

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 |

М.В. Егорочкин

Алтайский государственный университет, г. Барнаул

ВОЕННАЯ ИДЕОЛОГИЯ ДРЕВНИХ ТЮРКОВ

(по материалам орхонских и енисейских письменных памятников)*

Предметом настоящей работы является военная идеология древних тюрков. В качестве основания для реконструкции выступают материалы орхонских и енисейских письменных памятников (преимущественно в переводах С.Е. Малого и И.В. Кормушина). Безусловно, более обстоятельное исследование проблемы предполагает привлечение также экстралингвистических данных (ср.: Ермоленко Л.Н., 2008), тем более, что, к примеру, изображаемые на стелах «сцены вполне могли заменить словесные описания в рунических памятниках» (Худяков Ю.С., 2004, с. 20). Однако в силу того, что данная процедура предполагает детальное исследование семантики композиций с последующим сравнительным анализом результатов, комплекс внеязыковых фактов оставлен за пределами настоящего рассмотрения. В свою очередь нельзя не отметить, что проблемы мировоззрения древних тюрков не раз освещались в работах В.Е. Войтова, Л.Н. Гумилева, Л.Н. Ермоленко, С.Г. Кляшторного, Л.П. Потапова, И.В. Стеблевой, Ю.С. Худякова. Настоящее исследование, не претендуя на новизну постановки и решения вопроса, представляет собой попытку систематического рассмотрения древнетюркской военной идеологии. Необходимо отметить, что данное мероприятие проводится в порядке реконструкции, следовательно, все полученные результаты должны рассматриваться в качестве только возможных.

Стоит отметить, что изучение орхонских и енисейских памятников позволяет реконструировать не только генезис древнетюркской государственности, но также целый перечень основополагающих категорий и идеологием культуры. При этом можно предполагать, что все реконструируемые аспекты мировоззрения древних тюрков так или иначе связаны с военной практикой и определяются ею. Об этом достаточно красноречиво свидетельствуют следующие фрагменты енисейских эпитафий: «Я погиб во имя своей доблести мужа-(воина), ради моей земли» (Е-23); «Тот, кто обладает доблестью, не собьется с истинного пути! Если же я собьюсь (с истинного пути), то, воздав хвалу Зервану, я (вновь) обрету доблесть» (Е-29). Военная идеология тотальна, она пронизывает мифологию, декоративно-прикладное искусство, хозяйственную и воспитательную деятельности кочевого общества (Худяков Ю.С., 1995, с. 12).

Универсальный характер военной идеологии подразумевает наличие компонент, которые являются комплекующими идеологемами культуры кочевников раннего средневековья. По всей вероятности, таковыми могут считаться: *представление о судьбе – представление о смерти* (в данном случае *судьба* практически синонимична *жизни* (ср.: Понятие судьбы,

1994, с. 141), *образ идеального воина-правителя – образ врага, представление о своей – чужой земле*. Именно «исследуя эти центральные точки, мы, возможно, будем в состоянии продемонстрировать общие организационные принципы, придающие структуру и связность культурной сфере в целом и часто имеющие объяснительную силу, которая распространяется на целый ряд областей» (Вежбицкая А., 2001, с. 37).

Обратимся к последовательному рассмотрению перечисленных выше компонент.

Представление о судьбе. Вопрос относительно представлений древних тюрков о судьбе достаточно сложен. Сегодня, с одной стороны, является очевидным, что *ülüg* не только ‘часть’, ‘доля’, но и – согласно интерпретации С.Е. Малова (1951, с. 440) – ‘судьба’, ‘доля’. Как известно, данная трактовка позволила ученому предложить новый перевод известного фрагмента «Ырык битиг»: «*tü ülügi ārklig ol!*» – «Так могущественна различная судьба каждого!» (ГК, 102). Ср. устаревший перевод, предложенный в «Древнетюркском словаре»: «*alqu kēntü ülügi ērklig ol*» – «все властны <распоряжаться> своей долей» (ДТС, с. 625) и более современный перевод С.Г. Кляшторного (2006, с. 252): «А участь всех и каждого [в руках] Эрлига! (букв.: есть Эрлиг, т.е. загробный мир)». Здесь также нельзя не привести фрагмент памятника Кули-чору: «*ülüg anča ermiş eriç*» – «судьба его, надо думать, была такова!» (Там же) (ср. перевод С.Е. Малого (1959, с. 101): «*ölüki anča ārmis ārinç*» – «мертвые его так были» (КЧ, 23); *ölüg* ‘мертвый’, ‘труп’. С другой стороны, в древнетюркских эпитафиях наличествует целый ряд фрагментов, имплицитно содержащих представление о судьбе (примеры см. ниже). Сложность вопроса, таким образом, не столько в наличии представления, сколько в содержании и возможностях экспликации семантического поля *судьбы*.

