

**ГЕНЕЗИС ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНОЙ
ИДЕОЛОГИИ В ДРЕВНЕТЮРКСКИХ КАГАНАТАХ**

Религиозная и государственная идеология тюркских народов в доисламский период их истории изучена очень слабо. Однако мы знаем великолепные образцы государственного строительства доарабской Центральной Азии: древнетюркские каганаты, каганат енисейских кыргызов, Уйгурский и Огузский каганаты и др., которые не могли бы существовать без идеологического обоснования и мотивации.

Религиозная идеология средневековых тюркских каганатов при всей изученности политической и этнической истории продолжает оставаться во многом не исследованной. Некоторые гипотезы в работах, посвященных доисламским религиозным системам, вызывают у нас сомнения. Любая государственная организация предусматривает свои обоснование и аргументацию, особенно в вопросе о праве на верховную власть. И в данном случае расплывчатые определения в современной историко-этнографической литературе о "шаманизме", о "язычестве", о "мире первобытных богов" не выдерживают критики.

Правители из рода Ашина, создав "Тюрк Эль", позаботились о разработке в собственных интересах государственной идеологии, которая базировалась на мифологии тенгрианства. Они позаботились также и о своем месте и месте своих предков в пантеоне древнетюркских богов и духов. В государственной организации, где власти ограничены насильственными инструментами управления, религиозная система, созданная на базе мифологических персоналий Тенгри, Умай, Эрклиг и др., сыграла огромную организующую роль и стала частью центральноазиатского варианта ислама в период после VIII–IX вв.

Исследователь ислама Н.Д. Нуртазина считает, что "серьезных оснований считать тенгрианство монотеизмом мы не имеем"; оно не было "этической религией" и поэтому "не могло стать истоком цивилизации" (*Нуртазина* 2002: 31). Аргументируется это семантическим многообразием понятия "тенгри", а также тем, что тюрки поклонялись божествам Умай, Эрклигу и др., в том числе тотемам (*Нуртазина* 2002: 31–32).

У исследователей древних тюрков (тюркютов) есть другие доводы. Так, И.В. Стеблева, наоборот, полагает возможным отнести Тенгри к монотеистическому божеству, у которого были функции созидания, покровительства, распределителя судеб и т.д. (*Стеблева* 1972: 213). С этой точкой зрения соглашается С. Ак-Атай, убедительно аргументируя ее средневековыми арабо-персидскими нарративными материалами (*Ак-Атай* 1998: 99). Широко известно, что исламские суфии-миссионеры XI–XII вв. также отождествляли Аллаха с Тенгри. Известный нам материал дает право отнести Тенгри и тенгризм в свете тюркютской культуры к религиозным монотеистическим системам.

Имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют считать, что одной из ранних в аридной зоне религиозных систем, приспособленных к государственной идеологии (зафиксировано еще в государстве хуннов), стал именно культ Тенгри, который подвергся ряду реформ в связи с возникновением древнетюркской государственности в раннем средневековье. Это событие имело своими последствиями ряд перемен в религиозно-идеологической системе не только у носителей культуры древних тюрков, но и у всех, кто оказался в зоне их политико-культурного влияния. Говоря о значении данного события, отметим, что культурно-идеологическая экспансия древних тюрков

на ментальное поле их номадных и оседлых соседей заняла довольно длительный период времени, а именно два столетия, и оказала влияние не только на схожих с ними по ментальности тюрко- и монголоязычных соседей, но и на тех, кто жил далеко за пределами степи, например, на древних русов.

"Древние тюрки" – понятие во многом условное и не отражает полностью этническую ситуацию на Алтае как в VI столетии, так и в последующее время. В первоначальный единый этнический субстрат тюрки-туцзюэ сложились в V в. Данное событие прослеживается в китайских хрониках в описании событий, связанных с переселением предков тюрков в "Отюкенскую землю".

Государственные институты, генерированные ашинаидами, наложенные на мультиродовую и племенную среду родственников по языку и хозяйству кочевников Алтая, Саян и Западной Монголии, стали каркасом в образовании единого этноса и религиозной синтетической системы на базе общего для всех культа Тенгри и органичного синтеза в одну идеологию самобытных этнических культов теле, угро-самодийцев, собственно тюркютов и других компонентов будущего каганата.

