

САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ У ТЮРКСКИХ НАРОДОВ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Сакральность являлась легитимирующей основой власти в тюркских и кыргызском государствах, а каган, в свою очередь, был ее основным функционирующим органом. Сакральная функция каганской власти основывалась на нескольких пунктах: принадлежность к правящей династии, инициация, религиозный фундамент, восприятие власти кагана соседними державами (Китаем, Ираном, позже мусульманскими государствами Азии). Таким образом, без сакральной сущности политическая власть кагана была невозможной. При этом у каганов была необходимость следовать всем пунктам сакральности власти – без данного обстоятельства каган не мог легитимизовать свою власть полностью, часто теряя властные функции в результате неудач в войнах или же династийных спорах. Достигалась сакрализация власти различными методами. Если у китайских императоров существовал культ почитания “Сына Неба” и некий “мандат небесного правления”, то у тюрков он имелся в другом аспекте: кагану была необходима “небесная харизма” – “кут”. Религиозные верования наложили свой отпечаток на власть кагана, тенгрианство было более слабой религией в отношении сакральной власти, отсутствовала функция прямой сакрализации через институт церкви за неимением такового. Если в исламе благодаря четким законам Корана власть правителя была неприкосновенна, а в христианстве ее сакральная сущность подтверждалась церковью, что также было характерно для буддизма в Китае, то в тенгрианских воззрениях тюрков такое отсутствовало. Каган сам являлся главным “священником” в тенгрианстве, приводил в исполнение обряды и праздники в годичном цикле. Тенгрианство не было сводом правил и законов, без четкой градации отношений между сакральным и профанным, а также между слоями социума. Однако при этом тенгрианство было тесно связано с личностью кагана в сакрально-ритуальной сфере – от обряда инициации его роль была связана с культом Тенгри и Умай, поклонением множеству духов, главнейшему духу предков. Уже в самой легенде о

происхождении правящих родов тюркютов и огузов была заложена сакральная сущность “небесного происхождения”. Кроме того, культ волка в Великом Тюркском каганате и Втором Восточно-Тюркском был сложен для сочленения с другими религиями как тотемный и сугубо тенгрианский.

Такая ситуация приводила к тому, что уже со времен кагана Таспара верховные правители тюркских государств стали “экспериментировать” с различными религиями в целях укрепления сакрализации власти. Принятие буддизма из Китая было вызвано необходимостью усвоить сакральность от устоявшегося культа “Сына Неба” у китайских императоров. Несмотря на победы тюрков на востоке каганата, их положение оставалось ненадежным и требовало новых мер в отношении внутренней идеологии государства в конце VI века. Таспар под впечатлением рассказов монаха приказал соорудить храм и попросил правителей Ци прислать священные книги буддизма. Более того, по сведениям источников, каган сам участвовал в отдельных буддийских обрядах [Бичурин 1998, 237–238]. По некоторым данным, упомянутый монах Хуэй Линь мог быть буддийским миссионером индийского происхождения, настоящее имя которого Джинагупта [Кычанов 1997, 112]. Участие Таспар-кагана в буддийских обрядах подтверждается сведениями Бугутской надписи [Кляшторный 1971, 133]. Известны факты довольно регулярного пребывания буддийских монахов из Китая в Тюркском каганате и даже перевода некоторых священных текстов этой религии на тюркский язык [Сухэбатар 1978, 69]. В переводе отдельных сутр могли участвовать и согдийцы, активно торговавшие в Центральной Азии [Кычанов 1997, 112]. Интерес к буддизму у кочевой элиты постепенно возрастал, особенно в результате стремления подражать китайскому двору и выступать с ним по всем позициям, в том числе и по мировоззренческим, на равных. Однако социально-политический кризис и распад каганата помешали буддизму закрепиться у кочевников. В то же время вполне очевидны поиски правящей элиты определенных религиозных основ для обеспечения консолидации и могущества тюркского общества. Не случайно Тоньюкук утверждал, что буддизм и даосизм не соответствуют воинственному духу, мировоззрению и образу жизни кочевников и поэтому не могут являться основой государства. В связи

