

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ
ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ГОУ ВПО «ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
МУЗЕЙ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ СИБИРИ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ
ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

Сборник научных трудов

ВЫПУСК III

Барнаул 2009

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Ответственный редактор:
кандидат исторических наук *П.К. Дашковский*

Редакционная коллегия:
доктор исторических наук *Л.Н. Ермоленко*;
доктор культурологии *Л.С. Марсадолов*;
доктор исторических наук *Т.Д. Скрынникова*;
доктор исторических наук *А.А. Тишкин*;
доктор исторических наук *А.В. Харинский*;
доктор исторических наук *С.А. Яценко*;
кандидат исторических наук *Ю.И. Ожередов*

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник научных трудов / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Азбука, 2009. – Вып. III. – 332 с.

ISBN 978-5-93957-363-4

В сборнике представлены результаты изучения мировоззрения народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в разные исторические периоды. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов традиционных обществ, а также религиозно-правовым проблемам. Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

ISBN 978-5-93957-363-4

Сборник подготовлен и издан при частичной финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004а/Г, тема «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии»)

На обложке: антропоморфная личина из могильника Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского, рисунок А.Л. Кунгурова)

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|----------|
| Предисловие | 6 |
| I. Религиозные верования и обряды древних и средневековых народов Центральной Азии и сопредельных территорий | |
| <i>Д.С. Байгунаков</i> Некоторые античные авторы о религиозных представлениях народов Центральной Азии..... | 8 |
| <i>М.В. Головизнин</i> «Православно-буддистский диалог» и его культурно-исторические последствия в Южной Сибири XVII–XVIII вв. | 19 |
| <i>П.К. Дашковский, Н.Н. Серегин</i> Погребальный обряд тюркской культуры Алтая и некоторые особенности религиозной системы кочевников | 36 |
| <i>М.В. Егорочкин</i> Военная идеология древних тюрков (по материалам орхонских и енисейских письменных памятников)..... | 64 |
| <i>А.В. Запорожченко, К.В. Луговой</i> Индоиранские инициационные ритуалы и их отражение в осетинском нартовском эпосе | 77 |
| <i>В.Е. Ларичев</i> Панно изображений богов и «записей» времени: «прочтение» знаково-образных «текстов» святилища Хачурт (реконструкция однолетних и многолетних систем счисления лунно-солнечных циклов в культуре палеометалла Центральной Азии) | 87 |
| <i>О.К. Михельсон</i> Феноменология религии и исследование ранних форм культуры..... | 105 |
| <i>Ю.И. Ожередов</i> Новая находка Г.Н. Потанина на «Монгольской тропе»..... | 112 |
| <i>К. Петросян</i> Анимистические представления в верованиях сюнну (по китайским источникам) | 122 |
| <i>К.А. Руденко</i> Конь в погребальном ритуале населения Предуралья в VI–IX вв.: восток или запад? | 125 |

Н.И. Рыбаков
«Процессия» – памятник согдийско-енисейских культурно-исторических взаимосвязей..... 137

Ю.Б. Сериков
Шайтанское озеро – «святое» озеро древности 161

II. Современные этноконфессиональные процессы и традиционные верования народов Южной Сибири и Центральной Азии

В.А. Бурнаков
Медведь и Эрлик-хан как существа высшего порядка в традиционном мировоззрении хакасов 177

Г.Н. Варавина
Погребальная одежда эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.) 182

Б.А. Досова
Новые (нетрадиционные) религии: миссия на территории Казахстана..... 187

Э.В. Енчинов
Имянаречение – первичная социализация ребенка в алтайской культуре 194

В.М. Мендешева
Образ Бай-Ульгения и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев..... 200

А.С. Мишукова
Экологический аспект религиозного мировоззрения в культуре тувинцев 207

В.В. Николаев
Христианизация коренного населения предгорий Северного Алтая.... 213

Д.А. Николаева
Архетипы женского культа в традиционной культуре бурят Предбайкалья..... 223

Н.А. Тадина
Обрядовая символика бурханистов 229

И.Н. Трошкина
Трансформация семьи в Хакасии (аксиологический аспект)..... 239

М.С. Уланов
Буддизм в современной России: традиция или модернизация 248

| | |
|---|------------|
| <i>В.В. Ушницкий</i> | |
| Воинские ритуалы и обряды якутов: илбис Түгэри (обряд вселения духа кровожадности в воина)..... | 252 |
| <i>Н.И. Шутова</i> | |
| Типы и разновидности деревенских святынь Камско-Вятского региона в XVII–XX вв..... | 260 |
| <i>Т.С. Ябыштаев</i> | |
| Об этнических маркерах алтайцев в свете реконструкции мировоззренческой системы | 272 |
| III. Религия и политика в государствах Центральной Азии | |
| <i>А.С. Жанбосинова</i> | |
| Эволюция законодательно-правовой политики государства в отношении религиозного культа в 20-е гг. XX в. | 279 |
| <i>Р.В. Новожеев</i> | |
| Атрибуты власти в кочевых социумах средневековья..... | 291 |
| <i>Р.Ш. Нуриден</i> | |
| Конфессиональная политика Казахстана | 296 |
| <i>Р.Ю. Почекаев</i> | |
| Особенности формирования правовых воззрений кочевников Центральной Азии..... | 301 |
| <i>Э.Г. Торушев</i> | |
| Новая политика по отношению к религии в Горном Алтае (20–30-е гг. XX в.) | 312 |
| <i>М.Ш. Шарифов</i> | |
| Восточная идеократическая государственность..... | 317 |
| Список сокращений | 324 |
| Сведения об авторах | 325 |

Майдар Д. От кочевой до мобильной архитектуры / Д. Майдар, Д. Пюрбеев. М., 1980. 216 с.

Масиель-Санчес Л. Православные каменные храмы Западного Забайкалья XVIII – первой половины XIX в. История региональной традиции // Памятники русской архитектуры и русского монументального искусства XVI–XX вв. М., 2005. Вып. 7. С. 178–207.

Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1607–1636: Сб. док. М., 1959. 352 с.

П.К. Дашковский, Н.Н. Серегин

Алтайский государственный университет, г. Барнаул

**ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ТЮРКСКОЙ КУЛЬТУРЫ
АЛТАЯ И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ
СИСТЕМЫ КОЧЕВНИКОВ***

Изучение мировоззрения тюрков Южной Сибири и Центральной Азии началось еще в XIX в. в период становления тюркологии как научного направления (Дашковский П.К., 2009а). Перевод китайских источников и дешифровки рунических надписей, а также исследований мемориальных комплексов кочевников на Алтае и в Монголии позволили В.В. Радлову и П.М. Мелиоранскому фактически сделать первые заключения относительно религиозной системы тюрков (Радлов В.В., 1892; Радлов В.В., Мелиоранский П.М., 1897; Мелиоранский П.М., 1898; 1899). В основу своих научных изысканий востоковеды положили историко-этнографический подход и метод корреляции письменных и археологических источников. Вплоть до настоящего времени указанные методические наработки остаются основополагающими принципами при изучении религиозной системы тюрков, хотя предлагались и иные парадигмы исследования, например, структурно-семиотический подход (Стеблева И.В., 1972).

Следует отметить, что история тюрков изучена достаточно хорошо по письменным источникам. В сложившейся ситуации ученые обращают особое внимание на важность именно археологических данных в дальнейшем решении различных вопросов тюркологии (Тишкин А.А., 2007, с. 193). Не является исключением и изучение религиозной системы тюрков, в которой еще многие стороны остаются слабо исследованными.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект №08-01-92004а/G «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии»; проект №09-01-94702 м/мл: «Тюркская культура Южной Сибири: реконструкция этногенетических и историко-культурных процессов»).

В настоящей работе планируется остановиться на анализе отдельных аспектов мировоззрения тюрков, нашедших отражение как в археологических, так и письменных источниках. Однако прежде следует отметить, что история тюрков связана с обширными районами Центральной и Средней Азии, в процессе завоевания и заселения которых происходило знакомство с разными народами и религиями. Учитывая это обстоятельство, особую значимость приобретает изучение религиозных традиций на разных этапах тюркогенеза, хотя проследить трансформацию мировоззрения или появления инноваций в духовной жизни кочевников не всегда возможно.

Прежде всего обратимся к анализу погребального обряда тюркской культуры Алтая, поскольку данная сфера являлась основополагающей в религиозных традициях различных народов. Кроме того, Алтай рассматривается многими учеными в качестве одного из регионов формирования тюркского этноса (Горбунов В.В., Тишкин А.А., 2002), что позволяет проследить наиболее ранние верования и элементы погребальной обрядности кочевников. Именно погребальный обряд, несмотря на всю свою консервативность, часто отражает динамику развития религии и свидетельствует не просто о проникновении новых традиций, а об их закреплении в мировоззренческой системе и выработке синкретичных представлений. В то же время данное утверждение не исключает распространения различных религиозных воззрений среди части кочевого общества, которые в силу временных, социальных или иных факторов не могли найти отражение в погребальном ритуале.

