

И.А. Фукалов

САКРАЛИЗАЦИЯ ТЕРМИНА *КУТ* У ПРАВИТЕЛЕЙ РАННИХ КОЧЕВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В Средние века представления о божественности правителя — носителя идеи порядка, участника космологического действия — являлись всеобщими. Обоожествление главы государства было важной коллективно-психологической предпосылкой интеграционных процессов в центральноазиатских кочевых обществах. По нашему мнению, аналогичными сакральными позициями обладали тюркские и кыргызские правители. Однако источники не содержат прямого и концентрированного описания системы таких представлений. Вместе с тем традиция осмысления власти в категориях «священного», как и любое другое явление культуры, не могла исчезнуть, не оставив никакой информации. В современных исследованиях расшифровке подобной информации должно быть уделено большое внимание. Данные, содержащиеся в памятниках енисейской и орхонской руники, китайских и мусульманских источниках, синхронны реконструируемому мировоззренческому образу. Они могут стать основой для параллелей из фольклорных материалов, не имеющих прочной хронологии. Сакрализация происходит из нескольких источников, у тюрков ими явились религия, дорелигиозные верования, породившие термин *кут*, а также титулы, несущие сакральный смысл, непосредственно связанный с легендами о происхождении правящих династий. Термин *кут* как сквозной у тюркских народов выполнял множество функций, связанных с обоожествлением многих аспектов жизни тюрка-кочевника.

Кут как понятие восходит к глубокой древности, упоминаясь в различных эпитафиях и сказаниях. Для древнейших тюрков обладание верховной властью определялось наличием у кагана дара Тенгри — *кута*: «По милости Неба и потому, что у меня

самого был кут, я сел (на царство) каганом». В данном переводе С.Е. Малов сближает *кут* с понятием счастья, избранничества, благодати [Малов 1959: 35]. А.Н. Кононов считал, что здесь *кут* обозначен как указатель принадлежности к ханскому роду и достоинству [Кононов 1980: 209].

Существует огромная этнографическая литература о *куте* как о душе — «двойнике» человека, при зачатии которого божество или несколько божеств предоставляют некий жизненный эмбрион, сгусток энергии, некое семя жизни, счастье, благодать [Майнагашев 1916: 18].

У среднеазиатских кыргызов сохранилось представление о *куте*, который приносит «счастье тому, кто сможет его взять». Сделать это удастся только хорошему и честному человеку. Такой *кут* мыслился как кусочек студенистого вещества темно-красного цвета. Легендарный Манас (в записи варианта одноименного эпоса в исполнении С. Орозбакова) родился со сгустком крови в обеих руках [Tasagil 1995: 78]. У современных саяно-алтайских народов отмечены представления о «посреднической функции головного убора в передаче человеку “душ-зародышей”; казахи называют головной убор *уйдін куты*, т.е. “*кут* дома”» [Там же: 43].

Очевидно, титулы правителей играли особую роль в отношении сакрализации как наследуемой по принципу передачи или заимствования титула, становившегося сакральным. Это стоит отметить в отношении титулов *тегин*, *тархан*, *джабгу*. Кроме функции обозначения занимаемого поста в каганате, эти титулы несли сакральную нагрузку, делая их обладателей более значимыми в среде тюркской элиты. С первых шагов государственной истории тюркское общество было строго ранжировано. Место и политический вес члена общества во многом определялись его титулом, нередко наследственным, закреплявшим положение его носителя в системе социальных связей и соподчинений.

Очевидно, что древнетюркский и кыргызский корпусы титулатуры теснейшим образом связаны между собой. Получение титула было очень важным моментом в жизни представителя правящего слоя государства. Часто это событие и описание

заслуг фиксировалось в эпитафии. Принятие кыргызским правителем титула каган означало не только политический акт, но и претензию на обладание сакральностью кагана во всей ее полноте. В этом смысле показательным выглядит надменное послание *ажо*, принявшего титул кагана, уйгурскому правителю: «Твоя судьба кончилась. Я скоро возьму твою орду, поставлю перед нею моего коня, водружу мое знамя. Если можешь состязаться со мною, то немедленно приходи; если не можешь, то скорее уходи» [Бичурин 1950: 353]. Интересно, что победитель констатирует исчерпанность некой «судьбы» уйгурского государя, который более не может на нее рассчитывать. Итак, заметно, что *кут* у тюрков несет те же свойства, что и *мана*, рассматриваемая этнологами и антропологами Европы и США в начале — середине XX в. Но что именно подразумевает этот термин в отношении власти, как он влияет на нее? Каков механизм действия *кута* во власти и борьбе за нее? Раскрывая данный термин, следует понять, что он неотделим от древней истории индоевропейских народов и корни его лежат именно там, где складывался фундамент развития этих народов, глубоко укоренившийся в их менталитете и подсознании. Но происхождение термина *кут* до сих пор не выявлено окончательно, т.е. не ясно, из какой культуры тюрки и их прямые предки — хунны — получили данный механизм установления сакральных связей в социуме.