с этим интересно мнение А. Габена, который обратил внимание, что в эпоху раннего средневековья буддизм наиболее успешно закреплялся у западных тюрок в Средней Азии, которые переходили к оседлой, городской жизни в окружении местного буддийского населения [Литвинский 1992, 490]. Новый этап распространения буддизма относится ученым к началу второй четверти VII в. С этого времени буддизм прочно закрепляется у уйгуров вплоть до официального принятия Бёгю-каганом в 762–763 гг. манихейства. Наконец, в X в. вновь зафиксирован подъем буддизма у уйгуров, а также у кимаков и кыргызов. Отмеченная ситуация подтверждается как памятниками письменности, так и некоторыми археологическими материалами. Принятие буддизма Таспаром не оказало ожидаемого влияния на массу кочевых тюрок, а также на саму власть кагана – судя по всему, сохранились те же обряды инициации и погребения каганов и высших кочевых аристократов, буддистская сакрализация власти не нашла своих приверженцев в среде тюрок в большом количестве. В то же время буддистские проповедники оставались при дворе кагана, стараясь обратить высшие слои общества в свою религию. Со второй половины VII века на территорию Центральной Азии и Южной Сибири стали проникать проповедники совершенно новых религий – манихейства и христианства несторианского толка. Стоит отметить, что эти религии, пройдя Великий Шелковый путь, стали довольно синкретичны. Тюркские правители да и сами тюрки относились к другим религиям крайне толерантно, поэтому новые религии быстро находят своих адептов в кочевой среде и тюркских государствах VII–IX вв. Еще в первой половине XI в. Абурайхан Бируни отмечал, что “веру Мани и его учение исповедуют большинство восточных тюрок, обитатели Китая, Тибета и части Индии”. Некоторые отрывочные сведения о манихействе у кочевников (использование мерной речи, светильников, храм для поклонений и др.) есть и в ряде других персидских и арабских источников [Караев 1968, 95–96], как правило, эпохи развитого средневековья. Однако данные сведения, безусловно, нужно рассматривать весьма критически. Дело в том, что манихейство в это время, наряду с христианством, рассматривалось мусульманскими авторами через противопоставление с исламом. В связи с этим степень распространения манихейства среди

неисламских регионов и стран могла быть существенно преувеличена. Манихейство стремилось мимикрировать под раннюю тюркскую сакральность каганов и их власти, стараясь представить их власть как власть Света над Тьмой, что вполне совпадало с тенгрианской небесной направленностью властных функций. Именно эта черта позволила манихейскому мировоззрению взаимодействовать с шаманским комплексом верований, характерных для кочевников [Бируни 1957, 209]. Распространение среди тюркоязычных народов Центральной Азии манихейства привело к появлению новой титулатуры правителей – каган Света. Такая титулатура прослеживается, например, у уйгуров, поэтому предполагалось, что правитель рассматривался в соответствии с манихейской доктриной как земное воплощение божественного воителя Первочеловека, первого божества, которое борется с силами Мрака [Жалдасбаев 1975, 110]. Существенным представляется замечание о том, что для совершения манихейских обрядов не обязательно требовались храмы, поскольку такие действия можно было произвести и в кочевой юрте. Не случайно Мани настаивал, что “молитва, обращенная к богу, не нуждается в храме” [Байпаков 1992, 260]. Действительно, в условиях, когда нужно приспособиться к традиционному кочевому мировоззрению, да еще в достаточно экстремальных условиях степи, миссионеры вынуждены были приспособливаться к образу жизни и быту кочевников. Однако после гибели в результате заговора Бёгю-кагана в 779 г. его преемники проводили антиманихейскую политику, и только приход к власти нового клана в 795 г. сделал более благоприятной ситуацию для манихеев [Литвинский 1992а, 524]. Кроме того, иногда под предлогом покровительства вере уйгуров вмешивались в дела Китая. Воспользовавшись падением Уйгурского каганата под натиском кыргызов, Китай, чтобы исключить возможность вторжения последних, под религиозным предлогом в 843 г. запретил манихейское и несторианское вероисповедания в империи [Бартольд 1966, 168–169]. Важно также подчеркнуть, что при всей готовности манихейства адаптироваться к различным традиционным мировоззренческим системам, тем не менее, известны случаи достаточно жесткой борьбы с религиозными конкурентами. Так, после провозглашения манихейства государственной религией Уйгурского каганата, вероятно не без прямого