Погребальный обряд тюркской культуры Алтая

В настоящее время на территории Алтая выявлено более 180 погребений тюркской культуры. Имеющийся массив данных, несмотря на то, что часть материалов остается неопубликованной, тем не менее позволяет выявить структурные компоненты в погребальных традициях средневековых кочевников. Следует также отметить, что при изучении древностей Алтая исследователями уже выработаны и апробированы методические принципы анализа погребальных обрядов бийкенской, пазырыкской, булан-кобинской, сrostкинской культур (Кирюшин Ю.Ф., Тишкин А.А., 1997; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003; Матренин С.С., 2005; Кондрашов А.В., 2004; и др.). Кроме того, предпринимались попытки систематизировать данные и по погребальному обряду тюркской культуры, рассматриваемого региона (Кубарев Г.В., 2005; Серегин Н.Н., 2009а–б). Таким образом, накопленные методические наработки, а также собранный авторами обширный археологический материал, позволят представить наиболее полную картину структуры тюркского погребального обряда на Алтае и затронуть вопросы реконструкции мировоззренческой системы кочевников.

Одним из важных компонентов погребального обряда является расположение объектов на площади некрополя. Особенности планиграфии погребальных комплексов тюркской культуры Алтая затрагивались разными

археологами, но в наиболее полной форме представлены в работах Г.В. Кубарева (1997, с. 4–5; 2005, с. 12–13). Автор выделил два варианта взаимного расположения курганов, специфику их соотношения с памятниками раннего железного века, а также обратил внимание на ряд исключений в рамках выявленных закономерностей. В первом случае тюркские курганы, не образуя четкого ряда, пристраивались к цепочке объектов скифского времени, преимущественно с восточной стороны. Во втором варианте тюркские курганы представляют либо компактные комплексы, либо одиночные объекты, несвязанные с сооружениями предшествующих периодов. В рамках выявленных закономерностей присутствует и ряд исключений (Кубарев В.Д., 2005, с. 12–13).

В отечественной археологии сложились различные подходы к определению структуры погребального памятника как части обряда в целом (Ольховский В.С., 1986). Большинство исследователей одним из его важнейших компонентов считают погребальное сооружение. Специальных работ, посвященных всестороннему изучению погребальных конструкций тюркской культуры, до сих пор не предпринималось. Многие исследования содержат лишь описательные характеристики сооружений как составной части обряда в целом. В то же время известны работы, в которых представлен более глубокий уровень осмысления рассматриваемого вопроса. Имеется опыт систематизации погребальных сооружений тюркской культуры, исследованных в различных районах ее распространения: Горном Алтае, Минусинской котловине, Туве и Тянь-Шане (Киселев С.В., 1951, с. 530–545; Трифонов Ю.И., 1975; Нестеров С.П., 1985; Табалдиев К.Ш., 1996, с. 15–35; Худяков Ю.С., 2004, с. 41–54; Кубарев Г.В., 2005, с. 12–25). Отдельные аспекты рассматриваемой проблемы затронуты в многочисленных статьях, посвященных публикации материалов раскопок памятников.

Отечественными и зарубежными специалистами выработаны различные подходы к изучению погребальных сооружений. Одним из методов является классификация, традиционно применяющаяся в археологии для анализа предметного комплекса древних и средневековых обществ. В последнее десятилетие подобный подход активно применяется и при рассмотрении погребальных конструкций различных культур.

В ходе анализа погребальных сооружений тюркской культуры Алтая нами учитывалось до 180 погребений указанной общности, однако непосредственно в анализ было включено 139 объектов, что объясняется такими причинами, как отсутствие необходимой информации, значительная степень разрушенности. Отметим, что ряд признаков, не включенных в классификационную схему, чтобы избежать ее усложнения, учитывались на описательном уровне. К таковым, преимущественно, относятся деревянные конструкции, связанные с оформлением погребальной камеры

(настил из веток, подстилка из плах и др.). Кроме того, уточняются виды и структура основных элементов погребальных сооружений.

В результате проведенного анализа было выделено 27 типов погребальных сооружений кочевников тюркской культуры Алтая периода раннего средневековья. Для сравнения отметим, что для тюркской культуры всей территории Саяно-Алтая обозначено 55 типов (Серегин Н.Н., 2009а). К числу наиболее распространенных типов погребальных конструкций на Алтае можно отметить следующие.

Тип 1 (6,5%). Представлен курганами с округлой насыпью, каменной выкладкой по периметру и простой могильной ямой под наземной конструкцией (Кара-Коба-I, курган №74а; Урочище Балчикова-III, курган №7; и др.) (Могильников В.А., 1990; Шульга П.И., Горбунов В.В., 2002).

Тип 2 (7,2%). Его отличительными чертами являются округлая насыпь и перегородка, разделяющая простую могильную яму на две части (Барбургазы-II, курган №9; Узунтал-VIII, курган №1; и др.) (Савинов Д.Г., 1982; Кубарев Г.В., 2005).

Тип 3 (6,5%). Представлен памятниками, имеющими округлую курганную насыпь, могильную яму с приступкой по одной из стенок и внутримогильную конструкцию в виде перегородки (Кара-Коба-I, курган №75; Катанда-III, курган №3; и др.) (Могильников В.А., 1990; Мамадаков Ю.Т., Горбунов В.В., 1997).

Тип 4 (35,3%). Основными его чертами являются простая могильная яма, над которой сооружалась насыпь округлой формы (Тыткескень-VI, курганы №1; 5; Узунтал-I, курган №1; и др.) (Савинов Д.Г., 1982; Кирюшин Ю.Ф., Горбунов В.В., Степанова Н.Ф., Тишкин А.А., 1998). Отличаясь наибольшей простотой в оформлении наземных и подкурганных конструкций, погребения данного типа широко распространены во всех регионах Саяно-Алтайского нагорья и на сопредельных территориях.

Тип 5 (10%). Отличается от наиболее массового типа наличием приступки (Боротал-II, курган №2; Усть-Бийке-III, курганы №5; 6; и др.) (Кубарев Г.В., 2005; Тишкин А.А., Горбунов В.В., 2005).

Тип 6 (8,7%). К памятникам данного типа относятся впускные погребения без дополнительных конструкций (Бертек-27; Яконур, курган №5; и др.) (Савинов Д.Г., 1994; Грязнов М.П., 1940; Тишкин А.А., Горбунов В.В., 2003).

Анализ встречаемости различных типов, а также отдельных конструкций не позволил выявить четких закономерностей, связанных с датировкой памятников. Не исключено, что подобная ситуация определяется спецификой источниковой базы, одной из характеристик которой является принадлежность большинства объектов к катандинскому этапу развития тюркской культуры (вторая половина VII – первая половина VIII в. н.э.).

Интересно также обратить внимание на степень распространения отдельных элементов погребальных конструкций, которая отражена в таблице. Имеющиеся археологические данные свидетельствуют о том, что для тюрков были нехарактерны сложные и масштабные погребальные сооружения, как в скифское или гунно-сарматское время. Наиболее распространенными элементами являлись округлая каменная насыпь и могильная яма без дополнительных элементов. Однако простота погребального обряда во многих случаях свидетельствует о сложности религиозной системы определенного народа.

Элементы погребальных сооружений тюркской культуры Алтая
(числовые показатели приведены в % от количества учтенных памятников)

| ЭЛЕМЕНТ ПОГРЕБАЛЬНОГО СООРУЖЕНИЯ | % |
|-------------------------------------|------|
| Округлая насыпь | 85,6 |
| Подквадратная насыпь | 3,6 |
| Впускное погребение | 8,6 |
| Скальное погребение | 2,2 |
| Крепида | 13,7 |
| Ограда | 7,9 |
| Перегородка (ВМК) | 25,9 |
| Простая могильная яма | 73,4 |
| Приступка для лошади | 22,3 |
| Приступка для человека | 1,4 |
| Подбой | 0,7 |
| «Заплечики» | 0,7 |
| Перекрытие | 7,9 |
| Каменный ящик | 3,6 |
| Колода | 2,9 |
| Гроб | 0,7 |
| Каменная обкладка | 0,7 |

В ходе изучения археологических памятников кочевников тюркской культуры ученые нередко обращали внимание на определенные закономерности в ориентации объектов или их отдельных элементов в пространстве. Некоторые наблюдения были сделаны специалистами при исследовании поминальных памятников (оградок, изваяний, балбалов и элитных комплексов) на различных территориях Центральной Азии (Гумилев Л.Н., 1959; Грач А.Д., 1961; Кубарев В.Д., 1979; 1984; Ермоленко Л.Н., 1991; Войтов В.Е., 1996; Дубровский Д.В., 2005; Суразаков А.С., Тишкин А.А., Шелепова Е.В., 2008; и др.). Не меньший интерес вызывали особенности представлений тюрков о сторонах света, отраженные в погребальном обря-

де. Вопрос об ориентации умерших рассматривался в нескольких аспектах. В первую очередь предпринимались попытки интерпретации направленности погребенного в определенный сектор горизонта. Большинство исследователей ограничивались констатацией почитания раннесредневековыми кочевниками стороны восхода солнца, опираясь зачастую на информацию, зафиксированную в письменных источниках. Вопрос о традициях в ориентации погребенных в курганах тюрок приобрел особое значение в связи с проблемой датировки комплексов, а также с выделением хронологических этапов развития культуры раннесредневековых кочевников. Несомненно, в некоторых случаях ориентация и положение человека и лошади могут быть важными этническими признаками. В связи с этим нередко отклонения от традиционного направления объяснялись исследователями наличием определенных этнокультурных контактов, миграций групп населения, своеобразием обряда каких-либо племенных объединений и другими факторами (Гаврилова А.А., 1965; Савинов Д.Г., Павлов П.Г., Паульс Е.Д., 1988; Ахинжанов С.М. и др., 1987).