В силу того, что мы не располагаем прямой дефиницией *ülüg*, единственно возможный способ рассмотрения данной категории состоит в исчислении соответствующих контекстов и корреляций. А так как тексты древнетюркских эпитафий по преимуществу биографичны, представляется возможным говорить о корреляциях *судьбы-рождения, судьбы-жизни* (в нашем случае уместнее даже *судьбы-войны, судьбы-смерти* (ср.: Понятие судьбы, 1994, с. 122).

Судьба-рождение. По существу, уже в первом фрагменте большой надписи в честь Кюль-Тегина говорится о судьбе-рождении, или, вернее, о судьбе-сотворении: «Когда было сотворено (*или* возникло) вверху голубое небо (*и*) внизу темная (*букв.:* бурая) земля, между (*ними*) обоими были сотворены (*или:* возникли) сыны человеческие (*т.е.* люди). Над сынами человеческими воссели мои предки Бумын-каган и Истеми-каган. Сев (на царство), они поддерживали и устраивали племенной союз и установление тюркского народа» (КТб, 1). Здесь ‘сыны человеческие’ не просто являются частью мироздания, но, в соответствии со своей судьбой, занимают

определенное в нем место, которое, согласно интерпретациям историков, соответствует *среднему миру* (Кляшторный С.Г., 2006, с. 255–256; Стеблева И.В., 2007, с. 34–35).

Более того, в данном фрагменте говорится о первых каганах-правителях, рождение которых на протяжении всей истории древних тюрков связывалась с волей Неба, и, как правило, являлось судьбоносным. Существует целый ряд мест, подтверждающих данное положение: «Небоподобный, неборожденный (*собств.* «на небе» или «на небе возникший») тюркский каган, я нынче сел (на царство)» (КТм, 1); «По милости неба и потому что у меня самого было счастье, я сел (на царство) каганом» (КТм, 9); «(Но) вверху Небо тюрков и священная Земля и Вода тюрков (*т.е.* Родина) так сказали: “Да не погибнет, говоря, народ тюркский, народом пусть будет” – так говорили. Небо, руководя со своих (небесных) высот отцом моим Ильтеришем-каганом и матерью моей, Ильбильгя-катун, возвысило их (над народом)» (КТб, 10–11); «Небо, которое, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа, возвысило моего отца-кагана и мою мать-катун. Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа» (КТб, 25). В одном ряду с представленными фрагментами орхонских памятников нельзя не упомянуть надпись в честь Бег Тархан Оге Тирига, первая строка которой также говорит о судьбе-рождении кагана: «[Некогда] на голубом небе возник [благородный] муж. От того хана пошло мужское потомство» (Е-53). При этом представление о судьбе-рождении правителя является настолько универсальным, что не зависит от, казалось бы, обязательного таланта к управлению и успешности. Так, например, в надписи в честь Тоньюкука мы находим следующий фрагмент: «так как небо даровало мне знание, то (несмотря на малые способности хана) сам я захотел (его в качестве) хана (захотел его ханом)» (Тон, 6).

Приведенные фрагменты не просто свидетельствуют в пользу наличия у древних тюрков представлений о судьбе, и в частности о судьбе-рождении кагана, но говорят о достаточно сильной моделирующей функции данной категории. При этом *судьба* в приведенных текстах связывается с Небом, или Тенгри – верховным богом древнетюркского пантеона. Именно Тенгри стоит у самого начала творения и ассоциируется с *верхним миром* (см. разделение на «высокое небо» и «ближнее небо» усматриваемое С.Г. Кляшторным в древнетюркских источниках: Кляшторный С.Г., 2003, с. 241; Потапов Л.П., 1978).

В связи с указанным выше пониманием судьбы, т.е. по существу в качестве атрибута верховного божества, встает закономерный вопрос: действительно ли мы имеем дело с *судьбой*, или в данном контексте уместнее говорить о *божественной воле, провидении*? Так, например, согласно Н.П. Гринцеру, разграничение этих двух понятий может быть «продиктовано различием объективного и субъективного начала в устройстве ми-

роздания. В таком случае *próvoia* (*провидение*. – М.Е.) должна была определять субъективную сферу самодеятельности божества, а *εἰςαρμένη*, *судьба*, в свою очередь олицетворять объективную последовательность объективных событий, а точнее, цепь объективных причин» (Понятие судьбы, 1994, с. 20). Не настаивая на безусловной необходимости данного разграничения в рамках древнетюркского мировоззрения, тем не менее в качестве косвенного подтверждения приведем надпись из Гурвалжин-Ула. Надпись гласит: «*tāŋri quly bitidim*» – «Я, раб божий, написал» (Кляшторный С.Г., 2006, с. 124). Безусловно, данный текст не является характерным, он лишь указывает на наличие влияний извне, которые, однако, вполне могли стать причиной идеи божественного провидения. Ср., например, следующее место из согдийского памятника (письмо Дёвāштīчу): «Во имя бога, средоточия творения!» (Лившиц В.А., 2008, с. 121).

