргызских историков А.Асанканова и Т.Чоротегина. Роль власти и политической культуры в формировании кыргызского народа, установление государственности и политического самосознания стали главными в исследованиях

²⁴ Караев О. Арабские и персидские источники IX – XII веков о киргизах и Киргизии. Фрунзе: Илим 1968. – 130 с., Караев О. История Караханидского каганата. Фрунзе: Илим. 1983.

данных ученых, построенных на методологической обработке самых различных нарративных материалов²⁵.

Огромную роль в теме исследования сакрализации власти у кыргызов, сыграло установление года кыргызской государственности в 2004 г., а также исследования китайских источников Кыргыз-Го в источниках Н. Бичурина и Сыма-Цяня.

Выводы: Изучение сакрализации власти в номадистике очень новая парадигма, поскольку за время существования кочевниковедения оно долго находилось под идеологическим прессом, а изучение данной проблемы чаще всего оставалось на периферии исторического кочевниковедения. Однако исследования историков и исследователей разных школ номадистики, начиная с конца XIX века дают возможность понимания сакрализации власти у тюркских народов. Изучение сакральности власти в Раннем Средневековье тюрков и кыргызов открывает важную дверь в исследование новых способов понимания парадигмы развития исторических процессов формирования государственности у тюрков и кыргызов.

Глава 2. Сакрализация и ее механизмы у средневековых тюрков и кыргызов.

§ 2.1 Сакрализация власти у тюркских и кыргызских правителей в VI – IX вв.

В средние века представления о божественности правителя - носителя идеи порядка, участника космологического действия, - являлись всеобщими. Обожествление главы государства было важной коллективно-психологической предпосылкой интеграционных процессов в центральноазиатских номадических обществах. По нашему мнению, аналогичными сакральными позициями обладали тюркские и кыргызские правители. Однако источники не содержат прямого и концентрированного описания системы таких представлений. Вместе с тем, традиция осмы-

²⁵ Асанканов А. А. Кыргыз: рост национального самосознания. Бишкек, 1997., Чоротегин Т.К. Этнические ситуации в тюркских регионах Центральной Азии домонгольского времени. Бишкек 1995.

сления власти в категориях «священного», как и любое другое явление культуры, не могло исчезнуть, не оставив никакой информации. В современных исследованиях расшифровке подобной информации должно быть уделено большое внимание. Данные, содержащиеся в памятниках енисейской и орхонской руники, в китайских и мусульманских источниках, синхронны реконструируемому мировоззренческому образу. Они могут стать основой для параллелей из фольклорных материалов, не имеющих прочной хронологии.

Как уже было сказано в первой главе, сакрализация происходит из нескольких источников, у тюрков ими явились религия, дорелигиозные верования, породившие термин «кут», а также титулы несущие сакральный смысл, непосредственно связанный с легендами о происхождении правящих династий. Вначале будет разобран термин «кут» как сквозной у тюркских народов.

Кут как понятие исходит из глубокой древности, упоминаясь в различных эпитафиях и сказаниях. Для древнейших тюрков обладание верховной властью определялось наличием у кагана дара Тенгри - кут: «По милости Неба и потому, что у меня самого был кут, я сел (на царство) каганом». В данном переводе С.Е. Малов сближает кут с понятием счастья, избранничества, благодати [108, С.35]. Исследователь А.Н. Кононов в своих размышлениях пошел дальше и считал, что здесь кут обозначен как указатель принадлежности к ханскому роду, к ханскому достоинству [88, С.209].

Существует огромная этнографическая литература о кут как о душе - «двойнике» человека, при зачатии которого божество или несколько божеств предоставляют некий жизненный эмбрион, сгусток энергии, некое семя жизни, счастье, благодать [90, С.13-15].

У среднеазиатских кыргызов сохранилось представление о кут, который приносит «счастье тому, кто сможет его взять». Сделать это удастся только хорошему и честному человеку. Такой кут мыслился как кусочек студенистого вещества темно-красного цвета. Легендарный Манас (в записи варианта одноименного эпоса в исполнении С. Орозбакова) родился со сгустком крови в обеих руках. А в варианте С. Каралаева герой рождается «со сгустком черной крови

в правой руке» [115, С.78]. В этой связи следует отметить, что у кыргызов тундук (верхний деревянный круг остова юрты), через который кут попадал в очаг, символизировал женские органы рождения. Здесь можно видеть отголосок древней идеи об избранничестве правителя, с рождения наделенного особыми качествами. Его кут обладает более высоким уровнем священных характеристик, чем кут простолюдина. Есть и монгольская параллель - по сообщению Рашид-ад-дина и «Сокровенного сказания», во время рождения Чингисхан, «из чрева матери яростно вырвавшись», сжимал в руке кусочек запекшейся крови размером с альчик.

У современных саяно-алтайских народов отмечены представления о «посреднической функции головного убора в передаче человеку «душ-зародышей»»; казахи называют головной убор «уйдін куты», т.е. «кут дома» [146, С.43]. По сообщениям китайских летописей, социальное ранжирование раннесредневековых кыргызов выражалось и в том, что они носили головные уборы различной формы и материалов в зависимости от богатства и знатности.

Широко распространенным в средние века было использование слова кут как компонента имен собственных и титулов у центрально-азиатских народов. В кыргызской антропонимии мы тоже можем найти свидетельства существования схожих взглядов у населения государства на Енисее. Здесь встречаются: «Кутлуг чигши», «Кутлуг бага тархан огя» и др.

Очевидно что титулы правителей несли в себе особую роль в отношении сакрализации, как наследуемой по принципу передачи или заимствования титула, становившегося сакральным. Это стоит отметить в отношении титулов «тегин», «тархан», «джабгу». Кроме функции обозначения занимаемого поста в каганате, эти титулы несли сакральную нагрузку, делая их обладателей более значимыми в среде тюркской элиты. Древнетюркская социальная терминология не раз была предметом научного анализа. Материалом при этом были как тексты древнетюркских рунических надписей, так и документы на других языках. Основной её круг, относящийся, главным образом, ко времени Великого Тюркского каганата, сейчас известен. Но значительная её часть, содержащаяся в ранних китайских материалах, несмотря на имеющиеся серьёзные разработки, обследована недостаточно, а подчас

и не выявлена. С первых шагов государственной истории тюркское общество было строго ранжировано. Место и политический вес члена общества во многом определялись его титулом, нередко наследственным, закреплявшим положение его носителя в системе социальных связей и соподчинений.

При их (тюрков) начале в государстве было от знатных до низших чинов и званий всего десять степеней; давались или по внешнему облику, или по цвету лица, бороде и волосам, или по вину-мясу, или по названиям животных тварей.

1. У них отважного и крепкого называют ши-бо-ло (а), иначе зовут ин-хэ-фу (б).

2. Что до жирного и толстого, то называют его да-ло-[бянь] (а). Да-ло-бянь значит винный сосуд, похожий на треножник-цзюе, так же толст и низок. Из-за сходства телом и очертаниями взято проименованием. Этот чин особо почитаем; только его (кагана) сыновья и младшие братья бывают ими [139, С.48].

3. Ещё. Старцев называют гэ-ли, отчего бывают гэ-ли да-гуань (б).

5. Коня называют хэ-лань (а), поэтому бывают хэ-лань су-ни (б) и цюе су-ни (в) — это чины управляющих войсками [101, С.83].

5. Чёрный цвет называют кэ-ло (а), поэтому бывают кэ-ло чо (б); чин очень высокий, лишь в преклонных годах становятся ими [108, С.56].

6. Бороду называют со-гэ (а), и потому бывают со-гэ ту-тунь (б); этот подобен управляющему областью [102, С.99].

7. Бывают также каганы достоинством ниже е-ху (а); ещё бывает, что [предводители] больших племён, проживающих в государстве, называют друг друга и-каган. Тюрки дом называют и (б); это значит каган дома [73, С.196].

Разберем их по отдельности:

1) Ши-бо-ло (соответствует среднеперсидск. аспара, следовательно тюркскому ышбара) - Титул ышбара известен по древнетюркским надписям. Термин ысбар в значении «свирепый» сохранялся в уйгурской титулатуре монгольской эпохи. нес сакральную окраску окраску как титул «воина-правителя» [77, С.59-61].

2) Написание ин-хэ-фу ошибочно; следует, как в изначальной версии, мо-хэ-фу (< MÂK-γÂ-PIUT - *ВАНАРУР~ВАНПУР). Термин восходит к согдийскому

βγPUR «сын Неба» — из парфянского. В свою очередь, как полагал Х. Шедер, слово ВАНPUR «сын Бога» (GOTTESSOHN) пришло в среднеперсидский язык из языка «истинных тохаров», каковыми были юэчжи. Кроме древних тюрков, титул мохэфу отмечен у киданей, шивэй-татар и сяньбийцев-улохоу [254, Vd.41]. Это подтверждает приводимые нами ниже исследования о заимствовании культа власти тюрками у более ранних культур бронзового века.

3) Термин далобань соответствует тюркскому «*тербин*». Имя-титул Да-ло-бянь носил сын Мухан-кагана, получивший в управление один из улусов государства под именем Апа-каган. Он не имел права наследования центрального престола, так как его мать была «низкого происхождения». Таковым считалось любое, кроме катунского. Тем не менее, в 581 г. Да-ло-бянь, владения которого простирались от Золотых гор (Монгольский Алтай) до Утукена (Хангайское нагорье), принял активное участие в борьбе за великий престол и стал один из инициаторов «великой смуты» [97, С. 87-99].

4) Гэли – от тюркского «кары» (старый, старец). Носителем звания *кары* в 617 г., когда «в Поднебесной наступил хаос», был танский военачальник Чжан Чансунь. «Примкнув к туцзюе-тюркам, он был удостоен звания Кары-тегин» [6, С.110] (присутствует двойная титулатура).

5) Транскрипция гэ-ли да-гуань восходит к древне-тюркскому «тархван». Слово тархан на тюркской языковой почве не этимологизируется, неясна и социальная функциональность данного термина. В.И. Абаев. признаёт за ним скифское происхождение и пишет: «Из скифского (аланского) идут тюркское TARXAN почетное звание (первоначально судья)...» [2, С.19]. Скорее всего заимствование пришло также от эпохи уже поздней бронзы. У тюрков оно сохранялось как символ справедливости.

6) Хэ-лань – титулатура происходящая напрямую от командующих «панцирной» кавалерией тюрков и возможно кыргызов. Хэли-каган и Ашина-Хэлу несли данную титулатуру как руководители лучшей гвардии каганата [7, с.55-58].

7) Кэ-ло – титулатура Западного Тюркского каганата и каганата тюргешей. С точки зрения обычного восприятия почитаемый человек преклонных лет в тюркском

обществе считается седым и белым (ср. ак сакал «белая борода», «предводитель рода» и под.), но не чёрным. В текстах древнетюркских рунических надписей Таласской долины Кара-чор обозначен как наставник возрастной консорции дружина-тридцать (отуз-оглан). Согласно сочинению Наршахи, Кара-чор, сын тюрка, был предводителем в Таласе [4, С.163]. В системе дуального соправления каган «император» — катун «императрица» в Западнотюркском и затем в Тюргешском каганатах. Талас с прилегающей к нему областью, включая правобережье Сырдарьи, считался резиденцией катун и местожительством племён катунской фратрии. Катун считалась воплощением божества Луны и Ночи (Кара). Вся группа племён, входивших в юрисдикцию катунской фратрии, обозначалась эпитетом кара (кит. хэй син «чёрные фамилии», каратюргеши). В форме кэ-ло (кара) данный термин входил в состав титула тюргешского старейшины в 708 г. Возрастная консорция мальчиков/юношей до совершения обряда инициации (посвящения в мужи-воины) находилась под опекой катунской фратрии, которая и делегировала в неё наставника из собственной среды, чем как раз и можно объяснить существование титула кара-чор.

8) Транскрипция со-гэ определенно восходит к тюркскому сакал «борода». Сакал-каган (706-716 гг.) был старшим сыном тюргешского кагана «Предводителя дружины-сотни» Жузлика (кит. Учжилэ). При этом Сакал-каган и сам был в ранге «предводителя дружины-сотни», жузлика. Это явствует из сообщения, что в 708 г. (т.е. через два года после смерти основателя династии Йужлика) Бешбалык подвергся совместному нападению отрядов Восточнотюркского кагана Мочжо (Капаган-каган) и тюргешского Учжилэ (Йужлик), которым мог быть только сын и преемник основателя государства Жузлика, Сакал-каган Жузлик. Связь первых тюргешских династов с институтом «дружины-сотни» подтверждается их скифским эквивалентным обозначением сада (кит. ша-то, шад). Вновь сохраняется связь с эпохой бронзового века [237, С.81-83].

9) Транскрипция е-ху соответствует йабгу древнетюркских надписей. Судя по тексту эпитафии Бильге-кагану, носитель титула йабгу был вторым лицом после верховного правителя-кагана в древнетюркских государствах. Тюркские государ-

ства всегда делились на ряд уделов, которые теперь в свете выявленных данных можно назвать «домами» [199, С.64-72]. В последней четверти VI в. одними только китайскими хронистами отмечено четыре кагана, правившие в одно и то же время в разных частях тюркского государства. В действительности их могло быть много больше. Можно поэтому заключить, что на заре тюркской истории, на которую и проецируется исследуемый фрагмент, титулом эв-каган обозначались предводители уделов-племенных территорий.

Очевидно, что древнетюркский и кыргызский корпусы титулатуры теснейшим образом связаны между собой. Основные черты государственного управления были заложены в VI-VII вв. в эпоху тюркских каганатов. Была принята сакральность, присущая тюркским народам, ее направление на центральную власть и государство. Тюркское влияние особенно заметно отложилось в ту эпоху как следствие тесных контактов между енисейскими кыргызами и тюркскими каганатами в Центральной Азии. Тюркские сакральные элементы властных отношений стали преобладающими в регионе после установления власти тюркских каганов (552 г.). С этого момента жизнь енисейских кыргызов связывается с тюрками. Они вместе находились под давлением жужаней в V веке, а чуть позже енисейские кыргызы оказывают помощь тюркам и племенам теле в борьбе с Жужанским каганатом. Такая тесная связь повлияла на власть и ее сакральные механизмы и в последующие столетия [200, с.48-55].

Енисейские кыргызы в VI веке, после падения Жужанского каганата, не сыграли заметной роли в Великом Тюркском каганате. В источниках указываются посольства кыргызов на похороны Бумын-кагана (553г.). Енисейские кыргызы не стали прямыми данниками Великого Тюркского каганата, однако их отношения скорее напоминали вассальные, поставки железа и оружия своему сюзерену-каганату. Установление правления рода Ашина с его тотемным культом волка, являлось в Великом Тюркском каганате основой государственной власти, как и сакральный культ Тенгри. Культ волка, являвшийся основным инициативным элементом у Ашиноидов не прижился как элемент интронизации и легитимации власти у племен сеяньто и кыргызов,

однако нашел последователей среди тюркютов, позже оказавшихся в Средней Азии. Однако уже в 603 году каганат распадается на две части- Западную и Восточную. Енисейские кыргызы оказываются в Восточном каганате. При этом с 603 по 630 гг. Восточный тюркский каганат слабеет с каждым годом. Причиной этого был довольно слабый статус государства и мощное влияние Китая, который стравливал между собой племена теле, тюркютов и сеяньто (сиров). Итогом стало падение Восточного каганата и установление т.н. Сирского каганата. Сирский каганат (каганат сеяньто) в своем государственном и сакральном устройстве был мимикрией под тюркские каганаты. Сиры также стремились чтобы у тюрков и телесцев, составлявших основную массу населения каганата сохранялось чувство сакральной значимости власти, которое достигалось посредством властных, сакральных титулов. Сакральный статус играл важнейшую роль в легитимизации власти правителя у тюрков. Сам титул «каган» хоть и был заимствован у жужаней стал основополагающим в системе государственной власти и управления в тюркских каганатах. несмотря на установившийся уже в эпоху правления великих каганов Мухана и Таспара системе, сакральный статус владык в тюркском мире не являлся константным, всячески варьируя свою значимость в различные эпохи. Этому способствовала как тюркская система сакрализации власти через обретение Небесной харизмы «кут», так и внешнее религиозно-политическое влияние Китая и согдийских купцов, превносящих в тюркское общество новые религиозные формы и традиции [205,с.44-48]. Начало таких трансформаций было положено еще при кагане Таспаре (567-581 гг) когда в каганат было привнесено влияние буддизма, но он не оказал сильного влияния на тюркское общество. Обряды инициации и легитимации власти рода Ашина оставались неизменными, вплоть до разделения каганата в 603 году. С этого момента начинается ослабление сакрального статуса восточных тюркских каганов. Этому способствовало сразу две причины: падение династии Ашина, при установлении власти рода Ашидэ, а также усиление влияния Китая на тюркскую власть. Сирский каганат оказавшийся под влиянием Китая с 630 г. и его каганы были вынуждены подтверждать легитимность собственной власти установлением

посольских связей и согласием императора на власть кагана в каганате. Такая практика «обесценивала» сакральность власти кагана, если ранее каган получив «кут» легитимизировал тем самым свое правление в момент инициации, то уже с середины VII в. эта практика становится лишь формальностью, инициация превращается в обычный ритуал, уже не несущий сакрального аспекта. Китайские императоры пользовались слабостью сирских правителей, к тому же разжигали вражду между племенами сеянто, теле, уйгурами, кыргызами и тюркютами [209, с.31-34]. Начинается сакральная мимикрия в титулах, именах, званиях у сиров, составлявших основу каганата и изгнавших тюркютов. Род Ашидэ все чаще становился марионеточным, оставались лишь слабые каганы за «громкими» титулами Кутлуг, Тенир, Шад. В итоге сам титул каган был обесценен и уже ко второй половине VII в. каганская титулатура все чаще ослабевает на восточной ойкумене тюркского мира. Китаю удалось ослабить сакральность власти и в этом также проявилась слабость Сирского каганата. Итогом ослабления каганата стала внутренняя усобица между сирами, теле и уйгурами-в которой победили на время уйгуры, а сирсы приняв новое имя, кипчак отправились на запад. Однако уже с середины VII в. начинают упоминаться енисейские кыргызы. Во главе них стоят сирские эльтеберы, но это чаще всего кыргызские правители, принимавшие от кагана сиров титул эльтебер. Эльтеберство как институт власти было крайне опрометчивым шагом в слабом Сирском каганате, а сам титул эльтебер часто становился государственной и сакральной ловушкой для того, кто этот титул даровал, потому как эльтеберы (ильтеберы) часто выходили из под власти кагана [184, с.37-39]. Ко времени угасания Сирского каганата то же самое происходит и с эльтеберством у енисейских кыргызов, они начинают вести независимую политику и вступают в контакты с Танским Китаем. По сути распадавшийся Сирский каганат мог бы стать таким же союзом, как им стал каганат Тюргешей, однако Китай этому помешал. Кыргызы же оказались на стыке борьбы сразу нескольких сил в каганате. Во второй половине VII в. Китаю удалось практически полностью подчинить себе Сирский каганат, каганы должны были посылать посольства ко

двору императора, изыскивая благоволение императора на выдачу им каганской власти. Именно в это время и возросла роль эльтеберов и шадов- по сути удельных правителей, при этом не связанных родственно с верхушкой каганата. Эльтеберы енисейских кыргызов упрочивают свою власть всю вторую половину VII в. Результатом такого упрочения становится создание фактически независимого государства, где правитель принимает титул ажо - истинный титул правителей енисейских кыргызов. Ажо перестают использовать титул эльтебер, показывая свою независимость, возврат к самостоятельности. Здесь играет куда большее влияние сакральность самого титула ажо-как истинно-кыргызского, в отличие от навязанного эльтебер. Возвращение к собственным титулам также является показателем статусности кыргызских правителей конца VII века. Тем временем происходят изменения в среде восточных тюрков. В 679 г.они выходят из подчинения Китая и воссоздают Второй Восточный Тюркский каганат во главе которого встает каган с сакральным титулом-именем Кутлуг, как наследник рода Ашина. Восточные тюрки быстро восстанавливают утраченные позиции, стремясь подчинить себе те же земли и народы, которыми владели великие каганы. Во главе каганата к самому концу беспокойного VII века встает фактический триумвират: Капаган-каган, Кюльтегин и Тоньюкук – при этом уже двое из них несут исконно тюркскую сакральную титулатуру, что немаловажно после полувековой китайской «сакральной инфляции» титулов у тюркских правителей. Но на рубеже эпох ситуация уже кардинально поменялась. На Саяно-Алтае появилось государство енисейских кыргызов, в Средней Азии - Тюркешский каганат. Кроме того в борьбу за Центральную Азию вмешивается и Тибет [180,с.62-66]. В начале VIII века ажо енисейских кыргызов Барс бек принимает титул каган и берет тронное имя Ынанчу Алп Бильге-где титул Алп был сакрально-родовым, Ынанчу носил окраску правителя с сакральным статусом особой принадлежности, а титул Бильге был практически вызовом тюркскому кагану, ибо нес тюркскую сакральную нагрузку. Сложилась парадоксальная ситуация – впервые во всей Центральной Азии три правителя носят титул каган: кыргызский, восточнотюркский и тюркешский. Кроме этого

Барс-бек за несколько лет подготовил антитюркскую коалицию с Китаем, тюргешами и Тибетом. Барс-бек также принял титул Умай бек, сильно видоизменив тюркский статус кагана, поскольку сакральная легитимация власти каганов исконно происходила от Тенгри, как верховного бога неба- а каган кыргызов оказывался под покровительством богини-матери, питающей жизнью народ, однако возможно Умай была самой главной родовой богиней рода Ажо. Одно имя – Барс, уже несло тотемную окраску, направленную против тюркского культа волка, вновь возрожденного восточными тюрками, после обретения свободы от Китая. Так кыргызский каган стал главным претендентом на гегемонию в Центральной Азии не только в светском, но и в духовно-сакральном плане. Война 709-711 прошла успешно для восточных тюрков. Кюльтегин разгромил противников поодиночке - тюргешей в Средней Азии, тюргешский каган Сакал попал в плен и был зарублен, а затем восточные тюрки зимой 711 г. дошли до Черни Сунга, где напали с тыла на войско енисейских кыргызов. В ночной битве войско енисейских кыргызов потерпело поражение, асам каган Барс-бек погиб. Поражение в войне сильно ударило по кыргызам, их планы о владычестве над Центральной Азией были разрушены, а восточными тюрками был вновь введен институт эльтеберства, однако несмотря на это уже довольно скоро были восстановлены нормальные отношения между енисейскими кыргызами и восточными тюрками. На похоронах Кюльтегина в 716 г. присутствует кыргызский эльтебер - наследный тегин, скорее всего это был сын самого Барс-бека. Но Второму Восточному Тюркскому каганату не удалось воспользоваться плодами своих побед в Центральной Азии. После смерти Кюльтегина в 716 г. умирает сам Капаган-каган, а с ним уходит и все могущество каганата. Вновь выходит на арену борьбы Китай, который своей политикой поднимает против восточных тюрков покоренные ими племена [153,с.109-113]. В 744 г. племена басмылов, уйгуров и карлуков нанесли смертельный удар каганату восточных тюрков-династия Ашиноидов полностью пресеклась, культ волка также ослаб. Племена, бывшие некогда в составе Сирского каганата, нанесли ему сами поражение 100 лет назад, теперь стали причиной падения 2-ой

тюркской империи на востоке. Если при Втором Тюркском каганате кыргызы продолжали независимые контакты с Китаем, то уйгуры прервали эту связь. Уйгурский каганат возглавил род Яглакар, титулатура же была вновь заимствована с тюркской. Данная мимикрия сакральных титулов была мерой, связанной с необходимостью легитимации власти уйгурских каганов, также ставших посылать посланников в Китай [9,с.91-95]. В 756 году кыргызы поднимают первое антиуйгурское восстание, но оно вскоре было подавлено. Ажо кыргызов получает довольно низкий титул от уйгурского кагана «бильге-тонг-эрлиг» что фактически равно титулу эльтебер. Таким образом енисейские кыргызы вновь возвращаются в условия начала VII века. Это повлекло за собой недовольство как элиты, так и основной массы населения. Началась эпоха упорной борьбы против владычества уйгуров в Центральной Азии. В 795 году очередное восстание кыргызов было подавлено уйгурами с особой жестокостью – «не осталось в их земле человека». Этот удар на большой срок обескровил енисейских кыргызов, однако эпоха могущества Уйгурского каганата подошла к концу, угас род Яглакар, религиозные споры между манихейством и местными верованиями, а также династические споры подрубили основу каганата. За 20 лет кыргызы вновь обретают былую силу и мощь, а кыргызский правитель перестает носить титул «тонг-эрлиг» и вновь принимает истинно кыргызский титул ажо. В 820-840 гг. кыргызы ведут войну против уйгуров, которая заканчивается уверенной победой и штурмом уйгурской столицы. Кыргызский ажо становится каганом, при этом данный титул указывается как имя собственное. Вновь возобновляются связи с Китаем, кыргызский полководец Тапу Алп Сол прибывает в 843 году с визитом в столицу Китая, китайский император соглашается с тем что теперь кыргызский ажо носит титул каган. Китайские источники подтверждают, что аппарат управления “кыргызского каганата” имел достаточно разветвленный штат чиновников, делившихся по шести разрядам. Упоминаются семь глав ведомств, три главы местных администраций, десять уполномоченных из центра на места чиновников, пятнадцать делопроизводителей. Были военные чины, сборщики налогов и податей и т.д.

Таким образом, “кыргызский каганат” являл собой, по определению китайских летописцев, особый тип кочевого государства (“син го” – “государство передвигающихся”) [24,с.41-43]

Начинается эпоха Великодержавия, продлившаяся до начала X века. Сакральная роль китайской легитимации уже стала очень велика и кыргызский каган получает статус и титул кагана через китайскую форму легитимации власти каганов в Центральной Азии. Сакральная схема сводилась к тому что китайский император носил титул Сын Неба, а каган получал Небесную харизму-кут [53,с.122-131]. Титул государя «древних хакасов» Ажэ Л.Р.Кызласов отнес к самодийской лексике: ассе – «отец страны» [210,с.128-130]. Стеблева попыталась реконструировать термин ажэ как инал. Как сообщал Абульгази в XVII в. «Кыргызы своего правителя называют Иналь: это слово у них тоже, что у Монголов (каан) и Таджиков падишах». Е.И.Кычанов на основе китайских источников, термин «ажэ» считает и титулом и клановым именем (син) правящего дома [7,с.122-124] [99, С.77-80].

В эпоху Великодержавия сакральные титулы кыргызских правителей и посланников часто несут два сакральных имени: Ынанчу и Алп. Особо стоит отметить титул Ынанчу, он как и Алп явно указывает на принадлежность к высшему роду и несет в себе сакральные функции. Титул-имя Ынанчу уходит корнями в VII в. – его включают в свои тронные имена практически все кыргызские правители и знатные послы. Также как и титул Алп, имя Ынанчу было сакрально-родовым, легитимирующем власть кыргызских правителей на протяжении двух веков. В понимании кочевников небо воспринималось в двух ипостасях – небо в материальном смысле как видимую небесную твердь и небо как божество. Каганы и их династия считались рожденными Небом – божеством. Небо дарило им их главные качества – бильге (мудрость) и алп (храбрость), защищало их, обеспечивало им процветание, если они следовали его воле, и карало их, если нарушали эту волю. В понимании простых кочевников вожди племен или каганы воспринимались как личности, обладающие «небесной харизмой», называвшейся кутом, с особой силой и качествами, дарованными

Небом. Поэтому хуннский владыка наравне с титулом «шаньюй» назывался «тенир кут». Отдельные вожди племен в средние века к своим именам прибавляли приставку «иди кут» или «кутлуг» и т.д. Правитель басмылов назывался «идикут». Благодаря своему статусу неприкосновенности вождь племени и каган порой сосредотачивали всю власть в свои руки. Они являлись не только главой племени, но и представляли судебную власть, выполняли функции главного жреца. К сожалению после эпохи Великодержавия титулы уже более не использовались, лишь отголоски их дошли до нас (первый правитель найманов носил имя Инанч), возможно сохранялись как сакральные титулы былой эпохи могущества. Также стоит отметить что кыргызские сакральные титулы были сравнимы с тюркскими – несли ту же нагрузку и использовали те же сакральные механизмы, очень часто даже совпадая между собой, однако кыргызские титулы не копировали тюркские, как это было в Сирском и Уйгурском каганатах, а также у карлуков и тюргешей. Часто кыргызские правители присоединяли к своему имени тюркский титул (к примеру эльтебер) сохраняя при этом сакральное имя (Ынанчу, Ажо, Алп) поскольку в кыргызской среде они пользовались более важным сакральным статусом, а не получились в момент инициации и легитимации власти, как тюркские (эльтебер, тегин, бильге). Следовательно в титулатуре кыргызских правителей существовала 2-х основная сакральная составляющая: в начале шел родовой сакральным титул (Ынанчу, Ажо, Алп), а уже после тюркский сакральным титул (Бильге, Тегин). титул каган оставался общепринятым и его сакральным статус не менялся, однако мог быть понижен вследствие ослабления власти кагана или же утери им кута.

Получение титула было очень важным моментом в жизни представителя правящего слоя государства. Часто это событие и описание заслуг фиксировалось в эпитафии. Принятие кыргызским правителем титула каган означало не только политический акт, но и претензию на обладание сакральностью кагана во всей ее полноте. В этом смысле показательным выглядит надменное послание ажо, принявшего титул кагана, уйгурскому правителю: «Твоя судьба кончилась. Я скоро возьму твою орду, поставлю перед нею моего коня, водружу мое знамя. Если

можешь состязаться со мною, то немедленно приходи; если не можешь, то скорее уходи» [231, С.153]. Интересно, что победитель констатирует исчерпанность некой «судьбы» уйгурского государя, который более не может на нее рассчитывать. И так, заметно что «кут» у тюрков несет те же свойства что и «мана», рассматриваемая этнологами и антропологами Европы и США в начале – середине XX века. Но что именно несет этот термин в отношении власти, как он влияет на нее? Каков механизм «кута» во власти и борьбе за нее? Раскрывая данный термин следует понять что он неотделим от древней истории индоевропейских народов, и корни его лежат именно там, где складывался фундамент развития этих народов, глубоко укоренившийся в их менталитете и подсознании. Полтора столетия прошло со времени открытия того факта, что большинство языков Европы и некоторые языки Азии, в частности Индии, связаны родством (их называли индоевропейскими) и, по-видимому, являются более или менее разошедшимися отпрысками одного языка (праязыка), на котором говорил один народ (пранарод), некогда занимавший ограниченную территорию (прародину).

Модель родословного древа строится на том, что сходства (пучки изоглоссы), в т. ч. материальные, т. е. схоже звучащие, различны: есть объединяющие всю группу индоевропейских языков, а есть более ограниченные, объединяющие только ту или иную часть из них – западную, восточную, на которые реконструируется ее ранний распад, и еще более узкие, внутри каждой из них – это позволяет реконструировать дальнейший распад. Так строится родословное древо языков. А реконструированный словарь каждого языка – общего праиндоевропейского, его первых групп распада – анатолийской и европейской, внутри европейской – западной и восточной, далее внутри каждой из них – позволяет представить экологию и хозяйство каждого из реконструированных пранародов и положить их на карту археологических культур. Глоттохронология позволяет с удовлетворительным приближением определить и эпоху, в которую нужно поместить пранарод и этапы его распада [125, С.86-91].

Множественные совпадения чемчурекской и тохарской культур, из которых вышли позже (в бронзовом веке) кельтская и усуньская культуры из которых вторая родственна хуннской, а та является материнской в отношении тюркской. С ариями

восточно-европейских степей вопрос решается более четко. С катакомбными культурами III тыс. до н. э. по многим показателям идентифицируются предки индоариев до их вторжения в Индию [182, С.35-39], со срубными и андроновскими II тыс. – предки иранцев [197, С.43-48], а с ямной культурой конца IV–начала III тыс. – общеарийские предки тех и других [258, Р. 31-38].

