

ІСТОРІЯ

О. Б. Бубенок

КАЛЕНДАРНЫЙ ЦИКЛ В ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ДРЕВНИХ ТЮРОК

Бесспорно, образ жизни кочевников Евразии всецело зависел от природных условий, что заставляло их придерживаться календарного цикла не только в занятиях и образе жизни, но также в погребально-поминальной обрядности. Особо показателен в этом отношении погребально-поминальный цикл древних тюрок-тугю Центральной Азии.

Китайские династийные хроники свидетельствуют о том, что на определенном этапе истории тюрок-тугю обряд трупосожжения при похоронах знатных тюрок существовал до первой трети VII в. н. э. В “Таншу” о погребальном обряде тюрок мы читаем следующее: “Тело покойника полагают в палатке. Сыновья, внуки и родственники обою пола закалывают лошадей и овец и, разложив перед палаткою, приносят в жертву; семь раз объезжают вокруг палатки на верховых лошадях, потом пред входом в палатку ножом надрезают себе лицо и производят плач; кровь и слёзы совокупно льются. Таким образом поступают семь раз и оканчивают. Потом в избранный день берут лошадь, на которой покойник ездил, и вещи, которые он употреблял, вместе с покойником сожигают; собирают пепел и зарывают в определённое время года в могилу. Умершего осенью или зимой хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть или опадать; умершего весной и летом хоронят, когда цветы начинают развёртываться. В день похорон, так же как и в день кончины, родные предлагают жертву, скачут на лошадях и надрезают лицо. В здании, построенном при могиле, ставят нарисованный облик покойника и описание сражений, в которых он находился в продолжение жизни. Обыкновенно если он убил одного человека, то ставят один камень. У иных число таких камней простирается до ста и даже до тысячи. По принесении овец и лошадей в жертву до единой вывешивают их головы на вехах” [Бичурин 1950, 230]. Однако обряд трупосожжения у тюрок-тугю стал вытесняться обрядом трупоположения в первой трети VII в. Смена погребального обряда послужила даже предметом весьма резкой дипломатической переписки, когда китайский император обвинил тюркского кагана Хейли в отходе от обычаев предков [Кляшторный, Савинов 2005, 200–201]. Последний засвидетельствованный в хрониках факт погребения по обряду трупосожжения относится к 634 г. Об этом “Таншу” сообщает следующее: “...В восьмое лето, 634, Хейли умер. По смерти пожалован княжеским достоинством и именем Хуан. Указано вельможам похоронить его. Труп Хейлиев, по кочевому обычаю, сожжен. Могила его насыпана по восточную сторону реки Ба” [Бичурин 1950, 250]. Таким образом, данная информация дает основания считать, что обряд трупосожжения имел распространение у восточных тюркютов именно в племени кагана, который принадлежал к правящей династии Ашина.

О том, что представители главного племени западных тюркютов придавали огню очистительные ритуальные функции, свидетельствует Менандр, который описал прибытие византийского посла Зимарха в 568 г. ко двору самого ябгу-кагана западных тюркютов: “Некоторые люди из этого племени, о которых уверяли, будто они имели способность отгонять несчастья, пришед Зимарху, взяли вещи, которые Римляне везли с собой, сложили их вместе, потом развели огонь сучьями дерева ливана, шептали на

скифском языке какие-то варварские слова, и в тоже время звонили в колокол и ударяли в тимпан над поклажею. Они несли вокруг ливановую ветвь, которая трещала от огня; между тем, приходя в исступление, и произнося угрозы, казалось, они изгоняли лукавых духов. Им приписывали силу отгонять их и освобождать людей от зла. Отвратив, как они полагали, все несчастья, они провели самого Зимарха через пламя, и этим, казалось, они и самих себя очищали” [Менандр 1860, 376–377].

К сожалению, византийские историки не оставили нам подробную информацию об обряде погребения правителя западных тюркютов. Но есть одно сообщение о завершении погребальных церемоний, совершаемых спустя некоторое время после смерти ябгу-кагана. Для нас большой интерес представляет информация Менандра, согласно которой византийский посол Валентин, прибыв к ставке правителя западных тюрков в 576 г., узнал о смерти их правителя Дилзивула. Навстречу им вышел его сын Турксанф и приказал византийцам, согласно существующей среди тюрков традиции, поцарапать ножом свои лица. Те выполнили его приказ. Далее Менандр сообщает, что в один из дней траура к Турксанфу привели четверых пленных “Унов” для принесения в жертву с конями в честь его отца. Турксанф повелел пленным перейти в Потусторонний Мир, чтобы передать его отцу весть от тех, кто остался в живых [Менандр 1860, 421–422]. Получается, что у Менандра речь идет не о днях смерти и сожжения, а периоде захоронения останков ябгу-кагана, что могло иметь место и через несколько месяцев после его смерти и кремации. Следовательно, обряд погребения у главного племени западных тюркютов мог быть таким же, как и у восточных Ашина, т. е. можно говорить о распространении среди них в определенное время обряда трупосожжения.