В условиях ограниченности насильственных ресурсов осуществления политической власти возрастает роль идеологии. В VI в. ашинаиды при формировании единой государственной идеологии имели широкую возможность для выбора тех или иных религиозных систем. В среде знати кочевых скотоводов были распространены и пользовались популярностью идеи конфуцианства (влияние Китая), буддизма (в его тибетском варианте), манихейства, несторианства и зороастризма (влияние Среднего Востока). Однако ашинаиды выбрали и сохранили то, что было ближе и понятнее основной массе их подданных, простых кочевников, – тенгрианство, но в новом, созданном ими же государственно-идеологическом варианте. "В древнетюркском обществе почитание Тенгри, – отмечает С. Ак-Атай, – достигает своего наивысшего развития. Тенгри приобретает форму государственной идеологии, становится не только именем небесного божества и сущего, но и точкой отсчета временных и пространственных континуумов" (Ак-Атай 1998: 98).

Главным сопутствующим результатом процессов, вызванных этими обстоятельствами, становятся видоизменение прежних религиозно-идеологических воззрений и их адаптация к новым общественным условиям.

Дошедшая до нас во фрагментах религиозная система тюркютов несет на себе печать унификации и производит впечатление кропотливой работы по приданию обоснованности, логичности, структурной целостности и стройности всем составным частям религии. Мифологическое оформление картины мира, по словам А.М. Сагалаева, "отмечено лишь для древнетюркской культуры", но "с падением тюркской государственности, утратой письменности начинается необратимый процесс реарханизации мироощущения" (Сагалаев 1991: 17).

Тенгрианство выдержало прямую конкуренцию, когда был предпринят эксперимент по введению буддизма. Например, его в качестве главной государственной религиозно-идеологической системы в каганате пытался ввести правитель Таспар (573–581 гг.). Под влиянием монаха Хуй Лина из царства Северный Ли каган сам принял новую религию и построил храм; в 574 г. по его просьбе на тюркютский язык (так называемый хаканский диалект тюркского языка) была переведена "Нирвана сутра" (Васильев 1983: 11). По примеру правителя, видимо, буддизм приняло и значительное число тюркютов, которые образовали религиозную общину (Сухбатар 1978: 68–69). Четвертая грань Бугутской стелы, написанная на санскрите письмом брахми, – зримый памятник этого периода (Кляшторный, Лившиц 1978: 54). По мнению Ю.А. Зуева, орхонские и другие тюрки испытали сильное влияние манихейства, которое было официально принято в каганате периода средневековых кыргызов и уйгуров (Зуев 2002: 267). О. Караев, основываясь на арабо-персидских источниках, приводит свиде-

ния о наличии у кыргызов-манихейцев специальных молельных домов, об их поклонении небесным светилам, почитании ими светильников и т. д. (Караев 1973: 95).

После смерти кагана, в 581 г., влияние буддистов на центральную власть сильно ослабло, а вскоре и вовсе оказалось ликвидировано. Лишь через треть века каган Бильге попытался возродить буддизм и распространить даосизм среди восточных тюркютов, но вскоре по совету знати был вынужден отказаться от этих идей (Бичурин 1950: 274). Данные события наглядно отражают, с одной стороны, большое культурное влияние городов-государств бассейна р. Тарим на тюрков, а с другой – безальтернативность тенгрианства в тот период, которое было, по нашему глубокому убеждению, идеологической базой нового государства.

Как до V в. н.э., так и в последующее время у этносов, находившихся вне прямого культурного влияния древних тюрков, тенгрианство продолжало оставаться вариациями множества племенных и родовых культов с набором тех или иных сопутствующих ритуалов. Так, этнографические и нарративные источники доносят до нас "тигир", "тер" у хакасов, "тангар" у якутов, "Монхэ-тенгри", "Эхтеу-тенгри", "Дегери-тенгри", "Милян-тенгри", "Атача-тенгри", "Багатур-тенгри", "Хиса-тенгри", "Дархан-Гуджир-тенгри", "Сульде-тенгри" у монголоязычных этносов (Мифы народов мира 1997: 99).