Во II тысячелетии до нашей эры индоарии хоть и разделились исторически и географически, но их терминология в отношении власти оставалась родственна, а значит, механизмы ее сакрализации оставались нетронуты. Родственность сохранилась в космогонической мифологии. Распространиться в пределах столь удаленных друг от друга территорий сюжет мог лишь в том случае, если бы он был известен индоевропейцам, обитавшим в евразийских степях в эпоху бронзы. Большинство текстов повествует о том, как бог лепит из глины фигуры мужчины и женщины, а лошадь или две лошади, нередко крылатых, их разбивают. Тогда творец создает собаку или двух собак, которые отгоняют нападающих. Лошадь наказана – она лишается крыльев и должна отныне служить человеку и подвергаться побоям. Само стремление лошади помешать созданию человека вызвано опасением, что люди ее запрягут. Их старания растоптать сделанное из глины тело Адама оказались напрасными благодаря собаке, с тех пор охраняющей человека как его близкий друг [219, С.48-55]. У кочевых народов лошадь вскоре заменилась на корову или быка, как обладателей «холодного» дыхания. У монголов и тюрков лошадь не может иметь негативных ассоциаций, тогда как бык и корова – могут. У кыргызов, алтайцев, тувинцев, ойратов, халха-монголов, якутов, а также у ненцев бык или корова выступают в качестве воплощения лютого холода или связываются с появлением зимы, причем у тувинцев и якутов бык прямо противопоставлен в соответствующем мифе коню, который желает тепла [21, С.27-39]. Гипотеза знакомства степных индоевропейцев с сюжетом, в котором собака играет положительную роль, а конь – отрицательную, не противоречит распространенному убеждению, будто «ранние индоевропейцы были помешаны на лошадях» [130, С.136-161], но позволяет взглянуть на ситуацию не столь односторонне. Либо лошадь одомашнили не индоевропейцы и ее образ сохранил черты существа, первоначально связанного с чужой и

враждебной культурой, либо до своего одомашнивания лошадь являлась важным объектом охоты и, соответственно, воспринималась как представитель дикого, нечеловеческого мира. Скорее всего охота на диких лошадей сильно укоренилась в разуме впечатлительных индоариев, и не смотря на одомашнивание лошадь еще долгое время оставалась «опасным существом» - но при этом жизнь без него стала невозможной. Итак, как отмечают современные этнолингвисты и археоллингвисты прототохары являлись соединительным звеном у индоариев.

Таким образом, идеальная «лингвистическая» модель передвижения прототохаров с запада на восток выглядит следующим образом: 1) вторая половина IV (?)-III тыс. до н. э. – возможное соседство с прагерманцами, италийцами (возможно, кельтами), прото-греками, балто-славянами, причем вдали от индоиранцев; 2) III-II тыс. до н. э. – обживание территории, населенной неиндоевропейским народом вдали от индоиранцев и предков современных уральских народов, формирование пратохарского; 3) с середины II тыс. до н. э. – контакты на востоке с китайцами и, позднее, с иранцами. «Лингвистическая» модель миграции прототохаров полностью совпадает с археологически прослеженной миграцией носителей чемурчекского культурного феномена – из Южной и Юго-Западной Франции в Синьцзян в первой трети III тыс. до н. э. Возможно археологически проследить и связь «наследников» чемурчекских племен с Древним Китаем в середине II тыс. до н. э. [167, С.21-25]. В 1930 году французский филолог, историк религий и мифолог Жорж Дюмезиль (1898-1986) в статье «Индоиранские касты в доисторический период» на основе текстов древних преданий доказал, что у доисторических осетин, иранцев и индусов существовала схожая схема деления общества на сословия, классы или, как предпочитал говорить сам Дюмезиль, «касты»: (1) жрецы, (2) воины и (3) скотоводы [250, Р.177]. Здесь стоит упомянуть о троичном делении мира у тюрков – что опять же делает эти народы близкими друг другу. По представлению древних тюрков, вертикальное мироздание состояло из трех частей: 1. Верхний мир, мир Неба, Тенгри. 2. Средний мир - надземный мир, который правился божеством «Удук Йир-Суб» («Святая Земля-Вода»). 3. Подземный мир - мир усопших. Им правил Эрклинг. Но самым архитипичным являлся термин «кут», в борьбу за который постоянно вклю-

чались тюркские правители, как в войнах между собой, так и в борьбе с внешним врагом. Потеря «кута», его переход к противнику – означает полный конец, ослабление и гибель, исчезновение магическо-властной составляющей жизни каждого тюрка, особенно вождя. Это часто указывается в эпитафиях [249, Р.59-87].

Механизм существования «кута» у тюрков нес индоевропейские корни и совпадает с понятием «kydos» у древних греков. Это слово почти исключительно эпическое, которое традиционно с античных времен до наших дней считают синонимом kleos (kydos) 'слава', имеет собственное и очень специфическое значение: kydos обозначает неотразимую магическую власть, удел богов, которые иногда уступают ее какому-либо герою по своему выбору и тем делают бесспорным его триумф. Применительно к воину, по существу, означает 'взять (от) богов kydos', а затем с помощью этого талисмана покрыть себя славой.

Тогда не удивляет и совпадение по форме между гр. kydos и ст.-слав. cudo «чудо»: это понятно, исходя из общего для двух слов значения «сверхъестественная сила» [40, С.277]. Также оно схоже и со словом «кут», но самое главное что их смысловая нагрузка практически равнозначна.

В «Словаре индоевропейских социальных терминов» Бенвенист переводит kydos как «талисман, обеспечивающий первенство» Kydos — это чары насилия. Всюду, где появляется, оно соблазняет и пугает людей; оно всегда является не просто орудием, но эпифанией. Стоит ему появиться, как образуется единодушие — вокруг него или против него, что в конечном счете одно и то же. Оно приводит к неравновесию, оно склоняет судьбу на ту или иную сторону. Малейший успех насилия растет как снежный ком, делается неодолимым. У тех, кто обладает kydos, силы удесятятся; у тех, кто его лишен, руки связаны и парализованы. А обладает kydos всегда тот, кто только что нанес более сильный удар, победитель данной минуты, тот, кто внушает другим, а может, полагает и сам, что окончательно восторжествовало именно его насилие. Противникам победителя нужно приложить чрезвычайные усилия, чтобы уйти из-под этих чар и вернуть kydos себе.

Когда соперничество обостряется до того, что разрушает или расточает все свои конкретные объекты, то берет своим предметом само себя, и этот предмет — kydos.

Можно перевести *kydos* как «слава», но тогда теряется, как отмечает Бенвенист, магико-религиозный элемент, составляющий всю силу этого слова [236, С.283].

Эпитет *kydos* означает некое торжествующее величие, постоянно свойственное богам; а люди этим свойством обладают лишь временно и всегда — одни за счет других. Быть богом — значит постоянно обладать *kydosom*, оставаться его непрекаемым господином, чего никогда не бывает с людьми. Наделяют *kydosom* то одного, то другого боги, вырывают его друг у друга противники. Взаимопроникновение божественного и человеческого на уровне конфликта здесь настолько бросается в глаза, что даже Бенвенист не берется разделить эти две сферы в данном случае — процедура, которую он, однако, упорно применяет во многих других случаях, где смешение этих сфер составляет главный интерес анализируемого феномена или где нужно всего лишь подчиниться очевидности, чтобы уловить суть процесса дивинизации [174, С.30-31]. Индоиранские термины обозначающие власть также далеко отошли от терминологии «*kydos*» подвергнувшись сильным изменениям в результате разделения в середине бронзового века и уходом основной части индоариев в Индию и Иран. И это вполне понятно, если мы вспомним, что предки индоиранцев издревле были прежде всего скотоводами. Подвижный образ их жизни плохо совместим со строгой социальной и узкой профессиональной специализацией. Как мы знаем, скотоводческое хозяйство степей с его традиционной мобильной неурбанистической культурой не создавало необходимых экономических и бытовых предпосылок для существования многочисленных замкнутых сословий, в частности, жречества, как это неоднократно наблюдалось в истории различных оседло-земледельческих народов Древнего Востока. [149, С.41-47]. В реальной же истории ни в Индии, ни в Иране в древности не было подлинно «теократических обществ», хотя претензии брахманов и магов на верховную власть хорошо известны. Как правило, эти общества возглавляли «цари» — представители второго сословия «кшатриев» или «колесничих». Значит сакральность власти обеспечивалась понятием «*kytos*», «*kyd*» [179, С.39]. Смешивание индоариев с оседлыми культурами резко меняло сакральность власти царей, выдвигая на первый план теократические общества, где понятие «дарования» силы власти, манна — уже отсутствовало. Через

тохарский и юэчжийский симбиоз хунны, а затем и тюрки получили сохранившийся пласт культуры власти [194, С.79].

И если Жирар описывал древнегреческие механизмы, то у тюрков «кут» также наделен переходящими свойствами, чтобы им обладать кагану или ажо требуется полное покровительство Тенгри и исполнение всех его требований. Это указывается в различных эпитафиях о победах и поражениях тюрков. В китайской и монгольской политических традициях Небо лишь умножает сакральную «силу» правителя, реагируя на присутствие в нем особых качеств. Тенгри древних тюрков «передавал» их каганам такую «силу» непосредственным образом: «Так как Небо даровало (им) силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобно овцам». Элемент куч («сила») часто встречаются в именах знатных людей раннесредневекового государства кыргызов. Им обозначали не только физическую мощь и политический вес, как часть имени предводителя он несет и сакральную нагрузку. В надписи Тоньюкуку, где говорится о самом злейшем враге древних тюрков - «кыргызском сильном кагане», конструируется бинарная оппозиция: тюркский каганат по воле Неба, находящийся в смятении, - пользующийся благоволением Неба, правитель кыргызов. Благодаря полученной сакральной «силе», правитель «гармонизирует мир людей» [233, С.33], как говорится в эпитафиях: «народ не находился в возбуждении (мятущимся не ходил)» [112,С.18].

Во всех этих примерах кут всегда выступает как основное условие успеха, каким бы он ни был, превосходства, проявляющегося в любой области. Мы обосновали возможность определить его как дар превосходства, который проявляется как победа магической сущности, как постоянное преимущество, если оно находится в руках Тенгри, или временное, когда боги его жалуют людям. Этот талисман, вручаемый вследствие божественного расположения кагану, вождю, мощному воину, во всех обстоятельствах обеспечивает первенство, а при случае приносит им победу.

Анализ слова кут открывает нам область, в которую тюркская лексика нередко нас приводит, — область магических сил, заключенных в каганской власти. Каган в древних тюркских представлениях совмещает политическую власть с религиозной. Он осуществляет всеобщее верховенство и над отношениями между людьми, и над

отношениями людей с богами. Поэтому он обладает страшной властью, основанной на праве и на магии.

Пока есть кут, то есть высшая и несуществующая ставка, которую люди непрерывно отнимают друг у друга, до тех пор нет эффективной трансцендентности, которая бы восстановила мир. Динамика кута позволяет нам наблюдать разложение божественного во взаимной борьбе между силами тюрков и их недругов. Тем же механизмом каган связывался с кутом.

Каган считался оплотом закона и справедливости. С каганом ассоциировалась *кут*, а кут олицетворялся в виде солнечного света. Каган, заподозренный в потере кута, мог быть убит. Этот момент подтверждает японский антрополог и медиевист М.Масао. В результате исследований он выяснил, что первоначальный смысл слова «кут» означает не «королевская судьба», «счастье», «хорошая удача», наоборот, эти значения представляют вторичный смысл, а «харизма», которым Тенгри наделяет людей, особенно правителей. Обладание *харизмой* означает, по мнению исследователя М.Масао, наделение человека особой духовной, божественной силой, властью, дарованной небом [265, Р.73-77].

В куте проявляется своего рода монотеизм присущий тенгрианству, в отличие от дуальных религий, где существовали как темные, так и светлые силы, Тенгри сам дарует кут тем кому считает нужным. В любом походе или подготовке к нему идет указание на кут [106, С.55-68].

Из надписей-эпитафий следует, что кут в поверьях тюрков проистекал из культа Тенгри не всегда прямо, Тенгри дает его только избранным по их собственному пониманию. Тенгри переменчив в выборе наделения кута, что указывается еще в тюркской мифологии.

Действительно, ряд героев южносибирского фольклора ссылаются на свое происхождение от них. а то и способны осуществлять контакт с ними. Так. «сын Неба» великан Темир-меге перед поединком клянется не призывать на помощь «мать мою — черную землю, отца моего — синее небо», в противном случае «пусть поразит меня отец мой, синее небо» [131, С.51-56].

Уже ясно, что сверхъестественные «инстанции» порождают героя и, видимо, при случае помогают ему. А могут ли они поспособствовать ему стать ханом? Да, потому что кроме «земных» путей к трону (наследования или завоевания владений хана-врага) возможна и прямая интронизация богатыря свыше. Алтын-Кёк (герой одного из южносибирских тюркских эпосов) за свою отвагу рукоположен семью богами, призвавшими его на подвиги, «главным царем (улуг хан) над всеми семьюдесятью Царями» мира. Но вообще эпический Тенгри довольно пассивен и мало вмешивается в земные дела, как справедливо замечала историк С.Плетнева [121, С.81].

Итак, термин кут несет в себе энергию сосредотачиваемую через Тенгри и распределяемую людям по двум признакам – отмеченность свыше и их собственные деяния, угодные как народу, так и богам. Потеря кута лишает кагана его верховного статуса, приводит к постоянным неудачам и окончательно лишает его права на занятие престола высших ханов, несмотря на право наследования. Потерей кута объяснялись убийства кагана Сулук Чабыш Чора у тюргешей – военные неудачи в борьбе с арабами, а также склонность к стяжательству и неосмотрительность по отношению к окружению и народу стоили ему жизни в 738 г. В эпитафии отмечено пренебрежение Сулуком мнения и воли эля, что также влияло на кут. В отношении к своим соплеменникам часто проявлялась именно эта черта – это видно на примере неудачливого кагана тюргешей Сулука и его более успешного современника Бильгекагана. Фиксируя позиции традиционных сословий, составляющих общину, они скорее отражают борьбу этих сословий за свою долю материальных благ, получаемых общиной, нежели попытки изменения структуры. Показателен в этом отношении рассказ осведомлённого иноземного историографа о возвышении и гибели тюргешского кагана Сулу (Сулука): «В начале (своего правления. — И.Ф.) Сулу хорошо управлял людьми; был внимателен и бережлив. После каждого сражения добычу всю отдавал подчинённым, почему роды были довольны и служили ему всеми силами... В последние годы он почувствовал скудость, почему награбленные добычи начал мало-помалу удерживать без раздела. Тогда и подчинённые начали отделяться от него... Мохэ Дагань и Думочжы неожиданно в ночи напали на Сулу и

убили его» [144, С.48-57] [155, С.81-84]. Родоплеменная вражда внутри тюргешей была также подогрета отсутствием должной сакральности у кагана, потерей кута.

Во всех надписях тюркских каганов и их сподвижников настойчиво повторяется, что только каганы с помощью своих родичей и свойственников способны «вскормить народ». В уцелевших фрагментах текста Бугутской надписи эта формула повторена трижды: про Мухан-кагана (553-572) сказано, что он «хорошо вскормил народ». Бильге-каган постоянно напоминает «слушателям», что он «одел нагой народ», накормил «голодный народ», сделал богатым «бедный народ»; благодаря ему «тюркский народ много приобрёл», «ради тюркского народа» он и его младший брат Кюль-тегин «не сидели без дела днём и не спали ночью» [201, С.59-62]. Сбережение и сохранение эля являлось той основой которая поддерживала уровень кута, а значит сакрализовывала власть на должной высоте не давая народу обвинить кагана в слабости и пренебрежении его интересами.

Тем же стоит объяснить падение кагана Кара-чурина в 603, при его неудачах в борьбе с китайцами и телесцами от него стали уходить войны, скорее всего заподозрив кагана в отсутствии у него кута. В эпитафиях прямым указанием на уменьшение сакральности будут являться слова неудача и низость (жаблакын и жанылты) [215, С.83-86]. Итак не только происхождение от каганского рода, но более кут сакрализовывал власть правителя у тюрков и кыргызов в раннее средневековье, а как термин сохранился вплоть до наших дней.

Особенно ярко влияние сакральности кута на кагана проявилось в правление кагана восточных тюрков Ильхан Багадуршада или Сели – кагана (620-630 гг.). В начале его правление было отмечено успешными войнами с Китаем, торговлей по Великому шелковому пути и общим расцветом могущества каганата.

Первая половина правления Багадуршада Сели кагана (620–626 гг.) характеризуется переменными отношениями между тюрками и китайцами, вполне традиционными для истории тюрко-китайских взаимоотношений [10, С.88]. Каганат представлял собой военную угрозу для Китая, был сильным в экономическом и военном отношении и Китай предпочитал договариваться с тюрками дипломатическими средствами, а не военными. Несколько раз Сели предпринимал военные

походы против Тан, объединялся с предводителями сепаратистских центров (Лю Хэй-да), но каждое военное столкновение между тюрками и китайцами во время правления Сели заканчивалось мирным соглашением, что позволяет охарактеризовать 620–626 гг. периодом мирного сосуществования в отношениях между Китаем и тюрками [44, С.100].

Вторая половина правления Сели кагана (627–630 гг.) закончилась катастрофическими последствиями для Восточнотюркского каганата. Основными причинами ухудшения положения внутри тюркского общества явились внешние факторы – природные катаклизмы. Частые и продолжительные снегопады, массовая гибель скота и людей от обморожения, а также нехватка продуктов питания способствовали росту внутренних противоречий в тюркском обществе. Обнажились внутренние проблемы, которые на протяжении многих лет беспокоили рядовых тюрков (увеличение влияния иноземцев в правящих кругах каганата, рост налогов, репрессивные методы управления). Все это непременно сказалось на снижении дисциплины в государстве, и многие сторонники Сели перешли на сторону китайцев. К 629 г. Сели каган был уже непопулярным правителем в Восточнотюркском каганате [51, С.112]. Своими действиями он дискредитировал себя. Он не находил поддержки среди населения каганата и своих ближайших сановников, поэтому поражение армии Сели в начале 630 г. от китайских войск стало лишь оформлением сложившейся ситуации. Сразу несколько факторов сыграли против кагана и уход от него большей части войска к постоянному противнику Китаю лишь доказывает что эль перестал ощущать присутствие кута у кагана. Он не был убит, после поражения оставшись пленником у императора [175, С.39-42].

Багадур-шад поселили в Тайпу вместе с семьёй, ему выделялось содержание. Сыцзе Сыцзинь сдался с 40 000 тюрков. Из каганата в Тан переехало 80 000 китайцев — бывших приверженцев Суй. Каган по-привычке жил в юрте, а не в комнате, пел грустные песни, плакал и худел. Император предлагал Багадур-шаду пост начальника области, чтобы он мог развлекаться охотой, но Багадур-шад отказался. Летом 634 он умер. Император наградил его посмертными титулами. Труп сожгли, курган насыпали на восточном берегу реки Ба [263, Bd.11-18].

Несмотря на успехи начала правления трагедия кагана, лишившегося поддержки воли Неба лишь еще раз доказывает важность кута как механизма сакральности власти – как только эль прочувствовал что каган слаб и неспособен ответить на все проблемы сработал механизм десакрализации власти в отношении потери каганом кута.

Выводы: Сакрализация власти у тюрков и кыргызов строилась на идентичной схеме легитимации власти при общей структуре в Раннем Средневековье. Власть кагана обеспечивалась институализированной схемой «каган-беки-народ», что подтверждается источниками и исследованиями современных специалистов. Начиная со времени правления рода Ашина у тюрков сложились сакральные позиции власти, которые обеспечивали фундамент легитимации власти как внутри тюркского эля, так и над другими народами. У кыргызов сакральный источник власти централизовывался вокург личности «ажо» как верховного правителя, при этом даже наличие чуждых титулов как «эльтебер», получавшихся от правителей тюрков или уйгуров, не снимало сакральной нагрузки у правителей кыргызов. Сакральность власти передавалась через «кут», обладание которым было жизненной необходимостью для власти правителя на протяжении всего раннего Средневековья у кочевых народов Центральной Азии. Потеря «кута» приводила к плачевным последствиям для представителя верховной власти.

§2.2.Религиозные воззрения и власть у тюрков и кыргызов. Механизм инициации у каганов и его роль в сакрализации.

Узловыми категориями, на которых строилась система власти у традиционных кочевых этносов Центральной Азии, выступают понятия «правитель» и «власть». Первоначально эти категории располагались в недрах коллективных представлений и проявлялись в разнообразных формах и символах, вплетаясь в духовную жизнь этноса. Будучи коллективными, эти представления навязываются каждому члену этнического общества, т.е. они становятся для него не объектом рассуждения, а безусловной веры.

Содержание понятия «правитель» в традиционном обществе подразумевало нечто большее, чем простое указание на вершину социальной иерархии. Оно, кроме

внешнего выражения почитания правителя, включало в себя понятие сакральности. С древности «божественное» происхождение правителя обозначалось термином «небесное». Таншихай – правитель сяньби, считался сыном Неба. По преданию, он родился от градинки, упавшей с неба в уста его матери [240, С.25-39]. Сакральный смысл «небородности» отражает древнейшие представления о рождении правителя по воле Неба. Именно Небо дает санкцию или, точнее, «милость» на его земное существование и оно же определяет срок жизни, т.е. время возвращения к нему после пребывания на земле. Итак власть кагана была тесно связана с тенгрианством, но при этом она не была обожествлена полностью и бесповоротно, что характерно для власти у кочевников в предосевом времени. В людях, занимающих особые позиции в социальной структуре своей этнической общности, простые члены видят медиаторов, связующих народ с Небом-Тенгри – главным божеством центральноазиатской религиозной системы и ассоциируют с ними определенные мысли и чувства. По сути, проблема харизматичности правителя связана с проблемой конструирования некоего символического порядка в мироздании, установлением этого порядка в воображаемом «идеальном обществе» [174, С.32]. Харизматичность правителя – институционально установленный элемент определенного порядка социальной жизни традиционного кочевого общества. Сакральная роль правителя выстраивалась на основе веками существовавших мифолого-религиозных представлений в традиционном кочевом обществе.

Сакральность власти в Раннем Средневековье у кочевников носила опосредованный характер – между человеческим и божественным мирами возникла дистанция. Символизм власти в Раннем Средневековье опирался на сложную категориальную иерархию аналогических отношений человеческого и божественного миров. Государственная власть и земной правитель стали знаками, отсылающими к иной реальности, к иному господству.

В Раннем Средневековье обожествлялся не конкретный правитель и его неизбежно индивидуальная магическая сила, а власть, как таковая. Правитель сам по себе только человек, но, став каганом, он занимал место в иерархии власти и становился образом, «живой иконой» «Дара Неба». Каганская государственность

искала свое основание непосредственно в эффективности символического действия и не отождествляла себя с какой бы то ни было социальной или даже этнической средой. Историк Аялон отмечал, что власть в Средневековье, которая мыслилась данной свыше, «принимает характер силы, приложенной к обществу “извне”. “Ниоткуда” – “свыше” – “извне”: три пространственные метафоры, слагающиеся в один ряд» [242,Р.33-38] .

На смену дворцам обожествленных правителей Древности пришли Священные дворцы Средневековья, места обожествленной государственной власти. Средневековые дворцы Восточных империй, с торжественными залами и до мелочей отработанными церемониями «государственного священнодействия», были, как и храмы, символическим воспроизведением небесного, божественного порядка.

Объективные признаки и наиболее существенные черты правителя – это знаки-проводники таинственных сил, мистических свойств, которые присущи правителю, наделенному харизматическим даром свыше [263, Р.48]. Источником легитимности правителя является его харизматический дар, объединяющий и мобилизующий членов этнического общества на защиту от внутренних и внешних угроз. Именно этим признаком харизмы и являлся кут.

Древние тюрки имели реальные и мифические взгляды на происхождение своего государства. По их мнению, государство тюрков (эль) было самым древним, оно появилось сразу после сотворения мира. Оно было создано высшим божеством тюрков — Кук Тенгре и находилось под его покровительством. Поэтому его называли Эль Тенгре (Божественная страна). Еще называлось оно Вечным элем. Таким путем древнетюркская официальная идеология хотела подчеркнуть его необычность, древность и неприкосновенность. Государство тюрков превратилось в один из священных культов. Выступление против него считалось великим грехом. Но, по их мнению, не государство первично, а народ (турк будун). Государство являлось необходимым условием для существования этноса. Его надо было беречь как зеницу ока. Разрушение его было равносильно трагедии - концу тюркского этноса. Правители так же были священными, подаренными народу Тенгри - высшим

божеством неба, верхнего мира. Тенгри - это само божественное небо. Почиталось все, что было на небе: Солнце, Луна и звезды. Древние тюрки, поклонялись первым лучам восходящего солнца. Многие обряды, даже ритуал поднятия на трон хана, совершались с учетом движения солнца. На белом войлоке поднимали его наверх и кружили девять раз по движению солнца [23, С.229]. Входы в шатры находились на восточной стороне почиталось сторона восхода солнца. Стороны света определялись положением солнца. «Иргери кон тогсук(к)а, биргеру кон ортусуцару, курыгару кон батсугуца, йургару тон ортусуцару», т.е. «Вперед, вплоть до солнечного восхода, справа, вплоть до полудня, назад, к солнечному закату, слева, до полуночи». Так говорится в Малой надписи [112, С.27-37]. Тенгри во многом напоминает индоевропейского бога Дейвоса, древнегреческого бога Зевса. Тенгри сотворил государство тюрков, подарил им правителей, дал им разум. Покарал идущих против них. Время подвластно только Тенгри. Он определяет судьбу людей. Вместе с другими божеествами, которых он сам создал, Тенгри правит в мире [28, С.26].

Таким образом, древнетюркское язычество очень своеобразно. Главная его особенность заключается в приближении к монотеизму. Оно стоит между политеизмом и монотеизмом. Поэтому, в отличие других языческих религий, его можно назвать «тенгризмом». Часто имя Тенгри употребляется с эпитетом бер - Бер Тенгре (Единственный Тенгри).

До формирования в Центральной Азии сложных этнополитических структур (государственных кочевнических образований) какой-то необходимости в существовании и функционировании политических доктрин, связанных с религией не было. В наиболее древних пластах религиозных верований в тюрко-монгольских обществах они не обнаруживаются. Ситуация кардинально меняется в связи с возникновением кочевнических цивилизационных структур в Центральной Азии в период становления и формирования государственности тюрков [85, С.79-81].

Одним из фундаментальных условий становления и развития древних цивилизаций, являлось, как известно, формирование монотеистических религий, или же тяготеющих к монотеизму религиозно-мифологических систем. В общетеоретическом плане их роль представляется как существенно значимая в организации

и самоорганизации общества, которые приобретало новые гораздо более сложные количественные и качественные характеристики. Это общество императивно требовало создания и функционирования не только материальных, но и достаточно эффективных духовных механизмов социальной интеграции, стабилизации, обеспечения условий социально-экономического и культурного развития. Примерно такие же процессы закономерно развивались и в Центральной Азии, когда интенсивно формировались «кочевые» цивилизации тюрков и тюркоязычных народов.

При этом исключительно важную роль в становлении цивилизационных форм социального бытия сыграло тенгрианство, которое не только выполняло функцию поддержки, сохранения в устойчивом состоянии этнокультурных традиций тюркских народов, но и выполняло важные идеологические функции поддержки официального статуса правителей имперских государственных образований, их социально-интегрирующей и геополитической роли. Государственность в кочевых обществах народов Центральной Азии как мы уже отмечали, являлась не какой-то искусственно созданной организацией, но возникла естественно-необходимым образом как выражение потребности общества уменьшить энтропию в процессе своего саморазвития, самодвижения (т.е. эволюции) и создать необходимые условия реализации жизненно важных целей человеческой деятельности и т.д. [1, С.61]. В имперских государственных образованиях кочевников Центральной Азии, сложных в этническом и культурном отношении, реализовывалась идеологическая потребность в легитимизации высшей власти. Эта функция идеологии осуществлялась в рамках «тенгрианства» посредством ссылок на волю «Неба», на его отношение к правителю как к «Сыну Неба» в связи с тем, как он решает земные управленческие задачи. Идеологические функции, связанные с тенгрианством этим не исчерпывались [80, С.61]. Тенгрианство обеспечивало поддержку высшей государственной власти, воздействуя на сознание, на экзистенциальные и аксиологические компоненты его содержания, формировало убеждения в ценности и жизненно важной значимости власти каганов. Тенгрианство формировало кооперативные убеждения и соответствующие действия людей политической направленности, что позволяет говорить о нем как о механизме социальной организации и

самоорганизации [124, С.129]. Тенгрианство явило себя как религия обширного общества кочевого типа, при этом оно поддерживало себя изнутри, постоянно поддерживая энергию для своего существования.

Идеологические аспекты тенгрианства, как мощного социального аттрактора (с аттракторами связаны формы кооперативной активности и параметры порядка в обществе), делали кочевнические общества устойчивыми по отношению к малым возмущениям, что характерно для диссипативных структур.

Власть правителей в номадических империях держалась не только на насилии и страхе, но также на вере людей в сакральный источник ее происхождения. Это позволяло успешно решать достаточно сложные в техническом и энергетическом отношениях задачи создания монументальных сооружений погребального характера. Формируемые на определенное время «человеческие корпорации» функционировали, в основном, подчиняясь власти традиции, а не с помощью массовых репрессий, предельных наказаний за неповиновение, как это широко практиковалось древнекитайскими «законниками-легистами».

При всех исторических вариациях тенгрианства, его многоликости, оно включало в себя ряд инвариантов, в том числе и в области идеологии, которые, с одной стороны, придавали ему фрактальность и утверждали его статус в качестве фрактала, с другой – обеспечивали общие (независимо от этнокультурной гетерогенности общества) параметры порядка, гомеостазис социальных систем – конфедераций и империй кочевников Центральной Азии. Эти государственные образования развивались, в основном, в области форм общественного сознания, религии и духовной культуры [160, С.40-48].

Все этносоциальные процессы, как центростремительные, так и центробежные неизбежно ускорялись и в экстремальных условиях войны, а также массовых переходов, вызванных изменением экологических или геополитических условий. Тем не менее, даже при утрате независимой государственности и смене властной элиты (или полном переворачивании властной пирамиды [4, С.77]) происходила лишь перегруппировка правящих кланов, родов и племен, но основной этнический костяк сложившегося ранее суперэтноса оставался практически неизменным в центральных

частях империи, что и наблюдалось на территории Центральной Азии в период падения Великого тюркского каганата, а также государств его наследников и перехода власти к нетюркским народам, которые, к тому же, имели с тюрками тесные этнокультурные связи [234, С.125].

В связи с этим интересно отметить, что при всех драматических и даже трагических для отдельных частей суперэтноса обстоятельствах, потомки тюрков всемерно старались, во-первых, сохранить (или воспроизвести заново на основе элементов сохранившихся традиций) особенности этносоциальной организации, созданной в начальный период эпохи тюрков, в том числе имперскую государственность, во-вторых, сохранить ценностное ядро этнической культуры, в-третьих, воспроизвести или возродить с некоторыми модификациями главный сакральный стержень религиозной культуры – культ Неба-Отца, тесно связанный с почитанием Матери-Земли, а также и с представлениями о сакральной природе своего верховного правителя [125, С.39-44].

Тенгрианство как системообразующий элемент не только религиозной, но и политической формы общественного сознания (их мы определили в качестве духовно-культурных социальных механизмов самоорганизации) стало тем фактором интеграции этносов в геополитическое государственное образование имперского типа, который реально обеспечил духовное единение, а, следовательно, и образование такого могущественного государства, как Великий тюркский каганат и его последователи.

Таким образом, в традиционных обществах тюрко-монгольских народов центральной части Евразии в предосевой период вся совокупность ценностей, ценностных ориентаций, направленностей социальной активности, стереотипов и векторов поведения, так или иначе, связывалась с волей и контролирующими функциями Вечного Синего Неба, культ которого приобрел характер развитой религиозной системы уже в период становления государства тюрков и был тесно связан с идеей сакрализации верховной власти в лице Сына Неба. Это хорошо прослеживается в тюркских эпитафиях времен расцвета каганата [90, С.28-35].

Теперь стоит разобрать сакральный механизм в тенгрианстве, но прежде нужно сделать небольшое отступление дабы полностью понять как данная религия влияла на власть каганов у тюрков и кыргызов в раннем средневековье. Особо стоит отметить сущность тенгрианства как политеистической или монотеистической религии.