Имеются основания также считать, что аналогичные погребальные традиции бытовали изначально и среди хазарских каганов, происходящих, по признанному мнению, от западных Ашина. Письменные источники X в. не подтверждают того, что хазары хоронили своих правителей по обряду кремации. Однако Мирхонд сохранил легенду, согласно которой в давние времена хазары бросали покойника в огонь под звуки песнопений и барабанов. При этом Мирхонд добавил: “Говорят, что этот обычай остался в тех странах по настоящее время” [Заходер 1962, 150]. Таким образом, есть основания считать, что среди части хазар изначально практиковался обряд кремации, который впоследствии был заменен на обряд ингумации.

Однако у большинства тюркских племен имел распространение обряд трупоположения, а не трупосожжения. Несмотря на это, можно утверждать, что более поздние средневековые кочевники могли унаследовать другие погребально-поминальные традиции от тюрк-тугю. Однако возникает вопрос: как кочевой образ жизни кочевников совмещался с их календарным циклом в погребально-поминальной обрядности?

По мнению С. И. Руденко, кочевое и полукочевое скотоводство Центральной Азии имело несколько вариантов скотоводческих миграций. Первый вариант: основная часть населения имеет постоянную оседлость, остальная, меньшая часть кочует со своими стадами продолжительное время. Второй вариант: все население весной покидает зимовники и до поздней осени кочует со стадами. В обоих случаях можно говорить о полукочевом хозяйстве с циклическим кочеванием, при котором кочевник, имея постоянное зимнее жилище, возвращается к нему ежегодно, пройдя через весеннее пастбище к летнему и через осеннее – к зимнему. Третий тип был характерен для кочевников, не обладавших постоянным зимним жилищем [Руденко 1961, 3–4]. Судя по всему, в VI–VII вв. для тюрк-тугю были характерны второй и третий тип кочевания.

Таким образом, сезонность в захоронении кремированных останков аристократов тюрк-тугю можно объяснить тем, что древние тюрки, как и большинство кочевников Евразии, кочевали в меридиональном направлении. Летом они находились на северных пастбищах, а зимой – на южных. Обычно кочевники стремятся хоронить своих умерших на родовых могильниках и поэтому стараются доставить туда останки умершего. Поэтому кочевой образ жизни предполагал нахождение таких кладбищ в центре марш-

рута сезонных передвижений. Следовательно, древние тюрки могли хоронить кремированные останки своих соплеменников лишь два раза в год – весной и осенью.

Однако стоит ответить на вопрос: как в подобной ситуации могли хоронить своих умерших кочевники, соблюдавшие обряд ингумации? Ведь некремированное тело не могло сохраняться долго, прежде чем его доставят на родоплеменное кладбище. В данном случае мы знаем больше о кочевниках времен Античности, чем Средневековья.

В главах 71–73 четвертой книги “Историй” Геродота подробно описан не только обряд погребения скифского царя, но также и процесс бальзамирования тела умершего: берут уже подготовленного умершего, укрывают его тело воском, после того как очистили его живот, наполняют его специальными травами, а потом зашивают живот, кладут покойника на телегу и перевозят его к другому племени. В результате через довольно длительный промежуток времени тело в сохранности попадает на родовое кладбище скифских царей, где его и погребают. При этом Геродот добавляет, что простых скифов доставляют к месту погребения аналогичным образом, но церемония более проста. По словам Геродота, других скифов, когда те умирают, ближайшие родственники кладут на телеги и перевозят их к домам родственников, и это длится сорок дней до момента захоронения [Геродот 1972]. Весьма характерно, что обряд бальзамирования умерших в скифское время хорошо прослеживается на материалах Пазырыкских курганов скифского времени, расположенных на Алтае в условиях вечной мерзлоты. По словам исследователя памятника С. И. Руденко, каждая родовая группа имела свои традиции бальзамирования тел умерших родственников. При этом исследователь отметил, что захоронения на Пазырыкском могильнике совершались, как и у древних тюрко-туго, два раза в год – весной и осенью [Руденко 1953, 62–69, 326–361].

Однако обряд бальзамирования не был зафиксирован у тех средневековых кочевников, которые практиковали обряд ингумации. Остается спросить: почему? Кроме того, следует отметить, что подробных описаний погребальной церемонии у этих средневековых кочевников очень мало.

