

**ТЮРКСКИЕ
И
МОНГОЛЬСКИЕ
ПИСЬМЕННЫЕ
ПАМЯТНИКИ**



**Текстологические
и культуроведческие
аспекты
исследования**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения

**ТЮРКСКИЕ
И
МОНГОЛЬСКИЕ
ПИСЬМЕННЫЕ
ПАМЯТНИКИ**



**Текстологические
и культуроведческие
аспекты
исследования**



Москва
"НАУКА"
Издательская фирма "Восточная литература"
1992

ББК 80+83.3(0)9+63.3(5)
Т98

Составитель
И.Е.Петросян

Ответственные редакторы
С.Г.Кляшторный и Ю.А.Петросян

Редактор издательства
Л.С.Ефимова

Т98 Тюркские и монгольские письменные памятники.
Текстологические и культуроведческие аспекты
исследования. Сб. статей. — М.: ВО "Наука". Из-
дательская фирма "Восточная литература", 1992.—
155 с.
ISBN 5-02-016784-3

Сборник статей, объединенных общей проблемой изуче-
ния тюркских и монгольских текстов с текстологической,
литературоведческой и историко-культурологической точек
зрения. Публикуемые в сборнике статьи вводят в науч-
ный оборот и ряд новых памятников письменности.

Т $\frac{4603010000-100}{013(02)-92}$ Без объявления

ББК 80+83.3(0)9+63.3(5)

ISBN 5-02-016784-3

© Издательская фирма
"Восточная литература"
ВО "Наука", 1992

ПРЕДИСЛОВИЕ

Изучение культурных процессов в историческом развитии восточных народов давно является одной из наиболее изучаемых тем отечественной ориенталистики. В этой области востоковедной науки в последние годы достигнуты значительные результаты. В немалой степени этому способствовало осуществление научных культуроведческих программ, входящих в планы исследований ЛО ИВ АН СССР. Тем не менее работа в этом направлении далека от своего завершения. Более того, увеличение объема наших знаний, расширение сферы культуроведческих работ, их углубление выявляют новые аспекты изучения культурных процессов, открывают новые области неизученного, ставят перед исследователями новые вопросы, требующие разрешения. На данном этапе развития культуроведческих работ в области востоковедения по-прежнему главное место занимают работы частного характера, без которых, впрочем, невозможно создание сколько-нибудь надежных теорий, раскрывающих механизмы генезиса и развития тех или иных культурных феноменов, характерных для истории восточных обществ.

Предлагаемый вниманию специалистов сборник "Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования", написанный в основном научными сотрудниками сектора тюркологии и монголоведения ЛО ИВ АН СССР, которым долгие годы руководит известный тюрколог и монголовед С.Г.Кляшторный, вносит, как мне представляется, свой вклад в изучение культуры народов Востока. Сборник состоит из статей, объединенных проблемой изучения тюркских и монгольских текстов с текстологической, литературоведческой и историко-культуроведческой точек зрения. Тексты, являющиеся основой для всех культуроведческих работ востоковедов, представляют собой наиболее "типичные, универсальные и показательные продукты культурного сознания". Именно тексты отражают "сознание и самосознание культуры"¹, а потому в первую очередь являются объектом исследования ученых-востоковедов.

Изучению тюркских и монгольских текстов посвящены статьи настоящего сборника. Широкий географический и исторический ареал бытования исследуемых в нем письменных памятников дает представление об особенностях историко-культурных и литературных процессов, характерных для

¹ Иванов Вяч.Вс., Шрейдер Ю.А. Сознание и культура. — Вестник Академии наук СССР. М., 1987, № 9, с. 126.

развития тюркских и монгольских народов в эпоху древности и средневековья. Общность исторических корней тюркских и монгольских народов позволяет объединить в сборнике статьи тюркологов и монголоведов, что не исключает, конечно, ясного понимания специфических особенностей культурного развития тюркских и монгольских народов, в основе чего лежит разность их судеб, сложившаяся в ходе их исторического развития.

Ю. А. Петросян

О. В. ВАСИЛЬЕВА

НЕИЗВЕСТНАЯ ТУРЕЦКАЯ ПОВЕСТЬ XVII в.:
К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ТУРЕЦКОЙ ПРОЗЫ

Для истории турецкой литературы, как и любой литературы с развитой рукописной традицией, большое значение имеет выявление круга памятников: чем он шире и полнее, тем точнее наши представления о литературном процессе. В настоящее время, когда в основном завершились коллекционирование и учет турецких рукописей, когда крупные хранилища имеют печатные каталоги и идет исследование отдельных произведений, трудно ожидать открытий рукописных памятников, которые заставили бы не только уточнить установившиеся в науке точки зрения, но и пересмотреть некоторые из них. Тем не менее такие случаи возможны, и, как нам представляется, обнаружение в Отделе рукописей Государственной Публичной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина рукописи "Сефер-бей-заденин хикайати"¹ и является одним из них.

Строго говоря, эту рукопись нельзя назвать находкой в полном смысле слова. Она была куплена в Стамбуле в 1892 г. профессором Петербургского университета Василием Дмитриевичем Смирновым², в 1893 г. поступила в Публичную библиотеку, в 1896 г. было опубликовано краткое ее описание [7, с. 38], однако она так и осталась неизвестной тюркологам.

На л. 1, подклеенном к верхней крышке переплета, находится описание рукописи (шифр: ТНС 140), составленное В.Д.Смирновым. Приведем текст его полностью:

"Сэфер-бей-задэнин хикайети (= "Повесть о Сэфер-бей-задэ") — эпический рассказ в прозе, в котором действие относится ко временам султана Османа, на какого, неизвестно, только, разумеется, не первого, так как местом действия служит Стамбульский квартал, называемый Кум-капы, и противоположная часть Галаты. Хотя язык рассказа сравнительно новый, но рассказ веден в духе старинных

¹ Заглавия в тексте нет. Однако на "титальном листе" имеется запись, сделанная тем же почерком, что и основной текст (приводим в транслитерации): "Şafer-bik-zâdânin hikâyeti dîmişdir. Bûna ukîyân î'arân nasîhata (?) ûlûr" — "Повесть о Сефер-бей-заде, так она называется. Друг, прочитавший ее, получит наставление".

² В.Д.Смирнов предпринял три поездки на Ближний Восток — в 1875, 1879 и 1893 гг., во время которых приобретал рукописи на рынках Стамбула и Бурсы по заказу Публичной библиотеки. Последняя поездка была наиболее результативной (75 списков сочинений разных жанров, в том числе 65 на турецком языке) [7, с. 14—15].

сказок, что делает рукопись любопытною со стороны изображения в ней турецкого быта и нравов под видом похождений героя этой, очевидно, весьма популярной повести. О популярности же ее свидетельствует множество в разных местах приписок о том, что тогда-то и там-то читалась эта книга; напр., на л. 47 verso сказано, что читалась в доме некоего Бақы-аги 12 зиль-кадда 1158 (= 6 дек. 1745 года); а иногда еще прибавляется, что она, эта книга, „очень понравилась“ (л. 2 v.). Местами же критическое удовольствие авторов заметок сопровождается довольно вульгарными угрозами по адресу тех, кто бы неодобрительно отозвался об этой книге (напр., л. 23 v. и 24 r.).

Рукопись написана на толстой серой бумаге, крупным и разгонистым почерком нэсхи, каким обыкновенно пишутся произведения, предназначенные для чтения в кофейнях, особливо по большим праздникам, в рамазан и курбанбайрам, по 17 строк на странице. Даты нет, но приблизительным указанием времени происхождения ее могут служить даты посторонних вышеозначенных приписок, из коих самая ранняя есть 1127=1715 год (л. 23 verso). Переплет оборван, и рукопись несколько разбита и потерта от частого, очевидно, употребления. Всего в ней 54 листа в четвертую долю“.

В.Д.Смирнов был прекрасным знатоком как турецкой палеографии, так и турецкой литературы. В своем кратком описании он, в сущности, наметил основные направления в изучении памятника — литературоведческое и палеографическое, т.е. исследование "Сефер-бей-заденин хикайати" как художественного произведения повествовательного жанра и как творения турецкой рукописной традиции. В.Д.Смирнов отметил и третий аспект изучения памятника — "социальный": его предназначение для определенной социальной группы читателей.

Обратимся к палеографическому аспекту. Размеры кодекса 21×15,5 см. Размер текста 15,5×9 см. Чернила черные. "Рукопись написана на толстой серой бумаге...". Пожалуй, в описании Смирнова это единственная неточность. Бумага хоть и толстая, но никак не серая, а скорее грязновато-кремовая, самая "обыкновенная", которую употребляли и в канцеляриях для деловой переписки (фирманы, письма), и для производства рукописной книги. Бумага эта европейская (вероятно, итальянская), изготовленная специально для Турции [6, с. 64, 123—124]; она обладает филигранями "три полумесяца" разных типов. В одном случае филигрань имеет контрамарку: буква В с большим четырехконечным контурным крестом над ней. В самом полном альбоме, посвященном "трем полумесяцам" [3, табл. 615], удалось обнаружить лишь вариант такой контрамарки, датированный 1726 г. Как отметил В.Д.Смирнов, самая ранняя приписка имеет дату 1127 г. хиджры (т.е. 1715 г.). Однако в настоящее время из-за повреждения бумаги эту дату можно прочесть и иначе — 1137 (ʿ вместо ʿ), т.е. 1724-25г. В любом случае рукопись можно датировать лишь приблизительно — первой четвертью XVIII в.

Почерк — "крупный и разгонистый" насх. Это удобочитаемый насх — "скоропись" с элементами почерка рыка. Листы 9, 20, 18—54 написаны другой рукой — еще более крупным насхом и весьма небрежно. На этих листах по 13 строк текста, размер 15,5×11 см, т.е. ширина на 2 см больше, чем в основном тексте, а длина та же. Вставки эти написаны на другой бумаге, аккуратно подклеенной к корпусу рукописи. На этих листах меньшим числом строк изложено содержание утраченных листов. Это наводит на мысль о том, что второй переписчик пользовался или сокращенным письменным вариантом, или устным. В пользу второго предположения свидетельствует неумение переписчика заранее скомпоновать текст на странице и такие языковые особенности вставок, как относительная краткость предложений и "экономное" написание букв (ش вместо س, ع вместо ج, ب вместо پ). На последнем листе рукописи по обеим сторонам треугольного колофона можно увидеть рисунки пером шестерых человечков. Два из них, судя по надписям, — главные герои — Сефер-бей-заде и Хюсн-шах. Они изображены стоящими с оружием в руках и с чалмами на головах. Высота рисунка — 8 см. Остальные четыре фигурки сделаны карикатурно, вполтину роста главных героев (4 см). Судя по одежде, три из них изображают женщин. Все рисунки, к сожалению, сильно повреждены: стерты изображения лиц (проявление религиозного фанатизма читателей).

На 37 страницах из 108 имеются пометы и приписки, выполненные разными почерками: дивани, насталиком, насхом. Большинство приписок датированы 1150—1160 гг. хиджры (1737—1757), что может свидетельствовать об особенно интенсивном "хождении" списка среди читателей в этот период.

"Зачитанность" рукописи проявляется не только в обилии приписок, но и в физическом состоянии: некоторые листы разорваны, верхние поля повреждены (ржавыми потеками) и частично утрачен текст приписок, обрез залит чернилами, в отдельных местах смазан текст, видны следы старой реставрации, переплет оборван. Этот переплет является типичным для XVIII в. оклеен бумагой с разноцветными разводами. Клапан отсутствует. При внимательном изучении можно заметить, что бумага была наклеена на более ранний, тоже покрытый бумагой переплет: темно-коричневый с маленьким, овальным, тисненым цветочком-крестиком в центре.

Обратимся к содержанию повести.

"У этого Сефер-бей-заде был прекрасный дом. Пара рабов была снаружи [во внешних комнатах], а внутри [на женской половине] — мать, две одалиски и две служанки-рабыни были у него. Время он проводил очень хорошо. А годами он приближался к сорока... В Стамбуле не было таких, кто бы не знал Сефер-бея-заде".

"Там, куда мы сейчас перенесемся, Сефер-бей-заде, освободившись от своих дел, вместе с тремя-четырьмя друзьями из своих близких каждый день, когда до азана оставался час, имел обыкновение... спускаться к пристани Ун Капаны, садиться в лодку и переправляться на другой берег".

Там приятели общались с богом, а "как только читали второй азан, они, не выпив и дирхема вина, вставали, возвращались на ту сторону и шли домой".

И вот однажды у пристани Ун Капаны, где было несколько цирюлен, Сефер-бей-заде увидел юношу лет 16—17. "На нем огненного атласа кафтан, на талии кушак... а за поясом кинжал... и нож, а руки его напоминают белое серебро". Этот юноша произвел сильное впечатление на Сефер-бей-заде, и на другой день он пришел в ту цирюльню, из которой вышел юноша. У мастера-брадобрея Сефер-бей-заде узнал, что молодца зовут Хюсн-шах, что у него есть только мать и что уже семь лет он живет при мастере как сын и наследник.

