

ной целью; искусственно вырытая пещера; следы древних и недавних подкопов; два так называемых колодца; несколько крупных камней с искусственно просверленными довольно глубокими ямками. Площадка с севера и юга укреплена целым рядом каменных стен. Вход в крепость находится с южной стороны. Здесь в каменной стене имеются ворота и выложена из камней дорога, по которой могла проехать повозка. С крепости открывается живописный вид на долины Тугнуя и Хилка. Внизу часть горного массива обрамлена рядом камней длиной около 300 м.

На этимологию мысов, на которых находятся байкальские укрепления, обратил внимание Э.Р. Рыгдылон. Название городищ Шибэтэ образовано от бурятского слова «шибэ» – заслон, прикрытие, а укреплений Хоргой от слова «хоргодохо» – прятаться, скрываться (Рыгдылон Э.Р., 1955, с. 180). Надо заметить, что в Хакасии крепости, сооруженные на вершинах гор, называются «сiвэ», что однозначно бурятскому или в широком понимании языка монгольскому значению слова «шибэ». Исследователи, занимавшиеся изучением енисейских «сiвэ» и байкальских городищ, считают их укреплениями, которые служили в качестве оборонительных крепостей, временных убежищ. Также высказываются мысли, что это культовые места – святилища (Хороших П.П., 1924, с. 28; Рыгдылон Э.Р., 1955, с. 189; Мороз М.В., Худяков Ю.С., 1988; Готлиб А.И., 1991; Харинский А.В., 1994, с. 17).

Крепость Шара-Тэбсэг по своим планиграфическим и конструктивным особенностям схожа с горными городищами средневековой курумчинской культуры. Исследования Б.Б. Дашибалова выявили восточноазиатский субстрат в древних и средневековых культурах юга Восточной Сибири (хунну, курумчинская и бурхотуйская культуры). В этой же работе показаны связи древних монголов и корейцев (Дашибалов Б.Б., 2005, с. 74–75, 94).

Осенью 2006 г. авторам удалось осмотреть корейские горные крепости. Благодаря приглашению Академии корееведения Республики Корея мы участвовали в работе 3-го Конгресса корееведов на острове Чечжудо. Там удалось познакомиться с горной крепостью, выдержавшей осаду монголов. Ситуационное расположение этой крепости, архитектурные особенности и, в частности, камни с отверстиями напоминают горные крепости, известные вокруг Байкала и на Енисее. Предварительное изучение горных крепостей Кореи позволяет говорить о большой типологической близости фортификационных сооружений Кореи и Саяно-Алтая (Dashibalov E.B., Dashibalov B.B., 2006, p. 483–487).

**П.К. Дашковский**

*Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия*

## **К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЫ КЫРГЫЗОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ\***

Изучение кочевых народов Южной Сибири и Центральной Азии на современном этапе направлено не только на анализ материальной культуры, этнополитических процессов, социально-экономических отношений, но и на реконструкцию системы мировоззрений. Важнейшей составляющей мировоззрения nomadov в древности и

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ–МинОКН Монголии (проект №06-01-91809a/G).

средневековье являлся комплекс религиозных верований и обрядов. Уже со скифской эпохи у кочевников стали формироваться синкретичные религиозные системы, включавшие как традиционный шаманский комплекс, так и другие мировоззренческие традиции (Боковенко Н.А., 1996; Дашковский П.К., 2003; Стеблева И.В., 1989; и др.). В последующий период эта тенденция продолжала сохраняться, а синкретизм во многом усиливался за счет все большего распространения в указанных регионах развитых (мировых) религий. Формирование поликомпонентной мировоззренческой системы прослеживается и у енисейских кыргызов в эпоху раннего средневековья.