Краткий историографический обзор позволил в общем виде обозначить круг вопросов, связанных с различностью ориентировки и положения человека и животного в курганах раннесредневековых кочевников. В настоящей работе предпринимается попытка на основе в первую очередь археологических материалов, а также с привлечением сведений письменной истории и данных этнографии, рассмотреть обозначенные показатели, зафиксированные при исследовании погребальных памятников тюркской культуры.

Источниковую базу для изучения особенностей погребального ритуала составили до 180 памятников тюрок Горного Алтая. Анализу были подвергнуты только те погребения, для которых имелась информация по всем интересующим нас признакам. К сожалению, существенное количество объектов до сих пор не введено в научный оборот или опубликовано лишь частично, поэтому, безусловно, конечная выборка меньше общего числа погребений тюркской культуры, исследованных на обозначенной территории. Особую группу памятников составили объекты, отнесенные к кенотафам и сопроводительным захоронениям лошадей. Они рассматривались отдельно и не были включены в общую выборку¹. В связи с тем, что преобладающим вариантом обряда рассматриваемой общности являлась ингумация с лошадью (иногда в силу различных причин она заменялась на овцу), мы посчитали необходимым учитывать и ориентацию животного, а также его положение в могильной яме по отношению к человеку. В итоге в

¹ Итоги анализа и интерпретации кенотафов тюркской культуры Алтая и сопредельных территорий представлены в ряде публикаций авторов (Серегин Н.Н., 2008; Дашковский П.К., Серегин Н.Н., 2008).

анализ было включено 110 объектов (100%) – погребения, для которых известна вся совокупность показателей: положение и ориентация человека и лошади, а также их взаимное расположение.

Четкой корреляции между рассматриваемым элементом ритуала и такими показателями, как топография и планиграфия курганов, не зафиксировано, хотя возможны и исключения, которые необходимо рассматривать отдельно (Нестеров С.П., Милютин К.И., 1995, с. 157; Матренин С.С., 2003, с. 235).

Для погребального ритуала населения тюркской культуры Алтая характерна определенная вариабельность ориентировок. В то же время очевидно преобладание направления умерших в восточный сектор горизонта. Выделяется группа объектов, при изучении которых зафиксирована северная ориентация людей. Лошадь или овца присутствовали в 95 (86,36%) погребениях тюркской культуры Горного Алтая. При этом наличие скелета овцы в погребении вместо лошади объясняется, вероятно, социальным, а не мировоззренческим фактором. Аналогичная закономерность отмечена в Минусинской котловине (Худяков Ю.С., 2004, с. 47-48) и на Тянь-Шане (Табалдиев К.Ш., 1996, с. 23). Преобладающая ориентация животных в курганах кочевников региона связана с западным сектором горизонта, значительно реже встречены северное и южное направления.

Остановимся на особенностях расположения сопроводительных захоронений животных относительно погребенных людей. Один из важных показателей – соотношение их ориентировки. Для погребальной традиции тюрков Алтая стандартным является противоположное направление лошади по отношению к человеку (86,3%). В абсолютном большинстве случаев лошадь (или несколько животных) находилась в погребении слева от умершего (90,5%).

При изучении особенностей погребального ритуала носителей тюркской культуры зафиксировано несколько случаев, являющихся специфическими для обрядности рассматриваемой общности как на территории Алтая, так и за его пределами. Отметим, что некоторые из них находят аналогии в традициях, характерных для населения булан-кобинской культуры Горного Алтая гунно-сарматского времени. К таким специфическим признакам можно отнести расположение лошади и человека в одну линию, встреченное на могильнике Улуг-Хорум в Туве (Грач В.А., 1982), а также помещение животного над погребенным, зафиксированное дважды на территории Горного Алтая (Кирюшин Ю.Ф., Неверов С.В., Степанова Н.Ф., 1990; Могильников В.А., Елин В.Н., 1983). Своеобразной является традиция захоронения лошади рядом с человеком, но в отдельной яме, обнаруженная при раскопках впускного раннесредневекового погребения на могильнике Аржан в Туве (Комарова М.Н., 1973). Подобная ситуация отмечена и при исследовании памятников булан-кобинской культуры (Матренин С.С., 2005, с. 41). П.П. Азбелев (2000, с. 4) предположил, что раздель-

ные погребения человека и коня характерны для раннесредневековых объектов могильника Кудыргэ, однако с этим сложно согласиться.

Одним из важных признаков, характеризующих погребения по обряду ингумации, является положение погребенного в могиле. Для обозначенного показателя обряда тюркской культуры Алтая характерна наибольшая унификация, однако зафиксированы незначительные отклонения на могильниках Ороктой, Кара-Коба-I, Кудыргэ, Усть-Бийке-III (Гаврилова А.А., 1965; Могильников В.А., 1990; Худяков Ю.С., Скобелев С.Г., Мороз М.В., 1990; Тишкин А.А., Горбунов В.В., 2005). Важно отметить, что многие памятники, для которых характерны перечисленные выше особенности ритуала, относятся к начальным этапам существования тюркской культуры, что не исключает определенной преемственности с традициями предшествующей эпохи. Тесную связь булан-кобинской и тюркской культур отмечает целый ряд специалистов (Мамадаков Ю.Т., 1990; Горбунов В.В., Тишкин А.А., 2002; и др.). При этом следует признать, что данный вопрос требует отдельного рассмотрения.

Безусловно, сложнейшим вопросом является интерпретация особенностей погребального ритуала с точки зрения специфики мировоззренческих представлений раннесредневековых кочевников. Такие попытки в большей или меньшей степени предпринимались учеными с опорой как на письменные, так и на этнографические данные (Потапов Л.П., 1991; Табалдиев К.Ш., 1996, с. 24–35; Кубарев В.Д., 2005, с. 23–25). На наш взгляд, невозможно предложить исчерпывающего объяснения для всех объектов, что обусловлено влиянием целого ряда факторов: различные традиции отдельных групп населения, влияние конкретной ситуации на особенность обряда, сложность этнокультурной и политической истории Саяно-Алтая в рассматриваемый период и др. В данном случае можно говорить лишь о наличии определенных тенденций и рассматривать преобладающие традиции в погребальной обрядности раннесредневековых кочевников. При этом важно отметить, что попытки интерпретации должны быть основаны не только на анализе археологического материала; необходимо также привлечение данных этнографии, письменных источников, фольклорных произведений.

На наш взгляд, следует согласиться с теми исследователями, которые считают, что конь в погребальном обряде тюркоязычных кочевников Центральной Азии выполнял функции по доставке хозяина в загробный мир (Липец Р.Ф., 1982; Овчинникова Б.Б., 1983; Нестеров С.П., 1990; Дубровский Д.В., Юрченко А.Г., 2000; и др.). Комплекс представлений, связанных с лошастью как проводником умершего (его души) в иной мир, стал формироваться еще в скифскую эпоху (Тишкин А.А., Леонова И.Ю., 2004; Дашковский П.К., 2003). В последующие периоды продолжала сохраняться мировоззренческая роль лошади у кочевников Алтая, а также сам элемент сопроводительного захоронения животного в могиле с человеком

(Матренин С.С., 2005; Дашковский П.К., Тишкин А.А., 2005; и др.). В тюркской культуре ориентировка лошади совпадала с направлением, в котором этот мир, по представлениям номадов, располагался. При исследовании погребальных памятников тюркской культуры на территории Алтая преобладало направление животных на запад, зафиксирована также северная ориентировка. По этнографическим сведениям, именно эти стороны горизонта в мировоззрении тюркских народов Саяно-Алтая ассоциировались с миром мертвых (Традиционное мировоззрение..., 1988; Бутанев В.Я., Монгуш Ч.Ш., 2005, с. 135; Катанов Н.Ф., 1895, с. 127; и др.). Косвенно подтверждают данное утверждение и сведения письменных источников, что не раз отмечалось специалистами (Дубровский Д.В., 2005).

Отметим, что, согласно данным, полученным в ходе анализа погребальных памятников по методу В.В. и В.Ф. Генингов (1985), тюрки при совершении похорон могли ориентироваться не по восходу, а по заходу солнца. В данном случае не исключено, что определяющей являлась ориентация лошади, однако, возможно, первостепенное значение имело направление человека ногами на запад, что символизировало готовность к отправлению в загробный мир (Подосинов А.В., 1999, с. 582–583). Следует признать, что последние предположения отличаются наибольшей гипотетичностью, так как комплекс мировоззренческих представлений тюркских кочевников, скорее всего, намного сложнее, чем это представляется в настоящее время. Можно также отметить, что дихотомия восток–запад стоит соответственно в одном семантическом ряду с такими противопоставлениями как верх–низ, вперед–назад, небо–земля и др. Особая система маркирования направлений пространственной ориентации характерна для тюрко-язычных народов с эпохи средневековья и по настоящее время (Кононов А.Н., 1978). Примечательно также, что бинарная оппозиция вправо–влево соотносится в тюркской картине мира с дихотомией юг–север (Стеблева Н.В., 1972, с. 220). Если учесть, что сопроводительное захоронение лошади располагалось преимущественно с левой стороны от умершего человека, то указанный признак, наряду с западной ориентацией животного, дополнительно указывал на направление посмертного путешествия, т.е. загробный мир располагался на западе. У тюркоязычных народов Саяно-Алтая периода этнографической современности загробный мир, олицетворением которого являлся Эрлик, располагался на западе (северо-западе) (Дьяконова В.П., 1976, с. 278; Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 217; и др.). Существование представлений о боге подземного царства у тюрков эпохи средневековья подтверждается руническими текстами. Упоминание о нем встречено в кыргызских эпитафиях (Кормушин И.В., 2007), а также в знаменитой «Книге гаданий» (Кляшторный С.Г., 2006, с. 248–249).