Сефер-бей-заде пожелал усыновить Хюсн-шаха. Он получает согласие матери юноши и его учителя, покупает всем дорогие подарки и приводит Хюсн-шаха к себе в дом. С этого дня начинается взрослая жизнь молодого человека. Новый отец усердно занимается его воспитанием: днем отводит в цирюльню учиться ремеслу, а вечером приучает сына приятно проводить время в обществе друзей и красавиц. Так в разгуле и разврате, перемежающемся свершением религиозных обрядов и питьем кофе, неспешно течет время. Но вот появляется героиня. Ее, так же как и других женщин, Сефер-бей-заде приводит в дом специально для сына.

"Ей было 25 лет. Она еще не рожала. Вышла замуж, через год-другой муж ее умер, больше замуж не выходила, так и жила". Имя ее не названо, к ней обращаются просто "ханым-эфенди". "Хюсн-шах за три-четыре месяца свиделся, наверное, с 50—60 женщинами. Однако, оттого что эта ханым-эфенди была чрезвычайно красива и кокетлива, он отдал свое сердце ей и так влюбился, что и не выразить [словами]". Красавица ответила ему взаимностью: "ведь в то время Хюсн-шаху по красоте не было равных в городе Стамбуле". "Таким образом, двадцать долгих дней эта ханым приходила вечером, уходила утром". И вот однажды "ночью Хюсн-шах и ханым, поев и выпив, изрядно опьянев, поспорили друг с другом. Хюсн-шах сказал: „Я красивее тебя". А ханым тоже: „Нет, я тебя краше", говорит". Ссора разгорелась, Хюсн-шах размахнулся и ударил красавицу, удар пришелся по горлу. "Горло женщины наполнилось кровью, кровь потекла из горла и носа". Сефер-бей-заде отошел от своих друзей и успокоил ссорящихся. Женщина села в углу и произнесла такие слова: "За каплю крови, текшей из моего горла и носа, должна потечь кровь из твоей шеи". Сефер-бей-заде слышит эти слова и наутро закликает сына не встречаться более с ханым-эфенди.

Хюсн-шах заболел от тоски, Сефер-бей-заде развлекает его по-прежнему: днем они молятся, пьют кофе и вино, ночью встречаются с женщинами. Однако мысли Хюсн-шаха были с ханым-эфенди. "Днем и ночью он плакал в уединенных местах". И вот так прошло пять-десять дней. Настала пятница. Когда прочли азан, друзья были в цирюльне, они совершили омовение. Сефер-бей-заде и брадобрей отправились в мечеть, а Хюсн-шах немного задержался, так как у

него из носа пошла кровь и ему надо было умыться. Он привел себя в порядок, "открыл дверь цирюльни и видит, что у дверей стоит старуха, из-за пазухи она достала сверток с письмом, отдала сверток и сказала: „В следующую пятницу опять приду, от тебя ответ нужен". Это было письмо от ханым-эфенди, в котором она "слезами глаз своих" пишет о страдании и раскаянии, просит прощения и приглашает к себе: "Теперь, мой от всей души любимый господин, мой султан, если хочешь меня [видеть], следуй за посланной женщиной и иди, увидишь дом твоей рабыни, а когда люди будут в мечети на вечерней молитве, окажи честь, приди. Если не придешь, этой вашей рабыне суждено погибнуть". Хюсн-шах был глубоко взволнован. В следующую пятницу у него опять из носа идет кровь, и он остается в цирюльне, а Сефер-бей-заде и брадобрей уходят в мечеть. Хюсн-шах выходит из цирюльни, видит старуху и следует за ней.

"На улице, [находящейся] за мечетью Мурад-паши, старуха подошла к большому дому, повернулась и сделала знак Хюсн-шаху, закрыла дверь и ушла". Хюсн-шах вернулся в цирюльню до прихода отца, а когда был прочитан призыв на вторую молитву, он испросил у Сефер-бей-заде разрешения переночевать у матери. Хюсн-шах отправился к ней, а жила она поблизости от мечети султана Ахмада, в квартале Каба Сакал. "Когда до вечера оставался час, Хюсн-шах поцеловал руку матери и ушел". Он пришел в указанный утром дом, за воротами он увидел сад и деревья, а также балкон с лестницей из 20—30 ступенек. Навстречу ему с лестницы спускалась ханым-эфенди. Встреча их была радостной. В это время Сефер-бей-заде, затосковав по сыну, отправился в мейхану³ выпить. Там он увидел юношу-армянина, присланного отцом купить вина. Сефер-бей-заде поведал юноше свою печаль. Тот же вспомнил, что видел днем Хюсн-шаха со старухой, идущих "на улицу, что находится напротив тюрьме Мюрад-паши, там есть дом одной женщины", а вечером Хюсн-шах опять шел туда же. Сефер-бей-заде усомнился в словах юноши и решил проверить, не в доме ли своей матери Хюсн-шах. Но его там не оказалось. Тогда юноша-армянин проводил Сефер-бей-заде до дома ханым-эфенди и получил за это два золотых. Сефер-бей-заде попытался открыть ворота, но это ему не удалось. "И тут ему вот что вспомнилось: у его приятеля была одна женщина. Ее звали Канлы Гевхер. „Кажется, ее двери по соседству", — сказал он и подошел к дверям". Канлы Гевхер была дома, она объяснила Сефер-бей-заде, как можно попасть к ханым-эфенди: через черный ход выйти в сад, где растет большое инжирное дерево, надо взобраться на него, а с него — на крышу соседнего дома, то есть дома ханым-эфенди. Сефер-бей-заде так и сделал и успел как раз вовремя: ханым-эфенди, напоив Хюсн-шаха, принялась его бить.

Далее следует очень подробное (на 10 страницах) опи-

³ Питейный дом.

сание вооруженной борьбы Сефер-бей-заде за жизнь Хюсн-шаха, происходившей на лестнице и в комнатах ханым-эфенди. В этой борьбе Сефер-бей-заде проявил чудеса героизма, уложив несколько членов шайки, расположившейся в доме ханым-эфенди.

Так был спасен Хюсн-шах. Ханым-эфенди побеждена и молит о пощаде. Сефер-бей-заде клянется: "Я тебя не убью ни в твоём доме, ни в моём доме, ни в каком-либо другом месте". Сефер-бей-заде попросил принести еды и вина и показать ему "казну". Ханым-эфенди пришлось отдать "кошелек с четырьмя тысячами французских золотых отцовского наследства". Кроме того, Сефер-бей-заде взял "золотых вещей тысяч на четыре-пять", а из шкафа взял собольи шкурки. Потом он нарушил свою клятву и убил ханым-эфенди и двух ее слуганок.

Сефер-бей-заде и Хюсн-шах распрощались с матерями и уехали в Египет. Там они занялись торговлей. Прошло шесть лет. "За эти шесть лет они получили прибыль в 15—20 кошельков⁴. Раньше еще 60 кошельков было, да 20, [приобретенных] в Египте, стало 80 кошельков... Они снова приехали в Стамбул, нашли своих матерей здоровыми, затем на Египетском рынке приобрели пару лавок, поместили там привезенный товар и стали торговцами Египетского рынка".

"Сефер-бей-заде и Хюсн-шах взяли по одной девушке-мусульманке, кроме того, у Сефер-бей-заде было две-три служанки и два-три раба... Эти Сефер-бей-заде и Хюсн-шах, живя, как отец с сыном, развлекались и веселились в этом лживом мире и в свое [положенное] время умерли... Неизменный и изменчивый мир их изгнал, и они отправились в путь к своему вечному пристанищу и ушли. Лишь этот расказ оставил нам память о них..."

Так заканчивается эта полная драматических событий история.

Попытаемся рассмотреть такие важные для изучения художественного произведения вопросы, как место и время действия, время создания повести, ее герои, автор и читатель.

Место действия — европейская часть Стамбула по обеим сторонам бухты Золотой Рог, упоминается также Египет. Основное действие протекает в кварталах старого Стамбула. Названы Кум Капы ("Песчаные ворота" — ворота, ориентированные с запада на восток) — здесь живет Сефер-бей-заде; пристань Ун Капаны на южном берегу Золотого Рога — здесь находится цирюльня, где Сефер-бей-заде встретил Хюсн-шаха и куда он часто заходит с друзьями; квартал Каба Сакал ("Густая борода") рядом с мечетью султана Ахмада — здесь живет мать Хюсн-шаха. А недалеко от мечети и тюрьме Мурад-паши находится дом ханым-эфенди. Кроме того, упоминаются мечети Шах-заде и Баязид и Египетский рынок. Топография Стамбула представлена очень хорошо.

⁴ 1 кошелек (*мисе*) содержит 40 тыс. акче (серебряных монет).

Место действия каждого отрывка конкретизировано, имеет свое "имя собственное".

Время действия также обозначено "именем собственным" — султана Осман-хана. В.Д.Смирнов добавляет: "какого — неизвестно, только, разумеется, не первого". Надо сказать, что и не третьего, который правил позже, чем была переписана рукопись (1754—1757). Таким образом, речь идет об Османе II и периоде с 1618 по 1622 г., но эти годы не могут считаться временем создания повести, так как в тексте время действия отнесено в прошлое. Кроме того, на л. 18 упоминается аудиенция у Мурад-хана-гази, которому в числе других красивых юношей был представлен Хюсн-шах. Имеется в виду султан Мурад IV, правивший с 1623 по 1640 г. При более глубоком изучении памятника могут появиться дополнительные данные для его датировки, пока же можно сказать, что время создания повести приходится на период с 30-х годов XVII в. по начало XVIII в.

Главные герои повести: Сефер-бей-заде — богатый сорокалетний стамбулец, в конце повести — купец с капиталом "80 кошельков акче", его приемный сын Хюсн-шах, шестнадцатилетний красавец — ученик цирюльника.

Героиня повести — двадцатипятилетняя вдова, ее имя не указано, ее называют "ханым-эфенди". У героини есть дом, слуги-рабы и служанки, 4 тысячи "французских золотых" и тысяч на пять золотых предметов. Эта молодая красавица грамотна: она пишет "слезами глаз своих" письмо возлюбленному. Образ вполне самостоятельной, грамотной, одинокой женщины, эмансипированной турецкой гетеры плохо согласуется с представлениями о мусульманке-затворнице, но перекликается с образом Махпейкяр, возлюбленной главного героя романа Намыка Кемаля "Сергюзешт-и Али-бей" (1840—1888) [1, с. 32—35].

В повести есть еще одно действующее лицо примерно того же социального положения, что и ханым-эфенди. Это ее соседка Канлы Гевхер, подруга одного из приятелей Сефер-бей-заде, помогающая ему проникнуть в дом ханым-эфенди.

Кроме этих двух молодых женщин в контакт с главными героями вступают три старухи: матери главных героев и сводня-еврейка. Многочисленные женщины Хюсн-шаха бессловесны, а служанки ханым-эфенди переговариваются между собой.

Из мужских персонажей повести надо выделить цирюльника (мастер-уста), владельца мейханы, юношу-армянина и его отца, бандитов из шайки венгра Юсуфа и друзей Сефер-бей-заде. Про друзей известно, что их "трое-четверо", их имена не названы, в разговор вступают редко ("один из них сказал..."), служат в основном фоном для главных героев.

Нетрудно заметить, что повесть густо "населена" действующими лицами, большинство их надделено прямой речью. Появление их обычно мотивировано (юноша-армянин пришел в мейхану за вином для отца-лавочника, у которого собрались гости; ханым-эфенди приводит служанок, чтобы одна из них играла на сазе. Сефер-бей-заде вспоминает о Канлы

Гевхер, когда ему нужно попасть в дом ханым-эфенди, живущей по соседству, и т.д.).

Особо следует отметить наличие двух конкурирующих шаек. Одной руководит венгр Юсуф, в нее входят минимум пять мужчин, названных поименно. Видимо, ханым-эфенди имеет непосредственное отношение к этой банде, появляющейся лишь на последних страницах повести, чтобы помочь героине расправиться с Хюсн-шахом и таким образом досадить ненавистному Сефер-бею-заде. Вторую шайку возглавляет сам Сефер-бей-заде. Об этом нигде не говорится прямо. Собственно, внимание автора сконцентрировано на перипетиях личной жизни Хюсн-шаха, внутренняя жизнь шайки не представляет для него интереса. Она существует как нечто само собой разумеющееся, не требующее специального рассмотрения. Мы узнаем, что в Стамбуле все знали Сефер-бея-заде, что люди боялись даже смотреть ему в лицо, что венгр Юсуф и его оставшиеся в живых подручные, узнав его, испугались и убежали. "Там, где ступала нога Сефер-бея-заде, трава не поднимается", — говорит о нем посетитель цирюльни, предупреждая своих друзей о том, что появляться здесь теперь опасно. Эти штрихи к портрету главного героя и говорят нам о его истинных занятиях, о его месте в общественной структуре города.