Любая государственная организация предусматривает свое обоснование, особенно в вопросе о праве на верховную власть, и в этом вопросе, расплывчатые определения о «шаманизме», о «язычестве», о «мире первобытных богов» и т.д. не выдерживают критики. Два века существования Древнетюркских каганатов свидетельствует об устойчивости государственных институтов этого образования. Политические и иные традиции этого государства стали образцом при формировании других государственных объединений у кочевых скотоводов Центральной Азии. Государственный организм не может существовать без идеологической поддержки, обоснования основных властных институтов. Древние тюрки, испытывая сильное влияние уже существующих монотеистических религиозных систем, все же обошлись без них, сохранив и модернизировав религиозную систему, существовавшую в регионе Алтая и Саян, придав ей черты централизованности и системности. Многочисленные источники позволяют судить о характере этой религиозной системы, которая базируется на культе Тенгри и Умай. В государственной организации, где власти ограничены насильственными инструментами управления, религиозная система, созданная на базе мифологических персоналий Тенгри, Умай, Эрклиг и т.д., сыграла огромную организующую роль и стала частью центрально-азиатского варианта ислама в период после VIII-IX вв [93, С.101].

Исследователь ислама Н.Д.Нуртазина считает, что «...серьезных оснований считать тенгрианство монотеизмом мы не имеем». Оно не было «этической религией» и поэтому «...не могло стать истоком цивилизации». Аргументируется это семантическим многообразием понятия «тенгри», а также тем, что тюрки поклонялись божествам Умай, Эрклиг и другим, в том числе тотемистическим культам [118, С.31-32].

У исследователей древних тюрков есть другое мнение. Так, исследователи С. Ак-Атай Т. Жумагабетов, наоборот, считает возможным отнести Тенгри к монотеист-

ическому божеству, у которого были функции созидания, покровительства, распределителя судеб и т.д [166, С.19]. С этой точкой зрения совпадает мнение И.Стеблевой. Она убедительно аргументирует этот тезис средневековыми арабо-персидскими нарративными материалами [224, С.423-426]. Иными словами точно сказать что из себя представляло тенгрианство довольно сложно, поскольку религия была пантеистична, но при этом «языческим шаманизмом» она не являлась в полной мере этого слова. Понятие «Тенгрианство» ввел в исследование тюрко-монгольских обществ средневековья Жан Поль Ру, чтобы, во-первых, отделить его от понятия «шаманизм» (или «шаманство»), которым многие исследователи пытались и до сих пор пытаются подменить само явление, как-то: отграничить два разных явления религиозной культуры народов Саяно-Алтая и Центральной Азии; во-вторых, соединить в одном термине наименования явно родственных и даже почти тождественных этноконфессиональных вариаций практически одной и той же религии, получившей в реальной религиозной практике различные названия - «Тенгриин Заяа» («Небесный Путь»), «Бурхан Заяа» («Божественный Путь»), «Ак Чаяан» («Белая Вера»), «Бурган Чаяан» («бурханизм») и др [223, С.58-61]. Общая концепция тенгрианства есть суть восприятия мира кочевником, при этом исследователи разделяются во мнении был ли у древних тюрков полный кодекс тенгрианства.

Общее мнение сложившееся на данном этапе таково: тенгрианство - религия, основанная на вере в Тенгри, предположительно возникла в конце II - начале I тыс. до н.э., но не позднее V-III вв. до н.э. Его сближают с хуннским ченли («небо»), существуют и более широкие параллели с китайским Тянь, шумерским Дингир, «небо». Полного согласия среди ученых в понимании сущности тенгрианства пока не сложилось. Часть исследователей пришли к выводу, что это вероучение приняло форму законченной концепции с онтологией (учение о едином божестве), космологией (концепция трех миров с возможностями взаимного общения), мифологией и демонологией (различение духов-предков от духов природы) к XII-XIII вв [225, С.55-57]. В то же время в одном из древних рукописных источников сообщается, что к 165 г. до н.э. тюрки уже обладали полностью сложившейся религией с развитым канонем, во многом близким буддийскому, завещанному индийским царем

Канишкой, от которого берет начало ветвь буддизма, получившая самостоятельное развитие и оформившаяся как тенгрианство [19, С.163-166].

Часть исследователей настаивает на том, что системного письменного изложения теологической доктрины тенгрианство не оформило и имело небольшой по количеству священный реквизит, благодаря простоте и ясности которого просуществовало несколько тысяч лет в устойчивых формах религиозного ритуала и практики. В то же время другая часть исследователей заявляют о наличии главной священной книги тенгриан, содержащей тенгрианский канон - обычаи, обряды и правила, по которым надлежало обращаться к Богу [28, С.6-15]. В то же время мы с полной уверенностью можем сказать что культ Тенгри в отношении его к властной сакрализации имел функцию схожую со многими религиями индоиранских и индоарийских народов будь то Дейвос, Зевс, Ормузд, а также с богами неба пантеона германцев и финно-угорских народов – Тор и Перкунас. Роднит эти религии то, что в них отсутствуют, в отличие от религий древности, хтонические божества, соединяющие в себе порождение жизни и ее конец, так называемые боги-чудовища земли [262, Р.83-97].

Хтонические божества не могли предложить человеку кочевого общества того чего он сам желал – усиления его власти, власти мужских сообществ. Они оставались божествами полностью привязанными к земле, их основой являлось поклонение женщине, как прародительнице всего живого в этом мире. Хтоника (земные божества) не призывали к прямому захвату чужих земель, приручению животных, ибо этот культ вел к совместному проживанию с природой, признанию ее главенства над человеком. Хтонические божества ждут покорности во всех мифических ее проявлениях – земля являлась и прародительницей и губительницей – сравните более поздние космогонические мифы о загубленных поколениях – ведь там явно выявляется создание людей из земли, но не с неба – но при приходе богов аналогичных Дейвосу (первому богу индоариев) – начинает пробиваться культ небесного происхождения человека – его властной составляющей, не требующей порождения из земли – власть начинает идти с «неба». Боги неба стали надежно закрепляться в пантеонах мужских охотничьих сообществ – они несли сплочение и

власть – при этом сакральность их была намного выше чем сакральность божеств хтоники, поскольку божества мужских сообществ готовили своих адептов к борьбе за новые земли и новых животных – они объединили человеческое любопытство и жажду авантюризма с необходимостью освоения новых земель, поскольку в конце эпохи меди началась климатическая катастрофа, погубившая многие зарождавшиеся цивилизации. Выживают мужские сообщества – кочующие целенаправленно с востока на запад, при этом их метод выживания становится основополагающим в течении следующих 10 веков, они ведут при себе лошадь, собаку, бронзу, новое оружие, новых богов и новую систему обожествления власти – небесное покровительство власти – Дейвос (высший бог протоариев) будет первым из них – затем на остальных явлениях будут возникать Зевс, Перкунас, Перун, Тенгри, Авеста и.т.тд. Хтонические божества не могли дать сил и жертв требуемых мужскими кочевыми сообществами, поскольку они были привязаны к определенному региону деятельности [235, С.69-72]. Здесь рождение религии стало определять местное состояние хозяйственных процессов и становление сообществ «новых» охотников и собирателей, при этом эпоха неолитической революции ушла давно – на арену истории вышли мужские охотничий сообщества [74, С.107] – прообразы современного государства, где главный мужчина объявлялся ставленником высших сил, но идущих уже не от земли, а от неба (sic!). При этом разделении пришла двойная структура – появилось понятие Матери-Земли – Гея, Умай – они обеспечивали связь со старыми религиозными структурами, при этом уже отсутствовала схема рождения человека от матери, он становился родным сыном от мужского сообщества и инициацию он проходил от своих отцов и братьев.

Часто историки отсылают происхождение культа Тенгри к заимствованиям тюрков у китайцев. В то же время этот вопрос изучен еще недостаточно глубоко. Это особо отмечал известнейший синолог Л.Васильев в своих работах об эпохе ранней бронзы в Китае [34, С.118-124].

Китайский историк Чжан Гуан-чжи фиксирует, что шанская культура не эволюционировала автохтонно. В ней присутствовали элементы привнесенные извне: развитый урбанизм, дворцовое строительство, человеческие

жертвоприношения, заметная социальная дифференциация (классы), развитый комплекс аристократического потребления (роскошные гробницы, каменная скульптура, изделия из нефрита и т.п.), бронзовая металлургия, новые элементы военного дела (колесницы), развитая система письма, оружие из бронзы, «звериный стиль» как специфическая евразийская форма изображений, развитый евразийского типа календарь [274, Р.177-182] [111, С80-81].

Особенно стоит отметить «звериный стиль». «Звериный стиль» — не просто изображения животных, хорошо известные еще в палеолите, но определенный и четко фиксированный стиль изображений (динамически напряженные тела мчащихся либо готовых к прыжку зверей с характерными для их изображений стилевыми особенностями — играющие мускулы и т.п.), истоки которого восходят к ирано-месопотамскому региону. Позже изделия в этом стиле распространились по всей евразийской степи, включая Ордос, откуда они, скорее всего, проникли и в северный Китай [140, С.120].

Массовые сопогребения в пышных гробницах, боевые колесницы с одомашненными лошадьми, втульчато-полостное оружие с хорошо известными в ближневосточном регионе мотивами «звериного стиля» — все это могло быть единым комплексом [141, С.75]. К нему можно отнести также шанский календарь, который в принципе мало чем отличался от календаря кочевников. Археология отвечает на этот вопрос, тем что найдено звено цепочки связи между ранней бронзой андроновского периода и культурами бронзы Китая.

В результате раскопок последних десятилетий в районе Урало-Казахстанских степей (Синташта, бассейн р. Тобол) обнаружены следы протоиндоиранской по типу, как считают археологи, развитой культуры бронзы (XVII—XVI вв. до н.э.) знакомой с колесницами [54, С.148]. Последние более примитивны, нежели аньянские. Возможно, Синташта — звено той цепи, которая связывает аньянские колесницы с индо-иранскими [203, С.184-186].

Особую роль отмечают исследователи у связи сакрализации власти шанского Китая и предков тюрков – вера их правителей основывалась на доктрине верховных предков, даровавших им землю, у них выпрашивали совета, им поклонялись - но

при этом связь с ними была только на уровне «просьба-совет». В надписях шанцев говорится о многом, упоминаются предки, умершие правители разных поколений, которые были обожествлены и считались живущими на небе, своего рода верхними предками (шан-ди). Но в них нет буквально никаких сведений исторического характера, хотя бы косвенных упоминаний о неких победах или миграциях в прошлом, вообще ни о каком событии прошлого. Истории для шанцев как бы не существует — как не существовало ее, скажем, для древних (да и не только древних) индийцев. История в смысле описаний, воспоминаний, интерпретаций и переинтерпретированных историзованных легенд начинается только со времени Чжоу [30, С.53]. Сакральность власти у культуры Шан легитимизировалась посредством культа пришлых шанцев - социальные верхи сохранили в памяти лишь имена своих далеких предков-предводителей, которых и почитали как «верхних предков», принося им регулярные жертвы и сообщаясь с ними с помощью ритуала жертвоприношений и обряда гаданий [33,С.98].

Мифологическая же культура местного неолитического населения, тех низов, потомки которых, ассимилировав пришельцев, стали основной массой шанцев, скорей всего, была подавлена высокоразвитой и опиравшейся на развитые письмо и календарь системой почитания «верхних предков» и оттеснена на задний план, как бы выпав из привычной нормы [245, Р.90-98]. Культ Неба как главного дарителя власти у китайцев развился в то же время, что и у кочевников степей – а заимствования происходили параллельно, не являясь насаждением или полным заимствованием.

В Китае культ Неба, а с ним и культ сакральности правителя как «сына Неба» развивался по пути отличном от кочевников степи. Воцарение Чжоу сопровождалось важными переменами в общественном сознании и идеологической традиции древнего Китая. Чжоусцы принесли с собой новое представление о верховном божестве, которого они называли Тянь. В первоначальном начертании знак «тянь» являл изображение большого человека с особо выделенной головой и служил, вероятно, обозначением обожествленных предков вождя. Еще одной отсылкой к эпохе ранней бронзы могут считаться подобные изображения в урочище Саймалуу-таш.

Согласно же чжоускому мифу, мать первопредка чжоусцев Хоу-цзи зачала, наступив на след ноги некоего великана. Еще до завоевания государства Шан среди чжоусцев зародилась легенда об их родстве по женской линии с родом шанских царей. Покорив Шан, они отождествили свое верховное божество Тянь с шанским верховным божеством Шан-ди. С течением времени культ Неба в Чжоу окончательно вытеснил Шанди в главной функции верховного божества. Так сложился культ Неба (Тянь), обезличенный, не имеющий, можно сказать, корней в верованиях того или иного племени. Культ Неба стал главным в Китае, а полное его исполнение – прерогативой лишь самого правителя, сына Неба. При этом на Небо перешло представление о прямой генетической связи божественных сил с правителем: претендуя на родство с Небом, чжоуские правители стали именовать свою страну Поднебесной (Тянь-ся), а себя – сыновьями Неба (Тянь-цзы). Чжоусцы верили, что правитель получает свою власть в первую очередь от Неба и своих предков. «Как говорит один из стихов “Ши цзина”, народ Чжоу могущественен, ибо имеет “трёх правителей на небесах и вана, их посланца, в столице”. Предки помогали потомкам, если были довольны ими, но они же могли во гневе сурово покарать их. Вот почему важно было не только умиловать их должными подношениями, но и через гадание улавливать их пожелания и вести себя сообразно им» [22, С.66]. Китайский культ «верховных предков» трансформировался в культ Неба как божества дарующего власть, при этом оно тождественно с номадическим «небом». Именно в этот момент культ неба у китайцев начинает принимать форму, знакомую нам по китайским императорским государствам раннего средневековья. Божество Тянь, «Небо» шанцам было неизвестно. Чжоусцы, как и шанцы, называли своего правителя ван, “царь”, но кроме того, они называли его также и «Сыном Неба». Правитель олицетворял верховное единство всего общества. Он противопоставлял себя прочим смертным, что видно даже по титулу, который он носил: «Я – единственный среди людей» [56, С.36]. Правитель выступал одновременно и верховным жрецом. Только он мог определять по трещинам на гадательной кости ответ божества на заданный ему вопрос. По всем остальным показателям китайский комплекс представлений о верховной власти и её носителе полностью отвечает свойствам общемировой

универсалии – так называемого «культа священного царя». Определяющим из свойств указанного культа является, как известно, вера в обладание правителем магической силы, благодаря которой он и способен исполнять возлагаемые на него сакральные функции – оказывать мироустроительное воздействие на Космос и устанавливать коммуникацию с высшими силами. Это означает веру в божественное происхождение правителя: он мыслился сыном не только земного отца, но и высших сил, так или иначе принимавших участие в его зачатии. «Мотив «чудесного зачатия» (эпизоды вкушения матерями будущих государей чудесной пищи, после чего наступает их беременность, их встречи наяву или во сне с божественными персонажами или фантастическими животными, наиболее часто с драконообразными существами и т.п.) непременно присутствует в преданиях о легендарных государях и полубогам государях древности, а также в жизнеописаниях основателей династий. С чжоуской эпохи принятым обозначением государя становится сочетание «Сын Неба», отнюдь не сводимое к метафоре». Ещё одной важнейшей составной частью культа правителя является так называемая концепция «небесного мандата», которая впервые была употреблена чжоусцами для идейного оправдания свержения ими иньской династии и впоследствии активно разрабатывалась многими теоретиками и государственными деятелями. Суть названной концепции сводится к следующему: если царствующий государь по каким-либо причинам оказывается неспособным более исполнять функции верховного правителя (знаком чего как раз и служило обозначение в обществе кризисных тенденций), то он лишается права на державную власть, которое передаётся Небом его новому избраннику [168, С.12-16]. Существенно, что, согласно рассматриваемой концепции, избранником Неба и носителем «небесного мандата» мог стать любой из жителей Поднебесной безотносительно его родословной, исходного общественного и социального статуса и материального положения. Не оговаривалась даже его возможная этническая принадлежность. От претендента на верховную власть не требовалось предъявления каких-либо вещественных доказательств правомочности его притязаний. Они проверялись только результатами историко-политических событий: если поднятый «носителем небесного мандата» мятеж подавлялся правительственными

войсками, то этот человек объявлялся «злодеем», «изменником» и отправлялся на плаху; если же вождю повстанцев удалось дойти до столицы, взять её штурмом и захватить императорскую резиденцию, то он почитался истинным «носителем небесного мандата» и, следовательно, законным монархом. Неповиновение правителю рассматривалось в Китае не просто как уголовное преступление и попрание моральных устоев, но как истинное святотатство, покушение на самые основы вселенского порядка [150, С.36].

Мы сталкиваемся в двух вышеописанных случаях примерно со схожими понятиями сакрализации власти у китайцев и индоиранцев. Но поскольку в Китае пришельцы чжоусцы быстрее ознакомились с оседлыми культурами, также как и описанные в Ведах индоиранцы, то культ догмата Неба над властью у них оформился скорее чем у кочевников степи. При этом вновь мы отмечаем, что сакрализация власти связанная с небом, есть скорее всего общее заимствование как китайцев, так и более поздних кочевников тюрков у ранних кочевых культур эпохи бронзы. У кочевников культ неба ярко появляется лишь в эпоху хуннов, и здесь явно отмечается именно китайское влияние, но при этом догмат неба слишком удачно приживается у кочевых племен, что дает повод осмыслить его как постоянный у кочевников степи. Шаньюй, титул верховных правителей сюнну, появляется в китайских источниках не позднее периода Чжаньго (403-221 гг. до н.э.). Сыма Цянь, например, упоминает, что в середине III в. до н.э. Ли Му, военачальник владения Чжао, разбил войска шаньюя, вторгнувшиеся в округ Яньмынь [139, С.119] [138, С.106].

Называя своего правителя шаньюем, сюнну подразумевали, что под его властью, словно под Небом, находится вся земля. Исходя из этого значения, можно говорить об огромной власти, принадлежавшей верховным правителям сюнну. Важность занимаемого ими положения подчёркивалась формой официальных документов, принятой в переписке с ханьским двором. На несколько столетий позднее титула шаньюй в китайских источниках появляется титул каган, и, как показал японский исследователь Сиратори, впервые он зарегистрирован у сяньбийского племени цифу. Однако, несмотря на существовавший среди сяньбийцев титул каган, их вожди официально не носили этого титула, а именовали себя, как и правители

сюнну, шаньюями. В частности, ни один из вождей цифусцев не носил титул каган. Хэгань считался наследным титулом, означавшим опору, поддержку трона государства. Однако впервые титул каган был официально принят не Куалюем, а правителем жуаньжуаней Шэлунем по крайней мере на столетие раньше. Судя по тексту «Вэй шу», это произошло между 9-м годом эры правления Дэн-го (394 г.) и 5-м годом эры правления Тянь-син (402 г.), и, как считает Ду Ю (735-812), известный китайский историк, автор знаменитого сочинения «Тун дянь», титул каган появляется с этого времени [223, С.55].

Вождь жуаньжуаней Шэлунь первый официально провозгласил себя каганом, отказавшись от употреблявшегося до этого титула шаньюй. По мнению Сиратори, это произошло из-за того, что с течением времени титул шаньюй утратил реальное значение. Носителем титула шаньюй мог быть только один человек. И действительно, когда в 105 г. до н.э. ханьский император в связи со смертью шаньюя Увэя отправил к сюнну двух послов выразить соболезнование: одного — новому шаньюю, другого — правому сянь-вану, разгневанный посягательствами династии Хань на его права, новый шаньюй задержал послов у себя [247, Р.117-122].

Как полагает Сиратори, значение шаньюя начинает падать с разделения сюнну в 48 г. н.э. на северных и южных, в связи с чем появились два шаньюя. В результате дальнейшего ослабления сюнну, приблизительно в середине династии Поздняя Хань, они оказались подавленными сяньбийцами, из среды которых выдвинулся талантливый вождь Таньшихуай, объединивший под своей властью всю территорию, подвластную сюнну в период их наибольшего расцвета [223, С.111]. Титул шанью так же был основан на догмате передачи Небом сакральной власти правителю.

Так, П.А. Пичеев отмечает, что «тенгрианство» в средние века являлось господствующей религией как в тюркских обществах, так и у монголов, причем эта религиозная система активно сохранялась и оберегалась военно-аристократической верхушкой, видевшей в ней один из главных источников и опор государственной власти и военного могущества. Пичеев П.А. отмечает дуальность системной организации «тенгрианства», системообразующую роль в нем понятия Тенгер (Небо) и

Этуген (Земля). Он видит также в «тенгрианстве», кроме высшей ценностно-ориентационной и социальноорганизующей дуальной содержательности, и четкую проявленность непреодоленной еще политеистичности в виде совокупности второстепенных божеств, связанных с Небом и Землей понятием «Белого Старца» [219, С.59-63]. Как уже отмечали тувинские религиоведы, в данном случае дуализм нельзя абсолютизировать, поскольку, во-первых, он относителен (т.е. «Небо» и «Земля» дуальны только относительно друг друга, и вместе они образуют вполне гармоничную недуальную пару, у которой всегда есть третий гармонирующий их, «опосредующий» медиальный элемент - «человек», например, или «мировое дерево», «мировая гора» и т.д.); во-вторых, этот относительный дуализм уже изначально носил как бы «снятый» характер, так как априори было известно, что Мать-Земля вообще не может существовать и функционировать без Неба-Отца, и только их совместная гармоничная деятельность порождает все сущее. Здесь также важно подчеркнуть связь самого понятия «белый» с истоками всей кочевнической (номадической) цивилизации, у которых мы обнаруживаем в этноконфессиональном отношении совершенно родственные народы (т.е. практически одни и те же этносы), причем именно кочевничество и именно Тенгрианство (т.е. «Белая Вера») являлись их цивилизационной основой на самых ранних этапах их этногенеза и культурогенеза.

В своё время исследователями было отмечено и то странное, на первый взгляд, обстоятельство, что у саяно-алтайских тюрков было как бы две национальные религии, причем Тенгрианство было сугубо имперской, подлинно государственной формой идеологии, тогда как «шаманизм» был больше связан с палеоазиатским и тунгусо-маньчжурскими верованиями и культурами более архаического происхождения. Вместе с тем, в качестве уточнения следует добавить, что, как национальная религия суперэтнических империй, Тенгрианство восходит к таким же общенациональным надэтническим формам государственных религий, которые были выработаны ещё в догуннскую эпоху древними ариями (скифы, саки, массагеты и др.), и генетически связаны именно с религией древних ариев, тогда как пресловутое «шаманство» своими историко-генетическими корнями уходит в первобытно-о-

бщинный строй палеоазиатских и тунгусо-маньчжурских этносов [179, С.43-44]. И лишь с переходом к скотоводству Тенгрианство постепенно приобрело неформализованный статус главной составляющей религиозно-мировоззренческой основы «кочевой цивилизации» Саяно-Алтая и стало играть значительную роль как негэнтропийный, социальноорганизующий и самоорганизующийся фактор в «кочевнических» конфедерациях и империях тюрко-монгольских народов. Точно так же, как у древних индоариев и иранцев до их перехода к оседлости и земледелию, религия тюрко-монгольских народов («туранцев») была с самого начала теснейшим образом связана с пастушеским бытом, с феноменом кочевничества [63, С.15-16]. Вновь находится совпадение между религиозными верованиями и сакральными механизмами у тюрков и индоариев, как это было отмечено в исследовании термина «кут», что еще раз подтверждает родственность данных народов в религиозно-сакральном пространстве. Их боги несут сакральный смысл их правителям, которые исполняют высшее предназначение данное им Богом Неба, исполнять его закон и поддерживать миропорядок среди людей. Это отражено в эпосе Манас – правитель приносит миропорядок на землю, своими поступками и действиями. он является необходимой константой в поддержании мира и спокойствия. [100, С.71-72].

Для традиционной культуры, к каковой можно отнести и средневековую тюркскую, доминирующим элементом картины мира, санкционировавшей существующий порядок, был Центр, выполнявший космогоническую функцию, через который осуществлялась связь между зонами мироздания и благодаря которому гармонизировалось не только социальное, но и космическое пространство. Маркерами Центра могли выступать как отдельные атрибуты (например, очаг рода), так и избранные личности, в качестве которых выступали старшие рода и каганы в качестве правителей собственно тюркской территории [222, С.67]. Правители с момента интронизации, где их положение и было центральным, начинали выступать в качестве Центра универсума. Именно это представляет для нас особый интерес, поскольку выполнение избранниками Неба сакрализующей и гармонизирующей космос и социум функции связано через обладание харизмой с Высшим Законом (törü). Последнее, связанное с правителем благодаря харизме, поскольку Центр,

который ассоциировался с «пупом Земли», где зарождается и откуда развивается Мир, сакрализует пространство благодаря распространению по сторонам света. Эта связь правителя - харизмы - Высшего Закона определяет жреческие функции кагана, которые (и сакральные, и светские) приобретают универсальный характер в силу универсальности Неба, с которым он связан [140, С.51].

Важно обратить внимание на связь правителя с *tögü* – Высшим Законом, или Путем, и формы ее проявления в тюркской традиционной культуре. Выше уже говорилось и в обрядовых текстах подчеркивается, что особая связь правителя с Высшим Законом, который Небо через него проявляет, возможна лишь при наличии у избранника наивысшей сакральной субстанции – харизмы, выражаемой в тюркско-кыргызской языковой картине мира, прежде всего, через термин кут и ряд других. С одной стороны, в контексте того, что все представители правящего конического клана потомков Ашины являются харизматическими личностями, это качество можно считать врожденным. Именно поэтому в оригинальных текстах мы обнаруживаем постоянные ссылки на предковость; на небесное происхождение, которое также определяется связью с ним; маркировало его избранность особыми признаками при рождении. С другой стороны, харизма правителя была харизмой рода [129, С.71-73].

Значит исполнение воли Неба и поддержание законов, а также наличие кута – эти три составляющие делали власть кагана сакральной и полностью легитимной.

Сакрализация власти у тюрков выражалась в особенной инициации и интронизации кагана.

Одним из атрибутов сакрализации власти является процесс инициации кагана. Древние тюрки придавали огромное значение инициации, поскольку на первый взгляд, она кажется формальным, на самом деле своим участием на этом процессе родовые старейшины, вассальные князья, племенная аристократия публично признавали власть кагана как верховного правителя, те, которые отсутствовали на нем, рассматривались как не подчинившиеся. Вот что писал по этому поводу В.В.Бартольд: ... «кандидаты на престол намечались заранее, а на курултае происходил не акт избрания, но акт торжественного провозглашения: кто не хотел

подчиниться, тот вообще не являлся на курултай» [15, С.143]. Чаще всего днем инициации был день солнцестояния, и чаще всего весеннего солнцестояния, являясь одновременно Новым годом по календарю кочевников. Нам теперь понятно, каким образом космогонический сценарий нового года может быть интегрирован в культ инициации: обе ритуальные системы преследуют одну и ту же цель — обновление космоса. Но это обновление, осуществляемое по случаю инициации, имело важные последствия для дальнейшей истории тюрков. С одной стороны, церемонии обновления становятся подвижными, они больше не связаны с жесткими рамками календаря, с другой стороны, каган становится ответственным за стабильность и благосостояние всей вселенной.

Это значит, что космическое обновление начинает совпадать теперь не только с космическими ритмами, но и с ритмами людей и исторических событий. Обряд инициации проводился по определенным правилам согласно которому, шаман назначал благоприятный день, и присутствовавшие в нем занимали места, согласно установленной иерархии должностей об этом красноречиво говорит древнетюркский текст. Так, при восшествии на трон Бильге-кагана (716-734) «тюркские беги (расположились в следующем порядке). Позади (на западе) тардуш-беги с Кюльчуром во главе, а за ним шадапыт-беги. (Направо, на юг) ... (беги) ... Таман Таркан, Тоньюкук Бойла Бага Таркан во главе, за ним Буюрук - (беги) ... во главе вождь внутренних буюруков Кюль-Эркин, а за ним буюруки. Столько теперь бегов, моему отцу-хану очень сделали большую хвалу с тюркскими бегами и народом ... с их тюркскими бегами и их народом они воздали ему высокую хвалу, прославили ... моего отца-хана ...» [16, С.69-73]. Естественно в тексте не полностью отражается количество всех должностных лиц, присутствовавших на процессе инициации кагана. На церемонии инициации соблюдали правила и присутствовавшие обнажали головы и развязывали пояса тем самым, демонстрируя покорность воле Неба. Участники инициации просят избранника занять престол кагана, на что следует символический отказ в пользу старших родственников, а затем кагана усаживают на трон «силой». Все присутствовавшие на процессе инициации родственники, приближенные, военачальники, главы родов и племен приносят присягу в верности.

Однако китайские источники вносят существенные дополнения и дают подробные сведения в отношении обряда вступления кагана на престол. Так, при возведении государя на трон, ближайшие и важные сановники сажают его на войлок, и по солнцу кругом обносят девять раз. При каждом разе чиновники делают поклонение пред ним. По окончании поклонения сажают его на верховую лошадь, туго стягивают ему горло шелковой тканью, потом, ослабив ткань, немедленно, спрашивают: «сколько лет он может быть ханом?», то есть, сколько лет он собирается царствовать [94, С.62]. Каган должен был обязательно ответить на этот вопрос, иначе он не мог считаться каганом. Кагана заставляют взглянуть на небо и берут обещание царствовать справедливо под угрозой свержения [31,С.97]. После чего участники совершали девятикратное преклонение перед каганом [114,С.77]. Ритуальная «смерть» - необходимое условие первобытных инициаций - была известна древним тюркам. При обряде интронизации вступающего на престол кагана душили, а затем спрашивали о том, какое время он будет править. Здесь следует видеть не только пережиток военно-демократических традиций, когда в ритуализированной форме монарх отдает дань идее равенства представителей воинской среды, которые во время обряда демонстрируют свою власть над жизнью владыки [30,С.51].

Каган также переживает мучительное испытание, которое завершается возвращением иницируемого в социальный мир уже в новом качестве. Каган проходя инициацию должен был заглянуть за черту этого мира, понять собственное предназначение, осознать свою причастность к духам правителей и великих предков. Удушением кагана также проводилась черта между его прошлым и настоящим показывая всем что он и есть правитель назвавший срок своего правления над своим народом. Это очень древняя традиция, имевшая в прошлом широкое распространение у сибирских и алтайских народов. Бушков приводит данные о «самоедском» шаманском обряде символического «отделения» головы с помощи веревки, не приводящего к смерти [29, С.51]. Кляшторный видел в этом следы культа умирающего и воскрешающего божества, связанного с обрядами сохранения плодородия. По его справедливому замечанию: «Нисхождение в подземный мир душ и возвращение оттуда на землю являются центральным сюжетом в мифологии

шаманства» [202, С.59]. Основные моменты акта интронизации следующие: участие в собрании, избрании и интронизации только старейшин, вождей и военных предводителей, т.е. людей избранных, которые преклоняли колена, развязывали пояса и снимали шапки; затем все приносили клятву на верность и совершали жертвоприношение, что можно интерпретировать как обряд жертвоприношения Небу. О том, что именно харизма была тем качеством, на усиление которого направлялся обряд, свидетельствует снятие шапок всеми участниками обряда интронизации. Действия перечисленных лиц в контексте представлений о сакральной субстанции, присущей избранным, умножают ее эффективность. Выполнение правителем сакральной функции определялось его связью с Небом, которое выступало в паре с Землей, и способность созидания и умножения является функцией этой бинарной группы, где примат принадлежит Небу. В этой паре выражается не только дихотомия Вселенной (Небо – Земля, верх – низ), но и содержится идея необходимого взаимодействия двух сакральных объектов, обеспечивающих существование и воспроизведение мира. Как и в любой другой традиционной системе, Небо служит национальным интересам, которые удивительно сочетаются с универсализмом Неба в качестве абсолютного воплощения верха. Небо как абсолют является наивысшим судьей и определителем человеческих судеб и их становления в обществе, а в особенности в их властном стремлении.