Таким образом, рассмотренные элементы погребального обряда на семантическом уровне подчеркивали направление посмертного путеше-

ствия умершего кочевника (его души) в иной мир. Формирование представлений о посмертном путешествии в «загробное царство» к Великой богине у кочевников Центральной Азии стало формироваться еще в скифскую эпоху (Дашковский П.К., 2003). Свое иконографическое выражение такой мотив нашел на знаменитых коврах из Пазырыкских курганов (Зуев В.Ю., 1992). В памятниках тюркской культуры подобных находок со сложной композицией очень мало. Одним из таких исключений является Кудыргинский валун. Дискуссия вокруг семантики данного памятника ведется уже несколько десятилетий (Потапов Л.П., 1953, с. 92; Киселев С.В., 1951, с. 479; Кызласов Л.Р., 1949; Гаврилова А.А., 1965, с. 19; Длужневская Г.В., 1978; Суразаков А.С., 1994; Янборисов В.Р., 1984; Мотов Ю.А., 2001; и др.). Однако, несмотря на разные позиции, большинство исследователей отмечают на нем изображение Тенгри и Умай. Возможно, что этот объект также отражает представления о посмертном пребывании («путешествии») кочевника в сакральный мир, хотя данное предположение нуждается в дальнейшем углубленном рассмотрении.

В настоящей работе не рассматривается вопрос о семантике ритуальных комплексов тюркской культуры. обстоятельный разбор историографии по данной проблематике и интерпретации таких объектов представлены в трудах различных ученых (Грач А.Д., 1966; Кубарев В.Д., 1984; Войтов В.Е., 1996; Суразаков А.С., Тишкин А.А., Шелепова В.В., 2008; и др.). В этой связи отметим только, что, по мнению ряда кочевниковедов, подобные объекты могли быть связаны не только с реализацией поминальной практики (Могильников В.А., 1997, с. 225; Кубарев В.Д., 2001, с. 42; Кубарев Г.В., 2005, с. 13). Высказывались также предположения об использовании оградок для захоронений по обряду трупосожжения (Грязнов М.П., 1940, с. 20; Гумилев Л.Н., 1959, с. 112; Суразаков А.С., 1987, с. 41). Кроме того, рассматривается возможность отнесения некоторых объектов к кенотафам (Кубарев В.Д., 2001, с. 43–44).

Таким образом, приведенные археологические данные по погребальному обряду тюркской культуры Алтая демонстрируют устойчивую совокупность признаков. Каждый элемент обрядности нес определенную семантическую нагрузку и органически вписывался в общую религиозно-мифологическую систему номадов. В то же время погребальный обряд слабо отражал особенности религиозной политики в тюркских каганатах, которая определяла конфессиональную ситуацию в центрально-азиатском регионе. Для того чтобы проследить динамику религиозных отношений и определить сущность религии кочевников в эпоху раннего средневековья, необходимо привлечь более широкий круг письменных, лингвистических, этнографических и фольклорных источников. В контексте рассматриваемой проблематики особую значимость приобретает изучение категории лиц, непосредственно вовлеченных в сакральную сферу. Выявление специфики ритуальных действий, связанных как с процессом погребения, так

и с другими видами обрядности, позволит существенно дополнить научные представления о характере религии тюрков.

Религиозная политика и служители культов в тюркских кагана-тах в VI–VIII вв.

Проблема сущности религии тюрков эпохи средневековья стала подниматься в отечественной тюркологии с конца XIX в. Основы этого направления были заложены В.В. Радловым и П.М. Мелиоранским после дешифровки рунической письменности (Дашковский П.К., 2009а). Тюркологи, опираясь на имеющиеся к тому времени источники, отметили шаманский характер религии средневековых кочевников (Мелиоранский П.М., 1898, с. 265–269; и др.). В последующие периоды исследователи неоднократно обращались к данной проблематике, отмечая не только шаманские элементы в религии тюрков, но и указывали на знакомство кочевников с мировыми конфессиями – буддизмом, манихейством, несторианством. Историографический анализ этой проблемы уже частично представлен в работах исследователей, поэтому обратимся непосредственно к источникам, которые позволят проследить как элементы шаманизма, так и влияние других религий на мировоззрение тюрков.

Рассмотренные выше материалы по погребальному обряду тюркской культуры Алтая демонстрируют, несомненно, традиционный шаманский пласт в религии кочевников. В этой связи важно отметить, что хранителями информации об особенностях погребально-поминальной обрядности у кочевников, вероятно, являлись, как и в предшествующие периоды, главы семей и кланов. В то же время наблюдается определенная ранжированность погребально-поминальной практики в зависимости от социального статуса и имущественного положения умерших, хотя сохраняется общая мировоззренческая основа таких действий.

Несмотря на широкое участие кочевников в погребально-поминальном цикле, тем не менее имеются основания говорить о тенденциях формирования особой религиозной элиты, которая могла либо совмещать сакральную деятельность с иными формами, либо заниматься культовой практикой более профессионально (Дашковский П.К., 2009б). Для рассмотрения такой ситуации обратимся к письменным источникам. Так, в «Вэйшу» отмечается, что «хан всегда живет у гор Дугинь. Вход в его ставку с востока, из благоговения к стране солнечного восхождения. Ежегодно он со своими вельможами приносит жертву в пещере предков; а в средней декаде пятой луны собирает прочих, и при реке приносит жертву духу неба» (Бичурин Н.Я., 1998, с. 234–235). Аналогичная информация с некоторыми корректировками переводчиков содержится в подборке китайских источников Лю Маоцяя (2002, с. 22). Из приведенного фрагмента видно, что существовали жертвоприношения общегосударственного характера, в которых принимали участие каган и его окружение. Это свидетельствует о существовании особого государственного религиозного куль-

та, при отправлении которого, по мнению исследователей, каган выступал в роли первосвященника (Кляшторный С.Г., 2003, с. 337–338; Жумаганбетов Т.С., 2003, с. 6–67; и др.). Подобного характера и масштаба религиозные действия существовали и у хунну, что является проявлением государственной религиозной политики (Дашковский П.К., 2008).

Аристократия участвовала и в обряде инаугурации кагана, который отличался определенным своеобразием: ближайшее окружение кагана сажало его на войлок и десять раз проносило по кругу по ходу движения солнца. При каждом новом обходе приближенные совершают поклонение правителю. После этой части инаугурации кагана сажают верхом на лошадь, туго стягивают ему горло шелковой тканью, а потом, ослабив удавку, спрашивают: сколько лет он сможет править? (Бичурин Н.Я., 1998, с. 233). Сходные обряды инаугурации кочевых правителей, вероятно, существовали еще у хунну (Крадин Н.Н., 2001, с. 141), хотя наибольшего распространения они получили в эпоху средневековья (Скрынникова Т.Д., 1997, с. 109–112; Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д., 2006; Голден П.Б., 1993, с. 222; Кычанов Е.И., 1978, с. 99; и др.). Данные китайских источников относительно смены правителя отчасти дополняются руническими текстами. Так, в Бугутской надписи упоминается обращение к богам после смерти Мухан-кагана относительно его преемника, затем собирается совет высшей знати и, наконец, следует апелляция к самому претенденту на престол (Кляшторный С.Г., 1978, с. 56).

Следует также обратить внимание на мнение М. Мори о том, что интронизация тюркского кагана была такой же, как интронизация шамана в шаманизме (цит. по: Кычанов Е.И., 1997, с. 99). Несмотря на то, что такая процедура носила во многом формальный характер, нужно подчеркнуть важное участие в нем служителей культа (шаманов), которые определяли время и весь сценарий данного действия. В этой связи интересно отметить, что религиозный фактор в эпоху средневековья играл все более значительную роль в этнополитических процессах развития кочевников не только в Центральной Азии, но и далеко за ее пределами (Хазанов А.М., 2004; Пиотровский М.Б., 1984; Прозоров С.М., 1970).

Кроме инаугурации правителей, служители культа упоминаются в письменных источниках и в ряде других случаев. Правда, исключением являются собственно тюркские рунические надписи, в которых отсутствует прямая информация о священнослужителях (Малов С.Е., 1951; Бартольд В.В., 2002, с. 472; и др.). Сведения о такой социальной группе сохранились в некоторых китайских хрониках, которые касаются характеристики образа жизни и верований номадов. В то же время перевод одних и тех же источников иногда существенно различается, в особенности, если это касается терминологии. Так, в собрании источников, переведенных Н.Я. Бичуриным, отмечается, что тюрки «поклоняются духам, веруют в волхвов... Обыкновения их обычно сходны с хуннскими» (Бичурин Н.Я.,

1998, с. 235). Указанный фрагмент в собрании Лю Маоцай переведен современными российскими исследователями следующим образом: «Они (тюрки. – *П.Д.*) почитают богов и духов и верят в заклинательниц и заклинателей злых духов... Их обычаи приблизительно такие же, как у сюнну» (Лю Маоцай, 2002, с. 23).