Социальная принадлежность действующих лиц очевидна — средние слои стамбульского населения: это владельцы лавок на Египетском рынке, брадобрей, владелец цирюльни, и хозяин питейного дома. Женщины, одинокие и состоятельные, принадлежат к тому же слою, три их них — вдовы (ханым-эфенди и матери главных героев), семейное положение Канлы Гевхер и старухи-сводни не указано, скорее всего мужей у них нет.

Возникает предположение, что автор, так хорошо знающий "быт и нравы", принадлежит примерно к тому же кругу, что и его герои, — если не к средним слоям стамбульского населения, то, уж во всяком случае, и не к высшим. В тексте не указано имя автора. Значит ли это, что он анонимен или повесть — плод коллективного труда?

Признаком фольклорного происхождения повести может служить язык, "хотя... сравнительно новый, но... в духе старинных сказок", с относительно небольшим процентом арабо-персидской лексики, с частым употреблением специфических "сказочных" глагольных форм, с несколько раз встречающимся оборотом "рассказчики рассказывают, что...".

Ни сюжет, ни время и место действия, ни действующих лиц нельзя назвать сказочными, фольклорными. Все — предельно конкретно, взято из жизни, из "криминальной хроники" того времени. Очень точно отражена в повести не только внешняя, но и внутренняя, "гаремная" сторона жизни горожан. Такая конкретизация бытовых реалий, времени и пространства — свидетельство литературного происхождения памятника.

По нашему мнению, повесть написана анонимным автором. Применение же "нелитературного" языка объясняется спецификой жанра, предназначением памятника. Для кого написа-

на повесть? Каков читатель-адресат? Ответить на этот вопрос нетрудно. Читатель (и слушатель) и герой повести представляют один социальный слой: горожане, посетители кофейни и мейханы, т.е. торговцы и ремесленники. Об этом нам говорят многочисленные приписки, да и не слишком изысканное оформление рукописи. И сама рукопись, и содержание в ней произведение предназначались для "грамотного простонародья" (по выражению В.Д.Смирнова); естественно, что написано оно языком, близким и доступным читателю.

До сих пор мы говорили о рукописи и о сочинении как таковых, не затрагивая вопроса об уникальности памятника, о его месте в турецкой литературе. Что касается наличия списков повести в других рукописных хранилищах, то мы не располагаем сведениями о них. И дело не только в том, что в доступных нам каталогах не встретилось "Сефер-бейзаденин хикайати", но и в том, что заглавие взято не из текста сочинения, а с "титульного листа". Если и сохранились другие списки этого сочинения, то название они могли иметь другое или вообще не иметь его, особенно в случае включения в состав какого-либо сборника.

Каково же место "Повести о Сефер-бее-заде" в средневековой турецкой художественной прозе?

К настоящему времени в тюркологии прочно укоренилось мнение о том, что таковой не существовало вовсе, что художественная литература турок ограничивалась поэтическими жанрами, а проза была преимущественно научной, деловой [5, с. 21]. Такое представление не совсем верно: круг художественного прозаического чтения средневекового турка (причем только на турецком языке) довольно широк и разнообразен. Об этом нам говорят каталоги рукописных хранилищ мира.

Государственная Публичная библиотека им. М.Е.Салтыкова-Щедрина обладает небольшим собранием турецких рукописей — их всего 150. Из них 20 списков содержат 14 художественных прозаических произведений. Большинство их давно известно науке, но воспринимались они как отдельные явления, а не как звенья одной цепи.

Репертуар прозаической литературы можно рассматривать с разных точек зрения. Одной из них является источник произведения, его корни:

1) Сочинение может представлять собой обработку или перевод арабского или персидского. В ГПБ ими являются: "Хамза-нама" — двадцатичетырехтомное повествование персоязычного автора мавляна Хамзави; "Кисса-и Абу Муслим" — версия персидского народного романа о жизни Абу Муслима (ум. 755), организатора восстания в Хорасане, приведшего к установлению династии Аббасидов; "Давар-нама" — повествование о Даваре ибн Дарабе, имеющее персидские корни; "Хумайун-нама" — перевод с персидского языка сборника притч и басен "Анвар-и Сухайли"; "Хикайат-и кырк ва-зир" — перевод с арабского сборника "Арбаин сабах ва ма-са".

2) Сочинения собственно турецкие: "Газават-и Сайид

Батал-гази"; "Кисса-и Малик Данышменд"; "Сулейман-нама"; авторские сборники притч, рассказов, анекдотов — "Раз-нама" ал-Кафави, "Ибрат-нама" и "Латаиф-нама" Лями, "Аджаиб ал-масир ва гараиб ал-навадир" Сухейли. Любому из перечисленных произведений в большей или меньшей степени присущ фольклорный элемент.

Прозаическое сочинение можно рассматривать и с точки зрения адресата-читателя, которому оно предназначалось. Это либо "высокие слои мусульманской интеллигенции", либо "грамотное простонародье". Главным критерием при определении адресата является язык текста: соотношение арабо-персидского и турецкого в нем.

Как и в любой литературе, основным является деление на жанры, однако для средневековой турецкой прозы система такого деления еще не разработана. Условно, на основании формальных признаков (объема текста) мы выделяем крупные эпические повествования и предания ("Хамза-нама", "Сулейман-нама"), кисса и "народные романы" ("Кисса-и Абу-Муслим", "Кисса-и Малик Данышменд", "Газават-и Сай-йид Батал-гази"), рассказы, притчи и анекдоты ("Раз-нама", "Ибрат-нама", "Латаиф-нама", "Аджаиб ал-масир...", "Хумайун-нама", "Хикайат-и кырк вазир") [2, с. 61-64].

В.Д.Смирнов определил жанр "Сефер-бей-заденин хикайати" как повесть (в переводе заглавия), а дальше пояснил: "эпический рассказ в прозе".

Мнение В.Д.Смирнова следует признать верным, даже если исходить из формальных признаков жанра: объема (повесть меньше романа, но больше рассказа) и характера изображения жизни героев (роман — вся жизнь, во всяком случае значительная ее часть; рассказ — эпизод из жизни; повесть — цепь эпизодов).

Итак, "Сефер-бей-заденин хикайати" можно определить как чисто турецкую⁵ повесть, рассчитанную на грамотного среднего горожанина, в которой художественный, литературный, авторский элемент преобладает над фольклорным. Слова "в духе сказок" относятся более к языку памятника, чем к его сюжету. Этот простой язык объясняется не столько происхождением, сколько предназначением "Повести о Сефер-бее-заде". Повесть была написана автором, имя которого или не сохранилось, или его отсутствие объясняется спецификой жанра. Без полного историко-литературного изучения памятника невозможно его точно атрибутировать. В этом случае "большое значение имеет ограничение того круга, из которого мог выйти автор: ограничения хронологические, территориальные, социальные и т.д." [4, с. 342]. Мы уже определили этот круг — вторая половина XVII в., Стамбул, средние слои горожан.

⁵ На первый взгляд может показаться, что "Повесть" написана под влиянием западной средиземноморской литературы, но такое предположение нуждается в доказательствах.

1. *Васильева О.В.* "Повесть о Сефер-бей-заде" (XVII в.) и роман Намыка Кемаля "Приключения Али-бея" (XIX в.). — Ст. 1988, № 4.
2. *Васильева О.В.* Турецкие рукописи в фондах Государственной Публичной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина. Художественная литература. — "Turcologica". 1986. К 80-летию академика А.Н.Кононова. Л., 1986.
3. *Велков А. и Андреев С.* Водни знаци в османо-турските документи. Т. 1. Три луни. София, 1983.
4. *Лихачев Д.С.* Текстология. На материале русской литературы X—XVII вв. 2-е изд. Л., 1983.
5. *Маштакова Е.И.* Турецкая литература конца XVII — начала XIX в.: К типологии переходного периода. М., 1984.
6. *Николаев В.* Водяные знаки Османской империи. Т. 1: Водяные знаки на бумаге средневековых документов болгарских книгохранилищ. София, 1954.
7. Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1893 г. СПб., 1896.

Т. Ю. ЕВДОКИМОВА
ДЖАТАКИ АРЬЯ ШУРЫ
В МОНГОЛЬСКОМ СБОРНИКЕ СКАЗОК XIX в.

Начиная со второй половины XVI в. активизируется переводческая деятельность монгольских книжников, стремившихся к распространению произведений тибетской письменной традиции. Этот процесс был связан с ростом значения буддизма в Монголии, с популяризацией его философских и этических установок. Одно из ведущих мест в ряду переводов заняли так называемые комментарии (тиб. 'grel-pa; монг. тауилбури) к канонизированным буддийским сочинениям, представляющие собой сборники сказок, рассказов и притч. Широко распространенный в тибетской и монгольской средневековой литературе жанр комментариев имел целью разъяснить морально-этические наставления, содержащиеся в религиозных проповедях и стихотворных дидактических трактатах. Такие нравоучительные трактаты составлялись в Тибете по образцу санскритских этико-дидактических сочинений, известных под общим названием "нитишастры" (наука разумного поведения, наставления в этике и политике) [2, с. 83]. Нитишастры оказали большое влияние на художественное творчество не только тибетцев, но и монголов и бурят, поскольку этическое учение буддизма в них излагалось в форме, доступной для восприятия широкими народными массами.

Обычно каждое четверостишие нитишастры состоит из поучения и ссылки на сказку, которая, по мнению автора, наиболее соответствует идее, заложенной в поучении. К подобным сочинениям и писались комментарии, в которые вошли сказки, рассказы и притчи, раскрывающие намеки на известные сказочные сюжеты.

В средневековом Тибете буддизм определял практически все аспекты духовной культуры: от литературы и искусства до естественнонаучных представлений. Однако наряду с буддийской в народе существовала и развивалась фольклорная традиция, искаженная во многом позднейшими буддийскими наслоениями [5, с. 191-229; 6, с. 163-205]. Параллельное существование этих двух линий развития духовной культуры, возможно, и породило смешанный литературный жанр "двух правил" (тиб. lugs gnyis; монг. qoyar yosun, qoos yosun). В сочинения этого жанра наряду с буддийскими догмами, ориентированными на членов монашеской общины, включались и правила поведения для мирян, не связанные непосредственно с буддийской этикой.

В середине XVI в. тибетский ученый Панчен Соднам Дагва написал "шастру, исследующую мудрость и глупость, — гелугпаскую субхашиту, именуемую „Букет белых лотосов". Эта шастра полемизировала со знаменитой "Субхашитой" Сакья-пандиты Гунга Джалцана, написанной в первой полови-

не XIII в. В начале XIX в. шастра Соднам Дагвы была дополнена комментарием "Луч солнца", написанным тибетским вероучителем Аджа Ендзином. В 1853 г. "Луч солнца" был переведен на монгольский язык бурятским ламой Г.Ж. Дылгыровым (монашеское имя Агван Лобсан Галсан Джинба), который в 1867—1868 гг. заново отредактировал свой перевод и издал его под первоначальным названием шастры. Однако использование старого названия лишь формально сближало, по сути дела, новое сочинение с шастрой Панчен Соднам Дагвы. Упростив язык наставлений и сократив этические и философские рассуждения, Дылгыров объединил шастру и комментарий в единое сочинение. В новой редакции повествование было разделено на восемь глав и каждая из них была оформлена в виде самостоятельной книги. Каждая глава, в свою очередь, подразделялась на семь параграфов со сквозной (через весь текст) нумерацией. Такое членение текста связывало главы между собой и объединяло сочинение в единое целое.

Каждый параграф начинается кратким догматическим изречением, играющим одновременно роль заглавия. Этот прием позволяет автору добиться значительной компактности сочинения, являющейся одной из отличительных его особенностей. Каждое изречение иллюстрируется двумя четверостишиями, которые, в свою очередь, поясняются притчами, раскрывающими их смысл. Важным композиционным принципом является принцип оппозиции примеров: в каждом параграфе противопоставляются поступки мудрых и глупых живых существ в различных ситуациях. Композиционную стройность произведению придает единая начальная аллитерация каждой пары четверостиший, которая строго выдерживается во всех пятидесяти шести параграфах.

При изучении текста выяснилось, что не все четверостишия иллюстрируются сказками, которых насчитывается в сборнике 76. В двух других сочинениях, относящихся наряду с "Букетом..." к важнейшим памятникам монгольской дидактической литературы жанра комментариев, — в комментариях к "Капле, питающей людей" и к "Субхашите", — содержится соответственно 42 и 69 сказочных сюжетов.