Первую систематизацию культа Тенгри осуществили в государстве хуннов. Бывший военный вождь хуннов, шаньюй, был объявлен "Ченли Хуту" – "Сыном Тенгри" (Бичурин 1950: 76). В первоначальной редакции дипломатических писем в Китай сохранялся штамп: "поставленный небом (Тенгри. – Т.Ж.) хунский великий шаньюй" (Там же 1950: 54). В дальнейшем данное заглавие в официальной переписке усложняется, отражая основные идеологические постулаты хунну: "рожденный небом (Тенгри. – Т.Ж.) и землею (Иер-Су. – Т.Ж.), поставленный солнцем и луною, хуннский великий шаньюй" (Там же 1950: 58). Эта терминология, видимо, должна была отразить степень влияния шаньюев в собственном государстве и приблизить их титулатуру к таковой их завуалированного знатного данника – ханьского императора. В то же время указанный дипломатический оборот четко отражает систематизированную религиозную идеологию хуннов, в которой верховным божеством являлся Тенгри, а сыном его был объявлен шаньюй. Необходимо обратить внимание на то, что речь идет о Тенгри в единственном числе, без каких-либо вариантов. Остальные государственные культы выстраивались по степени важности: культ земли (у тюрков – Иер-Су), культ солнца и культ луны. Шаньюй утром, выходя из лагеря, кланяется солнцу, а вечером – луне (Там же 1950: 50).

"В первой луне нового года старейшины не в большем числе съезжаются в храм при Шаньюевой орде" (Там же 1950: 49–50). В данном случае речь, видимо, идет о собственном культе рода шаньюя, который приходился на новый весенний год кочевников. Не удивительно, что на данное празднество съезжалось немного людей, поскольку значительная часть скотоводов в это время была занята окотом и подготовкой к весенне-летней перекочевке. Вероятно, именно тогда происходило совещание старейшин по вопросу распределения и перераспределения летних маршрутов кочевания. Шаньюй, как председатель совещания, придавал своим авторитетом силу закона данному мероприятию и утверждал окончательный вариант решения.

Еще один праздник, посвященный культу Тенгри, проходил у хуннов в конце лета – начале осени: "В 5 луне все собираются в Лун-чен, где приносят жертву своим предкам, небу, земле и духам" (Там же 1950: 49–50). В другом месте об этом празднестве в летописи сообщается более определенно, но уже применительно к южным хуннам: «У хуннов было обыкновение три раза в год собираться в Лунцы (в храме дракона. – Н. Бичурин), где в 1, в 5 и 9 луне, в день под названием "сюй" приносили жертву Духу неба (Тенгри. – Т.Ж.)», помимо религиозных обрядов "на сих собраниях начальники поколений рассуждали о государственных делах, забавляясь конской скачкой и бегом верблюдов" (Там же 1950: 119–120).

Затрагивая вопрос о причинах, которые сопутствовали выбору древними тюрками именно тенгрианства, необходимо отметить, что традиционность культа Тенгри, бытование у большинства алтайских племен Тенгри в качестве одного из главных божеств не могли не быть решающими факторами. Власть ашинаидов базировалась на традиционной патронимии, но в сфере духовной культуры они имели, учитывая религиозную ситуацию в Центральной Азии в V–VI вв., большой потенциал для модернизации идеологической сферы. Алтайское тенгрианство, в отличие от христианства, буддизма и ислама, в целом не имело письменной системной догматики. Данный факт не упрощал религиозную схему, которая была на удивление сложной и многосоставной. Р. Груссе описывает Вселенную у тюрков следующим образом: «Мир создан из слоев – "этажей". Семнадцать верхних этажей формируют небо, царство света, семь или девять внутренних этажей создают земной мир, царство тьмы; между ними площадь земли, где живет человек. Небо и земля подчиняются верховному божеству, который живет на самом верху и которого называют божественным именем – Тенгри. Небо – это место, где живут благодетельные души, так же, как подземный мир – это ад для злых» (Grousset 1948: 131–132). Только Тенгри дарует каганам мудрость и храбрость. Однако он, как пишет М. Масао, означал для тюрков больше. Тенгри даровал мудрость Тонюкуку и подсказал ему, кого следует посадить на престол, Тенгри даровал престол кагану Кутлугу и т.д. (Macao 1981a: 41, 51).