Существование шаманов у тюрков подтверждается их генеалогическими легендами. В Чжоу-шу упоминаются предки тюрков, в том числе Ичжинишид, которого коснулось дыхание духа, поэтому он обладал способностью вызывать ветер и дождь (Лю Маоцай, 2002, с. 11; Бичурин Н.Я., 1998, с. 225). По мнению тюркологов (Потапов Л.П., 1991, с. 120), данный фрагмент указывает на практику избрания духами шамана и на одну из главных функций такого священнослужителя, как умение управлять погодой. В «Биографии Аньлушаня» указывается, что мать метиса Аньлушаня, урожденная Ашидэ, была волшебницей и жила предсказаниями (Лю Маоцай, 2002, с. 97). В «Синь Тан-шу» уточняются обстоятельства рождения Аньлушаня и даются сведения о его матери, происходящей из тюркского рода. Так, сообщается, что женщина молила бога войны Ялаошаня о рождении сына и ее просьба была услышана. Во время рождения ребенка луч света осветил палатку, а «наблюдавшие атмосферу (прорицатели), т.е. астрологи, посчитали это счастливым предзнаменованием... Мать верила, что причиной (спасения) был бог, и назвала ребенка Ялаошанем» (Лю Маоцай, 2002, с. 99). Исследователи (Потапов Л.П., 1991, с. 122) заключают, что обращение шамана к божеству, в том числе и для рождения ребенка, – явление, распространенное у многих алтае-саянских народов и якутов.

Кроме китайских хроник, в нашем распоряжении имеются описания византийских авторов. Так, Менаандр, повествуя о посольстве Земарха к тюркскому хану в 568 г., сообщает об обряде очищения огнем от злых духов, который совершали «...некоторые люди из этого племени – (тюркского. – *Авт.*)» (цит. по: Гумилев Л.Н., 1993, с. 85). Другой византийский автор Фиофилакт Симокатта (1957, с. 161) немного конкретизирует деятельность священнослужителей, обозначая их, если следовать русскому переводу, термином «жрец». Заслуживают внимания сведения о жрецах богини Умай у западных тюрков VII в., которые приводит албанский епископ Исраэль (Кляшторный С.Г., 2003, с. 334). В более поздних арабских источниках начала XIII в. также имеются отрывочные указания о верованиях тюркских племен Центральной Азии, по которым можно составить определенное представление о религиозной деятельности людей. Так, Мухаммад Иби Мансур Мерверруди сообщает, что тюрки знали «тайны волшебства и небесных светил» (Материалы по истории..., 1988, с. 92).

Интересные сведения о священнослужителях приводятся в одном из сюжетов поэмы «Шах-наме» Фирдуси, подробно проанализированного Л.Н. Гумилевым. По его мнению, Фирдуси намеренно в своем произведе-

дении описывает деятельность не шамана, а ядачи, т.е. колдуна который мог управлять погодой (вызывать ветер, тучи и т.п.), насылать страшные ведения или сны на врага (Гумилев Л.Н., 1993, с. 83–84). Сведения об использовании магических действий, направленных на изменение погоды, известны у кочевников как в предшествующий, хунно-сяньбийско-жужанский период, так и в эпоху развитого средневековья (Бичурин Н.Я., 1998б, с. 268; Рашид-ад-дин, 1952, с. 121–122).

Упомянутый выше термин «ядачи» («яда») в языковом отношении имеет авестийские (*yatu* – волшебство) и новоперсидские (*yadu* – ворожей) истоки, что свидетельствует о раннем влиянии Ирана на тюрков эпохи раннего средневековья (Малов С.Е., 1947, с. 154). Л.Н. Гумилев (1993, с. 84), опираясь на вышеприведенные данные и материалы С.Е. Малова, тем не менее считает возможным говорить именно о ядачи, т.е. о колдунах, а не о шаманах. Между тем С.Е. Малов, на которого ссылался ученый, связывал использование «волшебного камня яда» именно с шаманской практикой. К сходным выводам приходят и некоторые современные исследователи, отмечая, что центральноазиатский ареал распространения термина «яда» и соответствующих верований «свидетельствует о слиянии зороастрийских реликтов с тем, что сейчас ученые собирательно называют шаманством» (Чвырь Л.А., 2006, с. 161).

На существование у тюрков именно шаманов настаивают и другие исследователи, которые трактуют саму религию кочевников как шаманизм или во всяком случае рассматривают его в качестве основополагающего элемента (Кызласов Л.Р., 1990; Стеблева И.В., 2007, с. 20; Кляшторный С.Г., 2003, с. 317–338; Михайлов Т.М., 1980, с. 131; и др.). Обстоятельно этому вопросу на основе широких исторических и этнографических параллелей уделил внимание Л.П. Потапов (1991, с. 123–126; и др.). Этнограф подчеркнул, что в такой практике участвовали как рядовые профессиональные шаманы мужского и женского пола, зарабатывающие культовой практикой, так и каган со своими приближенными.

В то же время необходимо отметить, что во многом трудность атрибуции религиозной деятельности священнослужителей у тюрков связана с несколькими обстоятельствами. Во-первых, переводчики различных памятников письменности часто предлагают разные варианты трактовки одних и тех же действий и лиц, которые их совершают исходя из собственного видения данной проблемы. Во-вторых, анализ тюркской лексики, относящейся к различным религиозным действиям, свидетельствует о существовании довольно широкого спектра во многом синонимичных понятий, которые могут характеризовать таких лиц, как заклинатель, волшебник, маг, шаман, чародей предсказатель, пророк и т.п. К числу таких понятий можно отнести *jat*, *yrq*, *arva*, *jelvi*, *qam* и некоторые другие (Сравнительно-историческая грамматика..., 2006, с. 610–626). В-третьих, анализ материалов погребального обряда тюркской культуры не позволяет вы-

явить критерии погребений служителей культов. Исследователи также сталкиваются с трудностями атрибуции захоронений священнослужителей скифского и гунно-сарматского периодов, хотя погребальные обряды отличались большей степенью дифференциации (Дашковский П.К., 2003; 2008). В-четвертых, религия кочевников в тюркское время, как и в предшествующие эпохи, носила синкретичный характер. Это было обусловлено знакомством кочевников с различными религиозными системами соседних народов.

В этой связи необходимо остановиться на деятельности миссионеров в Тюркских каганатах и религиозной политике самих правителей кочевых империй. Уже в период Первого каганата существовали буддийские миссионеры и их последователи среди тюркской элиты. Так, Мухан-каган в начале своего правления в середине VI в. обратился в буддизм (Восточный Туркестан..., 1992, с. 489). На следующего правителя Тоба-кагана (572–581 гг.) повлиял монах Хуэй Линь из царства Ци, который оказался в плену у тюрков. Этот монах сообщил кагану, что царство Ци могущественно и богато из-за соблюдения законов Будды. Тоба под впечатлением рассказов монаха приказал соорудить храм и попросил правителей Ци прислать священные книги буддизма. Более того, по сведениям источников, каган сам участвовал в отдельных буддийских обрядах (Бичурин Н.Я., 1998, с. 237–238).

По некоторым данным, упомянутый монах Хуэй Линь мог быть буддийским миссионером индийского происхождения, настоящее имя которого Джинагупта (Кычанов Е.И., 1997, с. 112). Участие Таспар-кагана в буддийских обрядах подтверждается сведениями Бугутской надписи (Кляшторный С.Г., Лившиц В.А., 1971, с. 133). Известны факты довольно регулярного пребывания буддийских монахов из Китая в тюркском каганате и даже перевода некоторых священных текстов этой религии на тюркский язык (Сухэбатор Г., 1978, с. 69). В переводе отдельных сутр могли участвовать и согдийцы, активно торговавшие в Центральной Азии (Кычанов Е.И., 1997, с. 112).

Интерес к буддизму у кочевой элиты постепенно возрастал, особенно в результате стремления подражать китайскому двору и выступать с ним по всем позициям, в том числе и по мировоззренческим, на равных. Это привело к тому, что в 716 г. Бильге-каган (Бигя-хан Могилян) попытался не просто проводить лояльную религиозную политику в своем каганате, но и фактически выступать в роли покровителя отдельных религиозных учений, проникших в среду кочевого общества из Китая. Возможно, это было сделано и из внешнеполитических соображений. Китайские источники сообщают, что «Могилян еще хотел обвести свою орду (дворец. — *Авт.*) стеною и построить храмы Будде и Лао-цзы. И Туньюйгу сказал ему: “Тукюеский народ по численности не может сравниться и с сотою долей народонаселения в Китае, и что он может противостоят сему государству,

этому причиной то, что тукюесцы, следуя за травой и водой, занимаются звероловством, не имеют постоянного местопребывания и управляются только в военных делах. Когда сильны, идут вперед для приобретения; когда слабы, то уклоняются и скрываются. Войска Дома Тхан многочисленны, но негде употребить их. Они живут в городах. ...Сверх сего учение Будды и Лао-цзы делает людей человеколюбивыми и слабыми, а не воинственными и сильными”». Могилянц последовал его совету и отправил посланника просить о мире (Бичурин Н.Я., 1998а, с. 279).

А.В. Тиваненко (1994, с. 105) полагает, что Бильге-каган пытался придать буддизму общетюркское значение. Однако в приведенном фрагменте упоминается на равных позициях не только буддизм, но и даосизм. В то же время вполне очевидны поиски правящей элиты определенных религиозных основ для обеспечения консолидации и могущества тюркского общества. Не случайно Туңьюйгу (Тоньюкук) в качестве своих аргументов отмечал, что буддизм и даосизм не соответствуют воинственному духу, мировоззрению и образу жизни кочевников и поэтому не смогут являться основой государства. В этой связи интересно мнение А. Габен, который обратил внимание, что в эпоху раннего средневековья буддизм наиболее успешно закреплялся у западных тюрок, которые переходили к оседлой, городской жизни в окружении местного буддийского населения. К началу VIII в. западнотюркские каганы становятся не просто интересующимися этой конфессией, но и ревностными ее сторонниками, оказывая существенную финансовую и административную поддержку (Восточный Туркестан..., 1992, с. 490).