В работе монгольского ученого Д.Ендона [3], посвященной изучению комментариев к "Капле..." и к "Субхашите", называется около десяти важнейших сочинений индийской и тибетской буддийской литературы, составляющих сказочный фонд — общий для всех трех названных выше сочинений. Среди них одно из наиболее популярных произведений индийской буддийской литературы — "Джатакамала" ("Гирлянда джатак") Арья Шуры (V—VI вв.). Как установил Д.Ендон, "Гирлянда джатак" представлена в комментарии к "Капле..." одним сюжетом: дж. № 28 "О Кшантивадине" [3, с. 111—112], а в комментарии к "Субхашите" — тремя: дж. № 31 "О Сутасоме" [3, с. 190—191], дж. № 24 "О Великой обезьяне" [3, с. 222], дж. № 26 "Об олене руру" [3, с. 223—224]. По нашим подсчетам, в "Букете..." содержится 13 сюжетов из "Джатакамалы", в число которых входят четыре названных выше. Таким образом, девятью оставшимися джатаками явля-

ются следующие: № 6 "О зайце" [1, с. 61-69], № 9 "О Вишвантаре" [1, с. 93-113], № 10 "О жертве" [1, с. 113-121], № 14 "О Супараге" [1, с. 139-148], № 16 "О птенце перепела" [1, с. 152-155], № 19 "О лотосовых стеблях" [1, с. 166-175], № 22 "О лебеде" [1, с. 191-208], № 27 "О Великой обезьяне" [1, с. 246-253], № 34 "О дятле" [1, с. 317-322].

Известно, что при переносе на новую почву сказочные сюжеты претерпевают определенные изменения. Возникает вопрос, как именно происходил процесс адаптации монголами индийских сюжетов.

Прежде всего, сравнивая джатаки в "Джатакамале" и их интерпретацию в "Букете...", представляется целесообразным обратить внимание на то, что в "Букете..." по сравнению с "Джатакамалой" логическая связь между начальными нравочениями и самими сюжетами прослеживается более четко. Например: 12-й параграф "Букета..." начинается следующим четверостишием:

В силу того что обет чист,
У мудрых все желания сбываются.
Взгляните, как у слабого птенца куропатки
Родилась святая мысль, которая погасила сильный пожар

[4, гл. 2, л. 9а].

Этот тезис иллюстрируется историей о том, как бодхисаттва, возродившись в облике птенца куропатки, соблюдал обет не убивать живых существ, т.е. не ел насекомых, и сумел поэтом силой своих слов остановить лесной пожар.

В "Гирлянде джатак" этому же сюжету (дж. № 16 "О птенце перепела") предпослано следующее нравочение: "Даже огонь не в силах осилить слово, проникнутое правдой. Помня об этом, должно всеми силами стремиться говорить правду" [1, с. 152]. Учитывая то, что в тексте джатаки слова бодхисаттвы приобрели силу благодаря данному им обету, связь между нравочением и сказкой прослеживается довольно легко. В то же время правдивость бодхисаттвы в тексте джатаки никак не отмечена, и связь между нравочением и джатакой, возможно понятная индийцу, не была очевидна для монгола.

Сказки в "Букете..." намного короче, чем в "Джатакамале", прежде всего за счет исключения из монгольского текста многих стихов-гатх¹. Следует упомянуть и о том, что редактирование текста джатак, рассчитанное на более полное их понимание в Монголии, несомненно, потребовало от составителя устранения индийских реалий, малопонятных монгольскому читателю или слушателю. Так, например, в уже упомянутой джатаке № 16 "О птенце перепела" указывается, что бодхисаттва "жил только зернышками травы, пло-

¹ Г а т х и — метрическая часть буддийских сутр. Стихотворные строфы, приписываемые самому Будде.

дами индийской смоковницы и тому подобной пищей" [1, с. 152–153]. В "Букете..." же сказано только, что "он ел семена травы и плоды дерева" [4, гл. 2, л. 96]. Увещевая огонь в "Гирлянде джатак", бодхисаттва говорит: "Ты видишь: здесь угощенья нет, достойного тебя. Поэтому тебе прилично, Агни², отсюда повернуть назад" [1, с. 154]. В монгольском тексте Агни не упоминается:

У меня нет ничего, чем угостить тебя.
Тебе, пожар, следует утихнуть,
Услышав эти мои праведные слова!

[4, гл. 2, л. 10а]

Далее, составитель "Букета..." практически отказывается от всевозможных описаний, которые в санскритском тексте обильно насыщены эпитетами. Например, в тексте джатаки "О птенце перепела" около тридцати эпитетов, а в соответствующей сказке "Букета..." — тринадцать. В джатаке "О дятле" также около тридцати эпитетов, в аналогичной сказке "Букета..." — всего восемь. (Мы не учитывали эпитеты, которые содержатся в санскритском тексте гатх.)

Сравним два фрагмента. В сказке о птенце куропатки пожар описывается так: "...затем этот пожар при сильном ветре перешел на густую траву, запыхал и подошел близко к их (куропаток) гнезду. Тогда куропатка с остальными птенцами в страхе улетела" [4, гл. 2, л. 96–10а]. В "Джатакамале" этому фрагменту соответствует следующее описание: "Постепенно пожар, словно подгоняемый вперед резким ветром, преследуя травы и лесные заросли, приблизился к гнезду перепелов. И вот молодые перепела, издавая беспорядочные, невнятные, исполненные ужаса крики, вдруг поднялись в воздух, каждый забыв думать о другом" [1, с. 154].

Еще более яркий пример из сказки о льве и дятле: "...Однажды, когда некий лев мучился и метался от болезни, к нему приблизился [бодхисаттва-дятел]. Увидев, что [лев] страдает от того, что кусок кости застрял [у него] в горле, [дятел] заставил льва раскрыть пасть, поставил палку в виде распорки между зубами, спокойно проник в горло и вынул ту кость. [Дятел] убрал распирающую рот палку, и лев очень возрадовался, избавившись от страданий" [4, гл. 2, л. 36–4а]. В "Джатакамале" это событие описывается намного подробнее: "...Он (дятел) увидел корчившегося от нестерпимо острой боли, словно пронзенного ядовитой стрелой, льва с грязной от пыли и растрепанной гривой.

Подойдя к нему, движимый состраданием, он спросил: "Что случилось, о царь зверей? Я вижу, что ты, несомненно, тяжело болен".

² А г н и́ — букв. "огонь"; в ведийской и индуистской мифологии — бог огня, домашнего очага, жертвенного костра. Главный из земных богов, персонификация священного огня.

Лев рассказал: „О добродетельный, лучший из птиц! Мое недомогание вызвано не усталостью, не болезнью, не стрелой охотника. Кусок кости, застряв в горле, непрерывно терзает меня, как острие стрелы. Я не могу ни проглотить его, ни выплюнуть. Поэтому только друзья могут помочь мне. И если ты знаешь, как помочь, то сделай меня счастливым". Тогда Бодхисаттва, обдумав своим пронзительным умом способ извлечения этого острого осколка, взял палку, достаточную по размерам, чтобы вставить ее в виде распорки в пасть льва, и сказал ему: „Открой рот, насколько можешь". Тот так и сделал. Тогда Бодхисаттва, укрепив как следует палку между двумя рядами зубов, проник до основания его глотки. Взяв клювом торчащий поперек горла кусок кости за один конец и расшатав его, он схватил его с другой стороны и наконец вытащил. Вылезая, он выбросил палку, удерживавшую челюсти льва. Таким образом, Великосущный, избавив льва от страданий и радуясь всем сердцем, попрощался с ним и, выслушав его почтительную благодарность, отправился своим путем" [1, с. 318–319].

Компактность текста в "Букете..." обеспечивается не только за счет сокращения описаний. В джатаке "О дятле" некий лесной бог, возмущенный дальнейшим поведением льва, спрашивает у бодхисаттвы, почему он терпит несправедливость и не хочет наказать льва. На этот вопрос следует пространный ответ бодхисаттвы, в который включены восемь гатх и который можно свести к следующему: "Из сострадания, не из корысти поможет добродетельный в беду попавшему, и безразлично для него, поймет ли это тот. К чему же гнев здесь?" [1, с. 321]. В "Букете..." же весь диалог лесного божества и птицы-бодхисаттвы заменяется одним лишь вопросом этого божества, обращенным к птице: "Когда гадкий лев не только не помнит добро, но и насмеяется, Ты, несмотря на то что можешь, если захочешь, выколоть ему глаза и выхватить из пасти кусок мяса, почему из милосердия все это терпишь?" [4, гл. 2, л.4а-б]. Здесь включенное в вопрос слово "милосердие" одновременно является и ответом на него и, таким образом, избавляет составителя от необходимости приводить подробное рассуждение бодхисаттвы о благородстве, милосердии и праведных поступках.

Г.Ж.Дылгыров учитывал, по-видимому, специфику монгольской аудиторией, не готовой к восприятию пространного повествования, насыщенного буддийскими философскими нравоучениями, и стремился к большей концентрированности текста. Он делал основной упор на развитии сюжета, освобождая его от присущих индийскому первоисточнику подробностей, не связанных непосредственно с его динамикой. В качестве примера можно сравнить сцены второй встречи дятла и льва в "Джатакамале" и в "Букете...". В джатаке "О дятле" говорится: "И вот однажды этот дятел летал повсюду, сияя блеском своих расправленных крыльев, и не смог нигде найти ничего пригодного для еды. Сжигаемый пламенем голода, увидел он того самого льва, наслаждавшегося

мясом недавно убитой молодой антилопы. С испачканными кровью пастью, когтями и гривой он был похож на осеннее облако, освещенное отблеском заката. Даже оказав когда-то льву услугу, он с неприятными словами просьбы к нему все же обратиться не посмел. И хоть он был в речах искусен, на этот раз егѣ заставила стыдливость дать обет молчанья. И все-таки, желая своего добиться, он стал прогуливаться с робким видом пред его глазами. Но негодяй, хотя следил за ним, не произнес ни слова приглашения. Как семя, брошенное на скалу, как жертва, вылитая на потухший пепел, иль как цветок на дереве видула, — такой же плод дает неблагодарному услуга, когда расплачиваться нужно.

Тогда Бодхисаттва, подумав, что нет, конечно, его не узнает, приблизился к нему, не испытывая никаких опасений, и попросил у него уделить что-нибудь, сопровождавая просьбу, по обычаям просителей, надлежащими словами благословения: „Да будет тебе благо, царь зверей, своей отвагой жизнь свою поддерживающему! Прошу тебя почтить просителя и увеличить тем свои заслуги и славу добрую”.

Но даже когда к нему обратились с такими приятными словами благословения, лев, чье поведение из-за его жестокости и себялюбия было недостойно благородного, посмотрел искоса на Бодхисаттву, словно желая испепелить его взглядом своих глаз, покрасневших от пламени гнева, и сказал: „Довольно! Достаточно того, что ты ушел живым, попавши в пасть ко мне, не знающему сострадания и пожирающему трепетных оленей. Ты снова оскорбил меня, своею просьбой беспокойя. От жизни, видно, ты устал и хочешь мир иной увидеть”.

Тогда его отказ, выраженный такими грубыми словами, вызвал чувство стыда у Бодхисаттвы, и он поднялся в небо. Он полетел своим путем, говоря ему шумом своих распростертых крыльев, что он — птица” [1, с. 320–321].

В "Букете..." эта сцена выглядит так: "Затем, однажды, когда тот дятел мучился от голода, не имея никакой пищи, он увидел льва, поедавшего мясо убитой антилопы. Когда [дятел] приблизился и попросил немного [мяса], жадный лев, забыв его прежнее благодеяние, рассердился и презрительно произнес грубые слова: „Эй ты! Подождика немножко! Тебе, бессовестному попрошайке, наверное, жизнь надоеда. Почему у других просишь?" Когда лев так сказал, униженная птица улетела" [4, гл. 2, л. 4а]. насыщенные эмоциональными подробностями описание поведения животных в "Джатакамале" превращается в "Букете..." в тезисное изложение сюжетной канвы, которое не отвлекает читателя (или слушателя) от основной идеи сказки.

Оценивая последнюю редакцию "Шастры „Букет белых лотосов" Г.Ж.Дылгырова, можно проследить, какой литературной обработке подвергались джатаки в процессе их переноса на "монгольскую почву". Те или иные изменения, вероятно, были продиктованы специфическими культурными запросами средневекового общества в Монголии. На фоне неприкосновенных канонических сочинений развивалась тра-

диция внедрения основных идей буддийского канона в массы, т.е. создавались произведения популярного буддизма. Они органично вошли в корпус монгольской художественной литературы. Именно последняя редакция Дылгырова — лаконичная, наглядная — получила самое широкое распространение среди монголов и бурят. Следовательно, это соответствовало этическим потребностям монгольского общества того периода. История создания исследуемого сборника сказок поможет нам проследить пути развития средневековой монгольской литературы.

1. *Арва Шура*. Гирлянда джатак, или Сказание о подвигах Бодхисаттвы. М., 1962.
2. *Балсохоева Н.Д.* "Нитишастры" в истории тибетской литературы. — Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.
3. *Ёндон Д.* Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур (Тайилбури "Расийан-у дусул" Нагарджуны и "Субхашиты" Сакья-пандиты). Л., 1983 (в рукописи).
4. *Mergen teneg-i šinjilekü sayin nomlal čayan lingqus-un baylay-a kemegdekü šastir-ača... bölüg orošiba.* Ксилограф, Монг. фонд ЛО ИВ АН СССР, Н-54, Ех-1.
5. *Stein R.A.* Tibetan Civilization. Stanford, California, 1972.
6. *Tucci G.* The Religions of Tibet. Berkeley — Los Angeles, 1980.