В картине мира тюркского общества «Тенгри-Люди-Земля» наисвысшим статусом обладал Тенгри как источник блага для всего сущего [24, С.136-141]. Строгий мировой порядок, согласно источникам, определен как: «Тан (небо) – правитель (каган) – ел (племенной союз) – торю (установления тюркского народа) - люди (социум) - ер (земля)». Все указанные элементы всеобщего порядка взаимосвязаны и взаимозависимы. Данная парадигма власти характерна для политических воззрений кочевников Кыргызстана всего средневекового периода.

Была создана такая государственная идеология, которая гармонично влилась в существующий мировоззренческий императив. В учёт необходимо брать и то, что у кочевников уже существовало определенное понимание верховной власти, существенным выражением которой был культ вождя, сакральный характер власти, культ родовых и

племенных предков. Дальнейший генезис института власти, появление его государственной формы потребовало идеологического оформления. Появилась настоятельная потребность интерпретации культа предков как государственного. Возведение определенных культов тенгрианства в статус государственных преследовало цель повысить престиж центральной власти.

Древнетюркские надписи дают много примеров того, что Тенгри ниспослал благодать или побуждал к созданию и воссозданию государства тюрков. Государство преподносилось как форма упорядочивания социума (Тәнри älimkä)» [165, С.17]. Часто встречающееся выражение в древнетюркских памятниках «Іл бірігме теңрі – Небо, дарующее нам государство» [85, С.86,115,164] характеризует созидательную функцию Тенгри. В некоторых эпитафиях проводится параллель: «В голубом небе были солнце и луна, на бурой земле были государство и хан...» [73, С.116]. В этой аксиоме в сравнительной форме показан единый космический порядок, центром которого были правители, следующие воле Тенгри, поэтому помощь в управлении уместна.

Каган, поставленный Тенгри, является гарантом существования народа. В свою очередь, уход народа от кагана лишает его покровительства Тенгри, что ведет к гибели тюркского народа и распаду государства. Указания Тенгри, общий космический порядок предписывают повиновение тюрков кагану, а других народов тюркам. Это повиновение не должно быть изменено, поскольку это сразу же нарушит единый вселенский порядок. Управление государством - это долг кагана перед Тенгри, он избран им. Покровительство Тенгри позволяет кагану со своими политическими и социальными обязанностями справляться на надлежащем уровне. Отклонение от «небесных» предписаний ведёт к распаду государства и потере подданных. В связи с этим, тюркское выражение «Тәнри жаратмис түрк билгә қаған» - «Бильге-хаган, рожденный судьбою от Неба» или «поставленный Небом» позволяет рассматривать верховных правителей лишь избранниками Тенгри с определенным статусом в общественной структуре. Эпитет «Подобный Небу» указывает на универсальность личности правителя по отношению к социуму [60, С.137-144].

«Небесная» инвеститура не являлась наследственной. Получение санкции Тенгри было важно каждым последующим каганом, что являлось доказательством его легитимности и обязательным условием наследования престола. Легенды о «небесном происхождении» правителя или в целом правящего рода подкрепляют их высокий статус в генеалогической системе родов и племён, что даёт приоритет в политических и социальных отношениях. В «Огуз-наме» прямым текстом сказано, что «небесный владыка поручил Огуз–кагану земные просторы, обязал править и обустраивать народ» [59, С.170]. Вновь культ Тенгри приводит нас к сакрализации правителя через инициацию при достижении определенного возраста и статуса кагана, его инициация даёт ему полное право претендовать на кут, происходящий от Тенгри.

Специфика сакральности избранных (правителя, лидера, богатыря, сказителя и т.п.) состоит в количестве, т. е. «силе» сакральности, которой наделяет избранного Небо, что постоянно подчеркивается в текстах и что позволяет определить ее как качественно иную субстанцию. В тюркской терминологии это нашло отражение в употреблении перед терминами сакральности слов «великий», «сильный», в преамбуле посланий тюркских каганов, «всесильный» обрядовых текстов и т.д. В дополнение к титулу каган, который уже маркирует избранность («на земле может быть только один каган»), по отношению к верховному правителю применяются дефиниции билге и др. – термины, обозначающие харизму или ее качество – благо, разум. Этим определялась максимальная сакральность избранных, что обуславливало их социально-ритуальные функции, делая их медиатором космос – социум не только для своего рода, но и для универсума. Именно благодаря наличию харизмы могла реализоваться центральная, максимально сакрализованная позиция верховного правителя и выполнение им регулирующей функции: «умиротворение народа», сохранялся покой и мир в народе, когда «народ не страдает, он счастлив, поставив ноги на почву, руки на землю», «народ преобразовывается», «народ приводится в согласие» [147, С.14].

Социум и всё в социуме существует согласно традиционной формуле: «Силою вечного Неба, защитой харизмы кагана». Можно сказать, что эта формула – краткая

модель архетипа или мифологемы: наверху – Небо-отец/внизу – Мать-Земля, между ними харизма (кут) правителя (произошедшая от света солнца и луны), благодаря которой правитель и является сакральным центром (следовательно, Мировой горой, Мировым деревом). Благодаря этому сакральному качеству правитель без посредников осуществляет сакральную деятельность, являясь прямым медиатором между социумом и Небом как верховным божеством, как правило, в месте захоронения предков [95, С.45-48]. Восхождение на гору и совершение соответствующего обряда (нахождение в центре Мира), когда достигается «воспламенение харизмы», является важнейшим условием выполнения старшим правителем его функций: установление и поддержание миропорядка, социальной гармонии, среди которых избрание кагана (гаранта стабильности) было одним из главных [149, С.81].

Коллективные периодические обряды, в которых путем повторения архетипического космогонического акта возрождался порядок через утверждение центра, были необходимыми для стабильного функционирования тюркского кочевого социума [241, Р.26].

Основной, доминирующей божественной многофункциональной силой становится единый Тенгри, олицетворенный и растворенный в голубом бесконечном небе. Все остальные религиозные персонажи, судя по содержанию рунических памятников древних тюрков, – второстепенные. Тенгри одновременно везде, но основное местопребывание его – гора Хан-Тенгри, одновременно возглавляющая самостоятельный культ гор. У алтайцев гора Хан-Тенгри завершала систему родовых вершин, т.е., по сути, это еще одно зримое отражение власти Ашинаидов, несущих в себе частичку Тенгри и являющихся его сыновьями, поставленными над родами «Тюрк Эля» [96, С.261]. Гора являлась символом сакральности, сущность ее заключалась в центровке миропорядка, при этом тюрки ставили гору как связь с Тенгри, а значит это полностью соответствует заключениям ученых о мировой оси. Тенгри не определял целиком жизнь тюрков. Участие в судьбе человека принимали и другие божества. Например, при рождении – богиня Умай, в ходе жизни – духи предков, после смерти – бог Эрклиг, вестовым божественной воли был Иол-Тенгри (бог дорог). О последнем персонаже С.Г.Кляшторный замечает, что этот образ

«...был непосредственно связан с государственным культом тюрков» [202,С.60]. Но, функционально разделяя различные части жизни человека, Тенгри предопределял основные черты его жизни, т.е. принадлежность к классу, сословию, касте, жизнь и смерть в битве, удачливость в охоте и приобретении богатств и т.д. [129, С.65-66].

Новой составной культа Тенгри с VI века становится культ Ашина - культ верховной политической власти, культ кагана. Его составной частью в продолжение данного культа становится культ Эль-хана Бумына, который так же «вырос» из культа ашиноидов. Данный культ целиком и полностью был понятен и связан только с древнетюркской государственностью. Исследователи соотносят его с этнической первоосновой Ашинаидов и считают внеэтничным к основной массе тюрков культом. Культ рода Ашина имеет морфологическую связь с обыденным, можно сказать, с тривиальным культом предков, характерным для древнего пласта любого общества [133, С.43]. Однако, с изменением роли и места отдельно взятого рода Ашина, данный культ в этом объекте гипертрофированно преломляется, превратившись в «царский» культ с оттенком политических церемоний и ритуалов. Основные контактные точки этого культа заключались в почитании личности кагана, пещеры предков и в почитании волка. Суть сохранения данных титулов по нашему мнению – есть сохранение легитимности правителя в двух раннее указанных ветвях власти кагана над элем (народом). Без несения сакральных титулов или при изменении их каган терял сущность своей власти «кут» - даруемый свыше.

После падения каганата восточных тюрков в начале 7 века и временном подчинении его Китаю, марионеточные правители также несли титулы напрямую связанные с родом Ашина. Китайские императоры не смели нарушить уже заведенную традицию, при этом играли на чувствах тюрков, стремясь переподчинить их сакральность напрямую себе. Китайские императоры именовались «отцами» тюркских каганов того периода – фактически присвоив себе сакральную культуру перехода власти «Тенгри-каган-эль» [144,С.90].

В ритуальной форме это выражалось в виде приношения обильных и богатых жертв один раз в год в священной пещере Ашина, на Отюкенской земле, не исключая в т.ч. (на это имеется только весьма косвенные сведения) человеческих.

Следов человеческих жертвоприношений не найдено, но в принципе это остается открытым вопросом по сей день в археологической и исторической науке. Жертвы приносились единожды в год в день весеннего равноденствия, но при этом мы не исключаем неординарных жертвенных мероприятий, связанных с чрезвычайными бедами в среде тюркских народов как то джуг, мор, болезни, поражения армии. Императив Отоюкена ярко выражен в стеле Тоньюкука, где от его имени написано: «Это был я Мудрый Тоньюкук, кто вел за собой тюркского кагана и тюркский народ к Отоюкенской земле. Услышав новость, что тюрки вернулись на землю Отоюкена, все народы, живущие на юге, на западе, на севере и на востоке, покорились» [200, С.50-53]. Новый культ воплотился также в зримых, монументальных формах: строительстве заимствованных из Китая погребальных комплексов в виде оградок из каменных плит, статуй с изображением покойного, с установлением балбалов, символизирующих убитых прижизненно врагов, и стелл с письменным описанием деяний знатного покойного [213,С.122]. Последний момент зримо реконструирует, откуда тюрки копировали недостающие элементы государственной культуры и идеологии. Зародившаяся политическая власть срочно требовала новых форм самовыражения.

В этот момент истории восточные тюрки столкнулись с окрепшими народами енисейских кыргызов и тюргешей. Их титулатура совпадала с тюркской. Стоит отметить момент столкновения – сразу три народа, исповедующих приблизительно одинаковую религию и несущие в себе сакральность некогда единого каганата вступили в борьбу за гегемонию во всей Центральной Азии. Кыргызский ажо Барсбек встал во главе триединого союза кыргызов, тюргешей и тибетцев. Сам Барсбек на начало 8 века принимает титул Ынанчу Алп Бильге Каган. Таким образом правитель енисейских кыргызов счел нужным совместить сразу четыре титула – собственно титул каган, затем принял имя «бильге» (мудрый,знающий путь), оставив при этом енисейско-кыргызскую титулатуру «алп». Восточно тюркские каганы не имели таких титулов кроме самого наследника престола Бильге кагана. Тем самым Барсбек бросил вызов кагану восточных тюрков. На тот момент правил Капаган каган, но главнейшую роль в каганате играл Кюльтегин – хоть

сакральный статус его титула был слаб (лишь передаваемый по наследству титул тегин) – он оставил после себя грандиозные подвиги во славу своего народа. В это же время тюргеши в Средней Азии также стали обосновывать свою преемственность на права каганата. После того как были перебиты наследники рода Ашина в конце 7 века, тюргеши усиленно стали выдвигать своих ставленников на власть. Они владели важнейшей ветвью Великого Шелкового пути и по праву считали себя преемниками каганов. Но при этом правители тюргешей почтительно не назывались каганами, отлично понимая что сил удержать этот титул у них нет. Они довольствовались титулами «джабгу» (наместник) которые переходили как наследственные и сакральные. Умудренные опытом борьбы в Средней Азии тюргеши вступив в союз с Барсбеком признали его высокий титул и роль главного лидера в союзе. Барсбек поступил мудро и расчетливо – тюргеши с запада, тибетцы с юга и енисейские кыргызы с севера вполне могли разгромить восточных тюрков [53, С.58-62]. Но Кюльтегин решил опередить кыргызского кагана – он стал громить противников поодиночке. Китай остался в стороне от распрей соседей, приняв политику «мудрой обезьяны» как учили мудрецы даосы [56, С.37-39]. Кюльтегин за короткое время разбил тюргешей и тибетцев, а затем зимой 711 года, воспользовавшись помощью предателя из племен азов, пробился в тыл енисейским кыргызам и напал на них в грандиозной битве при Черни Сунга. Барсбек погиб, а наследник престола восточных тюрков принял в 716 году его титул Бильге. Борьба шла не только на воинском уровне – сакральные титулы требовали себе подтверждения, поскольку по неписанным законам Степи – каган единственен. Но и восточные тюрки исчерпали себя в борьбе с кыргызами – уже через 20 лет они настолько ослабли что правители перестали быть вершителями, а стали вновь марионетками Китая [64, С.61-63]. После смерти великих правителей Тоньюкука и Кюльтегина, а затем смерти Бильге кагана пришел черед распрей и раздоров, закончившихся воцарением в Центральной Азии государства уйгуров. В это же время тюргеши подняли на время собственного кагана – Сулук Чабыш Чора. Как известно – тюргеши не принимали высшей тюркской титулатуры – но каган Сулук был исключением. Он добил остатки западных тюрков (марионеток Китая в Средней Азии) [60, С.39-48], а затем поста-

вил себя каганом всех тюрков Средней Азии, объединив на время разнородные племена. Его борьба против арабов и Китая осталась в памяти источников как арабско-персидского, так и китайского происхождения. Китайцы все же именовали его в транскрипции (кит. упр. пиньинь: sulu, палл.: Сулу, буквально: «lang-
kk») «каган Сулук» стал на некоторое время препятствием для столкновения двух сил – арабов и китайцев. Его независимое государство при сохранении титула каган могло бы просуществовать и дольше, но вновь распри между двумя родами погубили наследие кагана. Его наследники довольствовались титулом «тархан» что являлось по сути небольшим княжеским титулом. Пришедшие после тюргешей карлуки сохранили тутл «ябгу», «джабгу» как наследственный и наделенный сакральностью, но при этом их раздробленность не давала возможности им достичь успеха в создании целостного государства. После Таласской битвы 751 года к середине 8 века титул каган уже не мог быть присвоен никем из тюркских или родственных им племен. Уйгурские правители рода Яглакар успешно расправились с союзными им басмылами, а затем стали править в основной части Центральной Азии [76, С.68-69]. Титулатура уйгурских правителей также основывалась на тюркском корне: первый правитель носил имя Кутлуг – что явно было связано с победой над ослабевшими восточными тюрками, но уже через несколько десятков лет прослеживается борьба с усиливавшимися енисейскими кыргызами – уйгурские правители стали присваивать себе титулы «ачо», при этом добавляя по китайским летописям наименование «кэхань» как правители тюрков [86,С.69-75].

Составной частью формирующегося культа и идеологии верховной власти стали надмогильные эпитафии и скульптуры каганов. Письменность возникла как новый вид религиозной деятельности в её политическом аспекте и широкое распространение получила в государственный период. Отвечая новым требованиям общественной жизни, грамотность становится нормой для большинства тюрки, не теряя при этом сакральный характер.[186,С.49-51] Каганы воспользовались данными заимствованиями из чужой культуры для дополнительного аргументирования и обосновывания своей власти над обществом для доказательства её внешнего для народа характера. Письменность издревле была не просто достоянием, она остава-

лась системой символов и знаков, доступных лишь посвященным - в итоге становясь объектом насаждения воли власти. Недоступные для широкой массы населения кочевников, руны стали своего рода одним из сакральных маяков каганской власти, в эпитафиях и описаниях походов они стали объектом почитания и уважения каганской власти, дополнительным фактором силы и харизмы кагана. Руны тюрков как и руны викингов несли в себе не сколько бытописательный характер письменности, сколько ее сакральную сущность являясь воплощением подвигов и деяний их владельца на земле и его знака высшему Небу-Тенгри. Впрочем, не исключено, что мы имеем дело с развитием древнего культа тюркских и алтайских народов [90, С.32].

Из материалов эпических произведений, приведенных В.М. Жирмунским [59, С.149-152], а также данных этнографии, обобщенных С.И. Вайнштейном [174, С.35-38], следует, что к абсолютному большинству тюркоязычных народов может быть приложимо высказывание Л.Н. Гумилева: «Имя тюрка всегда указывало на его положение в обществе. Мальчиком он имел кличку, юношей - чин, мужем - титул» [184,С.35]. Известно, что у тувинцев еще в XIX в. мальчик получал «мужское» имя в возрасте 10 и даже более лет, а до этого его называли «мальчик», «сын» и т.д. [174, С.32-33]. Часто наречение ребенка «настоящим» именем сопровождалось созданием взрослой особой прически (обычно, косы). Исследователи подчеркивают, что традиция отмечать определенные ступени социализации, переход в иной возрастной класс манипуляциями с волосами «характерна в основном для народов Южной Сибири» [182, С.45].

В третьей строке эпитафии оба варианта перевода устанавливают то обстоятельство, что мемориант стал огом при своем «возмужании» к тридцати годам. С этого же возраста он получает «мужское» имя, что в данном контексте (все-таки сложно представить, что, подобно Илье Муромцу, герой заупокойного повествования столь длительное время не участвовал в деятельности своего социального слоя) выглядит, как право именоваться или включить в состав личного имени это звание или должность [174,С.35].

«На голубом небе перестал ощущать солнце и луну» - довольно распространенное выражение в эпитафиях, использующее общетюркский архетип. Сильнейшим алтайским проклятием было следующее пожелание смерти: «Расстанься с белым светом! Отправься в нижний мир!» [175, С.37-38]. А.М. Аджиев, рассматривая проявление тюрко-монгольской общности в кумыкском фольклоре, приводит кумыкскую поговорку: «Ай гёрген аварлыдай» («Как аварин, увидевший луну») [165, С.20]. Утрата покойным возможности видеть оба светила подчеркивается в кыргызском и хакасском погребальном обряде [28, С.36].

Наряду со способностью ощущать солнце и луну на голубом небе, меморианты ряда енисейских текстов скорбят по поводу утраты возможности «наслаждаться» божественным государством и своим ханом на бурой земле. В надписях в честь Бильге-кагана и Кюльтегина говорится о сотворении между «голубым небом» вверху и «бурой землей» внизу «сынов человеческих», над которыми воссели прародители тюркской династии Бумын-каган и Истеми-каган [175, С.118].

При похоронах высших сановников Эля все роды должны были лично засвидетельствовать свою скорбь утраты, это распространялось даже на иноземных гостей и послов. Общины, которые находились далеко и не могли лично засвидетельствовать почтение Ашина, посылали «важного сановника», задача которого была донести жертвоприношение [210, С.114]. Таким образом, общество перед лицом вечности могло еще раз засвидетельствовать свою лояльность к высшей власти.

Культообразующим мифом Ашинаидов была, известная история об изуродованном мальчике и волчице, и их потомстве, среди которого был полупоупендарный юноша - родоначальник Ашина, к которому относят объединение людей в первоначальный верховный род, а также история с выплавлением рудного железа, образованием прохода в скале и пещерой предков.

В центральную часть мифа вошли деяния таких исторических личностей, как Асянь-шад, Ту-е, Бумына и Истеми, а также Кара-Еске, Мугань кагана и других. Каганская власть уже тогда испытала влияние образующей самой по себе сакральность – Ашинаиды устанавливали ее по своему ареалу. Последняя часть сформирова-

ровалась, видимо, уже после смерти первого поколения Ашинаидов, в начале VII века, на идеологической базе культа аруахов, усложнив в последний раз структуру культа Ашина [111, С.209-212].

Культы - это не консервативная величина, а динамично развивающиеся религиозно идеологические структуры, взаимопроникающие и взаимообогащающие друг друга, имеющие достаточно жесткую привязку к социальной организации общества [14, С.88-90]. Конечно, догматика также присутствует в культах, но функция этого явления, особенно в начальный период, быть инструментом, при помощи которого дополняют и изменяют другую первоначальную догматику с целью лучше приспособить всю религиозную систему к изменившейся внешней и внутренней политической ситуации в каганатах.

В истории с волчицей происходит телесное соединение земного с небесным, человека с частичкой Тенгри-волчицей. Вся необычность события - подтверждение воли и желания верховного божества. Юноша Ашина уже несет в себе ауру и частичку Тенгри, поэтому он становится организатором верховного рода и династии полулюдей-полубожеств, обладающих сущностью власти и имеющих право на власть над народами, и сплотивших с этой целью, из десяти родов, народ - тюрк. Знамя тюрков - золотая голова волчицы на голубом полотне - отражение этого идеологического постулата на языке символов. Родственные связи между основным божеством Тенгри и родом кагана есть основное обоснование богоизбранности Ашина и его права на власть над тюрками и всеми завоеванными ими народами. В дворцовом ритуале, как мы знаем из текста Бугутской стеллы, в обращении кагана, как первосвященника и посредника, к богам за советом по поводу важного государственного вопроса и принятия по нему решения [90,С.116]. Затем подсказанное решение согласовывается с советом знати, и потом каган снова обращается к божествам, но на этот раз к духу Бумына, и лишь после этого принимается решение.

Исходя из вышеизложенного мы можем констатировать, что тюрки еще в период формирования «Эля» столкнулись с необходимостью обосновывать свои притязания на власть в обществе. Они начали, и им удалось видоизменить в свою пользу традиционную религиозную картину средневековых тюрко-монгольских этносов. Учит-

ывая консервативность и инертность корпоративных социумов, мы приходим к выводу о том, что будущее тюркское общество на рубеже VI-VII вв. возможно, пережило сильный социальный и политический надлом, кризис. Это сделало социум гибким и восприимчивым к внешним и внутренним изменениям, усилило адаптивные и анейгерирующие свойства их культуры. На этой базе произошло формирование государственно-религиозной идеологии, тесно связанной с инновационными аспектами новой правовой системы тюрков [184, С.18-21].

Система позже закрепленная вновь Чингиз-ханом, при которой признавалось первенство «священного» рода была уже известна в домонгольский период. Как сообщал аль-Масуди, из среды карлуков происходит «каган каганов», он имеет власть над всеми тюркскими племенами, а его предками были Афрасиаб и Шана (т.е. Ашина). Происхождение из рода Ашина, правящего рода Тюркского каганата, позволило карлукской династии облечь эту власть в легитимное одеяние и, отбросив старый титул ябгу (джабгу) [194,С.71], принять новый - каган. Таким образом, элитой аристократии по крови в Тюркском эле был каганский род Ашина [220,С.29].

«Объединенные в единое политическое целое посредством завоевания, такие образования скреплялись очень непрочной связью, внешним выражением которой было единство правящей династии. Члены ее не только возглавляли наиболее крупные подразделения такого многоплеменного объединения, но и рассматривали его в целом как свое фамильное или родовое достояние. Именно этим фамильным или родовым коллективизмом и следует объяснять тот факт, что в Тюркском каганате господствовал порядок престолонаследия, какой позже будет известен у монголов. И в Западном и Восточном тюркском каганате верховная власть, как правило, переходила не отца к сыну, а от брата к брату и, если этот порядок и нарушался, то главным образом вследствие узурпации. В Тюркском каганате «очередной» порядок престолонаследия был средством удержать от расползания громадное объединение различных племен, не имевших между собой прочных внутренних связей, которые сохраняли бы его единство. Ясно, что такой порядок при всей своей традиционности не мог быть долговечным, что частные династические интересы, находившие благоприятную почву для развития в сепаратистских устремлениях отдельных состава-

вных частей варварской державы, только до поры до времени сдерживались фамильной общностью членов правящего дома» - считал исследователь М.И. Артамонов [11, С.72-73]. Причастность к роду Ашина и титулатура закрепленная за каганом из этого фактически играла роль «вспомогательного сакрализатора», что делало сакральность кагана еще более легитимной в глазах тюркского эля, при этом не требуя от самого кагана лишних действий - была необходима лишь привязанность к роду, но это в свою очередь отразится позже в появлении каганов – марионеток в период правления династии Тан в Китае и ее борьбы против тюрков. Титулы «инал» и «тегин» будут являться на протяжении пяти веков не просто титулами – а сакральными маяками, проводящими сквозь себя как волю Тенгри, так и кут даруемый им. Этим и объясняется привязанность каганов как к роду Ашина, так и титулам появившимся в VII веке в Центральной Азии [12, С.81].

Хотелось бы отметить, что хотя биологический возраст около 16 лет служил важной вехой в шкале социального возраста, тот факт, что герои эпитафийных повествований начинали службу в промежутке от 15 до 17 лет, позволяет думать, что социальная зрелость приходила не одновременно с достижением какого-либо фиксированного возраста. Поскольку она «наступала у каждого в разное время, нередко, как в случае с Кюльтегином, указывается и возраст, при котором юноша удостаивался нового имени», - пишет И.Л. Кызласов. Основываясь на фразе, начертанной на донышке найденного на Среднем Енисее серебряного сосуда: «будь(те) имеющим имя, будьте имеющим тамгу», он связывает получение мужского имени с правом на получение пиршественной чаши и тамги (гербового знака). По мысли данного автора, после этого юноша включался в «мужской круг со всеми его особыми сначала общинными, а позднее дружинными обычаями» [211, С.102].

Централизация культа Тенгри и на дополнительной базе культа аруахов второго главного культа - Ашина была закономерным следствием процесса государствообразования у тюрков. Усиление монотеистических идей отвечало потребностям общества в централизованной власти и концентрации материальных ресурсов для выхода из глубокого общественного кризиса. Систематизация и

унификация прежних родовых культов с вкраплением отдельных новых сюжетов преследовали другую цель: возвышение отдельного родового, возможно даже семейного культа, до уровня общегосударственного.

Культ предков отдельно взятого рода превращается в совершенно новый по содержанию культ - культ верховной, центральной власти, как отражение совершенно иной, чем прежняя родоплеменная власть, природы власти. Объединение различных родо-племенных культов в единую идеологию позволило через жрецов-бахсы не только сакрализовать, и обосновать власть кагана от рода Ашина, но и систематизировать систему управления в государстве. Не удивительно, что каган был по совместительству главным белым шаманом-бахсы тюрков. Помимо этого получает новую форму в развитии сопутствующие культы: культ коня, культ огня, культ аруахов, культ гор и институт служителей Тенгри – бахсы и т.д.

Ежегодно в государственном масштабе устраивались общественные моления - приношения жертвы. В начале лета, в указанное каганом время, в орду (столицу) съезжались племенные вожди, беки, знатные полководцы и нойоны и т.д. Вместе с каганом они восходили на священную гору, чтобы принести жертву Великому Тенгри. В этот день моления Тенгри проходили по всему государству. На священные горы, долины, речки, озера и источники съезжались тысячи людей из близлежащих аулов и городов. Моления проходили без женщин и камов, последние никогда не входили в состав священников (прорицателей) религии Тенгри, их роль заключалась в волховании, врачевании, в том числе гипнозом, заговорами - их просто опасались. Возле берез на священных землях горели десятки тысяч костров, в жертву приносили лошадей, овец, ягнят. Небесному Богу поклонялись, поднимая руки вверх и совершая земные поклоны, просили, чтобы Он дал хороший ум и здоровье, помогал в справедливом деле; другого не просили. И Тенгри оказывал помощь тем, кто Его почитал и сам был активным, т.е. кроме молитвы совершал целеустремленное действие. Заканчивалось все праздничным пиршеством, весельем, различными играми, состязаниями, скачками. Жертвоприношения Йер-суб (Великое божество, видимый мир в образе Родины) в период тюркских каганатов также носили общегосударственный характер [231, С.154-155].

Душа правителя у многих народов Центральной Азии ассоциируется с образом птицы, а смерть – с отлетом души из тела в виде птицы на небо. Но едва ли не самое интересное сравнение можно найти в сказочном фольклоре народов Центральной Азии, где сюжетный мотив «съедания головы птицы» символизирует обретение в будущем ханского престола, т.е. особыми свойствами наделяются и определенные части птицы [168, С.187].

Смерть правителя в тюрко-монгольских языках обозначается термином «воспарил», «возвысился», «поднялся». Тюрки, даже после принятия ислама, продолжали употреблять понятие «стать соколом» в смысле слова «умереть» [202, С.127]. Считалось, что со смертью правителя его харизматический дар не угасал, а воспарял в небеса. Обряд захоронения человека, обладавшего такими врожденными качествами, требовал наличия особого атрибута, семантически указывавшего на эти особенности. В монгольских захоронениях таковым является кость ноги барана, поскольку в древности баран выражал солярный символ.

Правитель воплощал волю Неба-Тенгри, а потому практически всемогущ. Он – основа государства, а почтение к нему являлось фундаментом должного порядка. При этом смерть кагана не являлась концом мироздания – благодаря четкой сакральной структуре и установленному с IV-V вв. культу предков и инкарнацией их духа в будущих наследниках, смерть кагана становилась лишь точкой в жизни эля, а благодаря инициации и титулатуре кут как дух кагана передавался его последователю.

Ашинаиды в VI веке при формировании государственной моноидеологии имели широкую возможность для выбора тех или иных религиозных систем. В среде знати кочевых скотоводов были распространены и имели популярность идеи конфуцианства (влияние Китая), буддизма (в его Тибетском варианте), манихейства, несторианства и зороастризма (влияние Среднего Востока). Однако Ашинаиды выбрали и сохранили то, что было наиболее ближе и понятнее основной массе их подданных, простых кочевников, – тенгрианство, но в новом созданном ими же государственно-идеологическом варианте. Но уже в VI веке торговые и политические взаимоотношения начинают влиять на развитие религиозно-идеологической мысли у тюрков [150, С.89-97].

Так, Таспар каган (573 – 581 гг.) в качестве главной государственной религиозно–идеологической системы в каганате пытался ввести буддизм. Каган под влиянием монаха Хуй Лина из царства Северный Ли принял сам новую религию, построил храм, по его просьбе на тюркютский (т.н. «хаканский» диалект тюркского языка) язык в 574 году была переведена «Нирвана сутру» [215, С.81] и, видимо, под его давлением большое количество тюрков приняло буддизм, образовав религиозную общину [160, С.46]. Четвертая грань Бугутской стелы, написанная на санскрите письмом брахми, - зримый памятник этого периода [140, С.89]. По мнению Ю.А.Зуева, орхонские и другие тюрки пережили сильное влияние манихейства, которое было официально воспринято в каганате средневековых кыргызов и уйгуров [63, С.267]. О.Караев, основываясь на арабо-персидских источниках, приводит сведения о наличии у кыргызов-манихейцев специальных молельных домов, о поклонении небесным светилам, о почитании светильников и т. д. [77, С.95].

После смерти кагана, в 581 году, влияние буддистов на центральную власть сильно ослабло, а вскоре вовсе было ликвидировано. Лишь через треть века Бильге каган попытался возродить буддизм и распространить даосизм среди восточных тюркютов, но вскоре по совету знати был вынужден отказаться от этих идей [75, С.274]. Данные события наглядно отражают, с одной стороны, большое культурное влияние городов-государств бассейна реки Тарим на тюрков, а с другой - безальтернативность тенгрианства в этот период, которое было, по нашему убеждению, идеологическим каркасом нового государства.

В то же время на кыргызов в период Великодержавия оказало огромное влияние манихейство, привнесенное от уйгуров, при этом сохранившее свои связи, благодаря торговым путям, с Передней Азией.

Кыргызские эпитафии, в которых упоминаются термины «мар-наставник», «дом-молельня» (монастырь и т.п.) [146, С.127], как правило, созданы в честь политической и военной элиты, а не «рядовых» номадов. В этой связи новая религиозная доктрина получала 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 являлись

основной опорой политической элиты, то и их религиозные взгляды, как правило, совпадали. Археологические данные очень разнятся в отношении пережитков манихейства в эпоху после падения уйгурского каганата, поскольку манихейство относилось к власти крайне специфическим образом [76, С.99-112].

6 глава кефалайи в смагинском переводе, в конце: «Дух царя тёмных — тот, кто царствует ныне во властях и началах страны и всего мира; я разумею тех, кто царствует над всем творением и угнетает людей тиранией по воле своей. А царь миров Огня имеет облик льва, первого из всех зверей. Медь — тело его, и также тело всех архонтов, принадлежащих Огню, — медь. Их вкус — это вкус кислый во всяком виде. А дух царя тех, кто принадлежит миру Огня, — тот, что царствует среди знати и вождей, которые в подчинении у властей, начал и царей мира. Дух его также пребывает в лжеучениях, которые служат огню и приносят жертву огню» [41, С.47]. Подчинение властям было важным по манихейской идеологии, но при этом власти не придавался сакральный статус, отсутствовало ее божественное почитание, а сами манихейские священники оставались на положении советников у правителей, это и выявляют эпитафии.