Косвенным подтверждением формирования определенной группы священнослужителей у тюрок являются сложные мемориальные комплексы в Монголии, посвященные элите (Новгородова В.А., 1981; Войтов В.Е., 1996; Тиваненко А.В., 1994; Баяр Д., 2004; и др.). Такие объекты использовались не только как символ памяти о великом правителе, но и для определенных наиболее значимых религиозных действий, совершаемых уже после смерти кагана (Новгородова В.А., 1981, с. 211). Сооружение указанных комплексов происходило при непосредственном участии китайских мастеров, что подтверждается как письменными источниками, так и последующими археологическими и искусствоведческими исследованиями (Худяков Ю.С., 1998; и др.).

Возведение элитных мемориальных сооружений во многом, по китайским архитектурным традициям, не могло не отразиться и на мировоззрении тюрок, что является еще одним проявлением религиозного синкретизма. Важно также отметить, что менее масштабные поминальные комплексы сооружали и в честь кочевников с более низким социальным статусом, а не только военно-политической элиты (Кубарев В.Д., 1984; Досымбаева А., 2002; и др.).

В контексте рассмотрения проблемы служителей культа у тюркских племен заслуживают внимания определенного типа изваяния эпохи раннего средневековья. В данном случае речь идет об антропоморфных изваяниях с изображением в районе груди сосуда в руках. По мнению исследователей, такие сосуды носили сакральный характер и использовались во время заключения договора и присяги (Golden P.B., 1998, p. 204). А.М. Досымбаева (2007, с. 239) интерпретирует изображенные сосуды на изваяниях как символ одного из тюркских божеств Жер-Су (Йер-Су), которое олицетворяет женское начало, плодородие, священную Землю-Воду. Сходную мировоззренческую нагрузку несут тамги в виде сосуда на тюркешских монетах, а сама мифологема «священного сосуда» имеет достаточно широкое распространение у разных народов мира (Зуев Ю.А., 2002, с. 119). Некоторые тюркологи (Ермоленко Л.Н., 2004, с. 64), исходя из особенностей военной идеологии кочевников, рассматривают сосуды, изображенные на тюркских изваяниях, как символ ритуала возлияния божеству (божествам), которое покровительствует войне. Заключение клятвы через сакральный напиток зафиксировано и в ранних арабских источниках, «...когда хотят тюрки взять клятву с какого-либо мужчины, приносят медного идола, держат его, затем готовят деревянную миску, в которую наливают воду и ставят ее между рук идола. Потом, после клятвы, он выпивает воду» (цит. по: Досымбаева А.М., 2006, с. 50). Примечательно, что особые ритуальные сосуды существовали уже у кочевников Евразии со скифско-сакского времени (Кузнецова Т.М., 1988; Королькова Е.Ф., 1999; и др.). Интересно также отметить, что уже в эпоху поздней древности у хунну практиковались жертвоприношения, которые были приурочены к какому-либо значимому событию, например заключению договора, клятвы, надвигающейся большой опасности (война). Во время таких мероприятий пили клятвенное вино из специальных сосудов, изготовленных иногда из черепов поверженных врагов (Бичурин Н.Я., 1998, с. 94).

Существовала у кочевников и традиция приготовления особого сакрального напитка, связанного с культом Сомы (Хаомы) или близким ему ритуалом (Гусева Н., 1983; Федоров В.К., 2002; и др.). Более того, согласно скифской генеалогической легенде, чаша рассматривалась как жреческий символ (Раевский Д.С., 1977, с. 71). Безусловно, в настоящее время недостаточно оснований рассматривать антропоморфные изваяния с сосудами в руках в качестве маркеров памятников служителей культа у тюркских племен, однако особая ритуальная роль таких предметов несомненна. Кроме ритуальных сосудов, необходимо отметить и изображения так называемых трехрогих головных уборов или трехрогих тиар, которые выявлены на антропоморфных изваяниях, личинах, бляшках и некоторых других предметах (Досымбаева А.М., 2006, с. 44–50; Ахинжанов С.М., 1978; Шер Я.А., 1966; и др.). В отношении тюрков Центральной Азии данный элемент стал активно рассматриваться после находок С.И. Руденко и

А.Н. Глухова знаменитого Кудыргинского валуна. Исследователи предлагают разные интерпретации указанных изображений (Потапов Л.П., 1953, с. 92; Киселев С.В., 1951, с. 479; Кызласов Л.Р., 1949; Гаврилова А.А., 1965, с. 19; Длужневская Г.В., 1978; Суразаков А.С., 1994; Янборисов В.Р., 1984; Мотов Ю.А., 2001; и др.).

Не останавливаясь на анализе всех точек зрения на интерпретацию уникальной находки, следует отметить ряд моментов, связанных с трактовкой специфичных головных уборов. Уже Л.Р. Кызласов (1949) обратил внимание на то, что «трехрогая» тиара являлась характерным атрибутом богов и жрецов, хотя центральную фигуру в таком уборе он интерпретировал в качестве богини Умай. А.А. Гаврилова (1965, с. 20) поддержала вторую часть версии Л.Р. Кызласова и рассматривала такие уборы, как атрибуты жриц, связанных с шаманской практикой. Позднее эту точку зрения развили и другие исследователи. Так, С.М. Ахинжанов (1978, с. 79) отмечал, что некоторые немногочисленные типы изваяний в «трехрогих» тиарах можно считать изображениями шаманок, а также связывать их с почитанием культа предков по женской линии. К.М. Байпаков и Т.А. Терновая (2005, с. 133–135) приводят широкий спектр аналогий отмеченной традиции.

А.М. Досымбаева, опираясь на разработки других исследователей и свои полевые материалы, достаточно обстоятельно рассмотрела данный вопрос и пришла к следующим выводам. Во-первых, «трехрогие» головные уборы встречаются как на женских, так и на мужских антропоморфных изваяниях. Отмеченная особенность достаточно хорошо трактуется на основе этнографических материалов по народам Сибири, согласно которым для священнослужителей-мужчин шаманскую одежду шили по образцу женской. Во-вторых, такой головной убор являлся маркером жрецов высшей категории, которые выступали посредниками между миром богов и людей. В-третьих, по мнению исследовательницы, у тюрков жреческие функции осуществляли представители материнской фратрии, племени судей аштаков/ашидэ (Досымбаева А.М., 2006, с. 46–47). Несмотря на дискуссионность отдельных выводов А. Досымбаевой и рассмотрение категорий «жрец», «шаман», «служитель культа» в качестве синонимов, что не совсем методологически верно, тем не менее исследовательница справедливо акцентировала внимание на возможности привлечения иконографических данных при изучении проблемы служителей культа у номадов.

Одна из серьезных проблем в изучении религии тюрков заключается в попытках ученых не только выявить ее специфичные черты, но и закрепить за ней определенное название. Правда, многие кочевниковеды старались либо обходить терминологический аспект рассматриваемой проблемы, либо ограничивались указанием на доминирование шаманского комплекса. Так, например, Л.П. Потапов (1978), характеризуя религию тюрков в качестве шаманизма, отмечал, что сами кочевники такой термин не ис-

пользовали. Однако отдельные исследователи, обращая внимание на специфику мировоззрения тюрков, пытались выработать новое понятие, которое гораздо полнее бы отражало сущность религии кочевников, чем понятие «шаманизм». Такую попытку одним из первых предпринял Ж.П. Ру (1956, р. 206–207), который предложил закрепить за религией тюрков термин «тенгризм» по имени одного из главных божеств. Однако данное понятие не сразу получило распространение в отечественной тюркологии, в силу недостаточной проработанности, на что в свое время обращал внимание Л.П. Потапов (1991, с. 17–18).

Начиная с 1990-х гг. исследователи вновь обратились к терминологическому обоснованию религии средневековых кочевников и стали все чаще применять термин «тенгрианство» (Советколы А.-А., 1998, с. 97–101; Жумаганбетов Т.С., 2003, с. 75–76; Дробышев Ю.И., 2006, с. 276–280; Бичеев Б.А., 2008, с. 269–273; и др.). Это понятие встречается и в некоторых научно-популярных изданиях, которые содержат весьма субъективное и тенденциозное изложение данной проблематики (Безертинов Р.М., 2000). В этой связи уместно остановиться на отдельных трактовках данной категории в контексте изучения духовной культуры средневековых кочевников. Так, Т.М. Мармونتова (2005, с. 237) полагает, что тенгрианство – это, с одной стороны, шаманизм, а с другой – система взглядов на окружающий мир кочевых народов. При этом исследовательница особо подчеркивает, что шаманизм мог выработаться только у кочевников в силу особенностей их хозяйственной деятельности, образа жизни и т.п. Однако последнее утверждение вряд ли можно признать утвердительным, поскольку современные религиоведческие исследования демонстрируют достаточно широкое в хронологическом и территориальном аспектах распространение данного религиозного феномена (Басилов В.Н., 1997; Элиаде М., 1998; Миллер Н.В., 2000; и др.).