РАССКАЗ О ПОХОДЕ ФЛОТА УМУРА АЙДЫНОГЛУ
В ЧЕРНОЕ МОРЕ В ХРОНИКЕ ЭНВЕРИ "ДЮСТУР-НАМЕ"¹

Стихотворная хроника Энвери, завершенная в месяце зильхидже 869/августе 1465 г., принадлежит к числу наиболее ранних произведений османской историографии.

"Дюстур-наме" — месневи в 3730 бейтов — состоит из 22 глав (*баб*). Условно поэму можно разделить на три части: первая (главы I—XVII) включает в себе сведения по всемирной истории (в основном это переложение на старый анатолийско-тюркский язык персидской хроники Бейзави "Низам ат-теварих", завершенной в 1275 г.), вторая (глава XVIII в 1707 бейтов) является сказанием о героических деяниях айдынских беев в первой половине XIV в. и, наконец, третья часть (главы XIX—XXII) — это история Османской династии до 1464 г. [21, с. 3—6].

Наиболее интересна вторая часть поэмы, поскольку период бейликов (эмиратов) в истории Турции (70-е годы XIII — первая половина XV в.) сравнительно бедно освещен в источниках. Айдынский эмират в 30—40-е годы XIV в. стал одним из сильнейших среди бейликов Малой Азии. При Умур-бее (1334—1348) флот айдынцев постоянно совершал набеги на территории Латинской Романии, наемники-турки были одной из главных сил, на которые опирался Иоанн Кантакузин в своей борьбе с Палеологами за византийский престол. В "Дюстур-наме" рассказывается о походах айдынцев на острова Архипелага, Негропонт, Пелопоннес, в Фессалию, Македонию, Фракию.

Хроника "Дюстур-наме" известна в двух списках. Парижский (конец XV в.) почти полностью опубликован Мюкримом Халилем [15] и частично (глава XVIII) издан в транскрипции с французским переводом И. Меликовой-Сайар. Измирский список (рамазан 894/август 1489 г.) был использован И. Меликовой-Сайар при подготовке издания [16].

Мюкримин Халиль является также автором первого исторического комментария к хронике [21]; в свою очередь, издание И. Меликовой-Сайар стало объектом исследования для известного французского византиниста П. Лемерля, скрупулезно сопоставившего сведения Энвери с источниками византийского и западноевропейского происхождения [19].

Таким образом, изучение поэмы, особенно ее восемнадцатой главы, имеет прочные традиции. Тем не менее до сих пор остается нерешенным вопрос об источниках, использованных Энвери для создания эпического повествования о

¹ Расширенный вариант доклада, прочитанного на "Бартольдских чтениях" в мае 1987 г. См. [1].

подвигах Умура Айдыноглу. Исследователи практически единодушны в том, что поэт располагал текстом произведения, составленного в середине XIV в. Явное указание на существование оригинального сочинения содержится, например, в строках 1865—1866² поэмы, где сказано:

Рассказ об этом от Хадже Сельмана был услышан
И автором записан слово в слово.

Хадже Сельман, как становится ясно из текста самой поэмы, был одним из эмиров Умура Айдыноглу, строителем его флота (стк. 93—94; 145—146). Неясно, однако, было ли это оригинальное произведение единственным источником для Энвери. Кроме того, предстоит еще выяснить, насколько первичный текст был изменен поэтом при составлении "Дюстур-наме". В связи с этим особо актуальной становится задача вычленения элементов первичного текста и их более точная (по сравнению с лемерлевской) хронологическая привязка.

Достижение поставленной цели в настоящее время отчасти становится возможным благодаря изданию новых источников, в основном греческого происхождения. Например, опубликованное недавно описание осады Филадельфии Умур-беем весной 1348 г., автором которого является очевидец — житель этого византийского города³ [13], на мой взгляд, дает веское основание считать, что Энвери сознательно изменил хронологию, поместив рассказ об осаде айдынцами Филадельфии (стк. 977—1032) перед событиями 1335 г., т.е. перед встречей Умур-бея с императором Андроником III в период Фокейской войны византийцев с генуэзцами. Подобное нарушение канвы повествования позволило Энвери по-своему объяснить причины заключения союза между айдынским беим и византийским императором. Согласно Энвери, не поражения 1334 г. на море от флота Священной лиги⁴ принудили Умура к сближению с Византией, а, напротив, осада турками Филадельфии заставила Андроника III искать дружбы с могущественным айдынским эмиром. Кроме того, Энвери сделал попытку обосновать "законные права" Мехмеда II Фатиха на о-в Хиос, внося в текст хроники строки 1077—1080, в которых говорится о передаче острова императором во владение Умур-бею⁵. Хиос был завоеван осман-

² Здесь и далее все ссылки на строки поэмы даются по изданию И.Меликовой-Сайар [16].

³ Мне не кажутся убедительными выводы в комментариях этого описания, сделанные Э.А.Захариадзу [27, с. 78—80] и П.Лемерлем [20, с. 55—67]. Согласно этим исследователям, следует различать две осады: 1335 и 1348 гг. Между тем сам факт осады 1335 г., насколько мне известно, пока не подтвержден другими источниками. С другой стороны, между описанием очевидца и рассказом Энвери имеется целый ряд существенных совпадений, на которые обратила внимание издательница текста М.Курупу [13, с. 69]. Подробнее см. [3].

⁴ О действиях латинского флота в этот период см. [28, с.29—35].

⁵ Эти строки Энвери стали объектом ряда комментариев. Большин-

цами лишь в 1566 г., но соответствующее историческое обоснование готовилось заранее. Здесь уместно вспомнить, что после захвата Константинополя Мехмед Фатих считал себя единственным законным наследником "империи ромеев" [18, с. 56].

Между рассказом о встрече Умура с Андроником III, которая состоялась на императорской галере у мыса Карабурун осенью 1335 г., и повествованием о гражданской войне в Византии, начавшейся после смерти императора (15 июня 1341 г.), у Энвери помещены рассказы о ряде морских набегов айдынцев, в том числе о походе огромного флота Умура Айдыноглу (300 судов) в Черное море и разграблении турками г. Килии в "стране влахов" (стк. 1085—1208, 1209—1306).

Описание черноморской кампании вызывает вопрос, не имеем ли мы в этом случае дело с "личным вкладом" поэта в цепь повествований о героических деяниях Умур-бея. Согласно Энвери, по пути в Черное море айдынцы переправляют свои суда по суше у крепости Герме (по намыленным каткам), затем флот прибывает в Константинополь, где не названный по имени правитель (текфур) оказывает Умуру почетный прием. Захватив Килию и разграбив окрестные земли, айдынцы на обратном пути вновь перетаскивают свои суда у Герме и благополучно возвращаются в Измир. Подозрительность всех этих деталей усугубляется тем фактом, что византийские авторы не упоминают о подобном подвиге Умур-бея. Кроме того, считать поход айдынцев в Черное море чистым вымыслом позволяет то обстоятельство, что побудительные мотивы сочинения этой истории также вполне объяснимы. Известно, что в 1462 г. Энвери принимал участие в валашской кампании султана Мехмеда II, в походе против господаря Влада Цепеша. Османский флот, которым командовал сам султан, совершил переход от Стамбула к дельте Дуная и подверг бомбардировке Килию. Ратные подвиги османцев в Валахии Энвери прославил в своей поэме "Тефер-рюч-наме", которую в том же, 1462 г. он преподнес султану Мехмеду Фатиху. Сухопутную армию османов в этом походе возглавлял покровитель Энвери великий везир Махмуд-паша, которому позднее Энвери посвятил свою поэму "Дюстур-наме". Можно, таким образом, предположить, что, сочиняя историю о походе Умур-бея на Килию в "страну влахов", Энвери преследовал чисто идейные цели.

Необходимо отметить, что эти факты из биографии Энвери были хорошо известны П.Лемерлю, тем не менее автор комментария к хронике Энвери принял эту историю за чистую монету, предположительно датировав поход айдынцев к устью Дуная иклем—сентябрем 1341 г. [19, с. 136—141].

Насколько мне известно, лишь Э.Франчес в рецензии на

ство из них сводится к попытке трактовать эти строки как заслуживающие доверия данные о передаче Андроником III Умуру прав на какие-то налоговые поступления с Хиоса [21, с. 38—39; 19, с. 114—115; 28, с. 39—40, примеч. 156].

книгу П.Лемерля категорически отказал в доверии Энвери, впрочем в основном исходя из общих соображений о невозможности подобного предприятия в ту эпоху [7, с. 277].

Критический голос Э.Франчеса не был услышан. Данный отрывок из "Дюстур-наме" был включен в хрестоматию османских документов по истории Румынии [12, с. 33-38], как исторический факт поход айдынцев на Килию фигурирует в османистических исследованиях последних лет [14, с. 27], в специальных работах были предложены даже новые датировки дунайского похода Умур-бея [11, с. 3-23]. На мой взгляд, настало время пересмотреть сложившееся представление, однако сейчас для этого следует не только ответить на вопросы, что, при каких обстоятельствах и зачем [4, с. 201] было сделано Энвери, но и объяснить, как это было сделано.

Итак, по словам Энвери, уже после встречи Умур-бея с императором Андроником III у мыса Карабурун в Измир прибыл посол от каталонцев с просьбой отразить ожидаемое нападение некоего Гафрилийиса, очевидно заместника номинального герцога Афин Готье II (VI) де Бриеня в Ароглиде Фушероля⁶. Умур направил к Афинам, столице Каталонского герцогства, свой флот. По прибытии в Афинскую гавань айдынцы были поставлены в известность, что угроза миновала и с врагом заключен мир. Это привело в ярость Умур-бея, который приказал разграбить как владения каталонцев, так и земли Фушероля. Затем флот возвратился в Измир (рубрика и стк. 1085-1118).

Поскольку известно, что в течение года после заключения 9 марта 1337 г. договора с венецианским дукой Крита Джованни Санудо айдынцам воспрещалась любая навигация [28, с. 190], то наиболее оправданной датировкой этого похода мне представляется весна 1339 г. Именно на этот период пришлось очередное обострение отношений между каталонцами и папством, поддерживающим притязания Готье II на Афины [19, с. 122].

Следующей целью айдынцев стал Архипелаг. Среди островов, подвергшихся нападению флота Умур-бея, хроника называет Андрос, Наксос и Парос, а также Санджунос и Сангунос (стк. 1119-1122). Два последних топонима отождествляются издателями и комментаторами с названиями о-вов Сифнос и Сикинос [21, с. 40; 16, с. 86, примеч. 5; 19, с. 124]. На самом же деле речь идет об островах Тинос и Миконос. Этот вывод можно сделать на основании карт, имеющих в атласе знаменитого турецкого адмирала Пири Реиса "Китаб-и бахрийе" (1525 г.). На о-ве Тинос (Истендин) адмиралом обозначена основная гавань: залив Св. Иоанна (Сан Джуван), а на о-ве Миконос (Мокене) - церковь Св. Георгия (Сан Джурджи), расположенная на берегу

⁶ Идентификация Э.А.Захариаду [26, с. 837, примеч. 94]. В настоящее время мне уже не представляется оправданным предположение Э.А.Захариаду [26, с. 833, примеч. 67], что данный рассказ Энвери следует отнести к 1329 г. Ср. [2].

бухты с якорной стоянкой [25, с. 271, 273]. Оба острова находятся как раз на пути между Андросом, который Энвери называет первым, и Наксосом и Паросом, названными в хронике последними. Этот поход айдынцев, по моему мнению, следует датировать 1340 г., когда почти вся Романия подверглась опустошительным набегам турок [28, с. 41].

После набега на острова Архипелага айдынцы направились к гавани Коч и разграбили "страны сербов и албанцев". На мой взгляд, словом Коч у Энвери передан топоним Модон. Название этого принадлежащего Венеции южнопелопоннесского порта (Mothone) на слух практически неотличимо от итальянского слова montone ("баран"). Подкреплением предлагаемой мною идентификации служит как полное семантическое совпадение этих слов в обоих языках (коç в турецком и montone в итальянском), так и описание маршрута в хронике: от берегов Негропонта флот Умура направился к Модону и айдынцы разграбили "страны сербов и албанцев". Вероятно, автором этих строк (стк. 1135–1136) является сам Энвери, начавший исказить первоначальный текст хроники для придания правдоподобности сочиненной им истории о походе флота Умур-бея в Черное море. Коль скоро Умуру удавались рейды в обход Пелопоннеса "в страны сербов и албанцев", то у потенциальных слушателей уже не возникало сомнений в способности айдынского бея совершить набег на Килию, расположенную в устье Дуная.