В этой связи даже формальное наделение религии статусом государственной еще не означает быстрое принятие ее остальной частью общества. Важно отметить, что в последние годы опубликованы новые материалы о деятельности в Саяно-Алтае манихейских миссионеров. В данном случае речь идет об интерпретации И.Л. Кызласовым находок рунических надписей религиозного содержания на Алтае в качестве маркеров манихейских монастырей. В отличие от Минусинской котловины, где исследованы манихейские стационарные храмы в дельте р. Уйбат и в котловине Сорга, на Алтае монументальных сооружений не выявлено. Сложившаяся ситуация объясняется И.Л. Кызласовым [212, С.183-185] использованием либо деревянных культовых сооружений, либо юрты, поскольку каменные храмы строились только в городах. Кроме этого, выявленные на Алтае местонахождения рунических надписей относятся к VIII в., т.е. к докыргызскому периоду, хотя, как отмечает исследователь, эти объекты функционировали не одно столетие. Наконец, нужно отметить, что, по мнению востоковеда, имеются все основания говорить о формировании двух

епархий в Центральной Азии. Первая включала Минусинскую котловину и Туву, а вторая – Северо-Западную Монголию и Алтай. Можно согласиться с мнением Ю.А. Зуева [64, С.260] о том, что манихейство легко приспособлялось и даже включало в себя традиционные верования, а для совершения религиозного таинства могла использоваться юрта. Определенный интерес также представляют находки фрагментов тибетских рукописей, обнаруженных при исследовании кыргызских захоронений на могильнике Саглы-Бажи-I в Туве [28, С.150-173]. Эти тексты представляли собой амулеты с заклинательными надписями, широко распространенными в тибетской религии бон. Есть определенные основания полагать, что хозяевами таких надписей могли быть не тибетцы, а кыргызы [175, С.114-115]. Появление таких текстов и соответствующих верований у кыргызов отмечено после установления прочных военно-политических связей с Тибетом, особенно после разгрома в 840 г. Уйгурского каганата [178, С.122]. В отношении погребального обряда у кыргызов приводятся указания на его отношение к манихейскому обычаю.

В китайских хрониках есть широко известные ученым упоминания о религиозных обрядах енисейских кыргызов: «Жертву духам приносят в поле. Для жертвоприношений нет определенного времени. Шаманов называют гань [кам]. ...При похоронах не царапают лиц, только обвертывают тело покойника в три ряда и плачут; а потом сжигают его, собранные же кости через год погребают. После сего в известные времена производят плач» [178, С.82]. Аналогичные сведения по погребальному обряду у номадов приводятся в переводах Н.В. Кюнера: «Если кто умрет, то только трижды всплакнут в голос, не режут лица, сжигают покойника и берут его кости; когда пройдет год, тогда делают могильный холм» [96, С.60].

В результате, в первые десятилетия Великодержавия, у кыргызов имел быть место религиозный синкретизм, совмещавший манихейство и тенгрианство в его шаманистской форме, при этом данная форма религии очень быстро себя изживала. Манихейство было важно тем что в его каноны входило множество актов недоступных кочевнику. Следовало воздерживаться от всего того, что могло бы усилить плотские влечения тела. В особенности эта «печать» касается плотских наслаждений; ибо плоть происходит от князей тьмы. Поэтому манихеи должны были жить

плодами поля и сада, в особенности дынями, цветы запах которых свидетельствует об их происхождении из мира света. Высоко ценилось также масло. Из напитков в первую очередь приветствовались фруктовые соки. Следовало избегать больших количеств воды, ибо вода есть принадлежащая hyle, материальная субстанция. Манихеи не могли вырывать с корнем растения и умерщвлять животных. Кроме того, под эту печать подпадают также все действия, которые служат помехой победе света, если они еще не охвачены двумя другими печатями. Весьма примечательно, что, по манихейским представлениям, те, кто грешат против этого запрета, несут такое наказание, которое соответствует преступному деянию. Тот, кто скашивает всходы, возродится в виде колоса, кто убивает мышь, станет в будущей жизни мышью и т. д. [41, С.145] Наставничество в этой религии проявляло себя лишь некоей «дланью» мудрости, которой был наделен «посвященный» пророком Мани свыше. К тюркам его принесли согды – манихеи, занимавшиеся торговлей и знакомые с этим учением еще с VI века. Живучесть манихейства объясняется его вращением в идеологии как буддизма так и шаманизма, что видно в эпитафийных надписях. Проповедники учения Мани предпочитали смешивать различные культы тем самым оставаясь в абсолютно чужеродной среде. Этим и объясняется гонения императоров Китая и халифов арабских государств на манихеев, а также их уход на территорию толератных тюрков и кыргызов Центральной Азии. Она оставалась сугубо личной религией по решению императоров династии Тан. В 732 году был выпущен императорский эдикт против манихеев, в котором говорилось дословно следующее: «Учение Мар Мани есть насквозь ложная вера. Она ложно принимает имя буддизма и обманывает народ. Она должна быть запрещена в любой ее форме. Однако так как она является родной религией западных варваров и других людей, не будет для них преступлением, если они исповедуют ее лично для себя» [134, С.157]. Это отразилось также на тюрках, к тому времени ненадолго попавших под сильное китайское влияние.

Согласно сказанному выше указанные находки и погребальные надписи относятся к погребениям лиц, не связанных непосредственно с религиозной деятельностью, и являются скорее отражением их духовных симпатий, а не

профессиональной деятельности [141,С.62]. В этой связи манихейских, как и несторианских миссионеров, приближенных к себе каганами, можно рассматривать в качестве представителей религиозной элиты, которая лишь представляла данные верования подданных кагана-купцов и некоторую часть ремесленников. Влияния на каганскую власть у кыргызов данные религии не оказали. Лишь немногие оказались под влиянием данного вероисповедания. О такой деятельности свидетельствуется в листах «книги-тетради», найденной А.Стейном в Турфанском оазисе, которая содержит рунический текст об обращении Алп Сынчкур–тегина и других знатных людей тюрков в манихейство [274, Р.83-101]. При этом титулы и имена остаются неизменными, что указывает на неполное отождествление правителя и религии, чего не наблюдалось в исламской сакрализации, которая придет в VIII-IX вв. Косвенным свидетельством такого процесса являются известные переводы буддийских, манихейских и несторианских книг, на тюркский язык. Манихейство, как религия побежденных, не имела у тюркоязычных этносов успеха, тем более что данная религиозная доктрина приходила в противоречие с традиционной идеологией скотоводов, к тому же переживала обширный кризис в средневековье.

Выводы: Механизм сакрализации власти у тюрков и кыргызов основывался на религиозных воззрениях, на которые в свою очередь влияла ситуация принятия религий извне. Верховная власть сакрализировывалась напрямую через обряд инициации, в момент которого правителю даровался “кут”, который также можно было потерять за время правления. Дополнительными механизмами оставались отношение к правящему роду, исполнение религиозных обрядов, связь с памятью предков. Несмотря на наличие в среде кочевников различных религиозных верований, основным продолжал оставаться культ веры в Тенгри, где главнейшим исполнителем воли Неба считался сам каган, а напрямую через него оказывалась влияние на народ через законодательные функции Торю.

§2.3.Сакральность власти у тюрков после принятия ислама. Сакрализация власти при Караханидах.

Тюркская и арабская экспансии проходили во времени лишь с промежутком в 100-150 лет, т.е. примерно одновременно. Утохая и усиливаясь вновь они

стремительно меняли карту Евразии. Тюрки стали принимать ислам начиная с 7-8 веков, при этом полностью входя в орбиту исламского мира.

Традиции ислама в историко-философском и религиозном контексте центральноазиатских стран - это традиции религии и культуры синтетического типа, сочетающие в себе привнесенные элементы мусульманского культа, права, этики, мусульманской политической организации и элементы собственной этнокультурной, этнорелигиозной, этической и социально-политической традиции.

В связи с вышеизложенным, в настоящее время особенно большую актуальность приобретает анализ проблем процесса трансформации религиозного сознания, религиозного мировоззрения и принятия ислама в Центральной Азии в 7-8 вв., и его объективных социально-политических и нравственно-культурных последствий как для региона, так и для всего Арабского халифата, поскольку этот период, по мнению исследователей, считается критическим периодом развития региона. Это - время кульминационных вызовов сообществу, «момент истины» перед кардинальной сменой парадигмы развития региона, этап стадийного перехода, в первом случае, от эпохи раннесредневековья - к средневековью, во втором - от самобытной арийской, согдийской, буддийской и языческой этнорелигии и этнокультуры к мусульманской культуре синтетического типа. Эта историческая эпоха - время высочайшего накала борьбы за идентичность как с внешними угрозами, так и множеством вызовов внутреннего, интерисламского порядка. Сакральность власти у арабов и тюрков была схожа, но при этом имела различный смысл и происхождение властных установок. Внутренняя ситуация в Аравии во второй половине VI - начале VII в. была весьма сложной, но, в конце концов, новые религии не возникают во времена процветания и умиротворения. Поэтому, обсуждая зарождение ислама, следует принимать во внимание положение дел на всем полуострове, а не только в его отдельных областях. В таких обстоятельствах завоевания и последующие миграции были традиционным решением проблемы особенно потому, что внешняя ситуация в начале VII в. стала для арабов более благоприятной. Хотя в самой Аравии ощущалось нечто вроде политического вакуума, все более очевидной становилась слабость великих держав Севера. Византия и Персия истощили друг друга в бесконечных

войнах [118, С.76]. Как следствие, буферные арабские государства либо были упразднены (например, государство Лахмидов, которое с 602 г. стало управляться персидским наместником), либо перестали пользоваться их материальной поддержкой, как это случилось с Гассанидами [260, Р.70]. Кроме того, Византию ослабляла борьба между различными восточнохристианскими церквями, а Иран страдал из-за растущей внутренней дезинтеграции. Все это открывало перед арабами новые возможности. Однако их еще надо было осознать и воспользоваться ими наиболее эффективным образом. Ситуация в Центральной Азии в начале X в. была во многом сходной.

По-видимому, был существенно нарушен баланс между естественными ресурсами (в первую очередь, пастбищами), количеством и размерами стад и численностью населения. В середине VI в. после побед над жуанями численность и сила тюрков превышала их количество для жизни в степи. Более того, в то время как тюркское общество столкнулось с проблемой перенаселения, в период с X по XIV в. климат существенно изменился. Слабость Китая, и тем более других оседлых государств, стала очевидной только во времена походов каганов, когда тюрки уже объединились под знаменами рода Ашина. В предшествующий период тюрки воевали с жуанями. Тюркское общество вышло из этой борьбы уже консолидированным, в отличие от арабов, у которых до принятия ислама велась долгая внутренняя борьба.

Можно заключить, что в начальный период оба завоевательных движения, арабское и тюркское, были направлены на преодоление внутреннего социального кризиса в момент, когда внешнеполитическая ситуация благоприятствовала экспансии. Можно даже пойти дальше в этом сравнении. В обоих случаях внутренний кризис был экологическим, экономическим, возможно, также социальным, но отнюдь не религиозным в той мере, в которой это касалось кочевников. Оба общества были знакомы с различными мировыми и региональными религиями: арабы — с христианством, иудаизмом и зороастризмом, а тюрки - с христианством, исламом, буддизмом, манихейством и китайскими религиями. Однако это обстоятельство вряд ли играло роль в их земных конфликтах. Возможно, определенная напряженность

между трансцендентальным и светским миропорядками, если использовать терминологию, принятую в концепции осевого времени [257, Р.137], ощущалась в оседлых областях доисламской Аравии, но ее не было и не могло быть у тюрков. И последнее, но отнюдь немаловажное сходство. В конечном счете, и арабы, и тюрки разрешили внутренние кризисы путем успешных завоеваний, экспансии и создания мировых империй. Здесь сходство заканчивается, а различия становятся очевидными. Особенно это проявилось в религиозной истории двух империй. Поскольку религиозная история Халифата подробно описана в многочисленных публикациях, мы уделим больше внимания идеологическим основаниям тюркской империи и ее религиозной истории. Если Мухаммед для создания новой религии прибегал к заимствованиям из других мировых религий, то каганы их полностью игнорировали. Арабы начали свои завоевания под знаменем ислама, «чтобы восславить Слово Бога». Это объединяло братьев по вере. Тюркские каганы не предлагали и даже не думали о необходимости универсального обращения к человечеству для того, чтобы поддержать и легитимизировать свои претензии, хотя они, возможно, искренне верили в свою личную харизму и покровительство Вечного Неба, что, в сущности, было одним и тем же. Концепции Корана и тюркского «торю» не совпадали в полной мере.

Английский антрополог Саундерс сделал малоубедительную попытку доказать, что в идеологическом отношении тюркские завоевания были сходны с арабскими [243, Р.38-41]. По его мнению, каган являлся если и не пророком, то глашатаем Небес, а торю может быть сравнимо с Кораном. Однако главной темой торю была необходимость поддержания единства правящего рода и объединение тюркской империи под властью одного правителя [242, Р.2-6]. Торю также подчеркивал важность военной дисциплины. Еще труднее согласиться с Саундерсом в том, что тюрки в своих завоеваниях вдохновлялись сильным религиозным стремлением объединить человечество и установить на всей земле царство мира и справедливости. Мир и порядок отнюдь не являлись их целью; они были в лучшем случае побочными продуктами установления мирового господства. Лишь в 7 веке, когда тюрки столкнулись вплотную с мировыми универсальными исинкретическими рели-

гиями, только тогда их законы и порядки стали притерпевать религиозный оттенок [243, P.118-24].

В этой связи можно провести некоторые параллели с зарождением ислама, но различия все же очевидны. Религия тюрков не содержала универсального морального и этического призыва. Безличное высшее божество, представленное Вечным Небом, даже в своей новоприобретаемой функции всемогущего божества, не было Богом-создателем и еще меньше Верховным Судьей мира, перед которым человек ответственен за свои действия. Эта религия не обещала покоренным народам ничего, кроме легитимизации их подчинения. Она могла вдохновлять тюрков, но не тех, чьим уделом была лишь покорность кочевникам. Даже если Ашинаиды и были религиозными инноваторами, то, в отличие от Мухаммеда, они определенно не были религиозными реформаторами и пророками. История ислама была совершенно иной. Коран нес универсальное послание всему человечеству и, следовательно, с самого начала имел потенциал для будущей интеграции победителей и побежденных. Он содержал или развил концепцию «умма», надплеменной и надэтнической общины верующих, из которой никого нельзя было исключить по этническим или социальным причинам и в которую люди принимались лишь на основании их религиозной принадлежности. Несмотря на первоначальное желание арабских завоевателей рассматривать ислам как свою национальную веру и оправдание их привилегий и вопреки тому, что первые халифы, такие, как Омар и, позднее, Омейяды, стремились поддерживать социальное превосходство арабов над покоренными народами, империя, построенная на имплицитном религиозном универсализме, была плохо приспособлена для утверждения принципа главенства лишь одной этнической группы в социальной пирамиде [246, P.88-95].

Основа тюркской религии делала такое невозможным. Тюрки никогда не претендовали на обладание высшей истиной, исключаяющей все остальные. Знакомство арабов с различными мировыми религиями привело к отрицанию их всех. Напротив, тюрки признавали их как альтернативных носителей божьей истины. Отсюда вытекало разное отношение арабов и тюрков к другим религиям. Тюрки никогда не рассматривали другие религии как идеологических противников или

конкурентов своей этнической веры. Они были весьма открыты другим верам при условии, что их носители не претендовали на политическую власть. Как только тюрки ощутили политическую необходимость интеграции с покоренными народами, для них стал возможен лишь один путь: принятие религий побежденных. Эти религии очень различались и в силу этого сыграли роль в дезинтеграции не тюркской империи как таковой, поскольку она уже распалась, а тюркского сообщества. Религиозная история тюркской империи, а также различных государств, возникших после ее распада, демонстрирует, до какой степени обращение кочевников в мировые религии и их выбор особой мировой религии зависели от политических факторов. В период единой империи, когда завоевания еще продолжались, а иногда и позже, тюрки официально придерживались своей старой религии, претерпевшей уже некоторые изменения и модификации. Приверженность старой тюркской религии в эту эпоху отражала, наряду с прочим, продолжение политики завоеваний и, следовательно, политику конфронтации с оседлыми странами и их населением, а также стремление сохранить единство рода Ашина и империи в целом.

Симпатии и предпочтения отдельных Ашинаидов (также как и правителей Кыргызского каганата) по отношению к той или иной мировой религии имели чисто личный характер. Они вряд ли играли какую-либо значительную роль в общей тюркской и кыргызской политике по отношению к завоеванным народам и странам. В целом для тюркского подхода к мировым религиям в завоеванных странах был характерен политический и духовный прагматизм. Поэтому тюрки даровали свободу вероисповедания всем выгодным торгово-купеческим религиям - манихейству и несторианству. Даже когда тюрки не использовали религию в качестве инструмента политической власти, они не проявляли какого-либо интереса к доктринальным проблемам и противоречиям. Они лишь априорно принимали идею метафизического тождества различных богов и культов. У арабов ситуация была иной. Во времена Мухаммеда старая арабская религия была в упадке, и постепенно распространялись новые монотеистические концепции [256, Р.99-101]. Мухаммед стремился преодолеть не только политическую и социальную, но и религиозную разобщенность арабов. Миграции из Аравии неоднократно происходили и в доисламские времена.

Однако лишь ислам дал арабам централизованную власть, настоящее единство и идеологию. В благоприятных международных условиях все это превратило постоянные миграции и небольшие по масштабу завоевания в мощное и победоносное движение. Благодаря исламу, арабские завоевания с самого начала выступали в форме санкционированной Богом религиозной миссии. Арабское общество было более фрагментированным в политическом отношении, чем тюркское общество накануне побед каганов, и значительно более гетерогенным, чем общества евразийских кочевников. Можно даже усомниться в том, что арабы составляли единое общество. В лучшем случае его можно охарактеризовать как центробежное и децентрализованное, с диффузной властью и конфликтующими локальными интересами. Чтобы объединить арабов, был необходим нравственный элемент, и новая религия в какой-то мере являлась заменой настоящей социальной и политической интеграции, которую в созданном Мухаммедом исламском государстве так и не удалось достичь. В дополнение к другим преимуществам ранний ислам создал категорию неверных, само существование которых способствовало сплочению правоверных.

Бедуины были менее стратифицированы, чем тюркские кочевники. «В малонаселенной и однородно бедной пустыне социальная стратификация была незначительной» [247, P.81]. Неспособные объединиться в единое политическое образование сами, бедуины были тем более неспособны объединить оседлые и кочевые компоненты аравийского общества. Ислам выступил в качестве интегрирующего механизма и способствовал инкорпорации бедуинов в надплеменное политическое объединение. Мухаммед преодолел разделяющие арабов племенные лояльности, создав новую концепцию политической идентичности и более, высокую и священную лояльность по отношению к своей религии. Некоторые ученые уже обращали внимание на то, что ранний ислам был не только идеологией, но также средством социополитической интеграции. Ислам дал арабскому обществу не только концепцию Бога - творца, владыки и судьи мира. Он также создал новое объединение более высокого порядка - духовную общину правоверных, которая провозгласила, что именно ей принадлежит высшая власть над соперничающими группами, основа-

нными на родственных связях и не способными преодолеть их барьеры. Неудивительно, что в первоначальном исламе политическая и религиозная власть не были разделены. Абу Бакр был провозглашен «наследником апостола Бога» и одновременно - «главой правоверных» [256, P.52]. При этом тюрки уже имели сакрализацию власти, построенную на принципе-каган-верховный жрец, и не нуждались в дополнительной сакральности института власти.

В Аравии бедуины и оседлое население были связаны друг с другом лингвистической и культурной общностью. Такие институты, как *hums* или *haram* (священные территории, неприкосновенные убежища), такие культы, как Кааба и альянсы, как *hilf*, выполняли определенную интегрирующую функцию для обеих частей арабского общества [257, P.143-169]. Тюркские кочевники противостояли оседлому населению во всех отношениях - лингвистическом, культурном, этническом, религиозном, политическом, поскольку последнее проживало только за пределами ареала тюрков. В Аравии оба компонента общества, кочевой и оседлый, были основаны на племенной структуре. У тюрков существовал только кочевой компонент. Он был племенным, но соседние оседлые общества - нет. В Аравии сосуществовали различные и разнородные элиты и имелись разнообразные центры власти. Помимо кочевой аристократии и купеческой и финансовой элиты Мекки и Таифа, был стратум, представлявший собой нечто вроде религиозной аристократии. Она была довольно независимой от кочевой аристократии, хотя и имела с ней некоторые общие интересы [271, P.121-139].

Все эти изначальные различия привели к совершенно разным результатам. Ислам реорганизовал существовавший ранее социальный порядок и межгрупповые отношения, сначала в Аравии а затем в завоеванных странах. Арабы создали империю, основанную на новой воинственной религии и на стремлении распространять эту религию. Хотя первоначально руководство Исламским государством осуществлялось выходцами из оседлого населения Хиджаза, теоретически любой мусульманин был по статусу выше, чем любой немусульманин, но все мусульмане должны были быть равны между собой. В дальнейшем это позволило повысить статус мусульман неарабского происхождения (*maw all*). После деарабизации ислам способствовал

созданию межэтнических элит из числа арабов, иранцев и, несколько позже, тюрок. В течение некоторого времени эти элиты были заинтересованы в сохранении Халифата, а еще больше и в течение более продолжительного времени, - мусульманского содружества. Начиная с X в. Караханиды, Буиды, Газневиды, Сельджукиды, Аюбиды и Мамлюки номинально признавали верховную власть Халифата, который обеспечивал религиозную легитимность их собственной власти [122, С.9-18]. Халиф оставался символическим лидером уммы.

Ислам, особенно ранний, поощрял седентаризацию. В созданном Мухаммедом арабском государстве руководство состояло из горожан, а кочевники занимали подчиненное положение. Мухаммед не любил бедуинов и был враждебно настроен к кочевому образу жизни. Вначале он даже требовал, чтобы те, кто принял ислам, перешли к оседлому образу жизни, и проповедовал несовместимость кочевничества с новой религией [248, Р.79]. Это требование оказалось нереалистичным и вскоре было снято. Однако Мухаммед и его наследники продолжали относиться к кочевникам с подозрением, считая их подданными второго сорта и потенциальной угрозой государству. Войны Ридда доказали, что у такого недоверия были достаточные основания. Эти войны показали также, что бедуинов невозможно контролировать путем убеждения или только силой. Нужны были особые стимулы для их участия в арабском государстве, особенно потому, что *Пах Islamica*, установленный на Аравийском полуострове, подразумевал запрещение войн и набегов на его территории, что было традиционным занятием бедуинов на протяжении многих столетий. На начальной стадии арабских завоеваний их войска, по-видимому, в основном рекрутировались из оседлого населения Хиджаза. Однако военный успех вряд ли мог быть достигнут без участия кавалерии на верблюдах, набранной из бедуинов. Еще раньше Халиф Омар, который считал бедуинов всего лишь топливом для ислама, создал отряды из бывших мятежников из их числа, и они активно участвовали в завоевании Ирака. Невозможно точно определить роль чисто религиозной мотивации в арабских завоеваниях. Примечательно, однако, что первые халифы хорошо понимали, что одних религиозных убеждений и заманчивых перспектив в загробном мире было недостаточно для того, чтобы гарантировать лояльность беду-

инов. Поэтому их политика была направлена на то, чтобы укрепить ее уже в земном мире. Для этого они прибегали к материальным наградам в виде трофеев, выплат и субсидий, включая земли для поселения и эксплуатации, привлечения на государственную службу и т. д. Правители поощряли бедуинов к переселению в завоеванные страны, и численность таких мигрантов была весьма высокой [243, Р.35].

Первым значимым тюркским исламским государством стало государство Караханидов. Караханиды происходили из эгдишей/эдгишей, составлявших часть чигилей, которые входили в состав карлукской конфедерации [164, С.11]. По мнению О.Прицака [269, Р.31], поддержанному С.Г. Кляшторным [202, С.66], «первым Караханидом» был Кул Билга-хан, провозглашенный государем в 840 г. За короткий срок им удалось подчинить ряд удельных владетелей, установить свою политическую власть на всей территории бывшего Карлукского каганата. К середине X в. в Карлукском каганате уже не существовало единой политической власти [15, С.91-93], фактически удельные владетели управляли страной, между которыми продолжались междоусобицы. Караханиды появились на исторической арене не вдруг, выступили не из неизвестности, как это воспринималось до недавнего времени. Возникновение Караханидского каганата было естественным следствием развития древнетюркской государственности носителями которой были тюрки, затем тюргеши, кыргызы и карлуки.

После завершения политического объединения перед Караханидами встал вопрос, как управлять страной с оседло-земледельческим и кочевым населением, как осуществлять прочное господство над покоренным населением, поскольку кочевой тип политической власти оказался непригодным и не эффективным для управления. По мере расширения границы каганата и включения в состав каганата новых этносов с более развитой оседло-земледельческой культурой, Караханиды столкнулись со слаженной системой государственного аппарата, организацией управления, в связи с этим возникла потребность реорганизации своей системы управления по их типу. Появилась необходимость в создании более стабильного и действенного бюрократического аппарата.

тического аппарата. Такая система была ими воспринята у оседлых жителей Средней Азии, во главе которых стояли правители мусульмане Саманиды.

Основатель Саманидского государства Исмаил стремился создать твердую централизованную власть, с этой целью он провел ряд мероприятий, прежде всего, разделил органы управления на дергах (дворец) и диван (канцелярию). Кроме того, Исмаил создал личную гвардию из числа тюрков, как при дворе Аббасидского халифата [117, С.133]. Государственная структура и система управления Саманидов строилась на основе бюрократической традиции Ирана, государство приобрело светский характер, правда, в форме деспотии. В государственной иерархии высшую должность занимал главный хаджиб (хаджиб-и бузург), которому подчинялся весь придворный штат. За ним шел начальник стражи (сахиб-харас), со второй по значению должностью в дергах. При дворе халифа имелись две должности сахиб-харас (начальник стражи) и сахиб-аш-шурат (начальник гвардии), между которыми много общего, но эти должности занимались разными лицами.

Бюрократическая система Саманидов достигла полного развития. В мусульманских источниках, в частности, у Наршахи упоминается десять диванов: 1) диван визира считался основным и контролировал все административные, политические и хозяйственные учреждения государства; ему подчинялись все другие диваны; 2) диван казначея, которому ему подчинялись все счетчики и соответствовал дивану харадж Аббасидов; 3) диван «опоры» государства (амид-ал-мульк) ведал всеми важными официальными документами, а также дипломатическими связями с другими государствами; 4) диван начальника гвардии (сахиб – шурат) имел в своем ведении гвардию, а также наблюдал за выдачей продовольствия, жалования войскам и за их содержанием; 5) диван начальника почты (сахиб-барид) ведал доставкой казенной корреспонденции, а также сообщал в центр секретные сведения о правителях и местных государственных чиновниках; 6) диван мушрифов (наблюдателей) контролировал государственные дела, особенно доходы и расходы казначейства; 7) диван собственных владений государя (диван ад-дийа); 8) диван мухтасиба наблюдал за рынком, правильностью употреблявшихся весов и мер, продажей товаров крестьянами и ремесленниками, за нравственностью населения,

посещением мечетей и употреблением вина; 9) диван вакфов ведал духовными учреждениями; 10) диван казия ведал судебными делами, особенно жалобами на обиду со стороны должностных лиц [218, С.33-37].

У тюрков к моменту покорения ими Средней Азии изжил себя государственно-управленческий аппарат, берущий свое начало с VI века. Тюрки не смогли взять на вооружение китайскую систему управления государством, основанную на четкой бюрократии и неродственном подчинении императору т.е. подчинении ему наместника не как родственника, а как бюрократа. В Китае еще в начале нашей эры формируется особая форма властвования – называемая в западной исторической антропологии «клептократией». Крупные общества приходят к централизации в силу самой природы встающих перед ними проблем разрешения конфликтов, принятия решений, экономической и пространственной организации. Однако, производя новых людей — тех, кто удерживает власть, посвящен в информацию, принимает решения и перераспределяет продукцию, — централизация власти неизбежно открывает им путь для эксплуатации сложившихся возможностей на благо себе и своим родственникам. Это очевидно всякому, имевшему шанс наблюдать за развитием отношений в любом современном коллективе. Коллективы прошлого ничем не отличались: в ходе эволюции обществ группы, завладевавшие центральной властью, постепенно упрочивали свое положение и становились элитой [26, С.67-71]. Во главе таких обществ вставали кланы бюрократов-чиновников, направляющие свои силы на управление, а не на распределение и захват. В то же время тюрки в силу идеологических и социальных причин не смогли перенять китайскую систему управления, а вместе с ней и сакрализационную модель власти. Слабым отголоском попыток как тюрков так китайцев транслитировать две культуры был общий для обеих властей культ Неба, как у императора так и кагана; в какой то мере отразилась на тюрках и кыргызах буддистская пропаганда, но только как малая симпатия к данной религии, она также как христианство и манихейство не смогла повлиять на власть.

Исследователь Р. Безертинов считает: «Главная отличительная черта тюрков и китайцев – это мышление. Речь идет о правящей элите и интеллигенции. Большая

часть китайской элиты имеет стратегическое мышление. Поэтому они свою государственную политику строят на стратегии будущего. Это касается экономики, промышленности, финансов, военной деятельности, идеологии, внешней и внутренней политики и т.д. Китайцы не одно важное решение не принимали, не опираясь на историческое прошлое. Благодаря стратегическому мышлению китайцы создавали структуры власти так, что устои государства, китайской цивилизации не мог поколебать даже самый самодурный император и его династия. Даже в самые смутные времена, когда страна разваливалась, то благодаря китайской цивилизации, и имеющейся структуре управления государством через определенное время Китай вновь возрождался. И все из-за того что китайцы никогда не отказывались от своего мировоззрения, иероглифов» [22, С.166].

Пока у власти талантливый вождь, он собирает вокруг себя стратегически мыслящих людей, да и жизнь народа относительно справедлива, с перспективой на будущее. Но стоило вождю умереть, и если к власти приходил некомпетентный человек, то его быстро начинали окружать интриганы и казнокрады, и империя или государство быстро гибло. Данную ситуацию отмечали даже современники. Свои размышления о тюркском народе оставил приемник Билге-кагана сын Йоллыг-тегин, который был талантливым писателем, мыслителем и историком. На обелиске (735г.) выбитый рунами Йоллыг-тегин объясняет причину мятежей и восстания тюркских племен по отношению к собственному государству. Китайской имперской дипломатии удалось привлечь к союзу против каганата беков тюркских племен – бамылов, киданей и татабов. Обычная китайская дипломатия по принципу “обуздать варваров руками варваров” [20, С.34]. Йоллыг-тегин высказал свое мнение по этому поводу так: “народ, желающий сохранить свою индивидуальность, не должен превращаться в карателя, сколько бы за это ни платили”. Таких “сподвижников” хозяин дальше передней не пускает, и ни золотом, ни шелком им не прикрыть своей подчиненности. Он констатирует, что беки “склонны впадать в ошибку, то есть к измене”, а народ неразумен. “Тюркский народ..., когда ты тощ и голоден, ты не понимаешь причин состояния сытности, и, раз насытившись, ты не понимаешь состояния голода» [28, С.47-49].