Более разработанный подход к характеристике тенгрианства предложен Ю.И. Дробышевым (2006). Ученый справедливо отмечает, что тенгрианство – синкретичная религия, в которой шаманизм является только одним из компонентов. Учитывая историческое развитие кочевничества в Центральной Азии, исследователь указывает и на определенную динамику тенгрианства начиная с хунну, хотя в наиболее полной форме эта религиозная система раскрылась у тюрков и монголов. Одной из специфических черт этой религии у кочевников он считает представления о мере власти. Если у хунну и тюрков Небо давало правителю право царствовать над народами, то у монголов – над всем миром. Интересно также наблюдение ученого над тем, что обращаться к Тенгри (Небу) у монголов, а возможно и у других кочевых народов, мог только правитель, а не шаман. Этим и объясняется высокий сакральный статус кагана или хана кочевой империи. Проведенное изучение религии хунну показало, что отмеченная особенность существовала уже у хунну. К точке зрения о синкретизме тенгриан-

ства у номадов начиная с хунну склоняется и А.-А. Советколы (1998, с. 97–101). При этом исследователь указывает на сохранение элементов тенгризма у современных народов, например казахов, несмотря на исламизацию.

Таким образом, приведенные материалы и анализ разработок тюркологов позволяют сделать следующие выводы. Во-первых, исследователи с конца XIX в. указывают на то, что религия тюрков эпохи средневековья во многом базировалась на шаманском миропонимании. Важной составляющей традиционной шаманской основы мировоззрения тюрков являлся погребальный обряд, который, несмотря на деятельность различных миссионеров и религиозную политику каганов фактически не подвергся серьезным изменениям. Во-вторых, распространение в Центральной Азии различных религий оказывало влияние на мировоззрение кочевников, что приводило к религиозному синкретизму. В то же время трудность изучения синкретизма религии тюрков обусловлена не только ограниченностью источниковой базы, но и недостаточной степенью теоретической разработанности категории «религиозный синкретизм», что обуславливало различие в его понимании среди ученых. В-третьих, у тюрков, как и у других кочевых народов, распространение новых религиозных идей осуществлялось при поддержке или даже участии военно-политической элиты. В этой связи представляются не случайными, например, симпатии каганов буддизму или сооружение мемориальных комплексов в соответствии с китайскими традициями и при участии китайских мастеров. В-четвертых, есть основания говорить о формировании у тюрков определенной религиозной элиты, вовлеченной в наиболее значимую сакральную часть культуры номадов. Такая специфичная религиозная элита включала в себя священнослужителей наиболее важных традиционных (шаманских) культов, клан кагана и его окружение, а также миссионеров. Правящий клан, как и в предшествующий период, обладал статусом сакрального, и его представители, облаченные харизмой, одним своим существованием давали социуму покровительство небесных, «светлых» сил. О высокой степени сакрализации правителей тюрков свидетельствуют и сложные мемориальные комплексы, которые обслуживали священнослужителя и после смерти каганов. В-пятых, попытки отдельных религиоведов закрепить за религией тюрков термин тенгризм (тенгрианство) имеет определенную научную целесообразность. Безусловно, среди кочевников данный термин не использовался, как, впрочем, и понятие шаманизм. В то же время религия тюрков носила синкретичный характер, включая как элементы архаичных верований, так и прозелитарных религий. В этой связи термин «тенгрианство» позволяет в рамках сравнительно-исторического исследования обозначить специфику религии тюрков.

Библиографический список

Азбелев П.П. К исследованию культуры могильника Кудыргэ на Алтае // Пятые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. Омск, 2000. С. 4–5.

Ахинжанов С.М. Об этнической принадлежности каменных изваяний в «трехрогих» головных уборах из Семиречья // Археологические памятники Казахстана. Алматы, 1978. С. 71–87.

Ахинжанов С.М. Археологические памятники в зоне затопления Шульбинской ГЭС / С.М. Ахинжанов, А.С. Ермолаева, А.Г. Максимова, З.С. Самашев, Ж.К. Тамагамбетов, Ю.И. Трифионов. Алма-Ата, 1987. 279 с.

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

Бартольд В.В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М., 2002. 757 с.

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

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

Безертинов Р.Н. Тенгрианство – религия тюрков и монголов. Набережные челны, 2000. 455 с.

Бичеев Б.А. Тенгрианство как центральноазиатская религиозная система // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы, интерпретации и реконструкции. Томск, 2008. С. 269–273.

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

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

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

Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религия. М., 1992. 687 с.

Гаврилова А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л., 1965. 146 с.

Генинг В.В. Метод определения традиций ориентировок погребенных по сторонам горизонта / В.В. Генинг, В.Ф. Генинг // Археология и методы исторических реконструкций. Киев, 1985. С. 136–152.

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

Горбунов В.В. О территории формирования тюркского этноса / В.В. Горбунов, А.А. Тишкин // Тюркские народы. Тобольск; Омск, 2002. С. 43–46.

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

Грач В.А. Средневековые впускные погребения из кургана-храма Улуг-Хорум в Южной Туве // Археология Северной Азии. Новосибирск, 1982. С. 156–168.

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

Гумилев Л.Н. Алтайская ветвь тюрков-туго // СА. 1959. №1. С. 107–114.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993. 527 с.

Гусева Н. К вопросу о ритуальных напитках древних скотоводов евразийских степей и Центральной Азии // Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии: Информационный бюллетень. М., 1983. Вып. 3–4. С. 89–95.

Дашковский П.К. Синкретизм религиозно-мифологической системы и служители культа у кочевников Горного Алтая скифской эпохи // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2003. №11. С. 59–72.

Дашковский П.К. Религиозный аспект политической культуры и служители культа у кочевников Центральной Азии в хуннуско-сяньбийско-жужанский период // Известия АлтГУ. Сер.: История. Барнаул, 2008. №4(2). С. 36–45.

Дашковский П.К. Изучение духовной культуры кочевников Центральной Азии эпохи средневековья во второй половине XIX – начале XX в. // Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных территорий. Ховд; Томск, 2009а. Т. I. С. 22–28.

Дашковский П.К. Служители культов у тюрков Центральной Азии в эпоху Средневековья // Известия АлтГУ. Сер.: История, политология. 2009б. №4/1 (64). С. 65–71.

Дашковский П.К. Кенотафы кочевников Алтая в эпоху поздней древности и раннего средневековья / П.К. Дашковский, Н.Н. Серегин // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2008. Вып. II. С. 83–100.

Дашковский П.К. Лошадь в мировоззрении кочевых народов Южной Сибири / П.К. Дашковский, А.А. Тишкин // VI Конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 2005.

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

Досымбаева А.М. Мерке – сакральная земля тюрков Жетысу. Алматы, 2002. 108 с.

Досымбаева А.М. Западный Тюркский каганат: культурное наследие казахской степи. Алматы, 2006. 168 с.

Досымбаева А.М. О символике сосуда в тюркском прикладном искусстве и его связи с идеей сакрализации пространства // Кадырбаевские чтения 2007. Актобе, 2007. С. 238–242.

Дробышев Ю.И. Горизонты тенгрианства // Сибирь на перекрестке мировых религий: Мат. Третьей межрегион. науч.-практ. конф., посвящ. памяти М.И. Рижского. Новосибирск, 2006. С. 276–280.

Дубровский Д.В. Идея рядности в культуре кочевников Центральной Азии // Древние кочевники Центральной Азии (история, культура, наследие). Улан-Удэ, 2005. С. 91–101.

Дубровский Д.В. Жертвенный конь и концепт пути в погребальном обряде кочевников Центральной Азии / Д.В. Дубровский, А.Г. Юрченко // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 187–190.

Ермоленко Л.Н. Древнетюркская оградка, изваяние, балбалы как культовый комплекс // Охрана и исследования археологических памятников Алтая. Барнаул, 1991. С. 166–168.

Ермоленко Л.Н. Средневековые каменные изваяния казахстанских степей (типология, семантика в аспекте военной идеологии и традиционного мировоззрения). Новосибирск, 2004. 132 с.

Жумаганбетов Т.С. Проблемы формирования и развития древнетюркской системы государственности и права VI–XII вв. Алматы, 2003. 432 с.

Зуев В.Ю. Исповедальные пути божественного всадника (по материалам ковровых полотен и погребального обряда в Пазырыке) // Северная Азия от древности до средневековья. СПб., 1992. С. 131–134.

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

Кирюшин Ю.Ф. Древнетюркские курганы могильника Тыткескень-VI / Ю.Ф. Кирюшин, В.В. Горбунов, Н.Ф. Степанова, А.А. Тишкин // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 1998. №3. С. 165–175.

Кирюшин Ю.Ф. Курганный могильник Верх-Еланда-I в Горном Алтае / Ю.Ф. Кирюшин, С.В. Неверов, Н.Ф. Степанова // Археологические исследования на Катунь. Новосибирск, 1990. С. 224–242.

Кирюшин Ю.Ф. Скифская эпоха Горного Алтая. Ч. I: Культура населения в раннескифское время / Ю.Ф. Кирюшин, А.А. Тишкин. Барнаул, 1997. 232 с.

Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. 638 с.

Кляшторный С.Г. Храм, изваяние, стела (к интерпретации Ихе-Ханын-норской надписи) // ТС. 1974. М., 1978. С. 238–255.

Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003. 560 с.

Кляшторный С.Г. Согдийская надпись из Бугута / С.Г. Кляшторный, В.А. Лившиц // Страны и народы Востока. М., 1971. Вып. X. С. 121–146.