Авторство Энвери, как мне представляется, подтверждается также тем обстоятельством, что дальнейший рассказ Энвери (стк. 1137–1158) производит странное впечатление: с одной стороны, он весьма неопределенен в географическом отношении (айдынцы штурмом берут какой-то город), а с другой — чрезвычайно подробен и точен в деталях (описание грабежа богатого христианского храма в захваченном городе, перечисление добычи, доставшейся при захвате большого торгового корабля "франков"). Станным также выглядит рассказ (и это было отмечено П.Лемерлем [19, с. 116–117]) о высадке айдынцев у Фив. Здесь им пришлось столкнуться с большим каталонским войском. Сражение продолжалось несколько дней, затем Умур бросил корабли и приказал отступить, несмотря на то что все воины-гази были против (стк. 1159–1170). С большими приключениями, потерпев по дороге кораблекрушение, Умур вернулся в Измир, где все население уже облачилось в траур по нему (стк. 1171–1203).

Правильно интерпретировать этот отрывок вновь помогает Пири Реис, в 1499 г. принимавший участие в осаде османами Навпакта (Лепанто, Инебахты). В своем атласе адмирал пишет: "А дальше к северо-западу от упомянутого лимана Аспира Испитийе есть крепость, называемая Салина (Салона. — К.Ж.). В сторону от этой крепости, по направлению к Инебахты, есть небольшой остров, именуемый Кешишлик (Монастырь. — К.Ж.). Упомянутый остров был завоеван еще покойным Гази Умур-беем. Я даже слышал от тамошних стариков-гяуров, что покойный Гази Умур-бей из Афинского залива в упомянутый залив Инебахты (а расстояние

между заливами по суше 6 миль) переправил свои суда волоком. И после того как завоевал некоторые земли по берегам залива Инебахты⁷, о котором идет речь, упомянутые свои корабли там сжег, а захваченных пленников погнал посуху и возвратился на эту сторону"⁸ [25, с. 315–316; 17, с. 798].

Х. Акын, первым обративший внимание на это сообщение Пири Реиса, отметил также, что один из заливов на Коринфском перешейке (вблизи крепости Герме) именовался в XV–XVI вв. гаванью Умур-бея [10, с. 44–45]. Из этого, однако, турецкий историк не сделал никаких выводов. Крепостью Герме, как известно, османы называли Гексамилион (Шеститысячник) — стену, наглухо перегораживающую перешеек. Эту стену, возведенную на месте старых укреплений в 1415 г. императором Мануилом II [5, с. 34–35], османам в XV в. приходилось брать штурмом несколько раз [5, с. 35, 38–39; 23, с. 169, 188, 199; 9, л. 182а, 232а, 245а–246а]. Одним из таких приступов в 1463 г., что особенно интересно, командовал великий визир Махмуд-паша, в ставке которого тогда находился Энвери⁹. Что касается гавани Умур-бея вблизи Герме [9, л. 362а; 22, с. 425], то это, по всей видимости, порт Посейдония, откуда шла специальная дорога для перевозки кораблей через перешеек, построенная еще в античные времена [24, с. 2, 10].

Надо отметить, что сочинение вымышленной истории о походе айдынцев в Валахию не потребовало от Энвери большого труда. Сделать это было очень просто, поскольку, переправившись через Коринфский перешеек, айдынцы действительно очутились в "стране влахов" (Великая Валахия — так называлась Фессалия в XIV в. [19, с. 131–132]). Кроме того, как представляется, описание грабежей в "стране влахов" и подробности о лишениях, претерпеваемых Умур-беем по возвращении из Килии, — это реалии похода айдынцев в Коринфский залив.

Относительно датировки этого похода можно сказать следующее. Известно, что летом 1341 г. Умуром был снаряжен огромный флот (250 судов), который айдынский эмир намеревался направить к берегам Византийской империи. Великому domestiky Иоанну Кантакузину, впоследствии им-

⁷ Возможно, одним из свидетельств набега Умур-бея является византийская церковь замка на горе Св. Феодора (северное побережье Коринфского залива), сожженная, по данным археологических исследований, в середине XIV в. См. [24, т. 1, с. 53–54]. Не о ней ли говорит Энвери, описывая грабеж богатого христианского храма? (стк. 1137–1152).

⁸ Перевод И. Меликовой-Сайар [16, с. 90, примеч. 1] неточен.

⁹ По всей видимости, поэт сопровождал Махмуд-пашу и в последующей за взятием Герме экспедиции к Лесбосу весной 1464 г., когда османский флот отражал нападение венецианцев [9, л. 246а–246б]. На мой взгляд, именно в это время в руки Энвери мог попасть текст оригинального сочинения о походах Умура, который в августе 1465 г. в несколько переработанном виде был включен поэтом в "Дюстур-наме".

ператору, удалось предотвратить это нападение, но при этом Умур потребовал от Кантакузина определить ему цель для набега. Иоанн Кантакузин использовал эту ситуацию. Пригрозив болгарскому царю Ивану Александру напустить на него Умура, Кантакузин добился мира с болгарями [19, с. 136–137; 6, с. 61]. Приблизительно в это же время (август 1341 г.) к Кантакузину в Дидимотику прибыло посольство от франкских баронов Мореи. Послы объявили великому domestiky, что бароны готовы признать над собой власть императора. Кантакузин принял это предложение и обещал следующей весной (1342 г.) с войском прийти в Морею [6, с. 62]. Поскольку на пути Кантакузина стояли каталонцы, то разумным могло быть решение послать впереди себя Умур-бея с его огромным флотом, что, очевидно, и было сделано в сентябре 1341 г. Набег был опустошителен. Турки, вероятно, прошли вдоль всего побережья Коринфского залива. Сильно пострадали Патры, а бедственное положение фиванской церкви стало даже темой молитвы папы Климента VI 3 сентября 1342 г. [28, с. 42, примеч. 164].

Поход айдынцев закончился неудачей: Умур потерял свой флот. На постройку нового флота требовалось по крайней мере около года [8, с. 101]. Этим, очевидно, и объясняется, что в следующий раз айдынский эмир сумел прийти на помощь своему союзнику Иоанну Кантакузину лишь зимой 1342/43 г. [6, с. 67–68; 19, с. 148, 158].

Итак, поход айдынцев на Килию — это вставка, но вставка, в которой использованы подробности реального похода Умур-бея в Коринфский залив осенью 1341 г. Точнее даже говорить об использовании отдельных отрывков первичного текста, изъятых Энвери из контекста и после определенной доработки и правки примененного для создания вымышленной истории. Подобным образом Энвери рассчитывал, во-первых, скрыть от читателя (слушателя) то обстоятельство, что во время этого неудачного набега Умуру пришлось сжечь свой флот, а во-вторых, поэт явно стремился дать соответствующее историческое обоснование завоевательным походам османов, в данном случае — валашской кампании 1462 г. султана Мехмеда II Фатиха. Как уже говорилось, поэт участвовал в этом походе. В 1463 г. Энвери сопровождал великого везира Махмуд-пашу в походе на Боснию, что, на мой взгляд, объясняет вставку относительно похода Умура Айдыноглу в "страны сербов и албанцев". Идеями и соображениями объясняется и сам факт включения сказания о подвигах Умур-бея в текст "Дюстур-наме". Нетрудно заметить, что основными объектами набегов айдынского эмира в первой половине XIV в., так же как и завоевательных походов османской армии и османского флота, возглавляемых Махмуд-пашой в 1463–1470 гг., были Морея, о-ва Архипелага, Негропонт. Героические примеры из исторического прошлого не только служили мощным духовным стимулом — они давали османским султанам формальное право претендовать на полное обладание "византийским наследством". Если же подобных примеров в действительности оказывалось недостаточно, то они искусно изобретались

придворными историками. В этом отношении "Дюстур-наме" — одно из самых показательных сочинений в средневековой османской историографии.

Подчеркну в заключение, что сделанные мною выводы отнюдь не снижают ценности хроники как исторического источника. Части первичного текста, уцелевшие от переработки, произведенной Энвери, продолжают сохранять значение первоклассного источника по истории Юго-Восточной Европы, и особенно Эгейды, первой половины XIV в. Кроме того, знание принципов, которыми руководствовался Энвери, изменяя первичный текст, позволяет во многих случаях восстановить примерный текст оригинала.

1. Жуков К.А. Хроника Энвери "Дюстур-наме" как источник по истории Юго-Восточной Европы 30–40-х годов XIV в. — Бартольдские чтения (год восьмой): Тезисы докладов и сообщений. М., 1987.
2. Жуков К.А. [Рец. на:] *Zachariadou Elizabeth. Romania and the Turks (c. 1300–1500)*. L., 1985. — ВВ. Т. 48. М., 1987.
3. Жуков К.А. Эгейские эмираты в XIV–XV вв. М., 1988.
4. Лихачев Д.С. Текстология. На материале русской литературы X–XVII веков. 2-е изд. Л., 1983.
5. Медведев И.П. Мистра: Очерки истории и культуры поздневизантийского города. Л., 1973.
6. Флоринский Т.Д. Южные славяне и Византия во второй четверти XIV в. Вып. 1. СПб., 1882.
7. Франчес Э. [Рец. на:] *Lémerle P. L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident*. Paris, 1957. — ВВ. Т. 15. М., 1959.
8. Фрейденберг М.М. На каких кораблях плавали далматинцы? (К истории средневекового судоходства у южных славян). — Страны Средиземноморья в эпоху феодализма. Вып. 1. Горький, 1973.
9. Хюсейн. Беда 'и' ул-века 'и' (Удивительные события). Изд. текста, введ. и общ. ред. А.С.Тверитиновой. Аннотированное оглавление и указатели Ю.А.Петросяна. Ч. 1–2. М., 1961 (ПЛНВ, XIV).
10. Akın H. Aydınoğulları tarihi hakkında bir araştırma. 2-ci baskı. Ankara, 1968 (1-ci baskı — 1946).
11. Alexandrescu-Dervea M.M. L'expédition d'Umur Beg d'Aydin aux bouches du Danube (1337–1338). — *Studia et Acta Orientalia*. Vol. 2 (1959). București, 1960.
12. *Chronici turcești privind țările Române*. Extrase. Vol. 1: sec. XV — mijlocul sec. XVII. Ed. M.Guboglu, M.Mehmet. București, 1966.
13. Courouyou M. Le siège de Philadelphie par Umur Pacha d'après le manuscrit de la Bibl. patriarcale d'Istanbul, Paneghias 58. — *Geographica Byzantina*. P., 1981.
14. Decel A. Istoria Imperiului Otoman pîna la 1656. București, 1978.
15. Düsturname-î Enverî, Neşr. Mükrimin Halil. İstanbul, 1928.
16. [Enveri]. Le destân d'Umür Pacha. Texte, trad. et notes par I.Mélikoff-Sayar. P., 1954.
17. Esin E. The Aegean Expeditions of Bayezid II (H. 903–906/1498–1500). The Conquest of Lepanto, Modon, Koron and Navarino. — *Erdem. Cilt 1. Sayı 3*. Ankara, 1985.
18. İnalcık H. The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600. L., 1973.

19. Lemerle P. L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur "La geste d'Umur Pacha". P., 1957.
20. Lemerle P. Philadelphie et l'émirat d'Aydin. — Philadelphie et autres études. P., 1984.
21. *Mikrimin Halil*. Düsturname-î Enverî. Medhal. İstanbul, 1929.
22. *Müneccimbaşı*. Derviş Ahmed. Sahaif al-Ahbar. Cilt 3. İstanbul, 1285.
23. [Neschrî]. Cihännümâ. Die altosmanische Chronik des Mevlânâ Mehemed Neschrî. Nach Vorarbeiten von F.Taeschner. Bd. 1: Einleitung und Text des Cod. Menzel. Lpz., 1951.
24. *Paradissis A.* Fortresses and Castles of Greece. Vol. 1—2. Athens — Thessaloniki, 1972—1982.
25. *Pîrî Rets*. Kitâb-i Bahriye. Neşredenler: Kurdoğlu F., Alpagot H. İstanbul, 1935.
26. *Zachariadou Eliz. A.* The Catalans of Athens and the Beginning of the Turkish Expansion in the Aegean Area. — Studi Medievali. Vol. 21. Fasc. 2. Spoleto, 1980.
27. *Zachariadou Eliz. A.* Note sur l'article de Matoula Couroupou. — Geographica Byzantina. P., 1981.
28. *Zachariadou Eliz. A.* Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of Mentеше and Aydın (1300—1415). Venice, 1983.