Судьба-война. Тема войны – главная тема древнетюркских рунических памятников. Даже если текст не содержит развернутого описания или не упоминает о военных подвигах погибшего, тем не менее в эпитафии всегда сообщается о том, что: «Мои супруги в женских покоях, мои родные сыновья, – как жаль мне! Грустно, – я не наслаждался [вами] и разлучился [с вами]!» (Е-3); «Своим беком, моим... (родственником – ?), печально – я не наслаждался! О, моя земля, мои реки, озера, – я не наслаждался (вами), о, жаль!» (Е-120). Участие в военных походах – судьба каждого юноши: «С пятнадцати лет я ходил на табгачского хана (*т.е.* в Китай). Благодаря моей доблести мужа-воина отвагой приобрел я золото и серебро, верблюдов и наложниц» (Е-11). Таким образом, если в контексте рождения, *судьба* реализуется как *провидение*, то в контексте войны под *судьбой* должна подразумеваться социальная *необходимость*, *долг*. Чтобы увидеть масштаб судьбы-войны обратимся к фрагменту малой надписи в честь Кюль-Тегина:

«Вперед (*т.е.* на восток) я пришел с войском вплоть до Шантунгской равнины, немного не дошел до моря; направо (*т.е.* на юг) я прошел с войском вплоть до «девяти эрсенов», немного не дошел до Тибета; назад (*т.е.* на запад), переправясь через реку Йенчу (Жемчужную), я прошел с войском вплоть до Темир-капыга (Железных ворот), налево (*т.е.* на север) я прошел с войском вплоть до страны Йир-Байырку, – вплоть до столь (многих) стран я водил (свои войска)» (КТм, 3–4). Данный фрагмент представляет собой лишь абрис военных походов Кюль-Тегина. Здесь нет ни упоминаний о судьбе, ни о воле Неба. Однако если мы обратимся к более детальным описаниям, то увидим, что в рамках военной идеологии древних тюрков не только военная служба рассматривается как судьба мужчины, но и военное сражение понимается как дело и место судьбы или, вернее, дело и место провидения.

Именно божественным силам приписывается отсутствие у воинов страха перед битвой, доблесть в сражении и победа. Следующие фрагменты эпитафий достаточно выразительно свидетельствуют об этом: «По милости неба, мы не боялись, говоря, что их (*т.е.* врагов) много» (Тон, 40–41); «Так как Небо даровало (им) силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам» (КТб, 12) (ср.: «При взятии земель [сильного] уйгурского хана, Вы, Тириг-бек, [были] словно клыкастый вепрь, – о, жаль мне!» (Е-98); «(Так как Небо) даровало (нам) силу, я разбил (их) там и рассеял (их)» (БК, 32–33); «Небо, (богиня) Умай, священная Родина (земля-вода) – вот они, надо думать, даровали (нам) победу» (Тон, 38).

Совершенно очевидно, что сражение и его исход непосредственно связывались древними тюрками с идеей судьбы.

Судьба-смерть. Согласно китайским источникам, тюрки «за славу считают умереть на войне, за стыд – кончить жизнь от болезни» (Бичурин Н.Я, 1950, с. 231). В рамках военной идеологии *смерть* необходимый коррелят *судьбы* (о семантической связи *судьбы* и *смерти* см.: Понятие судьбы, 1994, с. 34–37, 80–81). Более того, в соответствии с указанной корреляцией умереть на поле сражений, значит умереть *своей* смертью, и, напротив, уклонение от участия в битвах – это сопротивление судьбе, нарушение воли Неба.

В древнетюркских памятниках нет прямого упоминания о смерти-судьбе, однако в качестве косвенных могут быть приведены следующие фрагменты: «По смерти моего отца-кагана мой младший брат Кюль-Тегин остался семи лет (от роду); в десять лет для (*т.е.* на радость) ее величества моей матери-катун, подобной Умай, мой младший брат получил геройское имя Кюль-Тегин (стал зваться мужем, *т.е.* богатырем)» (КТб, 30–31); «В пять лет я остался без отца, в девятнадцать лет я стал сиротой, но я мужался, и в тридцать лет я стал *огя*» (Е-45). С самого детства тюрки были готовы к гибели на поле сражений, что воспринималось как объективная закономерность, судьба.

Итак, даже из представленного выше рассмотрения, которое по необходимости достаточно бегло, становится совершенно очевидным тот факт, что представление о судьбе – краеугольный камень военной идеологии древних тюрков. Согласно заключению С.Г. Кляшторного (2006, с. 252): «Именно судьба предрешает успех или гибель героев древнетюркских памятников, и эта судьба связана с волеизъявлением божественных сил». При этом с некоторой долей уверенности можно говорить об отсутствии у древних тюрков представлений, связанных с тотальной предопределенностью. Скорее, в соответствии с экспликацией В.Г. Гака, под *ülüg* подразумевалась «зависимость судьбы человека от предначертаний божества. Здесь бог делает выбор, от которого зависит судьба человека. Однако в этом случае человек может частично влиять на свою судьбу, так как он

своим поведением, своими заслугами или мольбой может повлиять на решение бога» (Понятие судьбы, 1994, с. 199). Подтверждением данной экспликации может служить следующий фрагмент из «Ырык битиг»: «Говорят: слово раба с мольбой направляется к князю. Слово смелого направляется с просьбой к небу. Вверху небо услышало, а внизу человек узнал» (ГК, 83–84).