Комарова М.Н. Тюркское погребение с конем в Аржане // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1973. Вып. XVI. С. 207–210.

Кондрашов А.В. Изучение погребального обряда и социальной организации сrostкинской культуры (по материалам археологических памятников юга Западной Сибири середины VII – XII вв. н.э.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2004. 24 с.

Кормушин И.В. Тюркские енисейские эпитафии: грамматика, текстология. М., 2008. 342 с.

Королькова Е.Ф. Ритуальные чаши с зооморфным декором в культуре ранних кочевников // Скифы Северного Причерноморья в VII–IV вв. до н.э.: проблемы палеоэкологии, антропологии и археологии. М., 1999. С. 58–61.

Крадин Н.Н. Империя хунну. 2-е изд. М., 2001. 312 с.

Крадин Н.Н. Империя Чингис-хана / Н.Н. Крадин, Т.Д. Скрынникова. М., 2006. 557 с.

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

Кубарев В.Д. Изваяние, оградка, балбалы (о проблемах типологии, хронологии и семантики древнетюркских поминальных сооружений Алтая и сопредельных территорий) // Алтай и сопредельные территории в эпоху средневековья. Барнаул, 2001. С. 24–54.

Кубарев В.Д. Новые сведения о древнетюркских оградках Восточного Алтая // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1979. С. 135–160.

Кубарев Г.В. Культура древних тюрков Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005. 400 с.

Кубарев Г.В. Культура древних тюрков Алтая: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1997. 18 с.

Кузнецова Т.М. Скифские ритуальные сосуды // КСИА. М., 1988. Вып. 194. С. 17–23.

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

Кызласов Л.Р. О шаманстве древних тюрков // СА. 1990. №3. С. 261–264.

Кычанов Е.М. Кочевые государства: от гуннов до маньчжуров. М., 1997. 319 с.

Липец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 212–236.

Львова Э.Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск, 1988. 225 с.

Лю Маоцай. Сведения о древних тюрках в средневековых китайских источниках: Пер. с нем. В.Н. Добжанского и Л.Н. Ермоленко. М., 2002. 126 с.

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

Мамадаков Ю.Т. Культура населения Центрального Алтая в первой половине I тыс. н.э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1990. 19 с.

Мамадаков Ю.Т. Древнетюркские курганы могильника Катанда-III / Ю.Т. Мамадаков, В.В. Горбунов // Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск, 1997. С. 115–129.

Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв. Ташкент, 1988. 414 с.

Мармонтова Т.В. Тенгрианство как традиционная система мировоззрения кочевников // Центральная Азия от Ахеминидов до Тимуридов: археология, история, этнология, культура. СПб., 2005. С. 347–349.

Матренин С.С. Особенности ориентации погребенных в курганах Горного Алтая II в. до н.э. – V в. н.э. // Культура Сибири и сопредельных территорий в прошлом и настоящем. Томск, 2003. С. 234–236.

Матренин С.С. Социальная структура населения Горного Алтая хунно-сяньбийского времени (по материалам погребальных памятников булан-кобинской культуры II в. до н.э. – V в. н.э.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2005. 23 с.

Матренин С.С. Способы захоронения населения Горного Алтая II в. до н.э. – V в. н.э. // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2005. Вып. 2. С. 35–51.

Мелиоранский П.М. Об орхонских и енисейских надгробных памятниках // Журнал Министерства народного просвещения. 1898. Т. 6.

Мелиоранский П.М. Памятник Кюль-Тегина // Записки Восточного отделения Археологического общества. СПб., 1899. Т. XII, вып. II–III.

Миллер Н.В. Шаманизм: история, особенности развития (на материалах Западной Сибири): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2000. 24 с.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм с древности до XVIII в. Новосибирск, 1980. 320 с.

Могильников В.А. Древнетюркские курганы Кара-Коба-I // Проблемы изучения древней и средневековой истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1990. С. 137–185.

Могильников В.А. Кургan №85 Кара-Кобы-I и некоторые итоги изучения древнетюркских памятников Алтая в связи с исследованиями в Кара-Кобе // Источники по истории Республики Алтай. Горно-Алтайск, 1997. С. 187–234.

Могильников В.А. Курганы Талдура / В.А. Могильников, В.Н. Елин // Археологические исследования в Горном Алтае в 1980–1982 гг. Горно-Алтайск, 1983. С. 127–153.

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

Нестеров С.П. Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, 1990. 143 с.

Нестеров С.П. Таксономический анализ минусинской группы погребений с конем // Проблемы реконструкций в археологии. Новосибирск, 1985. С. 111–121.

Нестеров С.П. Средневековые памятники под горой Карали-Ярык / С.П. Нестеров, К.И. Милютин // Военное дело и средневековая археология Центральной Азии. Кемерово, 1995.

Новгородова Э.А. Памятники изобразительного искусства древнетюркского времени на территории МНР // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981. С. 203–218.

Овчинникова Б.Б. К вопросу о захоронениях в подбоях в средневековой Туве // Этногенез и этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1983. С. 60–68.

Ольховский В.С. Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // СА. 1986. №1. С. 65–76.

Пиотровский М.Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам: религия, общество, государство. М., 1984. С. 204–211.

Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. 720 с.

Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953. 444 с.

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

Прозоров С.М. Из истории религиозно-политической идеологии в раннем халифате // История, культура, языки народов Востока. М., 1970.

Радлов В.В. Атлас древностей Монголии: В 3-х вып. СПб., 1892. Вып. I.

Радлов В.В. Древнетюркские памятники в Кошо-Цайдаме / В.В. Радлов, П.М. Мелиоранский // Сборник трудов Орхонской экспедиции. 1897. Вып. IV.

Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977. 216 с.

Рашид ад-Дин. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. I, кн. 1–2. 316 с.

Савинов Д.Г. Древнетюркские курганы Узунтала (к вопросу о выделении курайской культуры) // Археология Северной Азии. Новосибирск, 1982. С. 102–122.

Савинов Д.Г. Могильник Бертек-27 // Древние культуры Бертекской долины. Новосибирск, 1994. С. 88-94.

Савинов Д.Г. Раннесредневековые впускные погребения на юге Хакасии / Д.Г. Савинов, П.Г. Павлов, Е.Д. Паульс // Памятники археологии в зонах мелиорации Южной Сибири (по материалам раскопок 1980–1984 гг.). Л., 1988. С. 83–103.

Серегин Н.Н. Погребальные сооружения тюркской культуры Саяно-Алтая (систематизация и анализ) // Известия АлтГУ. Сер.: История, политология. 2009а. №4/2. С. 190–194.

Серегин Н.Н. Погребальный ритуал тюркской культуры Саяно-Алтая // Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов. Ховд; Томск, 2009б. С. 43–49.

Серегин Н.Н. Традиция сооружения кенотафов кочевниками тюркской культуры // Археология степной Евразии. Кемерово, 2008. С. 144–153.

Симокатта Ф. Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы. М., 1957. 224 с.

Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997. 216 с.

Советколы А.-А. Тенгризм. Да благословит нас Тенгри // Культурные контакты Казахстана : история и современность. Алматы, 1998. С. 97–101.

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык – основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М., 2006.

Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // ТС. 1971. М., 1972.

Стеблева И.В. Жизнь и литература доисламских тюрков. М., 2007. 208 с.

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

Суразаков А.С. Археологический комплекс Котыр-Тас на Алтае / А.С. Суразаков, А.А. Тишкин, Е.В. Шелепова. Барнаул, 2008. 112 с.

Сухбаатар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 61–71.

Табалдиев К.Ш. Курганы средневековых кочевых племен Тянь-Шаня. Бишкек, 1996. 256 с.

Тиваненко А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего средневековья. Новосибирск, 1994. 150 с.

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

Тишкин А.А. Комплекс археологических памятников в долине р. Бийке (Горный Алтай) / А.А. Тишкин, В.В. Горбунов. Барнаул, 2005. 200 с.

Тишкин А.А. Раннетюркское погребение на могильнике Яконур (по материалам раскопок М.П. Грязнова) / А.А. Тишкин, В.В. Горбунов // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2003. №10. С. 107–117.

Тишкин А.А. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи / А.А. Тишкин, П.К. Дашковский. Барнаул, 2003. 430 с.

Трифонов Ю.И. Конструкции древнетюркских курганов Центральной Тувы // Первобытная археология Сибири. Л., 1975. С. 185–193.

Федоров В.К. Культ Сомы/Хаомы у ранних кочевников степей Евразии: (на материалах костяных ложечек из Южно-Уральских погребений VI в. до н.э. – IV в. н.э.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2002. 28 с.

Хазанов А.М. Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 382–406.

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

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

Худяков Ю.С. Археологические исследования в долинах рек Ороктой и Эдиган в 1988 г. / Ю.С. Худяков, С.Г. Скобелев, М.В. Мороз // Археологические исследования на Катунь. Новосибирск, 1990. С. 95–150.

Чвырь Л.А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. М., 2006. 288 с.

Шер Я.А. Каменные изваяния Семиречья. М.; Л., 1966. 139 с.

Шульга П.И. Фрагмент доспеха из тюркского кенотафа в долине р. Сентелек / П.И. Шульга, В.В. Горбунов // Материалы по военной археологии Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2002. С. 112–130.

Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, 1998. 384 с.

Янборисов В.Р. К семантике антропоморфных изображений на валуне из могильника Кудыргэ // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1984.

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