одобрения священнослужителей новой веры, начались гонения на буддистов и уничтожение их святынь [Петров 1981, 224]. Такая религиозная политика, по нашему мнению, в целом была не характерной для кочевых империй Центральной Азии, которые отличались веротерпимостью в силу своей полиэтничности и поликонфессиональности. Более характерной для кочевых империй была политика религиозной толерантности, в том числе и для Кыргызского каганата, во всяком случае в период его могущества. В массе своей кочевники продолжали оставаться последователями культуры Тенгри, поскольку манихейство, даже несмотря на всю полноту синкретизма, не смогло вжиться в кочевой социум. Основные постулаты данной религии были непонятны и ненужны массе кочевых тюрков, оставаясь далекими от основ жизни тюрков, их представления о мироустройстве и их мировоззрения. В 752 году басмылы вместе с енисейскими кыргызами и тюркешами стали союзниками карлукского джабгу в борьбе с Уйгурским каганатом за восстановление Восточно-Тюркского каганата. Война не имела успеха для союзников. Джабгу карлуков оставил надежды на каганат и прекратил “войну за тюркское наследство”. Причины поражения союзников в войне с уйгурами было несколько: 1) разобщенность сил союзных войск; 2) получение каганом уйгуров поддержки со стороны Китая в связи с нежеланием возрождения сильной державы и политикой “разобщения варваров”; 3) появление китайских войск в Средней Азии и переход основных действий из Турфанского оазиса и Южной Сибири в тот район; 4) наконец, агрессивное вторжение арабских сил, изменившее политическую ситуацию в регионе. Итогом стало подчинение басмылов и енисейских кыргызов уйгурскому кагану и потеря статуса идикутства. Лишь карлукский джабгу сохранил за собой статус правителя в Средней Азии и больше не вмешивался в войну против уйгуров. В этот краткий период проявляется сакрализация власти у басмыльских правителей. Идикут как кочевое государственное образование тюркских племен несло в своем названии сакральный смысл – в калькированном переводе “августейшее” [Абу Наср Мухаммад 1988, 237]. Басмылы приняли наследников рода Ашина в качестве правителей, желая закрепить сакральность власти не только в титулатуре, но и в наследственном плане.

Сакральной основой титулатуры “идикут” является “кут”, однако есть еще прописанное в летописях название, соответствующее термину “идикут”. В орхонских надписях существует слово “*idioksuz*”. Это прилагательное долгое время оставалось мало понятным для востоковедов, переведших надписи на немецкий и французский языки. В 1906 г. Вильгельм Томсен наконец смог разгадать загадку слова “*idioksuz*”. В соответствии с его объяснением, это сочетание, состоящее из двух существительных и окончания (*idi, ok, siz*). Слово “*idi*” в древнетюркском употреблялось в значениях “хозяин, человек высокого ранга, правитель” [Кычанов 1997, 42]. В отличие от тюргешей и енисейских кыргызов, а также уйгуров, единственным легитимным правителем на тот момент мог стать Седе Иши Каган, с его правами на восстановление каганата во главе басмыльских племен, сохранивших у себя тенгрианскую систему сакрализации власти и имевших наследников рода Ашина. Этим объясняется столь скорое убийство кагана уйгурами и выдвижение узурпаторов власти из новой династии Яглакар. Басмылы вынуждены смириться с поражением и вновь стать данниками более сильных и хитрых уйгуров.

Поиск каганами тюркских государств религиозных основ сакрализации своей власти часто заводил в тупик, что приводило к внутренним конфликтам – как это произошло в Уйгурском каганате и Карлукском джабгулиате. Власть в Карлукском джабгулиате уже не являлась предельно сакрализованной. Ушли те времена, когда личность кагана была в ореоле “небесной харизмы”. Даже принятие карлукским джабгу титула “каган” не изменило положения дел в государстве. Как государство кимаков, Карлукский джабгулиат был сильно разрозненным союзом племен, джабгу фактически правил лишь своим кочевьем, возможно являясь третейским судьей в спорах между родами карлуков. После разгрома тюргешей и окончания эпохи Кыргызского Великодержавия карлуки не сумели взять контроль над Центральной Азией, даже вступив в эфемерный союз с кимаками. Постоянная борьба с арабами и Китаем ослабила и без того непрочную власть джабгу. Как таковой сакральной сущности власть джабгу уже не несла, слишком велики были неудачи карлуков начиная с середины IX века, отсутствовала необходимая консолидация племен и родов. Сакрализация власти требует не только легитим-

ной власти правителя, но также и его личной харизмы, ответственности, настойчивости в объединении родственных племен под своей властью. Это присутствовало у тюрков, тюргшей, кыргызов и уйгуров, но фактически отсутствовало у карлуков. На начальном этапе джабгу восприняли старый механизм сакрализации власти, но уже после поражений от уйгуров, а затем от экспансии арабов джабгу карлуков уже не могли иметь столь высокий уровень сакральности власти, какой имели, к примеру, каганы тюргшей. Слабый контроль над родами и неспособность удерживать основные маршруты торговых путей, потеря городов, столь необходимых кочевникам, совершенно подорвали статус карлукских правителей. Лишь принятие ислама позволило карлукским племенам чигил и ягма выйти на новый уровень государственного строительства и сакрализации власти в Караханидском каганате.