Представление о смерти. Особую роль в мирозерцании древнетюркского воина играла не только корреляция *судьбы-смерти*, но и непосредственное представление относительно последней.

И.В. Кормушин (2008, с. 246–250), исследуя тексты енисейских эпитафий, приводит следующий перечень *сообщений о смерти*: 1. *öl* – а) ‘погибать, умирать (общая констатация)’; б) ‘погибать в силу каких-то причин, во имя чего-то’; в) ‘погибать, умирать когда, в каком возрасте’; г) ‘погибать, умирать вместе с кем-либо’; 2. *adiril* – а) ‘разлучаться с этим миром’, ‘уходить из жизни (общая констатация)’, ‘перен. умирать’; б) ‘разлучаться с кем-либо’, ‘покидать кого-либо или что-либо’; в) ‘разлучаться когда, в каком возрасте’; 3. *säčlän* – а) ‘освободиться’; б) ‘перен. умирать’; 4. *bökmä* – а) ‘не пресыщаться’, ‘не насыщаться’, ‘не наслаждаться’; б) ‘перен. умирать’; 5. *azı* – а) ‘перестать видеть’, ‘перестать слышать’, ‘перестать ощущать, чувствовать’; б) ‘перен. умирать’. Семантика данного ряда в основном связана с отрицательным пониманием смерти, что в общем вполне естественно, так как смерть в данном случае выступает в аспекте гибели. Однако в рамках военной идеологии, в виду нормированности данного рода смерти, она приобретает решающее значение.

Если пользоваться языком морфологии В.Я. Проппа, то можно сказать, что гибель воина приводит к появлению *недостачи* (на что недвусмысленно указывает сравнение ряда эпитафий с соответствующей экспликацией В.Я. Проппа (2006, с. 33)), которая в свою очередь требует *ликвидации*. Иными словами, утрата с необходимостью должна быть компенсирована. Представляется вполне логичным, что формой компенсации должно стать *посмертное воздаяние*, которое связывается не только с *посмертной славой и памятью о воине*, но и представлением о его *посмертном существовании*. Относительно последнего древнетюркские памятники не сообщают что-либо определенное. Однако орхонские надписи содержат очень важное уточнение ряда *сообщений о смерти*.

Так, в большой надписи в честь Кюль-Тегина сообщается, что его отец-каган «власть (свою) приобретя, улетел (*т.е.* умер)» (КТб, 16). Более того, «вследствие (твоего) непонимания (своего блага) <тюркский народ> и вследствие твоей низости мой дядя-каган улетел (*т.е.* умер)» (КТб, 24). При этом сам «Кюль-Тегин улетел (*т.е.* умер) в год овцы, в семнадцатый день» (КТб, 53₁₃). Во всех перечисленных случаях используются дериваты от глагольной основы *иç-*: а) ‘летать’, ‘парить’; б) ‘исчезать’, ‘уходить’; в) ‘падать’; г) ‘перен. умирать’ (Малов С.Е., 1951, с. 437; ДТС, с. 603–604).

К сожалению, это практически все прямые указания, которыми мы располагаем.

В качестве косвенного свидетельства можно указать фрагмент малой надписи: «Речь мою полностью выслушайте (вы), идущие за мною мои младшие родичи и молодежь (вы), союзные мои племена и народы; (вы, стоящие) справа начальники *шад* и *ана*, (вы, стоящие) слева начальники: *тарханы* и приказные, (вы) тридцать... (вы) начальники и народ «девяти огузов», эту речь мою хорошенько слушайте и крепко (ей) внимайте» (КТм, 1–2). Данный фрагмент интересен ввиду его прагматических характеристик. Текст не просто составлен от первого лица, что не является обязательной чертой древнетюркских эпитафий, но принадлежит к классу полиадресатных (см.: Арутюнян Э.Б., 2008). Это в свою очередь порождает эффект присутствия адресанта в каждом конкретном коммуникативном событии и напрямую имеет отношение к его статусу, так как наличие нескольких имплицитных адресатов, представляющих собой различные социальные классы, приводит к коммуникативной асимметрии (ср. сцену коленопреклонения на кудыргинском валуне, композиция которой, вне зависимости от интерпретации, воспроизводит ситуацию статусной неравновесности: Гаврилова А.А., 1965, с. 18–21, табл. VI, 2; см. также: Кызласов И.Л., 1998). Иными словами, составленный таким образом текст не только говорит в пользу *посмертного существования*, но и указывает на социальное положение умершего.