К сожалению, тюрки и кыргызы не смогли создать свое или перенять опыт у кит-айцев по отбору в правящую элиту. Все это приводило к тому, что во власть постепенно проникали некомпетентные или просто аферисты и паразитически настроенные люди. И когда их становилось во власти много, то они нравственно и экономически разрушали устои государства, что в конечном итоге вело к смутам, гражданским войнам и распаду государств и империй, а в конечном итоге и завоевания тюркских земель. Тюркская цивилизация не смогла ответить на вызовы времени. Одна из главных причин всего произошедшего – несоответствие ценностных мировоззренческих установок тюркских народов, упомянутых выше. При этом Л.Гумилев указывал на причину ослабления каганатов – это удельно-лествичное правление. При этой весьма сложной и запутанной системе уделов закон о лествичном престолонаследии на первых порах сыграл весьма положительную роль. Дважды было предотвращено вступление на престол несовершеннолетнего царевича, которое могло бы поставить державу в критическое положение. Власть все время оставалась в руках опытных людей. Удельные князья в надежде рано или поздно получить верховную власть не затевали смут и распрей и держава расширялась по всем направлениям. Прототипом для системы уделов был, очевидно, порядок престолонаследия у южных хуннов II в., с потомками которых в V в. общались предки князей Ашина, но смысл и применение его иные. Источники не дают нам сведений о наличии «большой семьи» в VI в. и определенно говорят, что этот порядок был для тюркютов новым. Как бы то ни было, результаты его не замедлили сказаться на истории тюркского каганата как в положительном, так и в отрицательном смысле [49, С.109].

По китайским летописям у тюрков (восточных тюрков в частности) прослеживается неизменная традиция наследования от старшего брата к младшему и затем к племяннику. Из одиннадцати верховных каганов в период с 552 по 630 годы последовательно десять или девять каганов неизменно следовали этой схеме [249, Р.92-110]. М. Дрампп по китайским источникам определил, что у тюрков (Первого и Второго восточно-тюркских каганатов) наследование от старшего брата к младшему упоминается в восьми случаях, от дяди к племяннику – в трех случаях, от отца к

сыну – в трех случаях и от кузена к кузену имеется только один известный случай. Материалы, относящиеся к западным тюркам, дают иную картину. У них фиксируется наследование по прямой линии «от отца – к сыну» [63, С.164-170].

История Второго восточно-тюркского каганата начинается с победы тюрков над танскими войсками и выхода из вассальной зависимости. Во главе восставших тюрков стоял предводитель из Ашина Кутлуг-чор (*кит.* Гудолу). Присоединение к ополчению Кутлуг-чора влиятельного лидера ашидэ, Тоньюкука (*кит.* Ашидэ Юаньчжень), знаменовало собой качественно новый этап в развитии тюркского возрождения. В летописи сообщается: «Гудолу был очень обрадован, что он (Юаньчжень) перешел на его сторону, назначил его абодаганем и передал в его полное ведение все военные дела» [263, Vd.86]. Тоньюкук стал советником кагана. Во время интронизации Кутлуг-чор был наречен тронным именем Эльтериш-каган, а его супруга получила имя Эльбильге-катун.

После смерти ему наследует его младший брат Бег-чор (*кит.* Мочжо; после интронизации получил имя Капаган-каган). В описании интронизации Бег-чора скрытно отмечается эпизод борьбы двух начал в престолонаследовании. Судя по общему тону документов, Кутлугу должен был наследовать его сын, что означало бы внедрение патриархального порядка наследования по прямой нисходящей линии «отец-сын». Но престол был занят Бег-чором, младшим братом Кутлуга, что вполне соответствовало традиционному порядку наследования по коллатеральному принципу, однако было объявлено о похищении престола и о том, что Бег-чор «сам назвался каганом» [85, С.61-70].

После убийства Капагана верховным каганом стал его племянник тардушский шад, получивший после интронизации тронное имя Бильге. В надписи памятника Кюль-Тегину Бильге-каган сообщает о законности своей власти над тюркским элем, оперируя сложившимися представлениями «небоподобности» каганов: «По милости Тенгри и потому что у меня самого было счастье (*кит.*), я сел на (царство) каганом» . В 734 г. Бильге-каган умер, и трон занял его сын, получивший тронное имя Ижань-каган. О правлении Ижань-кагана источники сообщают очень кратко, а в «Цзычжи тунцзянь Ганму» говорится, что старший сын Бильге-кагана Ижань был «опущен»,

т.е. он не стал верховным каганом [90, С.50]. Его преемником стал Тенгри-каган, при котором его мать Себек-катун и младший чиновник Юйсы-дагань осуществляли фактическое управление каганатом. В истории тюрков это был период, когда Тенгри-каган не владел реальной властью и его ближайшие родственники «удельные владетели из рода Ашина все меньше считались с реальной властью» [264, Р.14]. В 739 г. каган умер в войне с правым шадом Пан Кюль-Тегинем. Его преемником стал другой сын Бильге-кагана, однако уже в 741 г., в ходе жестокой междоусобной борьбы между представителями Ашина и ашидэ, каганом провозгласил себя Кутлуг-ябгу, основатель уйгурской династии каганов [76, С.78-81]. Заложенные основы двуединства между Ашина и ашидэ, с соответствующим принципом престолонаследия рушились, а вместе с ними неизбежным было и крушение каганата восточных тюрков. Уйгуры, басмылы и карлуки объединенными силами «изгнали» кагана из Ашина, «обезглавив» государство. В этих условиях судьба ашидэ была предрешена и, говоря словами Тоньюкука, они оказались «внутренней стороной внешностью своего существа» [86, С.62]. Иными словами, в приведенных случаях, очевидное проявление кризиса семейной общины, связанного с коллатеральной системой наследования, т.е. права материнского рода на власть. Однако, несмотря на это тюркское общество в целом еще было способно выйти из этого (возможно, переходного) состояния к патриархальному. Наследование по боковой линии уже не устраивало каганских представителей объединенной династийной коалиции. Утверждение «близости родства между отцом и сыном» противоречило союзно-родственным отношениям, двуединству линий кагана и катун, отца и матери, правящих кругов каганата, т.е. отношениям между Ашина и ашидэ. Представители племени каганских Ашина стремились к моноправлению. В общественных родоплеменных отношениях происходила смена системы наследования и связанных с ней принципов правления государством [275, Р.63-67].

В самом деле, несмотря на продуманность и законченность системы, общество тюркютов не могло быть монолитным, так как выделение военной знати даже при наличии общенародных интересов не могло пройти бесследно. Это своеобразие

объясняется низким уровнем производительных сил и условиями кочевого скотоводческого хозяйства, способствовавшими сохранению родового быта.

Исследуя внутренние распри тюркютов, мы не можем отыскать ни одного случая восстания рядовых дружинников против ханской династии Ашина. Во главе всех восстаний стояли царевицы или князья крови.

Так как все тюркюты были воинами, то все они были в отрядах тех или иных князей из рода Ашина. Князья должны были считаться с настроением своих воинов, ибо последние были их единственной опорой и защитой. Следовательно, воины либо могли побудить своего князя поступать в соответствии с их интересами, либо покинуть его. Но столкновения внутри державы были неизбежны. Только вместо борьбы воинов против знати возникла борьба между отдельными группами, состоявшими из воинов и знати, взаимосвязанными не только общими интересами, но и родовым единством [48, С.58-64]. При этом многие должности (ябгу, шады, тутуки) также являлись наследными – при этом не было стремления изменить данную систему что в итоге привело к ситуации эпохи гибели Карлукской державы и прямому столкновению тюрков с исламским миром. В то же время нельзя отрицать опыт, который приобрели кочевники тюрки во взаимоотношениях с оседлыми народами – именно это сыграло важную роль в эпоху Караханидской державы, когда тюркская схема власти оказалась в симбиозе со схемой исламской государственности. Это дает понять очень важный аспект кочевниковедения – историческая наука часто подходит к образованию государств и смыслу власти однобоко, со стороны евроцентристской историософии, в то же время забывая учитывать местную специфику. Например, концепция государства М. Вебера основана на примере Европы и Китая, а термин «вождество» разработан на основе исследований оседлых народов. Отсюда попытки соотнести теорию кочевого государства и социально-экономического развития с теориями развития оседлых государств и обществ, различные концепции которых предполагают наличие классов, институтов управления, монополии на применение легитимного насилия [251, Р.71]. Однако, лучше принимать теорию *седентаризма* – взаимного общения кочевых и оседлых народов, сподвигшего на появление у коч-

евников тюрков новой форм государственной власти, основанной на осевой культуре – исламе.

Если Ближний Восток был покорен относительно быстро и легко, то завоевание Средней Азии заняло у арабов более века и потребовало десятка походов. Почти сразу (середина VII в.) был завоеван Хорасан, служивший плацдармом для походов на Мавераннахр. Уже в VIII в. в культурном и политическом отношениях Хорасан преобладал над Мавераннахром. Однако в культурных центрах исламизации не было вплоть до походов полулегендарного арабского завоевателя Кутейбы ибн Муслима (705-715 гг.). Это можно объяснить несколькими причинами: упорным сопротивлением местного народа; недостаточным развитием государственного аппарата у арабов и их неопытностью в делах управления; политической нестабильностью в арабском халифате. Несмотря на это, ранние походы арабов подготовили почву для последующих завоеваний [46, С.14].

Особую роль в исламизации в Средней Азии все исследователи отводят именно арабскому наместнику Хорасана Кутейбе ибн Муслиму. Арабский военачальник с завидным упорством трижды обращал бухарцев в мусульманство, но они снова и снова отстаивали свою независимость и становились неверными. Кутейба собственноручно сжигал идолов в костре, уничтожал книги, писцов, ученых и жрецов храмов огня. Стимулом завоевательных походов у арабов в Средней Азии были рабы, а успехам мусульманской миссии содействовали разногласия среди местных правителей. Политическая раздробленность многоконфессионального общества не выстояла против единой веры арабов, убежденных в справедливости распространения ислама с оружием в руках (джихад). Согдийцы, как и пришедшие на помощь тюрки, пытались объединенными силами остановить экспансию иноземцев [23, С.102]. Однако все попытки воспрепятствовать продвижению арабов вглубь Средней Азии провалились.

Хотя арабское слово джихад буквально означает «приложение усилий», а именно приложение усилий в служении Аллаху. Это не священная война, цель которой – насильственное обращение варваров в единственную истинную веру. Скорее, это военные действия для защиты братьев-мусульман, подвергшихся нападению из-за

того, что они практикуют чистый ислам, или которым каким-либо образом мешают вести духовную жизнь [69, С.143]. Направлена она была вначале против язычников тюрков и согдийцев, а затем была перенаправлена на буддистов китайцев, столкнув две мощные силы на реке Талас в 751 году. Хотя в 751 году карлуки и Аббасиды нанесли поражение танскому Китаю на реке Талас, карлуки, заняв Суяб, Фергану и Кашгар, вскоре разорвали союз с арабами и объединились с тибетцами и их вассалами – тюркскими шахами Кабула. Одетые в белое огузы, поддерживавшие повстанцев – последователей Абу Муслима, также присоединились к ним, стремясь получить власть над аббасидскими Согдианой и Бактрией [7, С.66]. Союз, таким образом, продолжил поддерживать направленные против Аббасидов восстания в духе последователей Абу Муслима, такие как восстание в Самарканде, длившееся с 806 по 808 год и возглавляемое Рафи ибн Лайсом. Их объединенные силы даже осадили Самарканд, пытаясь помочь повстанцам [70, С.70-71]. Войска карлукского джабгу оказывали поддержку восставшим вплоть до 809 г. Как следует из сообщения ибн ал-Асира, подавив восстание, арабы предприняли наступление на карлуков и дошли до г. Кулана, однако решающего успеха не добились [66, С.171]. После поражения от уйгуров карлуки оказались в тяжелом положении, чем не замедлили воспользоваться арабы. В 812 г. под Отраром арабский полководец Фадл б. Сахл разбил карлуков, взяв в плен жен и сыновей джабгу. Сам джабгу бежал в страну кимаков [69, С.248]. Крупные политические события, произошедшие в Средней и Центральной Азии в середине IX в., осложнили продвижение ислама. Кроме того, уже в начале IX в. единство арабского халифата пошатнулось. В Хорасане и Мавераннахре стали править местные династии Тахиридов и Саманидов, практически независимые от Багдада. В 840 году Саманиды продвинулись к Северному Притяньшанью, а саманидский правитель Самарканда Нух ибн Асада объявил «священную войну» неверным тюркам, взял город Исфиджаб и возвел стену, ограждавшую сады, виноградники и пашни от набегов кочевников. В 893 г. Саманид Исмаил ибн Ахмед предпринял поход на Тараз. Город пал, победитель взял жену кагана и 10 (или 15) тыс. воинов. По его приказу таразская церковь была превращена в мечеть, а население приняло ислам [137, С.76-78].

В тридцатых годах X века Наср ибн Мансур, видный представитель царской семьи Саманидов, перешел на сторону Западных Караханидов и был назначен наместником Артуца – небольшого района к северу от Кашгара. Несомненно, он пытался проникнуть на территорию Караханидов, чтобы содействовать дальнейшему расширению империи Саманидов. Саманиды, будучи искренними мусульманами, приказали построить в Артуце первую в окрестностях Таримской впадины мечеть. Сатук – племянник Огхулчака, правителя Караханидов, – посетив этот регион, заинтересовался новой религией и перешел в ислам [268, Р.12-16].

Согласно исламским историческим описаниям, когда Сатук попытался убедить своего дядю сменить религию, последний отказался, что привело к длительному конфликту между ними. В конце концов племянник сверг своего дядю и взял титул Сатук Богра-хан [206, С.81]. Он объявил суннитский ислам государственной религией, и Караханиды Кашгара стали первым тюркским народом, официально принявшим мусульманскую веру. Вместе с исламом Караханиды приняли сакральную модель власти, характерную для раннефеодальных мусульманских государств.

Титулатура правителей двух племен - прародителей династии Караханидов: чигил и ягма сохранялась все существование каганата. она, как в свое время причастность к роду Ашина, давала дополнительную религиозно-племенную сакрализацию власти. при этом еще и появлялась некая тотемность. Восточная ветвь Караханидов, правившая в Кашгаре от племени ягма (тотем Богра), западная же вела происхождение от племени эгдишей (тотем Арслан), составлявших часть чигилей, которые входили в состав карлукской конфедерации. лев и верблюд – стали основой, маяком сакральности Караханидов в регионе-подобные титулы не носили ни Газневиды, ни Саманиды. Здесь сохранился внеисламский пласт сакральности, основанный на почитании животных - анимототемов. Уже само название «Караханиды» истолковывалось как понятие северных тюркских племен, а титул правителя илек иногда возносился выше титула каган. В действительности в результате падения значимости титула каган в 9 веке (поскольку в Центральной Азии карлуки использовали долгое время титул джабгу), Караханиды также

придавали огромное значение титулу илек. Прибавление к титулу хан властного эпитета «табгач», означало властность правителя, его статусную мощь и силу. Тотемные титулы Караханидских династий особо развивались под влиянием перехода от язычества к исламу, являясь сцепляющим звеном между старыми, племенными традициями и новыми, государственными. Лев издревле считался одним из самых сильных тотемов власти, сочетающим в себе силу и мощь правителя, как благородного хищника. Верблюд же оставался в более меньшем положении как властный тотем династий Караханидов. Верблюд — символ и эмблема Азии и Аравии. Это выючное животное, способное перемещать грузы на многие километры, безропотно сносить лишения, жару, жажду и голод, также стало символом трудолюбия, целеустремленности, покорности, покаяния, чувства собственного достоинства. В азиатских странах он олицетворяет не только царственность, благородство, но и высокомерие, заносчивость. Во властной символике верблюд выражает силу и выносливость, властную опору на преодоление любых неприятствий.

В классическом исламе важное значение имеет учение об халифате. Халифат - в ортодоксальном суннитском исламе - это институт исламской государственности, в котором совмещаются понятия религиозного и светского правления. «Термины “имамат”, “халифат” и “амиру’ль-муминин” (руководство правоверными мусульманами) имеют один и тот же смысл и относятся к одному и тому же понятию. Ими обозначают высшее государственное управление и систему права. Халиф-имам должен обеспечивать действие законов шариата, правопорядок, а также защиту и безопасность всех граждан государства» [148, С.93]. Халифат необходим для функционирования подлинного мусульманского государства. Многие проблемы политической, экономической и общественной жизни решаются посредством этого института власти.

Помимо этого, халиф-имам должен обеспечить верховенство религии и ее законов стране. Он должен бороться против любого проявления уклонения масс общества от исполнения Божественных законов, выраженных в обязательных (фард) религиозных предписаниях. Другим объектом деятельности руководителя

государства является борьба с теми людьми, которые пытаются узаконить различные действия, которые противоречат религиозным законам. «Халиф также обязан обеспечить взимание джизьи от зиммиев. Ведь в противном случае стирается разница между мусульманами и немусульманами в государстве» [58, С.114]. Таким образом, халиф-имам сосредотачивает в своих руках всю полноту власти, как политической и экономической, так и духовной и религиозной. В то же время, исламское вероучение допускает возможность управления мусульманским государством не только халифом, но и другими правителями. «В хадисах пророка Мухаммеда часто называются различные титулы для правителя государства, такие как эмир, имам, султан. Все эти титулы также тождественны понятиям власти, правительства» [137, С.63]. Особую актуальность это приобретает в те периоды истории, когда в мусульманском мире отсутствует или ослабевает халифат, а мусульманские государства управляются самыми различными формами государственного устройства. Данное обращение свидетельствует, что халиф сам вправе одаривать и подтверждать такие титулы, являясь распределителем власти в исламском мире.

Территория, на которую распространяется власть халифа, либо другого мусульманского правителя, также имеет определенные границы. Совокупность государств, в которых мусульманские правители обладают политической властью называют Миром Ислама (Дар аль-Ислам). При этом они могут и не составлять большинства населения этого государства [148, С.42-51].

В то же время, понятие Дар аль-Ислам может и не относиться к конкретному государству или группе государств. На основании аята Корана (21: 92): «...ваш народ – народ единый, и Я – Господь ваш...», можно сделать вывод о том, что так может называться совокупность различных мусульманских общин всего мира, независимо от того, являются ли страны, в которых они проживают государствами с исламской формой правления или нет [89, С.112]. Внутреннее устройство этих общин и образ их жизни на основании исламских законов уже делает их частью Мира Ислама.

Основы теократии (халифата) мусульманские богословы считают изложенными в аяте Корана 4: 59, в котором говорится: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас» [89, С.27]. Все законы в исламских государствах строятся на основе шариата. Отвергающие же божественную власть (выступая против наместников на земле), нарушают мировую гармонию и выступают в качестве бунтовщиков против божьей воли. Общественный и государственный закон является составной и неотъемлемой частью единого мирового порядка, установленного богом, который является не только творцом всего сущего, но и единственным законодателем. В связи с этим исламская мысль не может воспринять никакой закон, который составляется людьми. Людское законотворчество вступает в противоречие с законодательной сущностью бога и является проявлением, либо одной из форм язычества. важнейшей составляющей исламской теократии являются так называемые «обладатели власти» (улю'ль-амр), которые упомянуты в приведенном выше кораническом аяте 4: 59. Они несут всю полноту ответственности за соблюдение Божественных законов в обществе и именно им необходимо подчиняться. В то же время, «обладатели власти» не являются какой-то прослойкой или особым сословием в мусульманском обществе. Под этим термином подразумеваются компетентные люди, ученые, экономисты, общественно-политические лидеры. Необходимо подчинение им для порядка и прогресса в обществе. Единое согласованное мнение этих специалистов (иджма), в соответствии с первоисточниками ислама является осуществлением воли божьей в государстве и обществе [137, С.43-49].

Здесь мы отмечаем что исламская государственность предоставляла тюркам возможность исправить недостатки тенгрианства как государственной религии не имевшей отбора на должности, как это было отмечено выше, при этом сохраняя важнейший сакральный аспект власти – проистечение ее от высших сил. Власть в исламской ее трактовке также была от бога, и всякое покушение на нее, как и в тенгрианстве, несло кару на совершившего выступление против властителя. Но если в тенгрианстве сакральность сочетала в себе понятие кут и тенгрианское мировоззрение, то в исламе она становилась единой, поскольку в Коране было

уточнены все аспекты происхождения власти – она не могла быть от иных сил, кроме как от Аллаха.

Халиф рассматривался как представитель бога на земле, посредством которого обеспечивался порядок и функционирование государства. Все эпитеты, с которыми официально обращались к халифам, выражали эту идею. Например, Хилал Ас-Саби упоминал о том, что при написании официального письма к аббасидскому халифу необходимо было помянуть халифа следующими титулами: «Господину нашему и повелителю; имаму, эмиру верующих»[183,С.50-51]. А затем продолжить: «Да продлит Аллах его жизнь, величие, да содействует ему, да защитит и упрочит его, да возвысит его, сделает могущественным, укрепит его власть и совершенство, да возвысит его слово, утвердит его господство, да охранит его династию, и поддержит его знамена» [91, С.14-21]. Особенностью монархии является наследственная передача власти. Этим самым бог, как считалось с древнейших времен, продолжал свой союз с царями. Этот принцип характерен как политеистическим, так и монотеистическим теократическим монархиям. В исламе этот принцип твердо установился с началом правления Омейядов и его придерживались постоянно и всегда. Халифат под влиянием древних наслоений со временем трансформировался в теократическую монархию, с исламской сакральностью, а ранний феодализм повлиял на выдачу сопредельным эмирам и султанам различных титулов от самого халифа. Халиф сам был означен как глава всех мусульман, а правители исламских государств несли титулы которые создавали сакральный статус их владельцев, при этом в случае с Караханидами у них также значилась наравне с исламской тюркская титулатура.

Анализ рукописных источников привел В.В.Бартольда к выводу, что в отличие от Саманидской державы, во главе которой стоял «самодержавный правитель», у Караханидов «государство считалось собственностью всего ханского рода и разделялось на множество уделов; крупные уделы в свою очередь делились на множество мелких; власть главы империи иногда совсем не признавалась могущественными вассалами» [16, С.130]. Более развернутую характеристику политической структуры Караханидского каганата предложил О.Прицак,

опирающийся преимущественно на рукописные, отчасти нумизматические источники. Основные его выводы сводятся к следующему. Если основатель каганата, Билга Кул Кадыр-хан, был единственным его главою, то уже при его сыновьях была введена дуальная система власти с разделением государства на две части. Восточная, со столицей в Баласагуне, управлялась великим (старшим) каганом, считавшимся главою династии и всей державы [19, С.220]. Западную ее часть возглавлял «со-каган», каган-соправитель, младший каган, имевший ставку в Кашгаре или Таразе. Великий каган титуловался Арслан-ханом, младший — Бугра-ханом, со смертью первого его пост и титул переходили ко второму. Около 433/1041-42 г. государство, до того единое, разделилось на два совершенно самостоятельных каганата — Западный (со столицей в Узгенде, затем в Самарканде) и Восточный (с центром в Кашгаре, затем в Баласагуне). Теперь в каждом из них было по два кагана — старший (Арслан-хан) и младший (Бугра-хан). Имелись еще «низшие» каганы — Арслан-илиг, Бугра-илиг (Йинал-тегин), Арслан-тегин, Бугра-тегин (Йанга-тегин). В наследовании у Караханидов господствовал принцип сеньората, т.е. власть и титул переходили не от отца к сыну, а к следующему по старшинству члену династии. Так, Йанга-тегин, поднимаясь по иерархической лестнице, мог стать Арслан-тегином, затем Йинал-тегином, далее Арслан-илигом и, наконец, ханом [267, Р.21-29].

Помимо перечисленных, у Караханидов было много других княжеских титулов: Алп-тегин, Атим-тегин, Тоган-тегин, Тогрыл-тегин, Улуг-тегин, Хумар-тегин, Чагры-тегин, Ака-ога, Субаши-ога, Тонга-ога, Эл-ога, Тархан/таркан, бег и др. Налицо сохранение старой тюркской системы сакральных титулов тегин и илиг, а также добавление чисто «караханидских» титулов Богра, Яган и Арслан, которые являлись сакральными, обеспечивая стержень сакральности у Караханидских правителей. В то же время к ним добавляется исламская титулатура, несущая в себе исламскую сакральность. У Караханидов наиболее распространенная титулатура связанная с исламскими традициями была такова: из арабских титулов самым высоким был титул султан, впервые представленный на монетах 479 г.х. в сочетаниях султан аш-Шарк ва-с-Син «султан Востока и Сина» и улуг султан ас-салатин

«великий султан султанов». Титул малик «царь» проставлялся на монетах конца X — начала XIII в., в том числе в сочетаниях [ал-]малик ал-ислам, [ал-]малик ал-Машрик, малик ал-Машрик ва-с-Син. Особое внимание следует уделить титулу «Султан Востока и Китая» - таким образом халифы отмечали постоянную борьбу Караханидов за распространение ислама на крайнем востоке мусульманской ойкумены- восточнее государства Караханидов более не было исламских стран, именно поэтому данный титул выдавался каганам Караханидов [19, С.28]. Титул амир очень характерен для монет конца X — 3-й четверти XI в., в том числе в сочетании амир ал-умара' «амир амиров». В конце X — XI вв. часто встречается титул мавла амир ал-му'минин «клиент амира верующих» [185, С.45-48]. Из персидско-таджикских титулов на монетах засвидетельствованы: дихкан, пахлаван (в сочетании пахлаван аш-Шарк), шах, падша[х], шаханшах. От имен знаменитых султанов из династии Великих Сельджуков образованы титулы маликшах (в сочетании маликшах ал-а-зам) и санджар (в сочетании санджар ал-а'зам). Титулы султан, малик, амир, хахан, илиг, тегин, дихкан, падша[х], маликшах, санджар нередко сопровождаются арабскими эпитетами-определениями, подавляющее большинство которых приходится на первые четыре титула. Зафиксированы следующие эпитеты: ал-аджалл «преславный», [ал-]'адил «справедливый», ал-а'зам «возвеличенный, высочайший», ал-'алим «мудрый», ал-джалил «славный», ал-мансур «победоносный», ал-му'аззам «высочайший, возвеличенный», ал-му'аййад «вспомоществуемый [Аллахом]», ал-муваффах «сопутствуемый удачей», ал-музаффар «победоносный», ал-мумаккин «укрепляющий», ас-саййид «властвующий» [91, С.18]. Эти эпитеты, за исключением предпоследнего, известны и у других династий, но только чекан Караханидов демонстрирует такой развернутый набор эпитетов и обилие их комбинаций, в которых» один титул могут сопровождать от одного до четырех определений в самых разных сочетаниях.

Титулы Караханидов представляли собой смешение тюркских и исламских титулатур, что свидетельствовало о полном симбиозе арабской и тюркской политических культур, что явилось следствием седентарной политической взаимосвязи. В свое время в VII веке тюркам не удалось упрочить удельно-лествичную

систему используя в качестве основы китайскую модель политического управления, в связи с невозможностью принятия китайской системы ценностей и буддистской религии. Теперь же благодаря распаду государства карлуков и выделению из них племен чигилей и ягба, которые в свою очередь создали на развалинах государства Саманидов Караханидский каганат, появилась возможность создания совершенно новой системы государственной власти, с использованием исламской сакрализации. Несмотря на то, что в начале VIII века ислам тюрками принят не был, уже в IX веке они повсеместно в Средней Азии начинают принимать ислам. Сакральность власти в исламе не противоречила тюркским властным установкам, поскольку сохранялся принцип происхождения власти от бога, что совпадало с тенгрианским миропониманием властных основ. У Караханидов сакральность власти сохранялась двумя мощными силами – во первых, она поддерживалась институтом наследных титулов инал, илиг и тегин (корневыми тюркскими титулами), во вторых к ним добавлялась совершенно новая – исламская титулатура, направленная на осуществление сакральности власти по исламскому варианту, где в халифате Аббасидов халиф уже являлся исполнителем воли высших сил на земле и был способен передавать эту силу на своих титулованных «вассалов». Причин тому было несколько - Некоторые из тюркских государств приняли ислам, поскольку их лидеры были рабами-военачальниками при Аббасидах, получившими свою свободу взамен на принятие ислама. Тем не менее, одно из них, Караханидское государство, добровольно приняло ислам по многим из тех причин, по которым предыдущие тюркские народы, такие как восточные тюрки и уйгуры, ранее меняли религии, переходя в буддизм, шаманизм или манихейство. Более того, тюркских правителей также интересовали вопросы сверхъестественной силы для поддержки их государств и геополитических стратегий, целью которых было получение контроля над торговлей по Великому шелковому пути.

Власть правителей государства Караханидов была кристаллизована в произведении «Кутадгу Билиг» Жусупа Баласагуна, которую он сочинил во славу восточнокараханидского кагана Табгач Бограхана. В ней четыре главных героя: Элик (правитель) Күнтууду (Кюнтогды) – «правда стези справедливой», визирь

Айтолду (Айтолды) – «добро, благо, доли счастливой», сын визиря Акдилмиш (Огдюльмиш) – «премудрость и ум», брат визиря Өткүрмүш (Одгурмыш) – «праведность, сдержанность дум». Цементирующим, объединяющим, организующим началом государства, по мнению Ж.Баласагына, является справедливость, что и стало основанием того, что она стала отличительным качеством правителя, имя которого Күнтууду (рожденные солнцем, солнцесияние). Справедливость также должна быть как свет солнца, озарять всех одинаково.

«Как солнце незыблема сущность моя:

Сияю всегда неизменно и я!» [156, бейт 835]

В отличие от Элика, качество визиря – счастье, счастье – это то, что не обладает постоянством. Именно это качество счастья побудили Жусупа назвать его, т.е. визиря Айтолду (полнолуние). Счастье подобно полнолунию, которое длится только мгновенье, после чего ускользает, теряя свою определенность.

Сюжетная линия произведения ведет к тому, что визирь покидает мир земной. Уход, кончина визиря, отличительной чертой которого является счастье, говорит о невозможности удержания его одной справедливостью. Отсюда, по мысли Жусупа Баласагына, государство, основанное на справедливости, недостаточно для достижения и сохранения счастья [156, С.6-12].

Счастье не просто покидает земной мир. Уходя в иной мир, он оставляет вместо себя своего сына Акдилмиша, чье качество – Разум. О чем и сообщает Айтолду правителю Күнтууду.

Союз Справедливости и Разума может свести к минимуму недостатки общества.

«И ввел Огдюльмиш справедливость повсюду,

И много деяний раздал всему люду.

Народ он избавил от тягот и бедствий,

И слуг отдалил он, повинных в зловердстве.

Упрочен закон был, окрепла страна,

Элик был спокоен: держава прочна» (156, бейты 1770-1772)

То, что Күнтууду и Акдилмиш остались в живых дает основание С.Н.Иванову высказать следующую мысль: «Вряд ли случайны смерти двух из четырех главных

героев «Благодатного знания». Умирают Айтолду и Өткүрмүш – символы Счастья и Отрешенности, в живых остаются Күнтууду и Акдилмиш – образы Справедливости и Разума. В этом можно усматривать определенный авторский умысел: автор считает два последних качества наиболее существенными и поэтому вечными; счастье и отрешенность от суетного производны от разума и справедливости и не обладают сами по себе непреложной ценностью» [195, С.87-88]. Качества хана, качества, которыми должны обладать сановники, отношение хана к разным сословиям населения, показанные в произведении Юсуфа, несомненно, несколько идеализированы. Но являющиеся в произведении предметом обсуждения сведения о государственных учреждениях, рангах, титулах и классах сановников взяты из жизни. Это - учреждения, ранги и классы, которые обычно существовали в реальном тюркском государстве на территории Китайского Туркестана. В орхонских эпитафиях, относящихся к VIII веку нашей эры, мы видим три важных элемента государства: хана, беев и народ. Ближе к XI веку организация тюркского государства на территории Восточного Туркестана переживает свой расцвет, государственные механизмы усложняются. Во главе государства, описанного в «Кутадгу билиг», стоит хан, носящий титул «илиг». Кроме хана, в этом государстве есть множество высших сановников с совершенно определенными обязанностями. Существовали следующие высшие сановники: визирь, улуг хаджип (великий визирь), сюбаш (командующий войском, военначальник), министр при дворце, казначей (уполномоченный по финансам), секретарь хана, послы. Кроме них были еще чиновники второй и третьей ступеней. Общее название всех чиновников было «тапукчу». «Тапук» в древнетюркском означало «работа, подчинение, служба». Обязанности всех чиновников, и большого и малого рангов, были четко определены [92, С.47-52].

Что же касается качеств, которыми должен обладать хан как монарх, то можно сказать следующее. Например, визирь Огдюлмюш показывает следующие главные качества правителя, лежащие в основе ханской власти: по его мнению, хан должен быть знатного происхождения, обладать решимостью и великодушием. Его

отец и предки должны быть беями (князьями). Хан должен быть умным, осведомленным и щедрым. Ханы управляют народом при помощи разума и знаний.