Тенгрианство больше принадлежало к миру первобытных религий, однако еще до появления у всех этносов, входивших в круг его системы, государственных институтов и соответствующей идеологии, оно объективно уже имело многие черты развитых религий: монотеизм, отход на периферию тотемных и фетишных основ, а также составлявших патриархальное тенгрианство культов, существенная унификация функций персонажей божественного пантеона, их численное сокращение и т.д. Историки уже много раз отмечали веротерпимость тюрков, их религиозную гибкость и открытость новым идеологическим системам. Выше мы упоминали, что у средневековых тюркомонгольских этносов вследствие их обширных контактов уживались древние традиционные культы, а также манихейство, несторианское христианство, зороастризм, конфуцианство, буддизм и другие системы.

Вместе с тем считать эти этносы собственно христианами, буддистами или кем-то еще не совсем правильно. Кочевники привыкли жить в среде, где функционировало многобожие. За любой стороной их бытия, за каждым природным явлением и процессом стояли различные сверхъестественные силы, персонифицированные в Тенгри, Эрклига, Умай, Иер-Су, духах предков, гор и т.д. В тот же ряд встраивались боги христиан, буддистов и представителей других религий. Каждый из них, если в принципе не противоречил традиционному мировоззрению, мог оказаться в разных жизненных обстоятельствах сильнее старых богов. Пластичность тенгрианства заключалась в том, что тюрки, открывая новые миры, новые взаимоотношения и новые религиозные системы, не отторгали их, не выносили за рамки корпоративной ментальности, а, наоборот, органично впитывали, перерабатывали. В очень короткий срок они становились частью тюркской культуры. В этом и заключается феномен данной культуры: все новое – не чужое, оно лишь обогащало прежние идеи. Тюркюты и согдийцы стали первыми, кто в силу практической необходимости и культурных условий смогли преодолеть корпоративное мировоззрение, характерное для той эпохи.

Таким образом, в VI в. тюрки-туцзюэ, находясь на периферии восточной цивилизации (на Алтае) и будучи относительно изолированными от центров идеологического противоборства (Средний и Ближний Восток), не были вовлечены в глобальные религиозные конфликты того времени и потому пошли по пути не отрицания старых богов, а расширения функций наиболее подходящих им божественных персонажей применительно к своему политическому объединению. Культ Тенгри стал основополагающим в пантеоне, приняв у тюркютов, по мнению Ю.А. Зуева и Г. Агелеуова, форму

Буд-Тенгри, соединив в себе мужское и женское начала. Символически идеологическим отражением его было нахождение на троне представителей каганского и катунского родов. Длительный этап их соправления, как считают указанные исследователи, "воплотился в идею контрастирующего двуединства, когда, несмотря на борьбу за власть между каганским и катунским родами, только их взаимодействие приводит к созиданию государства. Установление Буд-Тенгри в земле тюрков-широв и является юридическим оформлением данного союза" (Зуев, Агелеуов 1998: 106).

Трудно сказать, был ли у тюрков опыт хуннов или же они пришли к Тенгри – покровителю власти – самостоятельно, но новое верховное божество на удивление гармонично ассоциировалось с новым политическим надобщественным явлением – фратриальным делением власти.

В отношении двуединства есть сведения этнографического характера, свидетельствующие о том, что божества Тенгри и Умай в древнетюркское время являлись супругами, что, по-видимому, должно было символизировать дуальную сущность высшей государственной власти в Тюрк Эль (*Кляшторный* 1981: 133).

Древнетюркские каганы так же, как и хуннские шаньюи, именовали себя сынами Неба – Тенгри и рожденными от этого божества: "рожденный Небом (Тенгри. – Т.Ж.) великий Тукюе, мудрейший и святейший поднебесной Сын Неба (Тенгри. – Т.Ж.) или Гюйлу-ше Мохэ Шыболо – хан..." (*Бичурин* 1950: 237). Таким образом, в религиозной иерархии культ рода Ашина стоит сразу после Тенгри.

Как мы упоминали, с VI в. религия древних тюрков представляет собой не совокупность идеологий разных этносов, а систематизированную ашинаидами целостную религиозную картину бытия, подчиненную идее обоснования государственной власти.

Любая религиозная система – это сочетание центрального мифа и божества с его логичной догматикой и умело подобранных периферийных культов. Такая религиозная система, как католичество, помимо основного бога насчитывает тысячи местных культов, такое же положение в православии, исламе и буддизме.