Однако вернемся к прямым свидетельствам. Опираясь на ряд значений *иш-*, В.Е. Войтов (1996, с. 75) предположил, что здесь «воплотилось древнее представление об одной из душ умершего, «отлетающей» в виде птицы в Верхний мир». Действительно, с некоторой долей вероятности, можно утверждать наличие у древних тюрков представления о *парциальной душе*, в соответствии с которым душа состоит из *частей*, имеющих разные функции и качественные характеристики (безусловно, концепция парциальной души не является абсолютно релевантной традиционному мировоззрению, однако обстоятельное исследование данной проблемы – предмет самостоятельной работы; более подробно см.: Потапов Л.П., 1991, с. 27–64; Мифология смерти, 2007). При этом каждая из частей души претерпевает после смерти различные изменения и локализуется в соответствии с трехчастной структурой мира. Какая-то *доля* направляется в *нижний мир* (ведь, как известно: «Именно Эрлиг, определяя долю каждого, обрывает жизнь и забирает душу» (Кляшторный С.Г., 2006, с. 254), какая-то, возможно, остается в пределах *среднего мира*, а какая-то *часть* поднимается к Небу, в *верхний мир*. Последнее особенно важно в ситуации кагана, который, как мы помним, является сыном Неба (в связи с данной проблематикой нельзя не напомнить о классических работах: Анохин А.В., 1929; Баскаков Н.А., 1973).

В свою очередь в контексте обсуждаемого вопроса нужно отметить тот факт, что указанные выше фрагменты в свете этнографических данных могут претендовать и на несколько иную интерпретацию. Так согласно телеутским материалам А.В. Анохина (1929, с. 267): «Добродетельные люди (*ák saǵышту кiжi*) обращаются в существа – как воздух *jäl-салкын* (букв. легкий ветерок) и живут в другом мире (*ол jär*), во владении царя *Күрдүс'а*. Жизнь добродетельных людей в другом мире (*ол jär*) во всем похожа на жизнь людей, живущих на земле. Это их рай». При этом здесь совершенно очевидна связь *иç-* и *jäl-салкын*. Следовательно, даже если указанная аналогия верна, то она, по существу, несколько не противоречит интерпретации В.Е. Войтова, а скорее дополняет ее.

Тем не менее, несмотря на немногочисленность фактов, которыми мы располагаем, необходимо отметить следующее. Логика военной идеологии с необходимостью предполагает наличие *компенсации* гибели-недостачи, которая, скорее всего, реализовывалась посредством представления о благополучном посмертном существовании. Иными словами, в своей посмертной жизни воин обретает все то, чем ‘не успел насладиться’.

Образ идеального воина-правителя также является одной из важных моделирующих компонент военной идеологии, и в частности формирования дружинных идеалов: «Лицо безупречного мужа-воина [олицетворяет] облик тысячи людей» (Е-26). Воин-правитель – не только обладает мудростью и умением управлять, но и являет собой образец воинской удали и доблести (ср.: «Мудрый правитель области и доблестный воин!» (Е-52). Особенно это имеет значение в случае кагана, так как каган не просто воин-правитель, но посланник, сын Неба.

Согласно исследованиям А.В. Дыбо, орхон., енис. *qaγan* ‘глава конфедерации племен’, др-уйг. *qaγan* ‘повелитель’, перс. *хаган*, монг. *qa'an* ~ *ха'an* ~ *хан* ‘правитель’, ‘повелитель’, ‘предводитель’, ‘царь’ и др., первые зафиксированное в качестве титула главы жуань-жуаней и ту-юйхуней, представляет собой восточноиранское заимствование в пратюркский. При этом «формы на *х-* в средневековых языках можно расценивать как новое персидское или обратное монгольское заимствование» (Дыбо А.В., 2007. с. 120). Здесь также нельзя не учитывать что монг. *хан* также значит ‘бескрайний’, ‘просторный’, ‘огромный’, ‘величественный’. Более того, согласно Т.А. Бертагаеву (1976, с. 48; см. также: Таскин В.С., 1986): «В слове *хән* от указанных значений образуются семантические филиации: *хән* > *хәд* ‘посланцы с небесных просторов, с величественного, божественного неба, ставшие владыками гор и местностей».