Еще в XIX в. Н.Я. Бичурин (1998, с. 360, прим. 8), основываясь на китайских источниках, описал шаманские традиции у кыргызов, а также отметил существование в ставке кагана так называемой Мидичны, интерпретированной им как мусульманская мечеть. Однако последнее предположение не нашло реальных подтверждений и было справедливо отвергнуто исследователями, за исключением В.И. Огородникова (Худяков Ю.С., 1987, с. 65). В последующий период, по мере накопления источниковой базы, ученые указывали как на различные особенности шаманизма у кыргызов, так и на проникновение в мировоззрение кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху раннего средневековья религиозных традиций буддизма, несторианства, бон, манихейства (Длужневская Г.В., 1990; 1995; Бартольд В.В., 2002, с. 51–55; Киселев С.В., 1951, с. 615; Нечаева Л.Г., 1966, с. 108–142; Зуев Ю.А., 1970; Абрамзон С.М., 1971; Кычанов Е.И., 1978; Воробьева-Десятовская М.И., 1980; Бернштам А.Н., 1946; Митько О.А., 1994; и др.). Наиболее дискуссионным в настоящее время является вопрос о знакомстве тюркских племен с манихейством. Ученые практически единогласны в том, что манихейство имело прочное положение в Уйгурском каганате, где оно носило статус государственной религии (Камалов А.К., 2001; Бартольд В.В., 2002, с. 52; Ермоленко Л.Н., 1990, с. 122–123; Виденгрэн Г., 2001, с. 197; и др.), хотя имеющиеся данные свидетельствуют и о сохранении многих традиционных верований. В отношении степени распространения манихейства в Кыргызском каганате у исследователей сложились разные мнения. Практически никто из них не отрицает того, что кыргызы, как и другие кочевые народы, были знакомы с учением пророка Мани (Худяков Ю.С., 1987; 1999; Matnchn-Htlfen O., 1951; Караев О., 1968, с. 97; и др.). В то же время отдельные востоковеды, в частности Л.Р. и И.Л. Кызласовы (Кызласов Л.Р., 1969, с. 127; 1999; Кызласов И.Л., 2004; и др.), настаивают на государственном статусе этой религии и в Кыргызском каганате. К аналогичному выводу независимо пришел и Ю.А. Зуев (2002, с. 255). О значительной степени распространения манихейства у тюркоязычных номадов, по их мнению, свидетельствуют многочисленные письменные (в том числе рунические) источники, храмы и монастыри, обнаруженные в Минусинской котловине и на Алтае (Кызласов Л.Р., 2003; Кызласов И.Л., 2004). При этом традиционные шаманские верования и обряды сохранили свое значение в мировоззрении. Именно религиозный синкретизм манихейства и шаманизма дал основание Л.Р. Кызласову высказать мысль об особом «сибирском манихействе», получившем распространение у кыргызов.

Более осторожную и аргументированную позицию изложил Ю.С. Худяков (1987; 1999). Ученый указывает на то, что к периоду IX–X вв. относится большая

часть сведений о знакомстве кыргызов с разными религиозными традициями. Это обусловлено полиэтничным характером государственного образования кочевников. Имеющиеся данные, хотя и свидетельствуют о попытках каганов выработать общую государственную идеологию, тем не менее позволяют говорить о том, что только часть кыргызов восприняла основы вероучения Мани (Худяков Ю.С., 1987, с. 72; и др.).