У сыновей Евы (у людей) единая основа. Лишь благодаря знаниям люди отличаются один от другого. Если у человека хорошая родословная, то у него родится хороший сын, этот сын станет большим человеком, добьется славы.

Правление хана - это святое дело, оно требует чистых рук и осмотрительности. Хан должен тратить всю свою энергию на благо народа. Хан должен быть исключительной личностью. Его сердце и язык должны быть правдивыми, натура - благородной, потому что он властен над всем. Если хан ошибется, от этого недомогание будет чувствовать все государство. Единственное лекарство для больного государства - разум и знания. У беев (руководителей государства) должно быть две вещи: предусмотрительность и закон, являющийся основой государства. Если бей будет внедрять закон, соответствующий принципам справедливости, то государство будет развиваться. Он осветит жизнь народа. Руководитель государства может потерять власть из-за двух вещей: первое - это насилие, нарушение установленных правил; второе - пренебрежение своими обязанностями [269, С.71-79]. Кутадгу Билиг – является прообразом идеального тюркского государства.

Выводы: С принятием ислама в качестве государственной религии у тюрков Средней Азии во времена правления Караханидов усилилась роль сакрализации власти. С X века ислам стал активно проникать в тюркскую среду, где плотно занял позиции в управлении народами и государствами. Несмотря на внедрение новых схем сакрализации, старые тюркские титулы власти продолжили свою жизнь и в новых государственных формах управления, а обряды инициации правителя также сохранили свою сакральную силу, навсегда сохранившись как часть легитимной модели власти.

Выводы ко второй главе: Сакрализация власти у тюрков и кыргызов в Раннем Средневековье строилась на существовании сразу нескольких механизмов – инициации, получении Небесной инвеституры «кут», приверженстве тенгрианскому мировоззрению, подчинении кодексу Торю, отношением правящих родов к главенствующим сакральным родам Ашина. Сакрализация власти была надежным

средством для укрепления положения элит в кочевом обществе номадов Центральной Азии, а с принятием ислама окончательно стала фундаментом идеологии власти в кочевом сообществе.

Глава 3. Символика образа волка и ее влияние на власть у тюркских народов

§3.1. Символика волка как государственная у тюркских и кыргызского народов в Раннем Средневековье

Сакральная связь символики образа волка с обществом нашла своё отражение в родословных преданиях народов Центральной Азии, в которых этот образ занимает важное, если не ведущее положение. Родословные предания связывались многими учёными с определёнными этническими группами и даже с целыми языковыми семьями.

Образ волка, связанный с солярным культом, выступал родовым преданием именно правящих, царских родов [58, С.31]. На наш взгляд, это неслучайно, и является результатом социальной роли его символики у разных народов. Гумилев так объясняет эту связь: «Изначальные царские функции сводились к власти над крупным рогатым скотом как основным общественным богатством и обеспечению безопасности этого богатства. Практический характер власти над скотом требовал от царя повышенных зрительных способностей». И в этом контексте он объясняет ассоциацию царя с волком; волк - одно из немногих животных, обладающих ночным зрением. Он так же добавляет сюда амбивалентность функций волка по отношению к скоту: дикий - как враг, одомашненный - как охранитель. В свете этих предположений Гумилев объясняет особую роль волка или собаки в мифах об обретении от них или с их помощью царства [184, С.39].

В зоологической литературе имеются различные характеристики многочисленных видов стайной охоты волков. Обычно волчья стая, выходя на охоту, как правило, делится на две группы: загонщиков и ловцов. Волки-загонщики окружают и гонят стадо зверей (олени, лоси, косули и т. п.) в определенном направлении.

Другая группа - ловцы - в это время незаметно и быстро переходит на этот участок территории и караулит дичь. При приближении преследуемого стада волки-ловцы из засады неожиданно и молниеносно нападают на животных. Другой известный волчий прием - охват, или «атака веером». В данном случае волки, двигаясь цепью, стараются интенсивно гнать стадо, постепенно уничтожая отставших обессиленных животных [5, С.73-77]. Среди волков довольно распространенными являются тактика скрадывания, загон, пастьба, заманивание, эстафетная передача жертвы и т. д. Охотничьи приемы волков разнообразны и зависят от видовой специфики животных, характера местности и сезонно-врс-менных особенностей.

Естественно, встает вопрос: почему именно волков и их «добывающую тактику» мы избрали в качестве предмета сравнения с охотничьим промыслом человека? Ведь существуют и другие виды охоты у хищников (тигров, львов, шакалов, лисиц и т. п.). Объектом внимания волчья охота стала по определенным причинам. Как показывают зоологические наблюдения, именно волчьи стаи при добывании пищи в естественных условиях действуют сообща, проявляя при этом координацию и слаженность действий, четкое внутригрупповое деление, которое имеет аналогичные формы организации проведения облавных охот у людей, в частности кочевников Евразии [165, С.22-23]. Многократно зафиксированные факты свидетельствуют о гибкости поведенческих адаптации этих хищников, высокой способности приспосабливаться [229, С.33], о появлении новых защитных рефлексов, прекрасной ориентации на местности, быстром формировании приспособительных реакций, повышенном чувстве этого вида к самосохранению и, что самое интересное, способность передавать информацию (и даже «умение говорить» особым языком) другим особям [229, С.17]. Волчьи стаи показывают высокоорганизованную структурированную охоту, которая, возможно, послужила моделью поведения человека на охоте.

Нам бы хотелось добавить, что особая роль волка в родословных преданиях царских родов объясняется также связью этого образа с символикой мужских союзов, тем более, что практически все крупные племенные объединения кочевников носили ярко выраженный милитаристский характер и опирались на племенные и межплеменные мужские союзы.

Широкое распространение воинской обязанности в кочевых государствах привело к тому, что каждый мужчина был воином. И. Кызласов считает: «Кочевое общество свое социальное и правовое единство находило в применении ко всем его членам единого наименования эр «муж-воин». «Мужем-воином» становился по праву рождения любой юноша, достигший определенного возраста и получивший «мужское (геройское, воинское) имя», будь он одним из сотен рядовых воинов или принцем крови. Так, в сочетании «начальник над пятью тысячами мужами-воинами» термином «эр» обозначен каждый воин пятитысячного отряда. Мы видим, что каждый кочевник был воином, но на война очень часто распространялся эпитет «волк». Таким образом, мужское население некоторых кочевых государств Центральной Азии могли называть «волками». Получение «мужского имени» было связано с обрядом инициации, которому предшествовало совершение юношей охотничьего или воинского подвига, или он подвергался особому испытанию, которое носило инициационный характер. Он приводит описание такого обряда: «В заключение обученного юношу подвергали особому испытанию: когда он сидел дома, неожиданно входил со двора искусный воин и с оружием в руках гнался за ним, рубя по чему попало. После этого юношу раздевали и проверяли, не коснулось ли оружие его тела. Если на теле оказывались раны, то обучение признавалось незаконченным» [192, С.114]. Судя по историческим источникам, мы можем говорить, что подобным испытаниям подвергались и реальные деятели средневековой истории. Так, «мужем-воином» стал по исполнению десяти лет и сын Эльтериш-кагана Кюльтегин, видимо, совершивший воинский подвиг. Эти же представления отражены в гадательной книге, являющейся поэтическим памятником древних тюрков.

Обряд инициации можно видеть в действиях Кюльтегина, который удаляется в лес и там живет, питаясь вместе с волками. Через некоторое время его забирает старший брат, и в следующем эпизоде они уже готовятся к нападению, т. е. Кюльтегина, видимо, получает статус воина. Центральноазиатский эпос и этнография подтверждают, что в прошлом в юношеских военных отрядах существовали обычаи, восходившие к воинским посвящениям. По «Китаби-Коркуд» юноша получал имя ли-

шь после того, как убивал первого врага. У узбеков ещё помнят, что название батыра получал молодой человек, впервые поднявший на пику противника [261, Р.131-140].

Охрана ордынской ставки состояла из отборных: «лейб-гвардейских полков» «фули/бори». Младшим братьям («малые каганы»), которые были возможными будущими претендентами на каганский трон царствующего монарха, присваивался имя-титул «Бу-ли (b'uo-ljie) Бори-каган». Таким образом, это символизировало «прохождение его носителем курса военной и захватнической («волчьей») академии перед грядущим правлением всем государством» [209, С.28-35].

Суть воинской инициации заключалась в ритуальном превращении молодого воина в волка. Речь шла не только о храбрости, физической силе или умении выносить лишения, но и о магическом религиозном опыте, радикальным образом менявшем жизнь испытуемого. Он должен был преодолеть свой человеческий облик в порыве агрессивной, устрашающей ярости, уподоблявшей его бешеному хищнику.

Сюда же можно отнести обряд помазания пальца мальчика, впервые убившего зверя на охаве: «Обычай же монголов таков, что в первый раз, когда мальчики охотятся, их большому пальцу (на руке) делают смазку, т. е. натирают мясом и жиром. Известно, что когда Чингисхан смазал пальцы Хугалу-хану и Хубилаю, впервые подбившим зверя, им было 9 и 11 лет». Аналогичный обряд встречаем у кыргызов Тянь-Шаня, описываемый в эпосах «Манас» и «Курманбек». [21, С.102].

Можно говорить о существовании волчьего бога и в центральноазиатской мифологической традиции, который иногда сам выступает в образе волка, но чаще волки предстают перед нами в качестве его слуг. Правда, у тюрко-монгольских народов боги не всегда персонифицируются, но это не противоречит вышесказанному, так как волки считались небесными и выполняли волю неба. Важно также то, что на знаменах кочевников часто изображалась волчья голова. Такие знамена были у древних тюрков, монголов в эпоху Чингисхана, кипчаков, тангутов и у нынешних гагаузов.

В Средней Азии и на Тянь-Шане мужские союзы эпохи средневековья имели волчью символику. В её основе лежала вера в возможность превращения в волка,

которая в своей ритуальной основе имела обряд переодевания и подражания этому животному [79, С.39]. Ту же ритуальную основу имел и особый стиль поведения молодых воинов и охотников, который характеризовался психической неуравновешенностью.

Возникновение культа волка и связанных с ним легенд исследователи связывают с эпохой каменного века в Центральной Азии, когда охота играла ведущую роль, в связи с чем возник сюжет космической охоты.

Наиболее древний мировоззренческий пласт сохранился в промысловом культе, он продолжает свое бытование и в период, когда основным занятием становится скотоводство. Этнографические материалы дают нам в основном информацию о том периоде, когда ещё сохранялось совмещение охоты и скотоводства, и охотник зачастую был еще и скотоводом и, наоборот, скотовод по необходимости занимался охотничьим промыслом. Это соединение привело к появлению охотничье-скотоводческих верований, связанных с волком, которые преследовали своей целью не только обеспечение удачи в охоте, но и сохранение своего скота и своего хозяйства от волка. Они в основном были результатом переосмысления охотничьих верований более ранних периодов и сохраняли их основные элементы. Одним из таких элементов была табуизация имени волка в кочевой среде. Волк в архаических культурах преимущественно кочевого образа жизни был сакральным существом. Название этого зверя в данной среде было табуизировано, его именуют по-разному: тюрки называли волка тэнгэрийн нохой – «небесная собака», монголы бурханай-нохой - «собака бога» (или всевышнего), якуты и ойроты алтан араата – «золотые клыки» и һултай имеэ – «хвостатое существо» [58, С.92]. Рассмотренные примеры дают возможность говорить о трех принципах создания табу на имя волка: топографическом, социальном и сакральном. Эти принципы бытуют в среде разных народов Центральной Азии. В то же время можно говорить, что принципы табуизации отражают место образа волка в мировосприятии древних кочевников и имеют параллели в индоевропейской традиции. В сакской традиции, например, дикие животные «Среднего мира» объединяются общим названием «животные богов», в их число входит и волк, более того, относительно «Мирового древа» он имеет

преимущественное положение среди других животных, так как находится в самом верху. Различные исторические предания о волке корнями уходят вглубь веков. Н.Я.Бичурин, ссылаясь на китайскую летопись VII века (Танский Китай), сообщает, что тюрки-тугю произошли от волчицы: однажды враги истребили целое племя, в живых остался только десятилетний мальчик. Его спасла от голодной смерти волчица, приносившая ему мясо. Когда мальчик подрос, волчица родила от него десять сыновей, ставших впоследствии родоначальниками десяти тюркских родов. В их числе был и Ашина, легендарный предок знаменитого в тюрко-монгольском мире рода Ашина. Один из легендарных родоначальников тюрков-тугю Ашина имел знамя с изображением волчьей головы в память о своем происхождении от волчицы. Древнетюркские каганы, ведущие происхождение из дома Хунну, по сведениям Н.Я.Бичурина, допускали к себе послов лишь после того, как последние совершали поклонение волчьему знамени [24,С.109-111].

В науке известны четыре преданий тюркоязычных родов о появлении человека: «Тюрки являлись особой веткой в древе хуннов. Их именовали род Ашина. Согласно первой легенде, предки тюрков, жившие на краю большого болота (по Бей ши и Суй шу — на правом берегу Си хай — «Западного моря»), были истреблены воинами соседнего племени (по переводу Б.Огеля — «воинами государства Линь»), которых он отождествляет с одним из сяньбийских племён. В живых остался лишь изуродованный врагами десятилетний мальчик, которого спасла от голодной смерти волчица. Скрываясь от врагов, в конце концов убивших последнего из истреблённого племени, волчица бежит в горы севернее Гаочана (Турфанский оазис). Там в пещере она рождает десятерых сыновей, отцом которых был спасённый ею мальчик. Сыновья волчицы женятся на женщинах из Гаочана и создают свои роды; один из сыновей носит имя Ашина, и оно становится именем его рода. Ашина, который оказался способнее своих братьев, стал вождём нового племени. Впоследствии число родов увеличилось до нескольких сот. Вождь племени, один из наследников Ашина, Асяншад вывел потомков волчицы из гор Гаочана и поселил их на Алтае (Циньшань), где они становятся подданными жуань-жуаней, добывая и обрабатывая для них железо. На Алтае племя принимает наименование тюрк, которое, согласно легенде, связано с

местным названием Алтайских гор. По второй легенде, предания о племени тюрк происходят из владения Со, которое локализуется в районе впадения р.Лебеди в р.Бию, на северных склонах Алтая. Глава племени Абангбу имел семнадцать братьев, один из которых, Ичжинишиду, назван «сыном волчицы». Владение Со было уничтожено врагами, а спасшиеся роды рассеялись [10,С.117-119].

В процессе общественного развития человечества, волк, помимо тотема, начал приобретать магическую функцию. Смысл упомянутого в древнекитайских хрониках этнонима “Ашина” (ашина; “-а” китайский префикс передающий уважительное отношение; - шоно\чино\чоно – на монгольском “волк”) передает значение “волк” (“бөрү”) [30,С.66-69].

Ю.А.Зуев сделал сравнительный анализ трех вариантов преданий из “Цзычжи тунцзян” и “Чжоушу” с более поздними усунскими преданиями из “Цзянь Ханшу” и “Ши-Цзиди”. Согласно этим преданиям, путник, который найдя младенца, пошел искать ему пищу, возвратившись увидел как найденыша кормила своим молоком волчица. Ю.А.Зуев обращает внимание на мелкие схожие детали и общие параллели в вышеназванных преданиях.

Л. П. Потапов объясняет существование подставных имен для волка общеизвестным у тюрков обычаем, запрещающим называть своим именем старших родственников. По мнению С. Г. Жамбаловой, табуизация названия волка связывается с представлениями о животных как о родственниках [231, С.23]. Многие народы связывали происхождение волка с небом. Тюрки называли волков “небесными собаками” или “собаками бога”. В связи с этим существовало поверье, когда волки воют, это значит, что они просят у неба пищи, и тогда небо (Тенгри) указывает им, у кого что съесть. Перед трапезой белые волки якобы совершали благодарственное моление, усаживаясь на задние лапы, в передних держали почки животных и благодарили Тенгри за пищу. Нападение белых волков на стадо считалось хорошей приметой, знаменующей умножение стада, обогащение. Поэтому запрещалось выражать недовольствие по поводу зарезанной скотины, ибо это рассматривали как дар самому Небу и в ответ ожидали получения благодати от Неба.

На связь с небом указывают и представления о месте образа волка в небесных явлениях и его связи с небесными светилами. В древнетюркском мифе говорится о том, что Малую Медведицу тянут две лошади, Большую Медведицу - семь волков. Последние беспрерывно преследуют двух лошадей, но никак не могут их догнать. Если бы волки догнали лошадей, то наступил бы конец света [132, С.90]. Г. Н. Потанин высказывал предположение, что тюрко-монгольское название зарницы «цолбон», «чолбон», «солбон» происходит от слова «волк» и проводил аналогии с традициями других народов: русское - «волчья звезда», литовское, чешское - «волк». Также можно предполагать связь образа волка с молнией. Между нападением волка и ударом молнии существует связь - в обоих случаях это веление Тенгри, и это требовало проведения одинаковых ритуальных действий. Например, если быка, посвященного богу Тенгри, убьет молния или заест волк, то проводят одинаковый обряд, кости быка кладут на особый деревянный помост, устраиваемый на месте удара молнии или нападения волка и только после этого погребают. В старинных поверьях и преданиях тюрко-язычных народов волк выступает преимущественно как благодетельное существо. Встреча с волком «во сне или наяву» приносит удачу и даже если разводится много волков, то будет «счастливым год» [136, С.71]. Атрибуты тела волка в поверьях и народной медицине служили талисманами, амулетами, лекарствами. Особую значимость охранной функции придавали зубам волка, отчасти его когтям - другому атрибуту хищности. Среди обрядовых регалий зубы волка (отдельно или вместе с челюстями, всем черепом, пастью, высушенной шкурой и пр.) были наиболее распространены. Древность их употребления подтверждается археологическими находками. Так, на территории Казахстана уже в погребениях эпохи бронзы встречены зубы хищных животных, в том числе зубы волка, в качестве амулетов. Амулеты, в которые входили зубы и поясные косточки волка, обнаружены в слоях тюркских каганатов. Подобные амулеты ограждали людей от разных бед, болезней, «испуга», помогали при трудных родах и охраняли новорожденного, употреблялись для защиты скота, главным образом, от тех же волков. При этом употребляли все: шкуру волка, его кости, мясо, сухожилия, желчь, молоко и прочее. Обрядовое значение, целью которого, вероятно, также была защита от волков, имели в древности и

коллективные конные игры, включавшие реальную, но с рядом условий, охоту на волка или её имитацию. Так, у кыргызов игра «кок беру тарт» (букв. «волкодрание») была разновидностью известного «кокпара», но в ней объектом была не туша козла, а живой волк, пойманный, снова отпущенный в степь и преследуемый джигитами аула. У казахов игра «кыз-берю» (девушка-волк) была одним из вариантов распространенной игры «кыз-куу» (догони девушку), в которой всадница, преследуемая джигитами, изображала волчицу, а они пастухов. Отдельным вопросом является место образа волка в шаманизме кочевых народов Центральной Азии. Можно утверждать, что этот образ в шаманистских традициях сохранил многие архаичные элементы, которые не сохранились в других традиционных верованиях. Например, вера в то, что человек временно может становиться волком или другим животным, сохраняя в то же время человеческий разум. Этой способностью обладали, в первую очередь, шаманы. Оборотничество в ранний период у многих народов понималось как ритуальное платье, которое можно надеть и скинуть или одолжить другому. Оно не несло положительной или отрицательной окраски и воспринималось как должное. По всей видимости, вера в оборотничество у кочевых народов Центральной Азии существовала на переходном этапе от родоплеменного строя к военной демократии и ранней государственности. И это нашло отражение больше в эпическом творчестве чем в традиционных верованиях этих народов, где только шаман может превращаться в волка и то в другом мире [179, С.42].

Данные представления особо культивировались в период военной демократии, но постепенно теряли свои позиции, на смену им пришли другие представления, имеющие общую с ними мировоззренческую основу. Покровителями мужских союзов выступали боги-воители, атрибутами или слугами которых были волки и псы, а иногда и сами божества принимали их облик. Образы этих божеств не всегда персонифицировались, но можно говорить, что воинские культы были связаны с культом неба и с Тенгри. Это типологически близко к общеиндоевропейской традиции, в которой также главным объектом почитания выступало «дневное сияющее небо», понимаемое как верховное божество, а затем и как обозначение бога, и вообще класса богов [36, С.75]. «Голубогривыми волками» называли самых

прославленных богатырей в кыргызских дастанах. В кыргызском эпосе «Манас» часто употребляется выражение «Мой Кок-Бору солтан». О самом Манас-хане говорится:

«Манас был недаром учен,

Волчьим слухом был наделен.» [110,С.77]

По мнению исследователя Бутанаева В. термины “чити пүүр (“жети бөрү”, т.е. семь волков), “барс”, “элик” указывают на название родов и родовых групп [28,С.99]. “Чити пүүр” - это народ состоящий из семи родов, или земля состоящая из семи аймаков. К одному из древнейших этнонимов Саяно-Алтая относится название хакасского сеока "чити пүүр" — "семь волков". В енисейских памятниках письменности упоминается внутренняя борьба кыргызов с племенем "семи волков" и с их подразделениями — синим волком и черным волком. Хакасский фольклор утверждает, что сеок происходил от мальчика, вскормленного волчицей. Сагайский сеок чити пүүр (17 различных фамилий) сохранил семь бывших своих подразделений: "ах пуур" — "белый волк", "хара пуур" — "черный волк", "көк пүүр" — "синий волк" и др. [21, с.68]. Это непосредственно связывает кыргызов с влиянием сакральной символики волка, которая была характерна и для многих кыргызских родов. В свою очередь данная символика проникла и в эпос Манас, легенды и предания.

Стоит отметить особую роль тотема волка у кыргызов по материалам эпоса Манас. Тотемы, почитавшиеся кыргызами: лев (тигр), сивогривый волк, олень, собака, птица, дракон, верблюд и др. животные в религиозных верованиях кыргызов прошли следующие эволюционные этапы: 1) доисламский период (почитание тотемов; волка, оленя и др. зверей в качестве предков, родственников); 2) после принятия ислама (например, трансформация веры в волка как ниспосланного Богом защитника); 3) с распространением ислама некоторые пережитки ранних верований превратились в мусульманские святыни и продолжают существование в синкретическом виде. Особо отметим архаичный образ волка, который содержался в легенде, записанной С. Абрамзоном в 1954 г. в кыргызском селении на Тянь-Шане. Родители во время перекочевки оставили на стоянке мальчика-калеку (ср.

древнетюркскую легенду о ребенке с отрубленными конечностями). Ребенка вскормила своим молоком волчица, а подобрал и воспитал путник. Однако у этого мальчика были физические «волчьи» признаки — «волосы, похожие на гриву, и ему было дано прозвище... Гривастый Каба» [3,С.57]. Он был родоначальником крупного подразделения племени саяк, а его потомки, также стоявшие во главе двух родовых подразделений, носили имена «Ак-Тери (Белая шкура) и Боз-Тери (Серая шкура)». Как мы видим кыргызская легенда и тюркский миф тут фактически идентичны, что еще раз показывает сходство и единую роль культа волка как сакрально-мифического образа. Териолатрия вообще имеет несколько истоков. Отметим что в «Кутадгу билиг» Жусупа Баласагуна волчьими чертами наделялся образ правителя, что также имело отголоски со времен тотемического культа власти связанного с волком.

Глубоко почитаемым древними тюрками был культ предков-героев, прославившихся своими подвигами на поле брани или творениями, материальными и духовными, которые возвеличили имя тюрков. Тюрки верили, что кроме физического питания тела, необходимо питать и душу. Одним из источников энергии души был дух предков. Считалось, где жил и творил Герой, или Гений дела, там и после смерти его дух мог оказывать постоянную защиту и помощь своим сородичам и народу. Славным предкам тюрки устанавливали каменные памятники, на плитах выбивались слова о подвиге и обращение к потомкам. Памятник был местом встречи между людьми и духом предка. Во время памятных жертвоприношений, молений, иногда в государственном масштабе, дух предка находил в памятнике временное пристанище, остальное время он обитал на Небе. Каменные памятники в древние времена стояли от Алтая до Дуная и были разрушены в средние века после принятия тюрками мировых религий [259, Р.108].

Традиция почитания духов предков обязывала тюрков знать свою родословную до седьмого поколения, подвиги дедов и их позор. Каждый мужчина понимал, что и его поступки будут также оценивать семь поколений. Вера в Тенгри и в небожителей устремляла тюрков на достойные дела, к свершению подвигов и обязывала к нравственной чистоте. Ложь и предательство, отступление от клятвы воспринимались ими как оскорбление естества, следовательно, самого Божества. Признавая коллек-

тивную ответственность за род и племя, а также наличие наследственных признаков, тюрки не позволяли людям, причастным к предательству, жить и иметь потомков [222, С.69-72].

Почитание предков у тюрков нашло выражение в их тотемическом отношении к Волку - предку Бозкурту, гаранту бессмертия тюркского народа, посланному Великим Тенгри, о чем символизирует небесно-синий цвет шерсти Бозкурта. Древние тюрки считали, что их предки спустились с Неба и с ними «небесный волк» - существо небесное, дух-предок, дух-покровитель. Верования, связанные с Бозкуртом, в мифологических текстах тюрков делятся на три части: вера в Бозкурта как отца, основателя рода; вера в Бозкурта как вождя и вера в Бозкурта как спасителя. Предок-Бозкурт являлся не случайно в те исторические моменты, когда тюркский народ находился на грани вымирания, и всякий раз Он стоял у истоков его возрождения. Бозкурт - незаменимый воитель, вождь, выведивший тюрков на путь боевых побед в периоды, когда бурлила их национальная жизнь и совершались великие походы. Золотая волчья голова красовалась на тюркских победоносных знаменах, вызывая страх перед ним у противника. Тюрки почитали волка как умного, самоотверженного, преданного другу, лидера среди зверей. Он смел и свободолюбив, не поддается дрессировке и этим отличается от служилых собак и подлых шакалов. Волк - санитар леса, когда Духу Неба и Земли становилось невмощу и они нуждались в очищении, тогда среди тюрков рождались небесные люди и Бозкурты, которые своим поведением и примером направляли за собой тюркский мир.

Из всего вышесказанного хотелось бы сделать несколько выводов. Образ волка включается в родословные предания всех правящих династий крупнейших государств Центральной Азии на протяжении полутора тысяч лет. В ряде случаев наличие образа волка в родословной новой правящей династии выглядит как необходимость для обеспечения преемственности и легитимности власти, которая не ограничивалась этническими рамками и была понятной широким слоям населения. Эта преемственность опирается скорее на общие мировоззренческие постулаты, чем на прямое заимствование. Волк как зооморфный образ фундаментировался на двойное покровительство у тюрков: как посланник Тенгри в виде существа несущего общую

для тюрков кочевую силу, так и как наследный символ рода Ашина, без которого была невозможна преемственность власти и ее сакральной символики. Символика волка являлась и является основополагающей в тюркской властной структуре и по сей день. Волк явился прообразом кочевой культуры - символом свободы, и при этом оставался маяком подчинения вожаку стаи, как существенный аспект кочевого сообщества он явился маяком сакрального символа мужского коллектива, вначале охотничьего, а затем и государственного. В родословных преданиях образ волка выступает как сакральное существо, обеспечивающее необходимую связь между божествами и обществом.

Выводы: Символика волка являлась наиболее важной и главенствующей в легитимизации и сакрализации власти у тюркских народов Раннего Средневековья, установившись в эпоху установления правления рода Ашина. Волчья символика являлась консолидирующей для тюрков по всей Центральной Азии в качестве сакральной детерминанты власти и ее легитимной основы. Даже с приходом ислама культ волка претерпел лишь незначительные изменения, оставшись в фольклоре и преданиях в качестве охранительного символа.

Заключение

Тюркские государства средневековья (552-744 гг.) основанные племенем Ашина за короткий срок установили господство над Центральной Азией и народами населявшими ее. Его влияние также нашло отражение в более поздних государствах региона, таких как Западно-тюркский каганат (603-740 гг.), Второй Восточно-тюркский каганат (682-744 гг.), Тюркешский каганат (704-740 гг.), Карлукский джабгулиат (744-840 гг.), Кыргызское Великодержавие (840-924 гг.), государство Караханидов (940-1070 гг.). основой власти в этих государствах тюркской эпохи являлся каган, концентрирующий в своих руках всю полноту власти в ту эпоху. Таким образом в диссертационном исследовании мы сделали следующие выводы:

- Сакрализация являлась неотъемлемой частью власти во времена тюркских каганатов, ее важнейшей и фундаментальной частью, обоснованием легальности и легитимности правителя.
- Власть в тюркских и кыргызском государствах в раннем средневековье как необходимое условие существования государства и социума сакрализовывалась авторитетом Тенгри через «небесную легитимность» и наличие сакральной субстанции «кут»
- В тюркском и кыргызском социуме правитель не рассматривался в качестве «царя-божества», а сакрализовывался через обладание «даром Неба» - «кут», при потере которого он смещался с трона, мог быть изгнан или убит.
- «Кут» являлся более широким понятием и нес в себе очень большую сакральную нагрузку, фактически являясь примером двойной сакральной легитимации власти – Тенгри сакрализовывал власть кагана не напрямую, а через дарование «кута», который давался на определенное время, в процессе инициации и интронизации кагана
- Различные религиозные течения в раннем средневековье не оказали значительного влияния на институт сакрализации власти - лишь с X века он начинает вбирать в себя элементы мусульманской политической культуры
- Сакральность в переломные моменты истории тюркских и кыргызского государств сохранялась благодаря не только социуму и религии, но также и титулатуре правителей таких как «Бильге», «Эль», «Кутлуг», «Эркин», «Тегин», «Ябгу» которые были сакрализованны
- Сакрализация власти подвергалась модернизации под влиянием как внутренних, так и внешних процессов, в результате в государстве Караханидов можно было наблюдать синтез тюркско-исламской сакрализации власти

- Верховная власть опиралась на систему использования тотемных символов, дающих дополнительные черты сакральности к фундаментальным позициям власти
- Благодаря сакрализации власти был выработан определенный алгоритм жизни и поведения кагана как верховного правителя тюркских и кыргызского обществ раннего средневековья

Таким образом опираясь на сведения письменных источников и используя современные научные исследования в различных гуманитарных науках и труды отечественных и зарубежных ученых мы пришли к выводу что сакрализация власти в тюркских и кыргызском государствах раннего Средневековья была фундаментальной основой культуры политического и государственного управления, сочетая в себе религиозно-правовую легитимацию на власть в кочевом социуме. При этом сакрализация власти не была закрепленной формой и успешно модернизировалась и эволюционировала в условиях внешних и внутренних воздействий на протяжении описываемого хронологического периода. Данное обстоятельство позволило кочевому сообществу успешно трансформировать культуру власти и создавать устойчивые сакральные модели управления социумом и государством.

Дальнейшее исследование истории сакрализации власти позволит освоить ряд актуальных вопросов истории Кыргызстана и Кыргызской государственности в частности. Через изучение сакрализации власти можно освоить историю как государств периода раннего Средневековья, так и более поздних периодов.

Список использованной литературы

I. Монографии, сборники научных трудов.

1. Абаев Н.В., Аюпов Н.Г. Тенгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. Часть 1. Абакан: Отпечатано в типографии ООО «Фирма «Март», 2009. – 47 с.
2. Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. М. 1965. – 169 с.

3. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: "Кыргызстан", 1990. – 323 с.
4. Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история. М. 2004. – 649 с.
5. Алексеев В. П. Становление человечества. - М.: Политиздат, 1984. – 464 с.
6. Аманжолов А.С. История и теория древнетюркского письма. - Алматы: Мектеп, 2003. – 368 с.
7. Арабо-персидские источники о тюркских народах. Фрунзе: Изд-во «Илим» 1973.
8. Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. М. "Живая старина", вып. III и IV, 1896. – 456 с.
9. Аристов Н.А. Усуни и киргизы или кара-киргизы: Очерки истории и быта населения Западного Тянь-Шаня и исследования по его исторической географии. - Бишкек, 2001. – 578 с.
10. Аристов Н.А. Труды по истории и этническому составу тюркских племен. Бишкек 2003. – 458 с.
11. Артамонов М.А. История хазар. — Л., 1951 – 431 с.
12. Асанканов А. А. Кыргызы: рост национального самосознания. Бишкек, 1997.- 140 с.
13. Ахинжанов С.М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. 2-е изд. - Алматы: Гылым, 1995. – 296 с.
14. Банзаров Д. Черная вера, или Шаманство у бурят и монголов. - М., 1955. – 255 с.
15. Бартольд В.В. Богра-хан. Соч. - Т. I. - Ч. 2. - М., 1964. – 763 с.
16. Бартольд В.В. Древнетюркские надписи и арабские источники //Соч., Т. V. -М.: Наука. 1968. – 759 с.
17. Бартольд В.В.. Теократическая идея и светская власть.// Соч., Т. VI. М.: Наука. 1966. – 785 с.
18. Бартольд В.В. Киргизы// Сочинения. Т. I. М.1963. – 763 с.