Бесспорно, образ идеального воина-правителя нашел непосредственное отражение в орхонских памятниках, как, впрочем, и образ несостоятельного кагана. Как известно, древнетюркские памятники предполагают четкое различие между ‘мудрыми’, ‘неразумными’ и ‘смелыми’, ‘трусливыми’ каганами (Кляшторный С.Г., 2003, 243–245). В силу того, что насто-

ящая работа посвящена военной идеологии, которая опирается на образ идеального воина-правителя (см. характеристики собирательного образа кагана в: Стеблева И.В., 2007, с. 42), данное различие не принимается в расчет. Не останавливаясь на развернутых описаниях, обратимся лишь к наиболее репрезентативным фрагментам:

«Став каганом, я вполне поднял (собрал?) погибший, неимущий народ, неимущий народ сделал богатым, немногочисленный народ сделал многочисленным» (КТм, 9–10); «...я ради тюркского народа не спал ночей и не сидел (без дела) днем» (КТб, 27); «Чтобы поднять (свой) народ, (я предпринял) с большими войсками двадцать (походов): налево (*т.е.* на север) против народа огузов, вперед (*т.е.* на восток) против народа кытай и татабы, направо (*т.е.* на юг) против тагбачей» (КТб, 28). При этом воин-правитель без каких-либо сомнений вступает в бой, рассматривая его как неизбежность, как судьбу, как долг: «К чему нам бояться, говоря: (нас) мало. Зачем нам быть побежденными?! (*или* подчиним себе!) Нападем! – сказал я. Мы напали и прогнали (врага)» (Тон, 39); «Наша прародительница, госпожа Умай, Ты не сотворила нас, сородичей – отважных мужей с шестью (конечностями), наших верховых коней Ты не сотворила о трех (ногах)» (Е-28). В бою каган ведет себя как доблестный воин, который не избегает опасности: «В его вооружение и в его плащ более чем ста стрелами попали; но в начальника его авангарда даже и одна (стрела) не попала» (КТб, 33). При этом воинские заслуги воина-правителя всегда велики (о чем, как известно, свидетельствует количество балбалов). Так, согласно реконструкции В.Е. Войтова (1996, с. 84), только в период с 702 по 716 г. Кюль-Тегин, принимая участие в примерно 20 сражениях, убивает и берет в плен порядка 50 человек. Ср.: «За свои сорок девять лет он убил пятьдесят девять мужей-(воинов) [врага], он убил сангуна – предводителя мужей-(воинов), мой мудрый, – о горе!» (Е-48).

Однако в рамках военной идеологии не только формулируется образ идеального воина-правителя, но также и необходимость верности ему. В противном случае: «Небо, пожалуй, так сказало: я дало (тебе) хана, ты, оставив своего (*букв.* твоего) хана, подчинился другим. Из-за этого подчинения небо, – можно думать, – (тебя) поразило (умертвило)» (Тон, 2–3); «Когда Небо вверху не давило (тебя), и Земля внизу не разверзлась (под тобой) (*т.е.* между тем как ниоткуда не угрожала опасность), о тюркский народ, кто мог погубить твое государство (твой пламенный союз и законную власть)? Тюркский народ покайся! Ты сам провинился и сделал низость (по отношению) к твоему кагану, возвысившему тебя ради твоей же преданности, и (по отношению) к твоему пламенному союзу, хорошему по своим качествам и делам» (КТб, 22–23). При этом: «Если ты, тюркский народ, не отделяешься от своего кагана, от своих бегов, от своей родины... ты сам будешь жить счастливо, будешь находиться в своих домах, будешь жить беспечально» (БК, Хб, 13–14).

Военная идеология всегда предполагает наличие воинского идеала – идеального воина-правителя, который предназначен народу судьбой. Нарушение верности воину-правителю – это нарушение воли самого Неба. При этом семантика идеального воина во многом определяется через негативный образ врага.

Образ врага. Логика военной идеологии древних тюрков противопоставляет военному мастерству, боевой самоотверженности, а также скромности кочевого военного быта дворцовую роскошь и льстивые речи врага. Но прежде чем мы обратимся к соответствующим письменным фрагментам, нельзя не упомянуть об одном известном историческом событии, которое является достаточно показательным.

Согласно китайским источникам, в 718 г. Бильге-каган, одержав победу над уйгурами и другим племенами, входившими в объединение тогуз-огузов, рассчитывал выступить против империи Тан. Однако Тоньюкук предостерег кагана от опрометчивого решения, ссылаясь на военное могущество Китая, тем более, что с тыла тюркам угрожали тюргеши. Казалось бы, в сложившейся ситуации единственной возможностью было не нападать, а, напротив, занять оборонительную позицию, что, однако, было сопряжено с покровительством буддистам (Гумилев Л.Н., 1993, с. 316; Худяков Ю.С., 2007, с. 98). Принимая это в расчет, Тоньюкук посоветовал заключить мир с Китаем и ни в коем случае не принимать буддизм (дословно, не строить «храмы Будде и Лао-цзы»), так как «учение Будды и Лао-цзы делает людей человеколюбивыми и слабыми, а не воинственными и сильными» (Бичурин Н.Я., 1950, с. 274).