ВОСТОЧНЫЙ ТУРКЕСТАН И КАГАНЫ ОРДУБАЛЫКА.
К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЧЕТЫРНАДЦАТОЙ СТРОКИ
ТЕРХИНСКОЙ НАДПИСИ

Терхинская надпись — первый из известных памятников уйгурских каганов из династии Яглакаров [3; 10]. Он создан вскоре после 753 г. и до 756 г., при правлении фактического основателя Уйгурского каганата в Монголии Элетмиш Бильге-кагана (747—759). Содержащиеся в нем сведения относятся к самым начальным годам существования каганата, они фиксируют военные и политические меры, принятые Элетмиш Бильге-каганом и его ближайшим окружением для укрепления безопасности рубежей и расширения зоны влияния нового государства, столицей которого стал Ордубалык на Орхоне. К числу такого рода военно-политических акций относятся и те, о которых сообщает четырнадцатая строка Терхинской надписи [3, с. 91—92].

(14) ... buny jaratuyuma bilge qutluq tarqan seŋün bunça bodunuy atyn jolyn jaŋma lum çyşy (вар.: çisi) eki jorytdy qutluq bilge seŋün uruşu qutluq tarqan seŋün ol eki jor (15) jarlyqady.

(14) Тот, кто соорудил этот [памятник], Бильге Кутлуг таркан-сенгун, столь многие народы со славой [победил]: [против] ягма и лум чышы двоих послал. Кутлуг Бильге-сенгуну и Урушу Кутлуг таркан-сенгуну, тем двоим — "Идите!" (15) — он повелел.

В следующей строке следует перечень вождей, подчинившихся после этого похода уйгурскому кагану. Названы главы (baş) байарку, ягма, китайцев, согдийцев. Непосредственную инициативу похода приписывает себе автор Терхинской надписи, сын и наследник Элетмиш Бильге-кагана — Бильге Кутлуг таркан-сенгун, будущий Бёгю-каган (759—779).

Определение направления и конечных пределов похода двух уйгурских военачальников, который состоялся между 753—756 гг., зависит от интерпретации двух названий — "ягма" и "лум чышы".

Тюркский этноним "ягма", известный прежде всего по двум персидским географическим сочинениям — "Худуд ал-'алам" (X в.) и "Зайн ал-ахбар" Гардизи (XI в.), — упоминается в рунической письменности впервые. Согласно "Худуд ал-'алам", ягма объединяют в своем составе многочисленные племена, обитающие между токузгузами (т.е. уйгурами) на востоке, карлуками на западе и притоками "реки Кучи" на юге, т.е. на той части территории Восточного Тянь-Шаня, что расположена к северу от Кучи и Карашара. На западе ягма контролируют округ и город Кашгар. В X в. правящий род ягма был ветвью правящего рода токузгузов (уйгуров), и некоторые их роды жили тогда сме-

шанно с токузгузами, на одной территории [11, с. 95–96, 277–281]. Гардизи, чьи источники в этой части его труда восходят к середине VIII в. [6, с. 257–267], называет ягма "богатыми людьми, владеющими большими табунами лошадей" и живущими в стране протяженностью "в один месяц пути" [1, с. 45–46]. Оба сочинения сообщают о непрерывных стычках ягма с карлуками и кимаками, об их зависимости от западнотюркских каганов. Последнее обстоятельство является датирующим для источников информации авторов обоих сочинений – существование западнотюркского каганата прекратилось в 766 г. Тем самым время похода двух уйгурских военачальников в страну ягма совпадает со временем, когда источники фиксируют расселение ягма на обширной территории Восточного Тянь-Шаня, т.е. в северной и северо-западной части Восточного Туркестана. Это направление похода вполне оправдывает совместное поименование в числе единовременно подчинившихся "народов" (пятнадцатая строка Терхинской надписи) байарку, ягма, китайцев, согдийцев – все они принадлежали к числу основного населения горно-степных пастбищ Восточного Тянь-Шаня и расположенных в его предгорьях городов и селений Таримского бассейна [9, с. 553, 558].

Обозначение "lum čušu" осталось не понятным нами в цитированных публикациях надписи. Значение второго компонента словосочетания устанавливается без особого труда – это стандартная тюркская транскрипция китайского титула "цзиши" – "правитель округа"¹. Вне пределов собственно Китая титул "цзиши" носили правители "малых округов", созданных специально для "варваров", т.е. для вождей и правителей зависимых от империи племен и владений. Поскольку театром военных действий был Восточный Туркестан, очевидно, что название "lum čušu" обозначает одного из зависимых от империи вождей или правителей в этой области.

В китайских описаниях "Западного края" [5, с. 110–114] такой владетель назван – династийное (родовое) имя государей Карашара, вассалов империи, носивших китайский титул "правитель округа", было Лун. Передача зафиксированного в тюркском тексте тохарского "lum" через "лун" с заменой конечного -um, невозможного для среднекитайского, на наиболее близкое -ун вполне закономерна (консультация С.Е.Яхонтова).

Карашар (санскр.-тохар. Агни, кит. Яньци) в I тысячелетии н.э. был одним из важнейших оазисных государств Таримского бассейна, наряду с Кучой и Гаочаном (Турфаном) контролировавшим широтную и меридиональную ветви Великого Шелкового пути и южные склоны Восточного Тянь-Шаня с их обильными водотоками и пастбищами. Местная тохарская династия Лум, впервые упомянутая китайскими источниками в связи с событиями начала IV в., ослабленная в 630–640 годах войнами с Гаочаном и внутренними неуря-

¹ О семантике титула и его месте в китайской административной иерархии танского времени см. [7, с. 86–87; 4, с. 78].

дицами, в 645 г., после вторжения в Карашар армии императора Тайцзуна, признала вассальную зависимость от империи. В эру правления Шан-юань (674—675), когда Карашар был под властью тибетцев (670—693), императорское правительство подтвердило эдикт 661 г., по которому в Яньци было создано губернаторство (дудуфу); однако на его территории не были образованы отдельные округа (чжоу), что предопределило сохранение за владельцем Яньци прежнего титула (цыши). Обе танские династийные истории отмечают, что до конца периода Тяньбао (742—755) владелец Яньци выражал двору вассальную покорность².

Восстание Ань Лушаня, потрясшее Танскую империю и на много лет обессилившее ее, заставило императорское правительство в 756—758 гг., после нового вторжения тибетцев в Ганьсу, вывести оттуда имперские гарнизоны. Однако в Западном крае, в Аньси (Куче) и Бэйтине (Бешбалыке), еще сохранялись и оказывали упорное сопротивление тибетцам имперские войска.

Именно этой сложной обстановкой и воспользовались уйгуры. Подчинив около 756 г. тюркские племена Восточного Тянь-Шаня и поставив под контроль Карашар, они поддержали китайские гарнизоны в Куче и Бешбалыке против тибетцев и взяли под свой контроль все северные ветви Великого Шелкового пути с его богатейшими оазисными государствами. Таков непосредственный исторический контекст упомянутого Терхинской надписью западного похода двух уйгурских военачальников, о котором до сих пор не было известно.

После 756 г. и почти до конца столетия уйгуры оставались решающей политической силой в делах Центральной Азии. Их соперниками были только тибетцы. В 80-х годах VIII в. между уйгурами и тибетцами разгорелась ожесточенная борьба за политический и военный контроль в Джунгарии и Таримском бассейне. Тибетцы, овладевшие Хэси и областью между Лобнором и Хотаном, в 788 г. взяли Дуньхуан и оказались лицом к лицу с уйгурами на Восточном Тянь-Шане. Тибетцев поддержали карлуки, и вначале уйгуры несли потери. В 788—791 гг. пали китайские гарнизоны в Куче и Бешбалыке. Однако вскоре тибетцы были отброшены на юг. Во всяком случае, уже в 797 г. уйгуры правили Бешбалыком³.

Сборник манихейских гимнов на среднеперсидском языке "Махарнамаг" имеет колофон, написанный в годы правления уйгурского кагана Бао-и (808—821). Там перечислены родственники кагана, приверженцы манихейской религии, правившие в западных землях каганата. Один из них, Яглакар Инал, правил в Чинанчкенде, т.е. в Кочо, столице Турфанского оазиса, а двое других — в Карашаре [12, с. 199].

² Китайские сведения о Карашаре см. [2, с. 255—256, 294—296; 5, с. 110—114].

³ О борьбе тибетцев и уйгуров за Восточный Туркестан в VIII в. см. [8, с. 83—104; 12, с. 193—205].

Таким образом, задолго до переселения уйгуров в Джунгарию и Таримский бассейн (845–847) эти земли уже были под политическим контролем ордубалькских каганов. И с середины VIII в. уйгуры контролировали на важнейшем участке один из величайших торговых путей Европы – путь из Китая на Средний и Ближний Восток.

1. *Бартольд В.В.* Извлечение из сочинений Гардизи "Зайн ал-ахбар". – *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 8. М., 1973.
2. *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. М.–П., 1950.
3. *Кляшторный С.Г.* Терхинская надпись. Предварительная публикация. – СТ. 1980, № 3.
4. *Мялякин А.Г.* Историческая география Центральной Азии. Новосибирск, 1981.
5. *Chavannes Ed.* Documents sur les Tou-kiue (Turks) occidentaux. St.-Pbg., 1903.
6. *Szeglédy K.* Gardizi on the History of Central Asia (745–780 A.P.). – АОН. 1973, т. 27, fasc. 3.
7. *Esvedy H.* Old Turkic Titles of Chinese Origin. – АОН. 1965, т. 18.
8. *Esvedy H.* Uigurs and Tibetans in Pei-t'ing (790–791). – АОН. 1964, т. 17.
9. *Henning V.B.* Argi and the "Tokharians". – BSOS. 1948, vol. 9, pt. 3.
10. *Klyashtorny S.G.* The Terkhin Inscription. – АОН. 1983, т. 36, fasc. 1–3.
11. *Minorsky V.* Ĥudūd al-'Ālam. A Persian Geography 373 A.H. – 982 A.D. L., 1937.
12. *Moriyasu T.* Qui des Ouigours ou Tibétains Ont Gagné en 789–792 a Beš-baliq? – JA. 1981, т. 259.

О РЕЛИКТАХ ДОМУСУЛЬМАНСКИХ ВЕРОВАНИЙ
У ОСМАНСКИХ ТУРОК В XIV—XV вв.

Раннеосманскому государству были присущи черты прозелитизма, и процесс распространения и укрепления ислама в нем шел постоянно на протяжении XIV и XV вв. Религиозная ситуация в османском государстве с самого начала его возникновения была неоднородной. Суннитское (ханифитского толка) правоверие османских султанов, известное нам по XVI в., сложилось далеко не сразу, да и сам ислам в анатолийской тюркской среде выступал главным образом в оболочке суфизма, подчас далеко отступавшего от догм ортодоксального учения мусульманских богословов. Идеи суфизма, деятельно распространявшиеся различными дервишми-миссионерами, являлись главными элементами в процессе освоения ислама османскими турками, приобщения их к новой религии.

В результате незатихавшей миграции тюркских племен на территорию Малой Азии процесс исламизации в малоазийских землях имел длительный характер и неизбежно вносил в конфессиональную почву Анатолии элементы старых языческих верований тюрков. Это было отмечено еще в 1929 г. выдающимся исследователем ранней истории османского государства М.Ф.Кёпрюлю [16, с. 10—11].

Кем же были османские турки-мусульмане в XIV—XV вв. — истинно религиозными людьми, поднявшимися с принятием ислама до признания своей абсолютной зависимости от воли единого Бога (Аллаха), или людьми, которые лишь начали подниматься по лестнице, ведущей к развитым религиозным воззрениям, и еще не расстались со своими представлениями о возможности воздействовать на потусторонние силы, с элементами магии, столь характерной для домусульманских центральноазиатских культов? К сожалению, источники ничего не сообщают нам о внутренней религиозной жизни не только народных масс, но и самих османских правителей. Однако скупые известия первых османских исторических сочинений все же могут при внимательном их прочтении дать некоторую информацию на этот счет. И именно то, что мешает историкам в выявлении исторического зерна в первых османских исторических сочинениях, в той их части, где речь идет о ранней истории османского бейлика — в силу преобладания в этих известиях легендарного, основанного на народных сказаниях элемента, — помогает реконструировать картину народных религиозных верований, бытовавших в османской народной среде в XIV—XV вв.