Доминирующей божественной многофункциональной силой становится единый Тенгри, олицетворенный и растворенный в голубом бесконечном небе. Тенгри пребывает везде, но главное местонахождение его – гора Хан-Тенгри, одновременно представляющая собой самостоятельный культ гор (*Токарев* 1990: 604). У алтайцев гора Хан-Тенгри завершала систему родовых вершин, т.е. по сути это еще одно зримое отражение власти ашинаидов, несущих в себе частичку Тенгри и являющихся его сыновьями, поставленными над родами "Тюрк Эля" (*Потанов* 1969: 190).

Буд-Тенгри не определял целиком жизнь тюрков. Участие в судьбе человека принимали и другие божества, например, при рождении – богиня Умай (*Токарев* 1990: 20), в ходе жизни – духи предков (*Толеубаев* 1991: 18), а после смерти – бог Эрклиг. Но функционально разделяя различные периоды существования человека, Буд-Тенгри предопределял основные черты его жизни, т.е. принадлежность к классу, сословию, касте, жизнь или смерть в битве, удачливость в охоте и приобретении богатств и т.д. В некоторой степени это было отражением неабсолютной власти кагана в древнетюркском обществе, его функциональной ограниченности и влияния на государственные дела других субъектов власти социума.

Буд-Тенгри не имел сакральной формы. Форма – это ограничение как во внешних границах, так и в содержании, поэтому Тенгри не имеет четких канонических контуров, но остальные божества тюркского пантеона подчеркивают свой второстепенный характер конкретными формами и функциями.

Изменение религиозно-идеологической мотивации в мировоззрении древних тюрков прослеживается и на археологическом материале. Неслучайным является совпадение, когда именно в середине VI в. у тюркютов происходит переход от кремации к трупоположению и материализованному культу коня, строительству специальных святилищ для каганов с оградками, стелами и скульптурами и широкому внедрению

культуры курганных сооружений, перенятых во внешних формах у теле, согдийцев и других соседей (*Гаврилова* 1965: 21; *Грач* 1968: 211–212).

На сегодняшний день археологическая разведка выявила большое число крупных и средних курганных могильников тюрок, относящихся к V–VIII вв. Малое количество погребений, с учетом теоретической численности древних тюрок, практически отсутствие женских погребений наводит нас на мысль, что не всех тюрок хоронили в соответствии с обрядом труположения. Значительная часть погребений, судя по набору сопровождающего покойных инвентаря, принадлежит воинам. Следует полагать, что чести погребения удостоивались наиболее храбрые и знатные воины, карма (*арух*) которых могла выполнять функцию духа – охранителя очага, семьи, рода. Остальные покойники отправлялись в ту часть страны бога Эрклига, откуда нет возврата.

Вместе с тем сходство индоиранских и тюркских курганов заключается только во внешнем облике насыпей, в своей семантике они различаются. Арии готовились к будущей реинкарнации и клали своих умерших в центре модели Вселенной с искусственным (земляным или каменным) небесным сводом и с определенными символами: охра – сила жизни, мел – чистота, сера – печаль; их голова была четко ориентирована на одну из сторон света (часто на запад или восток). В зависимости от социального положения и знатности покойного модель Вселенной, а значит, и размеры насыпи могли иметь разную высоту – от 1 до 18 м.

Насыпи древних тюрок – как правило, небольшие и практически одинаковые. Тела погребенных в одном могильнике были ориентированы по трем сторонам света (*Гаврилова* 1965: 28). В захоронениях лежат вооруженные мужчины, а курганная насыпь представляет собой модель юрты и одновременно модель Вселенной. Жилище покойных – противоположность земного хаоса, оно символизирует порядок и организованность.

Ориентация головы погребенного в ту или иную сторону света была связана с его положением в семье при жизни. В зависимости от пола, возраста и семейного положения каждый член семьи имел свое место отдыха в юрте. Дверь юрты открывалась у тюрок на восток, что позволяет реконструировать семейное положение погребенных. В подавляющем большинстве погребенные были женатыми мужчинами и главами семей.

Инновационной частью культа Тенгри с VI в. становится культ Ашина – верховной политической власти, или культ кагана. Его составляющей является культ Эль-хана Бумыня. Последний был связан с древнетюркской государственностью. Исследователи относят его к этнической первооснове ашинаидов и считают, что он не имел отношения к основной массе тюркютов. Еще Ж.П. Ру отмечал, что у исследуемых тюркютов религия существовала в двух формах – царской и народной (*Поменов* 1991: 271).