Так, в первой половине X в. Ибн Фадлан оставил нам подробное описание похорон знатного гуза. По его словам, умершего гуза хоронили с вещами в могильной яме, над которой устраивали деревянное перекрытие. Арабский путешественник сообщает, что во время похорон могли убить от одной до нескольких сотен лошадей, а шкуры убитых животных растягивали на деревянном перекрытии над могильной ямой. Над всем этим насыпался из земли курган [Ковалевский 1956, 128–129]. Весьма характерно, что Ибн Фадлан ничего не сообщает о транспортиции тела умершего гуза к курганному могильнику, но при этом описывает похороны с такими подробностями, что уже не остается сомнений в том, что арабский путешественник был прямым очевидцем похорон. Стало быть, все описанные события произошли недалеко от племенного курганного могильника. Судя по содержанию текста Ибн Фадлана, арабский путешественник покинул земли Хорезма ранней весной и достиг земель гузов уже в разгар весны [Ковалевский 1956, 124–125], т. е. гузы в это время могли находиться в центре своих сезонных миграций – недалеко от племенного курганного могильника.

Но вернемся к фрагменту из “Таншу”, где описано завершение погребальной церемонии тюрко-туго: “В день похорон, так же как и в день кончины, родные предлагают жертву, скачут на лошадях и надрезывают лицо. В здании, построенном при могиле, ставят нарисованный облик покойника и описание сражений, в которых он находился в продолжение жизни. Обыкновенно если он убил одного человека, то ставят один камень. У иных число таких камней простирается до ста и даже до тысячи” [Бичурин 1950, 230].

Что касается последнего обычая, то аналог ему находим в огузов. Так, Ибн Фадлан сообщает: «Если же он (покойник. – *О. Б.*) когда-либо убил человека и был храбр, то они вырубают изображение из дерева по числу тех, кого он убил, поместят их на могиле и скажут: “Вот его отроки, которые будут служить ему в раю”» [Ковалевский 1956, 128–129].

Относительно же упомянутой могилы и поминок “в день похорон” и “день кончины” Л. Р. Кызласов нашел аналогии данному пассажи в археологическом материале:

“Наконец, в юго-западной и юго-восточной Туве были открыты четыре сложных поминальных сооружения высшей знати Восточнотюркского каганата. Одно из них, находившееся на юго-западной окраине пос. Сарыг-Булун (Эрзин), раскопано нами в 1955 г. Это был расплывшийся подчетырёхугольный вал (36х29 м) со скруглёнными углами, ориентированный сторонами почти по странам света с небольшим отклонением. Внутри вала, за неглубоким рвом, возвышалась оплывшая подчетырёхугольная насыпь из песка (16х15 м) с выступающей площадкой с запада. На восточной стороне насыпи и во рву располагались высеченные из серого гранита фигуры двух людей, сидящих на поджатых вперёд коленями ногах, а также – два небольших изображения львов. Раскопки всего этого сооружения не дали никаких следов погребения и доказали его исключительно поминальное назначение” [Кызласов 1969, 23–65]. Стало быть, мы имеем дело с тем случаем, когда родственники умершего знатного тюрка поминали его не на месте захоронения кремированных останков, а там, где он умер и был сожжен. Отсюда следует, что были и вторые поминки “в день похорон”, т. е. на племенном могильнике. Это вполне согласуется не только с практикуемым обрядом кремации, но и с кочевым образом жизни, который был строго регламентирован в пространстве и времени.

Интерес представляет также сообщение “Таншу” о “нарисованном облике покойника” [Бичурин 1950, 230]. Л. Р. Кызласов это прокомментировал следующим образом: «Изображения умерших воинов с сосудом в руке необходимы были для того, чтобы при совершении поминок, когда родственники и соратники покойного устраивали в честь него поминальный пир возле оградки, он сам, в виде изваяния, мог “присутствовать и пить” вместе со всеми. Естественно, что поминающие при этом обращались к нему и “разговаривали” с ним, принося ему жертвы, чтобы умиловить его “злую” душу, как это делали и тюркоязычные народы Саяно-Алтайского нагорья ещё в недавнем прошлом». При этом исследователь считает, что в данном случае в “Таншу” речь идет о поминках вне пределов родовых кладбищ, на так называемых поминальных комплексах [Кызласов 1969, 32–33].

Однако такие фигуры с давних времен известны на курганных могильниках у тех кочевых племен, которые придерживались обряда ингумации. Сам Л. Р. Кызласов отметил такой обряд у куманов, монголов и других кочевых народов Евразии. При этом они изображение умершего изготавливали не только из камня, но из войлока. Суть обрядов сводилась к тому, что во время праздников эти чучела выставлялись и им преподносились угощения, словно души умерших родственников вселялись в эти манекены [Кызласов 1969, 38–40]. У современных чувашей вплоть до недавнего времени бытовал подобный обычай. По словам этнографов, накануне поминок из дерева вырезали изображение умершего, которое потом угощали подношениями. На следующий день после поминок эту деревянную фигуру увозили на кладбище и устанавливали на могиле [Кяховский 1965, 190].