Существуют две версии, претендующие на объяснение эволюции сакральности власти у тюрков: китайская и индоевропейская. Множественные совпадения чемчурекской и тохарской культур, из которых вышли позже (в бронзовом веке) кельтская и усуньская культуры (последняя родственна хуннской, а та, в свою очередь, является материнской в отношении тюркской), позволяют нам говорить о преемственности культуры власти в кочевых сообществах (тохарская культура стала колыбелью культур кочевников Евразии, заложивших основу кочевых империй). С ариями восточно-европейских степей вопрос решается более четко. С катакомбными культурами III тыс. до н.э. по многим показателям идентифицируются предки индоариев до их вторжения в Индию [Клейн 1980: 35–39], со

срубными и андроновскими II тыс. — предки иранцев [Сафронов 1989: 43–48], а с ямной культурой конца IV — начала III тыс. — общеарийские предки тех и других. Китайская версия проистекает из установления династии Чжоу и культа правителя «сына Неба». Китайский историк Чжан Гуан-чжи фиксирует, что шанская культура не эволюционировала автохтонно [Kwang-chih 1977: 177–182].

Особенно стоит отметить звериный стиль — это не просто изображения животных, хорошо известные еще в палеолите, но определенный и четко фиксированный стиль изображений (динамически напряженные тела мчащихся либо готовых к прыжку зверей с характерными для их изображений стилевыми особенностями: играющие мускулы и т.п.), истоки которого восходят к ирано-месопотамскому региону. Позже изделия в этом стиле распространились по всей евразийской степи, включая Ордос, откуда они, скорее всего, проникли и в Северный Китай [Васильев 1976: 120].

В результате раскопок последних десятилетий в районе урало-казахстанских степей (Синташта, бассейн р. Тобол) обнаружены следы протоиндоиранской по типу, как считают археологи, развитой культуры бронзы (XVII–XVI вв. до н.э.), знакомой с колесницами [Генинг и др. 1992: 22–137]. Последние более примитивны, нежели анянские. Возможно, Синташта — звено той цепи, которая связывает анянские колесницы с индоиранскими. В Китае культ Неба, а вместе с ним и культ сакральности правителя как «сына Неба» развивался по пути, отличному от пути кочевников степи. Воцарение Чжоу сопровождалось важными переменами в общественном сознании и идеологической традиции Древнего Китая. Чжоусцы принесли с собой новое представление о верховном божестве, которое они называли Тянь. В первоначальном начертании знак «тянь» являл изображение большого человека с особо выделенной головой и служил, вероятно, обозначением обожествленных предков вождя. Такие изображения характерны для наскальной галереи бронзового века Саймалуу-Таш в горах Тенир-Тоо.

Во II тыс. до н.э. индоарии хотя и разделились исторически и географически, но их терминология в отношении власти

оставалась родственной, а значит, механизмы ее сакрализации — нетронутыми. Механизм существования *кута* у тюрков имеет индоевропейские корни и совпадает с понятием *kydos* у древних греков. Исследователь Рене Жирар показал, что эпитет *kydos* означает некое торжествующее величие, постоянно свойственное богам; а люди этим свойством обладают лишь временно и всегда — одни за счет других. Быть богом — значит постоянно обладать *kydosом*, оставаться его непререкаемым господином, чего никогда не бывает с людьми. Наделяют *kydosом* то одного, то другого боги, вырывают его друг у друга противники [Жирар 2006: 118–121]. И если Жирар описывал древнегреческие механизмы, то у тюрков *кут* также наделен переходящими свойствами: чтобы кагану или *ажо* обладать им, требуется полное покровительство Тенгри и исполнение всех его требований. Это указывается в различных эпитафиях о победах и поражениях тюрков. В китайской и монгольской политических традициях Небо лишь умножает сакральную силу правителя, реагируя на присутствие в нем особых качеств. В надписи Тоньюкуку, где говорится о самом злейшем враге древних тюрков — «кыргызском сильном кагане», конструируется бинарная оппозиция: тюркский каганат по воле Неба, находящийся в смятении, — пользующийся благоволением Неба правитель кыргызов. Благодаря полученной сакральной силе правитель «гармонизирует мир людей» [Кравцов 1991: 33], как говорится в эпитафиях: «...народ не находился в возбуждении (мятущимся не ходил)».

Каган считался оплотом закона и справедливости. С каганом ассоциировался *кут*, который олицетворялся в виде солнечного света. Каган, заподозренный в потере *кута*, мог быть убит. Из надписей-эпитафий следует, что *кут* в поверьях тюрков проистекал из культа Тенгри не всегда прямо, Тенгри дает его только избранным (по их собственному пониманию). Тенгри переменчив в выборе носителя *кута*, чему есть свидетельства еще в тюркской мифологии.

Итак, термин *кут* несет в себе энергию, сосредотачиваемую через Тенгри и распределяемую между людьми, маркированными двумя признаками — отмеченностью свыше и их соб-

ственными деяниями, угодными как народу, так и богам. Потеря *кута* лишает кагана его верховного статуса, приводит к постоянным неудачам и окончательно лишает его права на занятие престола высших ханов, несмотря на право наследования.

Библиография

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1.

Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976.

Генинг В.Ф., Зданович Г.Б., Генинг В.В. Синташта. Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. Челябинск, 1992. Ч. 1.

Жирап Р. Насилие и священное. М., 2006.

Клейн Л.С. Откуда арии пришли в Индию? // Вестник Ленинград. ун-та. 1980. № 20.

Кононов А.Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII–IX вв. Л., 1980.

Кравцов М.Е. От магии — к этике // Восток. 1991. № 3.

Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. Пг., 1916. Т. XXIV. Вып. 3.

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

Сафронов В.А. Индоевропейские прародины. Горький, 1989.

Шаханова Н.Ж. К вопросу о понятии «кут» в традиционном мировоззрении казахов // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. и материалы докл. и сообщ. Всесоюз. науч. конф. Улан-Удэ, 1990.

Kwang-chih C. The Archaeology of Ancient China. New Haven, 1977.

Tasagil Ah. Gok-Turkler. Ankara, 1995