Уже с IX века все больше тюрков начинают принимать ислам, который все более укреплялся в Средней Азии не столько военным путем, сколько путем прозелитизма. Карлукский джабгулиат фактически стал последним тюркским государством, основанным на сакрализации власти, установленной в Великом Тюркском каганате. При этом сакральный институт правителя настолько ослаб, что уже не мог фиксировать статус правителя, и это обрекло джабгу карлуков на исчезновение. Ислам, пришедший в Среднюю Азию, и его властные механизмы, чуть позже использованные Караханидами, поставили точку в истории сакральности власти у карлуков.

Таким образом, сакрализация власти в тюркских государствах прошла путь от вершины до упадка. Результатом такой эволюции стало создание симбиозных форм сакральности власти для ее легитимации вследствие как вливаний новых религий, так и внутренних изменений ритуалов инициации и передачи власти. Часто различные династийные споры становились и религиозными, что свидетельствовало о финансовой и идеологической подпитке разных кланов и семей со стороны религий. Итогом таких религиозных споров становилось крушение могущественных государств. Сакральная мимикрия затрагивала и соседние с тюрками народы – особенно это касалось титулов, обрядов инициации, – добавляя новые элементы в легитимизацию власти

правителя. К таким народам можно отнести енисейских кыргызов, кимаков и кипчаков. Енисейские кыргызы прекрасно сочетали тюркские механизмы сакрализации (поднятие на войлоке, титулатура, “кут”) с собственно кыргызскими (культ Умай, тотем барса). Это позволило кыргызам в эпоху Великодержавия создать довольно спокойную обстановку в Центральной Азии и не враждовать с тюркскими племенами и Китаем. Выяснение сакральной атрибутики власти и ее механизмов показывает, что фактически каждое религиозное учение оставляло свой след в сакрализации власти каганов у тюрков и кыргызов. Религии, приходившие по Великому Шелковому пути, мимикрировали под тюркское общество, стараясь получить в нем нужную нишу. К тому же, принимая в себя черты тенгрианства, они становились уже совершенно иными, нежели были раньше.

ЛИТЕРАТУРА

Абу Наср Мухаммад ибн Абд ал-Джаббари ал-Утби. Тарих-и Йамини (Десница державы) // **Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв.** Ташкент, 1988.

Бартольд В. Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью // **В. В. Бартольд. Сочинения в 9-ти томах.** Москва, 1966. Т. IV.

Байпақов К., Нуржанов Ұ. **Ұлы Жібек жолы және ортағасырлық Қазақстан.** Алматы, 1992.

Бируни А. **Избранные произведения.** Ташкент, 1957. Т. I.

Бичурин Н. Я. (Иакинф). **Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена.** Алматы, 1998. Т. 1.

Жолдасбаев С. Материальная культура казахов XV–XVIII вв. (по археологическим данным). Автореферат диссер. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. Алма-Ата, 1975.

Зув Ю. А. **Ранние тюрки: очерки истории и идеологии.** Алматы, 2002.

Караев О. К. **Арабские и персидские источники IX–XII вв. о киргизах и Киргизии.** Фрунзе, 1968.

Кляшторный С. Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // **Проблемы востоковедения.** Москва, 1959. № 5.

Кляшторный С. Г., Ливищ В. А. Согдийская надпись из Бугута // **СНВ**. 1971. Т. X.

Кычанов Е. И. **Кочевые государства от гуннов до маньчжуров**. Москва, 1997.

Литвинский Б. А. Буддизм // **Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии**. Москва, 1992.

Литвинский Б. А. Манихейство // **Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии**. Москва, 1992а.

Петров К. И. **Очерки социально-экономической истории Киргизии VI – начала XIII в.** Фрунзе, 1981.

Сухэбатар Г. К. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // **Археология и этнография Монголии**. Новосибирск, 1978.