Для разрешения вопроса о сущности и особенностях религии енисейских кыргызов, как и других кочевых народов Южной Сибири и Центральной Азии, необходимы дополнительные теоретические разработки и расширение источниковой базы. Однако уже сейчас можно отметить, что, во-первых, религиозные системы кочевников данного региона начиная со скифской эпохи и вплоть до периода этнографической современности носили синкретичный характер. Мироззрение кочевников, наряду с традиционным шаманским комплексом верований, испытывало в разные периоды истории влияние иранской религиозной традиции (маздаизм, митраизм, зороастризм), буддизма (направление Махаяна), несторианства, ислама. Знакомы были кочевники и с отдельными элементами религии и идеологии Китая, например с концепцией «Небесного мандата на правление», обстоятельно разработанной в конфуцианстве и даосизме (Думан П.И., 1976; Зубов А.П., Павлова О.И., 1995, с. 72–73; Васильев Л.С., 2001, с. 111–114; Крадин Н.Н., 2001). В результате первоочередной задачей является определение характера и степени религиозного синкретизма, поскольку в большинстве случаев «новые» религиозные традиции не поглощали, а дополняли (иногда и подстраивались) под традиционное мироззрение и образ жизни кочевников. Во-вторых, нужно учитывать государственную и религиозную политику, которую проводил правитель и элита кочевого общества. В данном случае речь идет о том, что даже формальное наделение религии статусом государственной еще не означает быстрое принятие ее обществом. В этой связи одним из важных индикаторов укрепления религии является погребально-поминальная обрядность, которая, несмотря на распространение манихейства в Кыргызском каганате, не претерпела существенных изменений. Более того, в рамках манихейства предпочтение отдавалось, вероятно, ингумации умершего (Виденгрэн Г., 2001, с. 70), а не кремации.

Необходимо также отметить, что в эпоху средневековья на территории Евразии было распространенным явлением формирование полиэтничных государственных образований (Кляшторный С.Г., Султанов Т.И., 2004; Савинов Д.Г., 2005; Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г., 2005; и др.). В таких государствах, как правило, выделялась доминирующая этническая группа из числа завоевателей, которая представляла собой высшую элиту. С другой стороны, внутри кочевого политического объединения формируется или поддерживается местная элита, представители которой могли занимать прочные позиции в социальной иерархии (Тишкин А.А., 2005, с. 53). Взаимоотношения между этносом-элитой и другими племенами, входящими в Кыргызский каганат, были различны: подарки, «подати», военная поддержка и др. (Савинов Д.Г., 2005, с. 36–37). Это обстоятельство позволяет говорить об определенной межэтнической иерархии в государстве кыргызов и учете религиозных традиций разных племенных групп.

В кыргызское время в горных районах Алтая проживали тюркские племена, утратившие свое военно-политическое могущество в Центральной Азии. На территории предгорий же обитали носители сротскинской культурной традиции, сформировавшейся в результате подчинения местных самодийских племен тюрками II Восточно-Тюркского каганата (Неверов С.В., Горбунов В.В., 2001). Имеющиеся материалы демонстрируют различный характер отношений между отмеченными этническими группами в разные периоды. Поскольку тюрки в IX–X вв. выступали союзниками кыргызов в войне против уйгуров, то на этом этапе наблюдалось их мирное сосуществование. Об этом, в частности, свидетельствуют погребальные памятники, сооруженные в пределах одного социального и сакрального пространства как в горных, так и в предгорных районах Алтая (Горбунов В.В., Дашковский П.К., Тишкин А.А., 2005; Могильников В.А., 1989, с. 139; 1990; 2002, рис. 1). Дополнительные сведения о взаимоотношениях кыргызского и тюркского населения в IX–X вв. можно обнаружить в тексте рунических надписей из Мендур-Соккона. В одной из них от имени местного тюркского населения приводятся такие слова: «Мой старший брат герой и знаменитый киргиз» (Баскаков Н.А., 1966, с. 80–81). Приведенные данные подтверждают достаточно стабильные в первый период отношения с местным населением и отсутствие государственной религиозной политики, направленной на закрепление манихейского мировоззрения среди подчиненных этнических групп. В противном случае по религиозным и идеологическим причинам кыргызы вряд ли стали бы хоронить своих умерших людей на общих могильниках и позволили сохранять традиционные формы погребально-поминальной обрядности.

Лояльное отношение каганов к различным религиозным традициям зависимых племен обусловлено характером самой власти правителей полиэтничных государств (Савинов Д.Г., 2005; Крадин Н.Н., 1993; и др.). В таких политических образованиях правители должны были учитывать не только интересы доминирующего этноса, но и остальных этнических групп. Правители номадов, несмотря на сакрализацию (Скрынникова Т.Д., 1997; Дашковский П.К., 2005а–б; и др.), не обладали абсолютной властью и постоянным стабильным положением даже в рамках своего этноса. Это обстоятельство останавливало каганов от резкого навязывания единообразного мировоззрения, хотя его важность, безусловно, признавалась. В степном мире более важным было выражением политической лояльности и военной поддержке правителю. Для постепенного же сложения единой религиозной системы в рамках полиэтничного государства требовался более длительный период, который в эпоху средневековья прерывался военно-политическими событиями и сменой расстановки сил в Южной Сибири и Центральной Азии.