Как оказывается, данная традиция бытовала у степных народов еще со времен глубокой древности. Достаточно вспомнить каменные изображения умерших на курганах эпохи энеолита и бронзы. Скульптурные изображения умершего также находили при раскопках Древнего Хорезма [Рапопорт 1971, 86–89]. Подобный обряд имеет распространение также и среди ираноязычных народов, например осетин, предки которых в прошлом кочевали в степи. Интересно, что данный обряд они совершают сразу же после Нового года [Дюмезиль 1990, 189]. Как оказывается, в данном случае Новый год соотносится не с нынешним, а с древним – днем весеннего равноденствия, 21 марта. При этом следует отметить, что подобные верования о Новом годе имели распространение среди многих народов мира, например индоевропейских.

Так, О. Фаминцын отмечал: “К главнейшим поминальным праздникам в России принадлежат весенние поминки, ныне совершаемые в день Радуницы (Новый день), т. е. во вторник на Фоминой неделе, также в Троицкую субботу; поминают на Руси покойников и накануне масляницы, т. е. в самую раннюю весеннюю пору... В Иране, по народному верованию, души усопших пробуждались весной, вместе с пробуждением

природы. В это время, а именно в течение последних пяти дней старого года (февраля) и первых пяти – нового (марта), следовательно, в то же, приблизительно, время, как у древних римлян и славян, они нисходили на землю, посещали дома своих родственников и принимали от них угощения...” [Фаминцын 1895, 22–23].

В свое время автор данной статьи обратил внимание на такую деталь: погребальные традиции древних тюрков-тугю очень напоминают скифские и осетинские. Это касается, прежде всего, совпадений в последовательности ритуалов: самоистязание участников похоронной церемонии; жертвоприношение животных; спортивные соревнования в честь умершего; богатые похороны и поминки и т. п. Анализ исторического материала позволил прийти к выводу, что истоки этих совпадений следует искать в процессах, происходивших в скифское время в Центральной Азии, где индоевропейские и прототюркские племена влияли друг на друга в области идеологии [Бубенок 2011, 130–141]. Стало быть, нет оснований сомневаться в том, что и поминальные традиции у тюрков-тугю могли быть такие же, как и у ираноязычных кочевников, т. е. они напоминали осетинские.

Следовательно, в прошлом у тюркоязычных кочевников, как и у их ираноязычных предшественников, 21 марта могло быть не только началом Нового года, но и днем поминовения усопших. И это вполне вписывается в предложенную схему маршрутов древних кочевников: 22 декабря, в день зимнего солнцестояния, они находятся в крайней южной точке своих передвижений и после этого начинают двигаться на север; к весне они уже приближаются к середине своих сезонных передвижений и 21 марта, в день весеннего равноденствия, подходят к своему кладбищу. Это совпадает не только с празднованием Нового года, но и с днем поминовения усопших, изображения которых на кладбище становятся объектом особого поклонения. Аналогичным образом должны были происходить и поминки на кладбище в осенний период: 21 июня, в день летнего солнцестояния, кочевники находятся в крайней северной точке своих передвижений и после этого начинают двигаться на юг; ближе к осени уже приближаются к середине своих сезонных передвижений и 23 сентября, в день осеннего равноденствия, подходят к своему кладбищу. Естественно, что это также должно было сопровождаться поминовением усопших родственников.

ЛИТЕРАТУРА

Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. Москва – Ленинград, 1950.

Бубенок О. Б. “Скіфські” традиції в поминально-поховальній обрядовості давніх тюркських племен // Actes testantibus. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича. (Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Вип. 20). Львів, 2011.

Геродот. История в девяти книгах / Пер. Г. А. Стратановского. Ленинград, 1972.

Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Москва, 1990.

Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. I. Горган и Поволжье в IX–X вв. Москва, 1962.

Каховский В. Ф. Происхождение чувашского народа. Чебоксары, 1965.

Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи Древней Евразии. Санкт-Петербург, 2005.

Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.

Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века. Москва, 1969.

Менандр. Продолжение истории Агафиевой // *Византийские историки / Пер. с греч. С. Дестуниса.* Санкт-Петербург, 1860.

Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма. Москва, 1971.

Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. Москва – Ленинград, 1953.

Руденко С. И. К вопросу о формах скотоводческого хозяйства и о кочевниках // Географическое общество СССР. Материалы по этнографии. Ч. I. Ленинград, 1961.

Фаминцын А. Древне-арийские и древне-семитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян // Этнографическое обозрение, 1895, № 3.