- 19.Бартольд В.В. Илек-ханы // Соч., Т. II. (2). М.: Наука. 1964.
- 20.Батманов И.А. Язык енисейских памятников древнетюркской письменности. Фрунзе: Изд-во АН Киргизской ССР.1959.
- 21.Беннингсен А. П. Легенды и сказки Центральной Азии. СПб, 1912. – 172 с.
- 22.Безертинов Р.Н. Китай и кочевой мир. Казань, 2011. – 208 с.
- 23.Бернштам А.Н. Сложение тюркоязычного населения.Фрунзе,1959.
- 24.Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. - Т.I - М.-Л, 1950. – 382 с.
- 25.Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998. – 712 с.
- 26.Большаков О.Г. История Халифата. Эпоха великих завоеваний М., 1993. Т. 2. – 291 с.
- 27.Бондаренко Д.М., Коротаев А.В. Введение // Цивилизационные модели политогенеза. М., 2002. – 340 с.
- 28.Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С. История енисейских кыргызов. Абакан, 2000. – 272 с.
- 29.Бушков А.Сибирская жуть. М. : Изд-во Око.2002. – 448 с.
- 30.Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. С.112 – 296 с.
- 31.Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. –Алма-Ата, "Гылым", 1958. - 478 с.
- 32.Вайнберг Б.И., Новгородова Э.А. Заметки о знаках и тамгах Монголии / История и культура народов Средней Азии. – М.: Наука. 1976.
- 33.Васильев Д.Д. Графический фонд памятников тюркской рунической письменности Азиатского ареала (опыт систематизации). — М., 1983. – 158 с.
- 34.Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. – 484 с.
- 35.Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976. – 368 с.

- 36.Вебер М. Аграрная история древнего мира. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. – 126 с.
- 37.Вебер М. Избранное: Образ общества. М, 1994. – 704 с.
- 38.Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко; коммент. А. Ф. Филиппова. — М.: Прогресс, 1990 – 808 с.
- 39.Вебер М. Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре / АН СССР, ИНИОН, Всесоюз. межвед. центр наук о человеке при президиуме. Вып. 2. — М.: ИНИОН, 1991 – 301 с.
- 40.Виктор Тэрнер, Символ и миф, М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983 – 277 с.
- 41.Виденгрэн Гео. Мани и манихейство. Пер. с нем. Иванова С. В. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001. – 256 с.
- 42.Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI-VIII вв. - М., 1996. – 150 с.
- 43.Гардизи. Абу Саид Гардизи Зайн ал-ахбар («Украшение известий»)/Пер. с персидского А.К.Арендса. Ташкент: Фан. 1991.
- 44.Гегель Г.Лекции по философии истории. — СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
- 45.Генинг В.Ф., Зданович Г.Б., Генинг В.В. Синташта. Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. Ч. 1. Челябинск, 1992. – 408 с.
- 46.Гоибов Г. Ранние походы арабов в Среднюю Азию. -Душанбе, «Дониш», 1989. – 143 с.
- 47.Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М.: Гл. ред. вост. лит., 1980. – 256 с.
- 48.Григорьев В.В. Караханиды в Мавераннагре по «Тарих-и Муннедджим-баши» / Пер. с османск. и примеч. В.В.Григорьева // ТВО РАО. Ч. XVII. СПб. 1874.
- 49.Гумилёв Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь.— М.: Мишель и Ко, 1993. – 782 с.

50. Гумилев Л. В поисках вымышленного царства М., 2005. – 560 с.
51. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993. – 528 с.
52. Давидович Е.А. Вопросы хронологии и генеалогии Караханидов второй половины XII в. // Средняя Азия в древности и средневековье. М.: Наука. 1977.
53. Джуманалиев Т. Эволюция политической власти кочевников Притяньшаня (Ив. до н.э.-XII в). Бишкек, 2005. – 331 с.
54. Джаред Д. Ружья, микробы и сталь: Судьбы человеческих обществ. М., 2012 – 720 с.
55. Джеймс Джордж Фрэзер, Золотая ветвь: Исследование магии и религии, М., Политиздат, 1980 – 831 с.
56. Древнекитайские источники. Древнекитайские источники о кыргызской государственности (III в. до н.э.- IX в. н.э.) / Ответств. ред. академик А.Ч.Какеев. Бишкек. 2003.
57. Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. – 576 с.
58. Жертвоприношение: Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней (научные редакторы Л.И. Акимова и А.Г. Кифишин), М., Языки русской культуры, 2000. – 536 с.
59. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и "Книга Коркута" // Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. М.; Л., 1962. – 304 с.
60. Жумаганбетов, Т.С. Проблемы формирования и развития древнетюркской системы государственности и права. VI—XII вв. Алматы : Жеті жарғы, 2003. — 432 с.
61. Забияко А. П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде. М., 2007. – 226 с.
62. Зенкин С.Н. «Исторические идеи и мыслительные схемы», в кн: *Ex cathedra*. Чтения по истории и теории культуры, М., РГГУ, 2012. – 189 с.
63. Зуев, Ю.А. Тамги лошадей из вассальных княжеств /ТИИАЭ. АН Каз. ССР. - Т. 8. - Алма-Ата, 1960. – 50 с.

64. Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. – 338 с.
65. Идрис Шах. Магия Востока. М., 2000. – 303 с.
66. Ибн ал-Асир Ал-Камил фи-т-тарих (Полный свод истории) / Пер. с араб., комм. чл.-корр. АН Республики Узбекистан П. Г. Булгакова; Доп. к пер., прим. и комм., указ. Ш. С. Камолиддина. — Ташкент, 2006. – 560 с.
67. Ибн Маммати. Правила диванов / Пер. с араб., предисл. и прим. С.П. Певзнера. М.: Наука. 1990.
68. Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. Баку: Элм. 1986.
69. Игнатенко А.А. Ислам и политика. М., 2004. – 256 с.
70. Иллюстрированная история религий в двух томах. Под ред. проф. Д.П. Шантени де ля Сюссей. Изд. второе. Том 2. - М., 1994.
71. История веры и религиозных идей. Том I. От каменного века до элевсинских мистерий — М., Критерион, 2002. – 464 с.
72. История Казахстана и Центральной Азии. - Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 611 с.
73. История Хакасии с древнейших времен до 1917 г. Отв. ред. Кызласов Л.Р. - Москва: Наука, 1993. – 528 с.
74. Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986. – 524 с.
75. Каиржанов А. Palaeoturcica: Мир древних тюрков. - Алматы: Алем, 1999. – 280 с.
76. Камалов А.К. Древние уйгуры VIII – IX вв., Спб. 2001. – 216 с.
77. Караев О. Арабские и персидские источники IX – XII веков о киргизах и Киргизии. Фрунзе: Илим 1968. – 130 с.
78. Караев О. История Караханидского каганата. Фрунзе: Илим. 1983.
79. Карл Шмитт, Политическая теология [1922], М, Канон-Пресс-Ц, 2000 – 337 с.
80. Кадырбаев А.Ш. Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии XIII-XIV вв. Алма-Ата. 1990.

81. Калинина Т.М. Сведения ранних ученых Арабского халифата /Тексты, перевод, комментарии. М.: Наука. 1988.
82. Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. М., 2005. – 255 с.
83. Киселёв С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. – 643 с.
84. Клод Леви-Стросс «Предисловие к трудам Марселя Мосса». М., 2001.
85. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964. – 214 с.
86. Кляшторный С.Г. Савинов Д.Д. Степные империи Евразии. СПб.: «Восточная литература», 1994. – 166 с.
87. Ковачев А. Символы власти в различных культурах. М., 2006 – 249 с.
88. Кононов А.Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII - IX вв. Л., 1980. – 256 с.
89. Коран. Пер. И. Крачковского. М., 1989.
90. Кормушин И.В. Тюркские енисейские эпитафии. (Тексты и исследования), М., 1997. – 303 с.
91. Кочнев Б.Д. Караханидские монеты: источниковедческое и историческое исследование. АДД. 1986 – 142 с.
92. Кочнев Б.Д. Нумизматическая История Караханидского каганата. М., 2006. – 344 с.
93. Крадин, Н.Н. Кочевые общества (проблемы формационной характеристики). Владивосток. 1992. – 239 с.
94. Крадин. Н.Н. Империя Хунну. Москва, 2001. – 312 с.
95. Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. Академия Наук СССР. - М.: Наука, 1988. – 171 с.
96. Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. – 351 с.
97. Кумеков Б.Е. Государство кимаков IX—XI веков по арабским источникам. - Алма-Ата, 1972

98. Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М.: Восточная литература, 1997 – 319 с.
99. Кычанов Е., Бейшенеалиев Т. "Юань-шидеги" кыргыздар тууралуу маалыматтардын чагылдырылышы\Кыргыздар. Т. 2. –Бишкек. 1991.
100. Кыдырбаева Р.З. Генезис эпоса Манас». - Фрунзе, 1980 – 279 с.
101. Кыргыздар. Кытай жазмаларындагы кыргыздар. Урумчи: Шинжан эл басмасы. 2004.
102. Кыргыз жана Кыргызстандын тарыхы боюнча тандалма эмгектер. – Б., 1999.
103. Лотман Ю.М. Избранные статьи, т. 3, Таллин, Александра, 1993 – 480 с.
104. Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. – 448 с.
105. Люсьен Леви-Брюль, Сверхъестественное в первобытном мышлении, М., 1993. – 608 с.
106. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова Н.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989. – 243 с.
107. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. – 112 с.
108. Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. — М.-Л., 1952. – 114 с.
109. Малявин В.В. Китайская цивилизация. – М., 2000. – 632 с.
110. «Манас». Эпизоды из киргизского народного эпоса. М., 1960.- 288 с.
111. Махпиров В.У. 1990. Древнетюркская ономастика. Алма-Ата: Гылым.
112. Мелиоранский П.М. Памятник в честь Кюль Тегина. СПб., 1899. – 159 с.
113. Мирча Элиаде, Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское, М., Ладомир, 2000 – 414 с.

114. Мокеев А. Кыргызы на Алтае и Тянь-шане. Бишкек, 2010. – 155 с.
115. Молдобаев И.Б. "Манас" - историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек, 1995. – 311 с.
116. Мосс М. Социальные функции священного // Мосс М. Избр. произведения. СПб., 2000. – 448 с.
117. Негматов Н.Н. Государство Саманидов (Мавераннахр и Хорасан в IX - X вв.) - Душанбе: Дониш. 1977. – 278 с.
118. Нуртазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. – Алматы: Фараб, 2000. – 309 с.
119. Окладников П.А. Петроглифы Центральной Азии. М., 1980. – 272 с.
120. Пигулевская Л. В. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. М: 1946. – 292 с.
121. Плетнева С.А. Хазары. М., 1976 – 96 с.
122. Почекаев Р.Ю. Узурпаторы и самозванцы "степных империй". История тюрко-монгольских государств в переворотах, мятежах и иностранных завоеваниях. СПб: Евразия, 2016. — 378 с.
123. Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989. – 752 с.
124. Раевский Д. Очерки идеологии сакских племен. М., 1977. – 216 с.
125. Рахманалиев Р. Империя тюрков. М., 2009. – 742 с.
126. Рене Жирар, Насилие и священное, М., 2006. – 448 с.
127. Савинов Д. Г. Степные империи древней Евразии. СПб, 2005. – 346 с.
128. Савинов, Д.Г. Енисейские кыргызы и курыканы. Проблемы реконструкций в этнографии. – Новосибирск, 1984. – 83 с.
129. Садри М.А. Тюркская история и право. – Казань: ФЭН, 2002. – 412 с.
130. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. – 210 с.
131. Сафронов В. А. Индоевропейские прародины. Горький, 1989. – 204 с.

132. Сказания о богатырях. Тувинский героический эпос. Кызыл, 1960. – 184 с.
133. Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. – 214 с.
134. Смирнова О.И. Очерки из истории Согда. М. 1981. – 180 с.
135. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000. – 1054 с.
136. Средняя Азия в эпоху камня и бронзы. М.; Л.: Наука 1966. Массон В.М. Средняя Азия и Древний Восток. – 287 с.
137. Степанянц И.Т. Мусульманские концепции в философии и политике. М., 1982. – 249 с.
138. Суриков И.Е. Эволюция религиозного сознания. М.1998 – 171 с.
139. Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Пекин, 1958 (Бо-на).
140. Табышалиева А. Вера в Туркестане: Очерк истории религий в Средней Азии и Казахстане. - Бишкек, 1993. – 78 с.
141. Табалдиев К. Курганы средневековых кочевых племен Тянь-Шаня. Бишкек. 1996.
142. Таскин В.С. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. М., 1984. – 486 с.
143. Тойнби А. Постигание истории. М., 1999. – 640 с.
144. Торланбаева К.У. Институт каганской власти (Второй восточно-тюркский каганат) / АКД. Алматы. 2003.
145. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. – 243 с.
146. Урманбетова Ж.К., Абдрасулов С.М. Истоки и тенденции развития кыргызской культуры. – Бишкек: Илим, 2009. – 187 с.
147. Фельдман В.Р. Традиционное общество народов Центральной Азии: пространственно-временные характеристики, механизмы организации и самоорганизации. Кызыл: Изд-во Тыв ГУ, 2009. – 191 с.

148. Фон Грюненбаум Г. Э. Классический Ислам. Очерк истории (600 - 1258). М., "Наука", 1986. – 216 с.
149. Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. Алматы 2000. – 603 с.
150. Худяков Ю.С. История дипломатии кочевников Центральной Азии. Бишкек. 2003.
151. Худяков Ю. С. Золотая волчья голова на боевых знаменах: Оружие и войны древних тюрок в степях Евразии. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. — 192 с.
152. Цинман М.З. Методологические проблемы типологии отношений собственности у кочевников. - Алма-Ата: Гылым, 1992. – 102 с.
153. Чоротегин Т.К. Этнические ситуации в тюркских регионах Центральной Азии домонгольского времени. Бишкек 1995. – 141 с.
154. Эванс-Причард, Э. Нуэры. М. 1985. – 243 с.
155. Юань Чжунмянь, Туцзюе цзи ши (Сборник материалов по истории туцзюе-тюрок). Т. 1, 2. Пекин. 1958.
156. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / Пер. Иванова. — М.: Наука, 1983. – 560 с.
157. Юнг К. Архетип и символ. М., 1991 – 343 с.
158. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1992 – 528 с.
159. Яценко С.А. Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. М.: 2001. – 190 с.

II. Научные статьи

160. Абаев Н.В., Хертек Л.К., Хомушку О.М. О роли религии в этнокультурной истории народов Центральной Азии и некоторых проблемах духовно-культурного возрождения Тувы // Круг знания, вып. 2. Кызыл, 1999. Стр. 40-48
161. Абрамзон С.М. Некоторые вопросы социального строя кочевых обществ. // СЭ, № 6. 1970
162. Абдрасулов С.М. Дух кыргыза-кочевника. // Вестник КНУ им. Жусупа Баласагына. Вып. 4. 2012. Стр. 5-18

163. Абдрасулов С.М. Введение в философию номадов или опыт философского осмысления культурных оснований кыргызов. // Вестник ИПШКК КГНУ. Бишкек, 2001. Стр. 7-19
164. Абу Хасан М.Н. Начало распространения ислама на территории Киргизии (середина VIII – X вв.) // Вестник КРСУ. – Бишкек. 2002. №2. Стр. 6-20
165. Аджиев А.М. Тюрко-монгольская общность в кумыкском фольклоре и некоторые закономерности ее проявления // Советская тюркология. 1987. номер 3. Стр. 16-23
166. Ак-Атай С. «Тенгризм». //Культурные контексты Казахстана: история и современность. – Алматы: Ниса, 1998. – Стр.17-22.
167. Алёкшин В. А. В поисках индоевропейской прародины. Между Скиллой археологии и Харибдой лингвистики // Проблемы археологии. Л., 1998. Вып. 4. Стр.21-27
168. Ан С.А. Представления об образе неба в китайской философии // Истор. науки. – 2008. – № 2. Стр. 12-17
169. Аристов Н.А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований //Живая старина. 1894. Вып. III-IV: 391-486.
170. Базен Л. Концепция возраста у древних тюркских народов // Зарубежная тюркология. Вып. I. Древние тюркские языки и литературы. М., 1986.Стр.25-31
171. Бобров В.В. Потестарные и политарные системы тюркоязычных кочевников эпохи раннего средневековья. // Тюркские народы. Материалы V-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (9-11 декабря, 2002 г, Тобольск).- Тобольск-Омск, 2002.Стр.24-28

172. Бондаренко Д.М. Гомоархия как принцип социально-политической организации (постановка проблемы и введение понятия) // Раннее государство, его альтернативы и аналоги. Волгоград, 2006. Стр. 28-35
173. Боргояков М.И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии. // Вопросы древнейшей истории Южной Сибири. -Абакан, 1984. - С.172-184.
174. Вайнштейн С.И. Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры (в связи с археологическими исследованиями в Туве) // Советская этнография 1966. № 34; Восточно-Тюркский каганат и кыргызы. — М.-Л., 1946. Стр.30-42
175. Вайнштейн С.И. Личные имена, термины родства и прозвища у тувинцев // Ономастика. М., 1969. Стр. 35-43
176. Валитова А.А. К вопросу о классовой природе Караханидского государства // Труды Киргиз. фил. АН СССР. Т. I. Вып. 1. Фрунзе. 1943.
177. Васильев Д.Д. Персоналии древнетюркских эпитафий: возможности источниковедческого анализа // Источниковедение Кыргызстана. Бишкек. 2004.
178. Волин С. Сведения арабских источников IX – XVI вв. о долине реки Талас и смежных районах // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Казах. ССР. Т. 8. Алма-Ата. 1960.
179. Вертельс Е. А. К вопросу о традиции в героическом эпосе тюркских народов // Советское востоковедение. - 1947.-Вып. 4. Стр.40-48
180. Воробьева-Десятовская М.И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы // Страны и народы Востока. М., 1980. Вып. 22. Стр. 60-69
181. Гилинский Я.И. Социология девиантного поведения как специальная социологическая теория // Социологические исследования. 1991. № 4. С.45-52

182. Грач А.Д. Древнейшие тюркские погребения с сожжением в Центральной Азии. //История, археология и этнография Средней Азии. – М.: Наука, 1968. Стр. 40-48
183. Грязневич П.А. Ислам и государство (к истории государственно-политической идеологии раннего ислама) //Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984.Стр.47-52
184. Гумилев Л.Н.. Орды и племена у древних тюрок и уйгуров // Материалы по этнографии ВГО. Вып. 1. Л. 1961. Стр. 31-41
185. Давидович Е.А. Нумизматические материалы для хронологии и генеалогии среднеазиатских Караханидов // Труды ГИМ. Вып. XXVI. М. 1957.Стр.43-49
186. Дашковский П.К. Сакрализация правителей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии в древности и средневековье // Известия Алтайского государственного университета. Сер.: История. – Барнаул, 2007. – №4/2. Стр.47-54
187. Екеев, Н.В. Народы Алтая-Саян и кыргызы (К проблеме этнических и культурных взаимодействий)//Материалы международной археолого-этнологической экспедиции, посвященной 2200-летию кыргызской государственности. – Бишкек, 2003.Стр.55-59
188. Исхаков Г. М. Восточный Туркестан в системе цивилизаций Востока и Запада // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989. Т. 1.Стр.44-53
189. Казанков, А.А. . Особенности адаптации охотников-собирателей в полупустынных зонах: эгалитаризм как эволюционная альтернатива. Альтернативные пути к цивилизации. Отв. ред. Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев и др. М.2000.Стр.100-111
190. Карнейро, Р. Процесс или стадия: ложная дихотомия в исследовании истории возникновения государства. Альтернативные пути

- к цивилизации. Отв. ред. Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев и др. М. 2000.
Стр.190-200
191. Караев О. Историко-географические данные, сообщаемые Махмудом Кашгари // СТ. № 1. 1972.с. 111-113.
192. Караев О. Земли тогузогузов, карлуков, хазлажия, хилхия, кимаков и киргизов по карте ал-Идриси // Арабо-персидские источники о тюркских народов. Фрунзе: Илим. 1973.
193. Караев О. К вопросу о социально-экономических отношениях и о политическом строе в Средней Азии X – XII веков // Известия Академии наук Киргизской ССР. Общественные науки. № 1. 1977.С. 67-74.
194. Караев О. О населении Центрального Тянь-Шаня и Семиречья в IX – XI веках // Известия Академии наук Кирг. ССР. № 5. 1980. С. 69 – 76.
195. Караев О. О терминах и названиях в поэме «Кутадгу билиг» // СТ. № 3. 1981. С. 86 – 90.
196. Классен, Х.Дж.М. Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма. Альтернативные пути к цивилизации. Отв. ред. Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев и др. М. 2000. Стр.83-88
197. Клейн Л. С. Откуда арии пришли в Индию? // Вестник Ленинградского университета. 1980. № 4.Стр.40-51
198. Ключева Н.И., Михайлова Е.А. Накосные украшения у сибирских народов // Материальная и духовная культура народов Сибири / Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XLII. М., 1988. Стр.53-62
199. Кляшторный С.Г. Генеалогия и хронология западнотюркских и тюркешских каганов VI – VIII. // Из истории дореволюционного Киргизстана, Фрунзе, 1985.Стр. 64-72
200. Кляшторный С.Г. Каган, беги и народ в памятниках тюркской рунической письменности // Востоковедение. 9 / Ученые записки ЛГУ. номер 412. Серия востоковедческих наук. Вып. 25. Л., 1984.Стр.47-56
201. Кляшторный С.Г. Лившиц В.А.Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной

- Азии.// Археология и этнография Монголии. – Новосибирск: Наука, 1978.Стр.55-63
202. Кляшторный С.Г. Основные черты социальной структуры древнетюркских государств Центральной Азии (VI-Хвв.) // Классы и сословия в докапиталистических обществах Азии. М.: Наука. 1986.Стр. 60-71
203. Ковалёв А. А. Великая чемурчская миграция из Франции на Алтай в начале третьего тысячелетия до н. э. // РАЕ. 2011. № 1. С. 183–194
204. Коротаев, А.В., Крадин, Н.Н., Лынша, В.А. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания). Альтернативные пути к цивилизации. Отв. ред. Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев и др. М., 2000.Стр.98-109
205. Кормушин, И.Р. К основным понятиям тюркской рунической палеографии // Современная тюркология.- М., 1975.С.42-51
206. Кочнев Б.Д. Вопросы атрибуции раннекараханидских монет // ВИИСИД. Вып. 1. М.1993.Стр. 80-89
207. Крадин, Н.Н. Общественный строй кочевников: дискуссии и проблемы. Вопросы истории, № 4: 2001.Стр.60-67
208. Крюков М.В. Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза // Расы и народы. 1976. Вып. 6.Стр.77-84
209. Кун В. Н. Черты военной организации средневековых кочевых народов Средней Азии // Учен. зап. Ташкент, пед. ин-та им. Низами. Сер. обществ, наук. - 1947. - Вып. 2. Стр.23-39
210. Кызласов И.Л. Материалы к ранней истории тюрков. I. Древнейшие свидетельства об армии // Российская археология. 1996. номер 3.Стр.101-119
211. Кызласов Л.Р. О шаманизме древнейших тюрков // СА. 1990. N 3.Стр.120-134
212. Кызласов Л.Р. Сибирское манихейство // Этнографическое обозрение. 2001. №5.Стр.183-192

213. Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. Т. XXIV. Вып. 3. Петроград, 1916.Стр. 120-129
214. Марков Г.Е. Из истории изучения номадизма в отечественной литературе: вопросы теории. - Восток, 1998, номер 6.Стр.107-116
215. Малявкин А.Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии: Тексты и исследования. АН СССР. Институт истории, филологии, философии. Отв. ред. Ю.М. Бутин. - Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1989.Стр.81-89
216. Памятники древнетюркской письменности Тувы. –Вып. II. -Кызыл, 1966. -С.126-27
217. Першиц А.И. Норма социальная // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 1. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986.Стр. 487-498
218. Пиотровский М. Б. Мухаммед, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока. М.1981.Стр.33-47
219. Пичеев П.А. Сутра "Белого Старца" (К проблеме адаптации культового персонажа "черной веры") // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. - Горно-Алтайск, 1999.Стр.48-64
220. Потапов Л.П. Ранние формы феодальных отношений у кочевников // Записки Хакасского НИИ языка, истории и литературы. Абакан, 1952.С.15-27
221. Решетов А. М. Центральная Азия как историко–этнографическая область // V международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, сентябрь, 1987). Доклады советской делегации. М., 1987. Т. III.Стр.30-42
222. Сеидов М.А. Заметки о гуннской мифологии. (VII в.) // Советская тюркология. 1970. № 2.Стр. 64-73
223. Сиратори Куракити. Какан то катон сёгō кō (Исследование титулов каган и катунь). — Тоё гакухо. 1922, vol. 11, № 3.Стр.102-116

224. Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. //Тюркологический сборник. – М.: Наука, 1972.С.420-441
225. Супруненко Г.П. Документы об отношениях Китая с енисейскими кыргызами в источнике IX века «Ли вэй-гун хойчан ипинь цзи» // Известия АН Киргизской ССР серия обществ. наук. Т. V. Вып. 1. 1963. С. 67 – 81.
226. Трепавлов В.В. Образ Неба и Каганская власть у кочевников Центральной Азии // Altaic Religious Beliefs and Practices. Budapest. 1992.Стр.21-32
227. Таскин В.С. Китайские источники о древних тюркских и монгольских племенах // П.И.Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. Материалы конференции. Ч. II. М.: Наука. 1979.
228. Таскин В.С. О титулах шаньюй и каган // Mongolica: Памяти академика. Б.Я.Владимирцова 1884-1931. М. 1986.
229. Тубуков Д. И. Волки (взгляд эколога) // Охотничьи просторы: Альманах. Вып. 48 / Сост. Ф, Р. Штильмарк. - М.: Физкультура и спорт, 1991.Стр.15-38
230. Черникова И.В. Философия и история науки. Учебное пособие. Томск: Изд-во ТГУ, 2002, Раздел 3. Стр.80-88
231. Шаханова Н.Ж. К вопросу о понятии "кут" в традиционном мировоззрении казахов // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий (Тезисы и материалы докладов и сообщений Всесоюзной научной конференции). Улан-Удэ. 1990.Стр.153-161
232. Штаерман, Е.М. К проблеме возникновения государства в Риме. Вестник древней истории, № 2.1989.Стр. 71-82
233. Якубовский А.Ю. К вопросу об этногенезе узбекского народа.// Советская этнография. 1947. №3.Стр.72-86

III. Словари и справочники

234. Древнетюркский словарь. Л.: 1969. XXXVIII+678 с.
235. Словарь античности. М.1988.
236. Э. Бенветист. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.

IV. Авторефераты

237. Бабаяров, Г.Б. Государственный строй Западно-Тюркского каганата : автореф. дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.03 / Гайбулла Боллиевич Бабаяров. — Ташкент, 2012.
238. Васютин А.С. Культовые памятники древних тюрков Алтая. (VII—X вв. н.э.) // Автореф... дис. канд. ист. наук. — Кемерово. 1983; 1997. №1.
239. Васютин, С.А. Социальная организация кочевников Евразии в отечественной археологии. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул 1998.
240. Шаисламов А. Р. Социальная история номадизма. Проблемы изучения и оценки исторического развития кочевых обществ. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2009.

V. Иностранная литература

241. Abramovski W. Die chinesischen Annalen des Mongke: Uberzetzung des 3. Kapitels des Yuan-shi. // ZAS. 1979. N 13
242. Ayalon D. The Great Ya-sa of Chinghiz Khan: A Reexamination.
243. Bulliet R.. Sedentarization of Nomads in the Seventh Century: The Arabsin Basra and Kufa. In: When Nomads Settle. Processes of Sedentarization As Adaptation and Response. Ed. by Ph. C. Salzman. New York.1980
244. Camille Tarot, Le symbolique et le sacre: Theories de la religion, Editions de la Decouverte / M.A.U.S.S., 2008.

245. Chang Kwang-chih. *The Archaeology of Ancient China*. New Haven, 1977
246. Crone P. *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge:Cambridge University Press. 1980.
247. Dahrendorf R. *On the Origin of Inequality among Men // The Logic of Social Hierarchies*. Chicago, 1970.
248. Donner F. M. *The Early Islamic Conquests*. Princeton 1981.: Princeton University Press.
249. Drompp M.R. *Supernumerari Sovereigns: Superfluity and Mutability in the Elite power Structure of the Early Turks (Tu-jue) //Rulers from the Steppe. State formation on Eurasian periphery. Vol. 2, Nomads: Masters of the Eurasian Steppe*. Los Angeles: Ethnographics press, 1989.,
250. Dumezil Georges *Mythes et dieux des Indo-Europeens (Мифы и боги индоевропейцев)*, Flammarion, 1992
251. Ecsedi E. *Tride and empire, tride and society in the Turk age //Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. 1977, Tomus XXXI (1)*.
252. Eisenstadt S. N. (ed). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*.
253. Golden P.B. *Khazar studies*. Akademiai Kiado, Budapest 1980.
254. Guignes J. De. *Histoire Generale des Huns, des Turks, des Mongol et des Autres Tartares Occidentaux*, Paris, 1956-58.
255. Hsu Cho-yun. *Ancient China in Transition*. Stanford, 1965.
256. Kennedy H. *The Prophets and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. Longman Press. 1986.
257. Kister M. J. *Mecca and Tamim (Aspects of Their Relations)*. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 1965. Vol. 3, № 2: 143-169.
258. Klejn L. S. *Tocharians: the problem of their archaeological identification // Tocharian conference*
259. Lattimore O. *Inner Asian Frontiers of China*. Boston, 1962.
260. Lewis B. *The Arabs in History*. London: 1950.Hutchinson.

261. Ligeti L. Most de civilization de Haute Asie en transcription chinoise //Acta Orientalia, 1950.
262. Lings Martin. Symbol and Archetype. Cambridge, 1991.
263. Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost Turken. Buch I-II. Wiesbaden, 1958
264. Mahmud al-Kasgari. Divanu lugat-it-turk tercumesi, Ankara, 1985.
265. Macao M . The T,u-chuen Concept of Sovereign //Acta asiatica. Bulletin of the institute of Eastern Culture. – Tokio: The Toho Gakkai, 1981.
266. Michael Taussig, The Magic of the State, New York, Routledge, 1997.
267. Pritsak O. Die Karachaniden // Der Islam. Bd. 31/1. B. 1953.
268. Pritsak O. Karachanidische Streitfrage // Oriens. Vol. 3. N. 2. Leiden. 1950.
269. Pritsak, Omeljan. "Von den Karluk zu den Karachaniden,".Munchen,1951.
270. R. Keesing, «Mana», dans Dictionnaire de Vethnologie et de Vanthropologie, sous la direction de P. Bonte et M. Izard, Quadrige/PUF, 2000
271. Sergeant R. B. Had and Other Pre-Islamic Prophets of Hadraunawt. Le Museon. 1954.Vol. LXVII
272. Schaeder H.H. Ein verkannte aramaische proposition // «Orientalische literaturzeitung». Leipzig. 1938
273. Stadia Islamica, № 33: 1971.
274. Stein Aurel On Ancient Central Asian Tracks: Brief Narrative of Three Expeditions in Innermost Asia and Northwestern China. Reprinted with Introduction by Jeannette Mirsky. Book Faith India, Delhi. 1999.
275. Tasagil Ah. Gok-Turkler. Ankara: Turk tarih kurumu basimevi. - 1995.,
276. Woodburn, J.C. . Egalitarian Societies. Manchester 1982.