Культовый род Ашина имеет морфологическую связь с обыденным, можно сказать, – тривиальным культом предков, характерным для древнего пласта любого общества. Однако с изменением роли и места отдельно взятого рода Ашина данный культ превратился в "царский", включавший в себя соответствующие церемонии и ритуалы. Сущность культа рода Ашина заключалась в почитании личности кагана, пещеры предков, а также вола (*Кляшторный* 2003: 249).

Каган правил потому, как указывает П.Б. Голден, что так решил Тенгри (*Golden* 1980: 36). По мнению этого автора, персону кагана обладала святостью. Кровь правителя не могла быть пролита, поэтому каганов в случае покушения лишали жизни путем удушения. Правителя охраняли специальные телохранители – *бори*. Каган являлся гарантом законности и справедливости (*Idem*: 37). С каганом ассоциировалась удача – кут, а ее олицетворением был солнечный свет. Каган, заподозренный в потере кута, мог быть убит (*Idem*: 43).

На это обстоятельство указывает и М. Масао. Он выяснил, что первоначальный смысл слова "кут" – не "королевская судьба", "счастье", "хорошая удача" (эти значения представляют вторичный смысл), а "харизма", которой Тенгри наделяет людей, особенно правителей. Обладание харизмой означает, по мнению М. Масао, наделение

человека особой духовной, божественной силой, властью, дарованной небом (*Масао* 1981: 73–74).

Таким образом, тюрки персонифицировали понятие "власть" и происхождение ее. Тот же М. Масао отмечает, изучив орхонские документы, что каганы обладали мудростью (*билге*) и храбростью (*алн*) и властвовали на основе *торе*. Если каган и его советники проявляли немудрость и трусость, их могла постигнуть смерть (*Масао* 1981: 47–48, 75).

В народном сознании кут ассоциировал с любовью к природе – Отюкёну, с жертвоприношениями родовым горам, с выбором в качестве пастбищ на новых землях ландшафтных зон, сходных с Отюкёном. Тюрки характеризовала большая любовь к родине (*Мандельштам* 1956: 295). Только на родной земле тюрку мог сопутствовать кут-удача, а каган мог обладать кут-харизмой. Весьма показательно, что каганов выбирали на верховный пост на земле Отюкёна. Тюрки верили, что от того, кто утратил контакт с Отюкёном, отвернутся удача и счастье, и он неминуемо погибнет.

Раз в год в священной пещере Ашина, на Отюкёнской земле, совершалось приношение обильных и богатых жертв, в том числе человеческих (хотя относительно последних имеются лишь косвенные свидетельства). Императив Отюкёна нашел яркое отражение на стеле Тонюкука, где от его имени написано: "Это был я – Мудрый Тонюкук, кто вел за собой тюркского кагана и тюркский народ к Отюкёнской земле. Услышав новость, что тюрки вернулись на землю Отюкёна, все народы, живущие на юге, на западе, на севере и на востоке, покорились" (*Sertkaya* 1989: 290).

Новый культ воплотился в зримых, монументальных формах: это строительство заимствованных из Китая погребальных комплексов в виде оградок из каменных плит, возведение статуй с изображением покойного, установление балбалов, символизирующих убитых врагов, а также стелл с письменным описанием деяний знатного покойного (*Шер* 1963: 10). Последнее свидетельствует о том, откуда тюркюты копировали недостающие элементы государственной культуры и идеологии. Зародившаяся политическая власть срочно требовала новых форм самовыражения.

Составной частью формирующегося культа и идеологии верховной власти стали надмогильные эпитафии и скульптуры каганов. Письменность возникла как новый вид религиозной деятельности в ее политическом аспекте и получила широкое распространение в государственный период. Отвечая новым требованиям общественной жизни, грамотность становится нормой для большинства тюркютов, не теряя при этом сакральный характер. Каганы воспользовались данными заимствованиями из чужой культуры для дополнительного аргументирования и обоснования своей власти в обществе (*Васильев* 1983: 12). Впрочем, не исключено, что мы имеем дело с развитием культа онгонов или эренов (у тувинцев) (*Вайнштейн* 1991: 241).