Данный эпизод показателен не только в отношении древнетюркского военного дела и военной идеологии, но также в связи с образом врага. Тоньюкук говорит о том, что нападать на Китай сейчас нельзя, так как «Сын Неба (китайский император. – М.Е.) воинственен, народ в согласии, годы урожайны» (Там же), а следовательно, велика не только военная мощь Китая, но и сила его богатства. Именно о соблазне роскошью и льстивой речи китайского двора предупреждают орхонские памятники:

«У народа табгач, дающего (нам теперь) без ограничения столько золота, серебра, спирта (*или*: зерна) и шелка, (всегда) была речь сладкая, а драгоценности «мягкие» (*т.е.* роскошные, изнеживающие); прельщая сладкой речью и роскошными драгоценностями, они столь (*т.е.* весьма) сильно привлекали к себе далеко (жившие) народы. (Те же), поселяясь вплотную, затем усваивали себе там дурное мудрование» (КТм, 5); «Дав себя прельстить их сладкой речью и роскошными драгоценностями, ты, о тюркский народ, погиб в большом количестве» (КТм, 6); «вследствие того, что они (табгач) ссорили младших братьев со старшими и вооружали друг против друга народ и правителей, – тюркский народ привел в расстройство свой (до того времени) существовавший племенной союз и навлек гибель на царствовавшего над ним (до того времени) кагана» (КТб, 6–7). Если

идеальный воин-правитель честен и доблестен в сражении, то враг хитер и ведет войну «чужими руками». Это не только предостережение для последующих поколений, но и, с точки зрения военной идеологии, негативная характеристика врага.

Теперь нам предстоит обратиться к рассмотрению военной территориологии древних тюрков. В силу фрагментарности данных, наличествующих в орхонских и енисейских памятниках, *представление о своей – чужой земле* будет рассмотрено в общем виде.

Представление о своей–чужой земле. Согласно реконструкции С.Г. Кляшторного (2003, с. 241), древние тюрки представляли землю в виде четырехугольника (квадрата), причем известные древним тюркам народы населяли края *среднего мира*. Основанием подобной реконструкции является не только структура мемориальных сооружений (Войтов В.Е., 1996, с. 71–80; Ермоленко Л.Н., 1995), но и непосредственно тексты орхонских памятников.

Так, в большой надписи в честь Кюль-Тегина говорится: «Четыре угла (*т.е.* народы, жившие вокруг по всем четырем странам света) все были (им) врагами; выступая с войском, они покорили все народы, жившие по четырем углам, и принудили их всех к миру» (КТб, 2); «Живущие по четырем углам (*т.е.* сторонам света) народы я все принудил к миру и сделал их не враждебными (себе), все они мне подчинились» (КТб, 29–30); «Когда я сам воссел на трон, то я стал осуществлять столь крепкую власть (над народами), жившими по четырем углам (*т.е.* по странам света)» (БК, 2). Совершенно очевидно, что при таком расположении врага, сами тюрки оказывались в *центре среднего мира*. Это косвенно подтверждается следующим фрагментом: «Вперед (*т.е.* на восток) вплоть до Кадырканской черни, назад (*т.е.* на запад) вплоть до Темир-капыга (до «Железных ворот») они расселили (свой народ)» (КТб, 2–3). Определение сторон света посредством пространственных индексов *вперед – назад, вправо – влево, вверх – вниз* с необходимостью полагает определяющего в *центре* (напоминать о мифологической семантике которого излишне), так как данный локус не маркируется ни одним из установленных индексов. Следовательно, любое сражение могло мотивироваться не только политической и экономической необходимостью, но также подкрепляться соответствующими мифологическими представлениями.

Представление территории врага, в контексте военной идеологии, может иметь два способа. Первый: территория врага может пониматься в качестве *чужой*. В таком случае ее необходимо завоевать, освоить, сделать *своей*. Совершенно очевидно, что таким образом мотивируется захватническая война. В свою очередь основанием мотивации могут выступать нужды экономического порядка. Второй: территория, принадлежащая врагу, т.е. теперь являющаяся *чужой*, некогда была *своей*. Речь в таком случае идет об освободительной войне. При этом мотивации могут быть не толь-

ко экономического порядка, но и в первую очередь идеологическими в самом широком смысле этого слова. Безусловно, указанные два способа концептуализации взаимосвязаны.

Возвращаясь к нашему предмету, необходимо отметить следующее. Если, с внешней точки зрения исследователя, военные действия древних тюрков необходимо рассматривать как носившие поработительный характер, то, с внутренней точки зрения, т.е. древнетюркской военной идеологии, они могли рассматриваться в качестве необходимых, детерминированных мифологической топологией *центр – периферия*.

Итак, в настоящей работе установлены и последовательно эксплицированы основополагающие компоненты военной идеологии древних тюрков. Ядром военной идеологии необходимо считать представление о судьбе. Именно с судьбой связываются не только рождение, неизбежность войны и гибели в битве, но и правление кагана, и необходимость верности. При этом компенсацией смерти выступало представление о благополучной посмертной жизни. В свою очередь важную роль в военной идеологии играет противопоставление образов идеального воина и врага. Здесь воин наделяется характеристиками бесстрашия, покорности судьбе, доблести и удачливости, в то время как образ врага – это образ абсолютного чужого, являющего собой отрицание воинского идеала. В связи с этим совершенно очевидно, что враг не просто полагается на периферию земли (тем самым семантически приближаясь к существам *нижнего мира*), но должен быть побежден, вытеснен за ее пределы.