Исходя из вышеизложенных данных можно предварительно заключить, что религиозная система кыргызов испытывала определенное влияние манихейства, благодаря деятельности пророков этой религии и политики каганов, стремящихся удержать полиэтничное государство не только военными методами, но и общим официальным мировоззрением. Существенными преимуществами манихейства по сравнению с другими религиями того периода было, во-первых, отсутствие ортодоксального неприятия и противостояния с традиционными верованиями.

Во-вторых, как учил Мани, «молитва обращенная к богу, не нуждается в храме», поэтому молельня могла размещаться в кочевой юрте (Зуев Ю.А., 2002, с. 260). Это обстоятельство весьма существенно при мобильном образе жизни, хотя это не исключало и стационарных «храмов» или молелен в городах. В то же время сложность учения манихейства (космология, эсхатология, этика), консервативность традиционных верований номадов, относительно короткий период существования Кыргызского каганата и ряд других факторов, вероятно, не позволяют говорить о данной религии как о доминирующей мировоззренческой системе в обществе.

**А.М. Досымбаева**

*Институт археологии им. А.Х. Маргулана, Алматы, Казахстан*

### **О СИМВОЛИКЕ СОСУДА В ТЮРКСКОМ ПРИКЛАДНОМ ИСКУССТВЕ И ЕГО СВЯЗИ С ИДЕЕЙ САКРАЛИЗАЦИИ ПРОСТРАНСТВА**

Географическое местоположение тюркского святилища Мерке, расположенного на территории высокогорных альпийских лугов с тысячами источников, бьющих из-под земли на высоте около и более 3000 м над уровнем моря, по своим природным характеристикам соответствует представлениям об идеальной модели родной земли, обозначенной в мифах в качестве мировой горы/пещеры, служившей лоном/материнским чревом и расположенной высоко в недоступных горах. Особое отношение к пространству нашло отражение в форме сакрализации пространства. По сведениям Геродота, скифы проводили культовые служения богине земли Апи, в священных рощах и пещерах, в низовьях Дона. В процессе весеннего праздника скифов, в связи с которым производился ежегодный передел земли... совершался символический акт бракосочетания с землей (Артамонов М.И., 1961, с. 83). Традиционный ежегодный ритуал объезда леса (родовой территории) совершали правители сюнну. В легендарных преданиях о происхождении тюркского племен усуней/ашина (а-сана/а-сман) пещеры, локализованные в труднодоступных, окруженных горами благодатных местах, осознавались как священные родовые территории. Отложившиеся в топонимике земель, понятия о «святых горах», «святой реке», «святом лесе» на правом берегу Донца относятся к той же категории представлений об идеальном пространстве. Описываемые категории понятий о родовой территории тюркские племена совместно с именами богов и их символами уносили на новые места обитания (Ахинжанов С.М., 1989, с. 96; Зуев Ю.А., 2002, с. 32; Golden P.B., 1998, p. 214–215). Употребление понятия *священный/аулие* по отношению к определенным территориям (*аулие жер*), водным источникам (*аулие көль, су*), различным объектам природы (*аулие тал*) или даже камням (*кіндік тас/камень пуповина*) в топонимической номенклатуре казахов распространено повсеместно.

Освоенное пространство, мыслимое как центральная часть родовой земли, непременно маркировалось понятными символами, воплощением которых являлись антропоморфные образы предков, жизнь которым была дарована союзом неба и земли. Анализ мифологического содержания памятников монументального искусства скифов, позволил В.С. Ольховскому (2005, с. 117) трактовать антропо-