При похоронах высших сановников Эля все роды должны были засвидетельствовать свою скорбь, причем это правило распространялось даже на иноземных послов и гостей. Общины, которые территориально располагались далеко и не могли засвидетельствовать почтение, посылали "важного сановника", задачей которого было доставить жертвоприношение (*Малов* 1951: 43). Таким образом, общество перед лицом вечности могло еще раз засвидетельствовать свою лояльность высшей власти.

Культообразующим мифом ашинаидов была история об изуродованном мальчике и волчице и их потомках, среди которых известен полулегендарный юноша – родоначальник Ашина. При нем произошло объединение людей в первоначальный верховный род.

Важная составная часть мифа – деяния таких исторических личностей, как Асяньшад, Ту-е, Бумьян и Истеми, а также Кара-Еске, каган Мугань и др. (*Кляшторный, Лившиц* 1978: 56–57). Последняя часть сформировалась, видимо, уже после смерти первого поколения ашинаидов, в начале VII в., на идеологической базе культа аруахов.

Культы не есть нечто консервативное, это динамично развивающиеся религиозно-идеологические структуры, взаимопроникающие и взаимообогащающие друг друга, имеющие достаточно жесткую привязку к социальной организации общества. Конеч-

но, догматика также присутствует в культах, но функция этого явления, особенно в начальный период, – быть инструментом, при помощи которого дополняют и изменяют первоначальную догматику с целью лучше приспособить всю религиозную систему к изменившейся внешней и внутренней политической ситуации в каганатах.

В истории с волчицей происходит телесное соединение земного с небесным, человека с частичкой Тенгри–волчицей. Необычность события заключается в подтверждении воли и желания верховного божества (Ахинжанов 1995: 279). Юноша Ашина уже несет в себе ауру и частичку Тенгри, поэтому он становится организатором верховного рода и династии полулюдей-полубожеств, обладающих сущностью власти и имеющих право на власть над народами, сплотивших с этой целью десять родов в народ *тюрк*. Знамя тюрков – золотая голова волчицы на голубом полотнище – отражение этого идеологического постулата на языке символов. Родственные связи между основным божеством Буд-Тенгри и родом кагана есть основное обоснование богоизбранности Ашина и его права на власть над тюркютами и всеми завоеванными народами. Эта идея нашла отражение в дворцовом ритуале (он известен из текста Бугутской стелы), а также в обращении кагана, как первосвященника и посредника, к богам за советом по поводу того или иного важного государственного вопроса. Подсказанное богами решение каган согласовывал с советом знати, потом снова обращался к божествам – на этот раз к духу Бумыня и лишь после этого принимал окончательное решение.

Исходя из изложенного выше, мы можем констатировать, что тюрки еще в период формирования "Эля" столкнулись с необходимостью обосновывать свои притязания на власть в обществе. Им удалось видоизменить в свою пользу традиционную религиозную картину средневековых алтайских этносов. Учитывая консервативность и инертность корпоративных социумов, мы приходим к выводу о том, что будущее тюркютское общество на рубеже V–VI вв., возможно, пережило сильный социальный и политический надлом, кризис. Это сделало социум гибким и восприимчивым к внешним и внутренним изменениям, усилило адаптивные свойства их культуры. На этой базе произошло формирование государственно-религиозной идеологии, тесно связанной с инновационными аспектами новой правовой системы тюрков.

Централизация культа Тенгри и на основе культа аруахов второго главного культа – Ашина – была закономерным следствием процесса образования государства у тюркютов. Усиление монотеистических идей отвечало потребностям общества в централизованной власти и концентрации материальных ресурсов для выхода из глубокого общественного кризиса. Систематизация и унификация прежних родовых культов с вкраплением некоторых новых сюжетов преследовали другую цель: возвышение отдельного родового, возможно, даже семейного культа, до уровня общегосударственного. Культ предков отдельно взятого рода превращается в совершенно новый по содержанию культ – культ верховной, центральной власти, как отражение совершенно иной, чем прежняя родо-племенная власть, природы власти. Объединение различных родо-племенных культов в единую идеологию позволило через жрецов-*бахсы* не только сакрализовать и обосновать власть кагана из рода Ашина, но и систематизировать систему управления в государстве. Неудивительно, что каган был по совместительству главным белым шаманом-*бахсы* тюрков. Помимо этого получают новую форму в своем развитии сопутствующие культы: коня, огня, аруахов, гор, а также институт служителей Тенгри – *бахсы* и т.д.