В заключение хотелось бы привести строки, в которых прямо говорится о необходимости помнить военные заслуги и идеалы погибшего: «Я вырезал здесь (*т.е.* на этом камне), как вы (о начальники и народ), собрав тюркский народ, созидали (свой) племенной союз, как вы, погрешая, делились, я все здесь вырезал. Все, что я (имел) сказать, я вырезал на вечном камне (*т.е.* памятнике). Смотри на него, знайте (*т.е.* учитесь) вы, тюркские теперешние начальники и народ! Покорные престолу начальники (*букв.* смотрящие на престол), вы, ведь, склоны впадать в ошибку?! (*т.е.* изменять, не слушаться и т.п.)» (КТМ, 10–11). В свою очередь, возможно, эта енисейская эпитафия говорит не только о вечной памяти, но и о преданности идеалам покойного: «Земля – вечная, камень (этот) – вечный, земля – вечная» (Е-134).

Сиглы памятников

БК – Памятник Бильге-кагану: Пер. С.Е. Малова.

ГК – Гадательная книга: Пер. С.Е. Малова.

Е – Тюркские енисейские эпитафии: Пер. И.В. Кормушина.

КТб – Памятник в честь Кюль-Тегина (большая надпись): Пер. С.Е. Малова.

КТм – Памятник в честь Кюль-Тегина (малая надпись): Пер. С.Е. Малова.

КЧ – Памятник Кули-чуру: Пер. С.Е. Малова.

Тон – Памятник в честь Тоньюкука: Пер. С.Е. Малова.

Библиографический список

Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов // Сб. МАЭ. 1929. Т. VIII. С. 253–269.

Арутюнян Э.Б. О генезисе полиадресованности в текстах эпитафий // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. №12 (85). С. 142–149.

Баскаков Н.А. Душа в верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. №5. С. 108–113.

Бертагаев Т.А. Об этимологии *хӑн* ~ *хаган*, *хатун* и об их отношении к *хӑт* // Тюркологические исследования. М., 1976. С. 45–50.

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

Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М., 2001. 288 с.

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

Гаврилова А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л., 1965. 143 с.

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

Древнетюркский словарь. Л., 1969. 676 с.

Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков: лексический фонд (пратюркский период). М., 2007. 223 с.

Ермоленко Л.Н. К вопросу о картине мира древних тюрков (на материале изваяний и оградок) // Военное дело и средневековая археология Центральной Азии. Кемерово, 1995. С. 186–198.

Ермоленко Л.Н. Изобразительные памятники и эпическая традиция: по материалам культур древних и средневековых кочевников Евразии. Томск, 2008. 288 с.

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

Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006. 591 с.

Кормушин И.В. Тюркские енисейские эпитафии: тексты и исследования. М., 1997. 303 с.

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

Кызласов И.Л. Изображения Тенгри и Умай на сулекской писанице // ЭО. 1998. №4. С. 39–53.

Кызласов И.Л. Памятники рунической письменности Горного Алтая. Ч. 1: Памятники енисейского письма. Горно-Алтайск, 2002. 164 с.

Лившиц В.А. Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. СПб., 2008. 414 с.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. М.; Л., 1951. 451 с.

Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков: тексты и переводы. М.; Л., 1952. 116 с.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. 111 с.

Мифология смерти: структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири. СПб., 2007. 279 с.

Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. 320 с.

Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 50–65.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 320 с.

Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М., 2006. 128 с.

Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976. 214 с.

Стеблева И.В. Жизнь и литература доисламских тюрков: историко-культурный контекст древнетюркской литературы. М., 2007. 208 с.

Таскин В.С. О титулах *шаньюй* и *каган* // *Mongolica*. М., 1986. С. 213–218.

Худяков Ю.С. Военное дело древних кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1995. 98 с.

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

Худяков Ю.С. Золотая волчья голова на боевых знаменах: оружие и войны древних тюрков в степях Евразии. СПб., 2007. 192 с.

А.В. Запорожченко, К.В. Луговой

*Новосибирский государственный педагогический университет,
г. Новосибирск*

ИНДОИРАНСКИЕ ИНИЦИАЦИОННЫЕ РИТУАЛЫ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ОСЕТИНСКОМ НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ

Инициационные обряды известны любой традиционной культуре. Отличаясь между собой в частности, они представляют собой, по сути, единую мировоззренческую систему, основанную на необходимости устранения несоответствий между биологическим возрастом и социальным статусом. А поскольку подобное несоответствие воспринимается социумом как кризис, то ликвидировать его надлежит в рамках традиции, вписывая как сам кризис, так и пути его преодоления, в общеритуальный контекст.