Литература

Ак-Атай 1998 – Ак-Атай С. Тенгризм // Культурные контексты Казахстана: история и современность. Алматы: Ниса, 1998. С. 96–101.

Ахинжанов 1995 – Ахинжанов С.М. Кипчаки в истории средневекового Казахстана. Алматы: Гылым, 1995.

Бичурин 1950 – Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в древности в Средней Азии. Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

- Вайнштейн* 1991 – *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991.
- Васильев* 1983 – *Васильев Д.Д.* Графический фонд памятников тюркской рунической письменности азиатского ареала. М.: Наука, 1983.
- Гаврилова* 1965 – *Гаврилова А.А.* Могильник Кудырге как источник по истории алтайских племен. М.; Л.: Наука, 1965.
- Грач* 1968 – *Грач А.Д.* Древнейшие тюркские погребения с сожжением в Центральной Азии // История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968. С. 209–212.
- Зуев* 2002 – *Зуев Ю.А.* Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы: Дайт-Пресс, 2002.
- Зуев, Агелеуов* 1998 – *Зуев Ю., Агелеуов Г.* Божество Буд-тенгри – прародитель древних тюрков // Культурные контексты Казахстана: история и современность. Алматы: Ниса, 1998. С. 101–113.
- Караев* 1973 – *Караев О.* Извлечения из географии ал-Идриси "Китаб нузхат ал муштак фи-хитрак ал-фак (Развлечения истомленного в странствии по областям)" о некоторых тюркских племенах. Араб-персидские источники о тюркских народах. Фрунзе: Илим, 1973.
- Кляшторный* 1981 – *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сб., 1977. М.: Наука, 1981. С. 117–138.
- Кляшторный* 2003 – *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2003.
- Кляшторный, Лившиц* 1978 – *Кляшторный С.Г., Лившиц В.А.* Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск: Наука, 1978. С. 48–57.
- Малов* 1951 – *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследование. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
- Мандельштам* 1956 – *Мандельштам А.М.* Характеристика тюрков IX века в "Послании Фатху б. Хакану ал-Джахица" // Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии. Археология. Алма-Ата: Гылым, 1956. С. 230–239.
- Масао* 1981 – *Масао М.* The T,u-chuen Concept of Sovereign // Acta asiatica. Bulletin of the institute of Eastern Culture. Tokio: The Toho Gakkai, 1981. P. 47–75.
- Мифы народов мира 1997 – Мифы народов мира. Т. 2. М.: Российская энциклопедия, 1997.
- Нуртазина* 2000 – *Нуртазина Н.Д.* Ислам в истории средневекового Казахстана. Алматы: Фараб, 2000.
- Потапов* 1969 – *Потапов Л.П.* Этническое состояние и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк. Л.: Наука, 1969.
- Потапов* 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991.
- Сагалаев* 1991 – *Сагалаев А.М.* Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991.
- Стеблева* 1972 – *Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сб. М.: Наука, 1972. С. 213–226.
- Сухбаттар* 1978 – *Сухбаттар Г.К.* К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск: Наука, 1978. С. 67–69.
- Токарев* 1990 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990.
- Толубаев* 1991 – *Толубаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX вв.). Алма-Ата: Гылым, 1991.
- Шер* 1963 – *Шер Я.А.* Древнетюркские изваяния Семиречья. Автореф. дис. ... к.и.н. Л., 1963.
- Golden* 1980 – *Golden P.B.* Khazar studies. Akademiai Kiado. Bp., 1980.
- Grousset* 1948 – *Grousset P.L.* Empire des steppes. P.: Payot, 1948.
- Sertkya* 1989 – *Sertkya F.O.* The First line of the Tonyukuk monument // Rulers from the Steppe. Los Angeles, 1989. С. 289–291.

T.S. Zhumaganbetov. The Origin and Development of State-Religious Ideology in Early Turkic Khaganates

The article explores a subject that has not received sufficient attention in historical and ethnographic studies to date. The author argues that one of the earliest religious systems adapted to the state ideology was the Tengri cult, which came to be reformed with the development of early Turkic states. The centralization of the cult, in the author's view, must be seen as a logical consequence of the state formation process, as the strengthening of monotheistic ideas met the society's need for centralized power.