Английский историк Гиббонс в своем труде о возникновении османского государства [13] проводил идею о позднем принятии ислама османскими турками, и в частности их племенным вождем Османом. Гиббонс писал о прозелитизме Осма-

на и его народа, основываясь на чересчур прямолинейном толковании сведений османских источников [15, с. 10 и др.]. Его взгляды энергично и отчасти справедливо отрицал Мехмед Фуад Кёпрюлю. Однако нельзя согласиться и с категоричным мнением Кёпрюлю о том, что известия, содержащиеся в ранних османских хрониках о первом этапе истории османского государства, целиком лишены исторической основы. Известные рассказы Ашыкпашазаде, Нешри и др. о вешем сне Османа, о его знакомстве со священной книгой мусульман, Кораном, и о принятии им ислама, при всем их типологическом сходстве с рассказами других восточных авторов о родоначальниках той или иной мусульманской династии с целью возвеличения и освящения ее политического значения, не могут быть оставлены без внимания. Конечно, такие рассказы являлись во многом литературными клише мусульманской историографии. Однако нельзя не видеть, что в случае с османской историей за подобными рассказами скрывалась специфическая ситуация, сложившаяся в Малой Азии к концу XIII в. Нельзя забывать о том, что монгольское нашествие в XIII в. привело на территорию Малой Азии целый ряд племен из Центральной Азии и среди них, возможно, были такие, что совсем недавно подверглись мусульманизации, или вовсе не исламизированные. Из сообщений мусульманского историографа XIII в. Шихаб ад-Дина Мухаммада ибн Ахмада ан-Насави, написавшего историю Хорезмшаха Мухаммада и его сына Джалал ад-Дина (убит в 1231 г.) периода монгольского нашествия в Среднюю Азию [10, с. 755-757; 8, с. 77], известно, например, что турки-канглы, находившиеся в армии Джалал ад-Дина, были язычниками, как и монголы [16, с. 10-11]. В целом очень мало известно, когда и какие именно тюркские и, возможно, монгольские племена (или их части), вошедшие в конфедеративный союз османского бейлика, пришли на территорию Малой Азии и оказались на границах византийского государства. Несомненно лишь, что часть союза состояла из огузских племен, подвергшихся исламизации еще в X в. в Средней Азии.

В сравнительно позднем османском источнике — "Истории Османской династии" историка Лютфи-паши, автора середины XVI в., — приводится рассказ, отсутствующий в более ранних известных мне османских хрониках, о том, как к Осману, уже являвшемуся предводителем (беем) союза племен и прославившемуся своими успешными набегами на византийские территории, явились беи и старейшины огузских племен, живших на территории османского бейлика, но не входивших в состав народа Османа. Они выразили желание присоединиться к племенному союзу Османа и избрать его своим ханом [17, л. 76 (86)]. Выразившие свою покорность огузские племена фактически признавали племенной союз Османа наиболее могущественным и избирали его своим ханом — практика, известная из ранней истории тюркских племен. Само описание церемонии возведения Османа в ранг хана отличается чертами архаичности. Они прослеживаются как в самой процедуре, так и в языке этого отрывка из

труда Лютфи-паши. В ритуальной сцене торжественной интронизации огузская знать вручает Осману кубок, обозначенный древнетюркским словом „саграк", известным еще Махмуду Кашгарскому [5, с. 481]. Для обозначения покорности племен, подчинившихся власти Османа, употреблено выражение "баш коймак" (склонение головы). Склонение головы, так же как и преклонение колен в качестве знака обращения племен в зависимых данников тюркского кагана, встречается в рунических надписях древних тюрков [9, с. 92].

Весь характер описаний быта и действий Османа, Орхана, да отчасти и последующих османских правителей (до конца XV — начала XVI в.), как это представлено в ранних османских исторических сочинениях, обнаруживает многое из того, что тесно привязывает турок османского бейлика к быту и привычкам тюркских кочевников. Очевидны тесная связь первых османских беев с племенной верхушкой, их известная зависимость от нее, наличие патриархально-пастушеских черт в экономической жизни тюркского населения османского бейлика, присутствие на его территории значительных масс племен, ведущих кочевой образ жизни. Наличие всех этих элементов должно было определять во многом синтетический характер религиозных верований основной части тюркского населения, когда элементы старого мусульманского культа были еще живы даже в сознании османских правителей. Это во многом определяло и методы пропаганды ислама, которая велась в основном суфийскими дервишами, хорошо знакомыми со старыми религиозными представлениями тюркского населения.

На территории османского бейлика, как это явствует из труда Ашыкпашазаде, еще в XIV в. кочевали племена, среди которых следовало вести пропаганду мусульманской религии. Очень показателен в этом отношении рассказ Ашыкпашазаде о некоем дервише, который занимался проповедью ислама в одном из таких племен. По рассказу Ашыкпашазаде, этот дервиш жил вместе с племенем близ Кешиш Дагы. Основываясь на сохранившемся предании, Ашыкпашазаде сообщает, что дервиш пользовался большим почитанием со стороны Тургут Алпа, военного сподвижника отца Орхана, Османа [12, с. 20], который по старости и немощи уже не участвовал в военных походах и жил в принадлежавшей ему деревне неподалеку от Кешиш Дагы. Тургут Алп послал человека к Орхану, предлагая ему посетить дервиша. Приехав к Тургут Алпу, Орхан узнал от него, что дервиш отличается большой святостью. Пожелав выяснить, чьим мюридом он является, Орхан послал к дервишу человека с предложением приехать к нему. Дервиш сообщил имя своего шейха, но отказался явиться к Орхану и просил, чтобы и Орхан сейчас не приезжал к нему. Через гонца Орхан поинтересовался, почему дервиш отказался от встречи с ним, и получил такой ответ: "Дервиши способны [быть] провидцами. Они проникают [в сокровище] и являются лишь тогда, когда молитвы их будут приняты [Богом]".

Через некоторое время, рассказывает Ашыкпашазаде, дервиш сам появился в Бурсе, столице Орхана, неся на

плече саженец тополя. Османскому правителю немедленно доложили о прибытии дервиша с деревом и о том, что он сажает его около ворот дворца. Явившись, Орхан увидел, что дерево уже посажено, а дервиш, не ожидая расспросов, сказал, обращаясь к Орхану: "Благословение Богу! Дервишская молитва услышана!" Помолившись у посаженного тополя, дервиш удалился. "Этот тополь стоит и ныне. [И по сей день] удаляют [с него] сухие [ветви]", — пишет Ашыкпашазаде. В знак благодарности Орхан посетил дервиша и в качестве дара предложил ему во владение землю в окрестностях Инегёля. Дервиш сначала отклонил дар, сказав: "Собственностью и имуществом распоряжается Бог. Он одаривает ими достойных. Мы [же] не заслуживаем [сего дара]". — "Кто же достойные?" — спросили дервиша, и он ответил: "Всевышний Бог вручает мирские богатства ханам, подобным тебе, а их слугам [положено] пользоваться [ими]". Орхан вновь обратился к дервишу: "Почему бы [тебе] дервиш, не согласиться с моим предложением?" И тогда дервиш сказал: "Да будет то место у холма, что напротив тебя, обителью дервишей". Орхан выполнил пожелание дервиша и велел построить на указанном им месте дервишскую обитель (текке) и мечеть. Как утверждает Ашыкпашазаде, эта мечеть существовала еще в его время. Здесь пять раз в день читалась молитва за упокой души Орхана [12, с. 46—47].

Перед нами, несомненно, одно из устных преданий о жизни Орхана, записанное в конце XV в. Ашыкпашазаде. Оно отражает не реальные события, а события в том виде, какими они могли бы быть во время жизни Орхана. При этом народная память отразила два важных момента — уважение, которым пользовались в раннем османском бейлике суфийские дервиши, и отголоски древних верований, которые были живы в народной среде по крайней мере еще в XV в.

Почтительное отношение к дервишам и материальная поддержка их со стороны первых османских правителей объяснялись не одной лишь религиозной потребностью, а диктовались главным образом политическими целями. Дервиши, которые проповедовали идеи ислама среди кочевников, обычно малопокорных верховной власти, пользовались огромным религиозным авторитетом среди разноплеменного тюркского населения бейлика и были очень полезны османским беям, так как многое делали для сакрализации их верховной власти, узаконивали в глазах населения их верховное право распоряжаться землями и материальными богатствами. Конечно, дервиши не забывали при этом и своих интересов, получая от османских правителей дары в виде текке и мечетей, обширные земли в качестве вакуфной собственности, что, в свою очередь, укрепляло влияние среди населения самих дервишей.

В приведенном Ашыкпашазаде предании обращает на себя внимание ритуал с посадкой тополя у ворот дворца османского бейлика в столичном городе османского бейлика — Бурсе. Этот ритуал не являлся чем-то чуждым и непонятным как для действующих лиц этого предания, так и для самого Ашыкпашазаде, который описывает его без каких-либо ком-

ментариев. Известно, что древние тюрки, подобно многим кочевникам Центральной Азии, почитали священные деревья, являвшиеся по древнетюркским верованиям символами Тенгри, владыки Верхнего мира [7, с. 21]. Вспомним при этом, что в народных сказаниях, относящихся к самой ранней истории османского государства, в том виде, как они записаны Ашыкпашазаде в его "Истории Османской династии", понятие Бога (для Ашыкпашазаде, конечно, это Аллах ислама) обозначается почти повсеместно словом "тенгри" (современное гурецкое "танры"), что было привычно и понятно в тюркской народной среде, усваивавшей основы мусульманской религии. Махмуд Кашгарский в своем знаменитом труде "Словарь тюркских языков", составленном в XI в. на арабском языке, упоминал о неверных тюрках, обозначающих словом "тенгри" большие деревья [7, с. 21].

Ритуал с посадкой тополя не вызвал никакого удивления у наблюдавших за действиями дервиша персонажей. Значение его было вполне понятно Орхану и османским тюркам. Между тем в этом ритуале усматривается реликт древних языческих верований, совершенно чуждых исламу. В шаманском культе алтайцев, например, имелось поверье о мифическом "мировом дереве". Они верили, что в центре земли находится гора, центр которой является одновременно "пупом земли и неба". Из этого центра рос тополь с золотыми ветвями и широкими листьями. Вершина его находилась в небесной сфере. Представление о дереве, растущем под входом на небо, ветви которого достают до небосвода, существовало у селькупов. По этому дереву доходили до небесных божеств мольбы и жалобы людей. Мифическое дерево было тесно связано с личностью шамана. У каждого якутского шамана, например, имелось свое воспроизведение "мирового дерева". Жизнь шамана считалась связанной с жизнью этого дерева: если погибало дерево, умирал и шаман [3, с. 70–71]. По поверью о "мировом дереве", о тополе с золотыми ветвями, который связан с небесной сферой и растет в центре земли, действия дервиша, по-видимому хорошо знакомого с шаманистическими представлениями, должны были символизировать особое (центральное) значение османской столицы и ее правителя, связь его власти с небом.

Дерево, обладающее особым значением, объект, который осуществляет некую связь с потусторонними силами, не раз появляется в рассказах Ашыкпашазаде, относящихся к ранней истории османского государства. Эти рассказы во многом основываются на народных преданиях. Так, Ашыкпашазаде описывает осаду османцами византийской Мелангии (тур. Караджа Хисар), во время которой погибает брат османского бей Сары Яту, и говорит, что на месте его гибели растет сосна, которую называют "светящейся сосной". "Иногда на ней и сейчас видны огни", — пишет Ашыкпашазаде [12, с. 8]. Здесь, как и в предыдущем предании, отразились старые верования тюрков. Побывавший в 682 г. в "стране гуннов" и предгорной равнине Дагестана албанский христианский епископ Исраэль наблюдал у "гуннов" (т.е. у западных тюрков) поклонение богу "молний и эфирных огней" [7,

с. 21]. А буддийский паломник VII в. Сюань-цзан при встрече с одним из тюркских каганов, познакомившись с некоторыми их обычаями и верованиями, отметил, что тюрки почитают огонь, будто бы заключающийся в дереве [2, с. 32].

В рассказе о месте гибели Сары Яту мы имеем дело с отголоском этих верований. Упомянув о светящейся сосне, Ашыкпашазаде пытается показать связь представителя рода, давшего Османскую династию, с силами неземного происхождения.

Чудодейственное дерево появляется в хронике Ашыкпашазаде и в предании о захвате турками, уже при Мураде I (1362–1389), византийской крепости بلنيه на Балканском полуострове¹. Народным ее названием, утверждает османский хронист, стало Тенгри Йыктыгы (Разрушенная Тенгри). Турки осаждали крепость, рассказывает Ашыкпашазаде, но не смогли овладеть ею и покинули ее стены. Мураду ничего не оставалось, кроме как воззвать к помощи небесных сил, а потому он, по преданию, произнес: "Да разрушит [крепость сам] Бог". Вознеся это пожелание Небу, Мурад с войском двинулся в путь и остановился в том месте, которое Ашыкпашазаде называет "Благодатное дерево-великан" (*девалетлю каба агач*). В ожидании помощи Неба Мурад сел, прислонившись спиной к росшему там дереву-великану, и сидел так до тех пор, пока не появились люди и не закрычали: "О хан! Та крепость разрушилась!" Мурад немедленно послал к крепости своего военачальника Шахин-пашу, захватившего в городе большую добычу, и в том числе большое количество золотых и серебряных вещей. Османский правитель назвал исполинское дерево, под которым он сидел, ожидая помощи Неба, "Благодатным деревом-великаном". "От этого дерева ныне остался [один лишь] пень, а около него находится колодец", — записал в своей "Истории" Ашыкпашазаде [12, с. 60].

В данном случае из предания, как бы фантастически оно ни выглядело, ясно, что Мурад верил в содействие исполинского дерева в том, чтобы просьба его дошла до Неба, божества, и была исполнена, что и произошло чудодейственным образом. Конечно, подобные предания, бытовавшие в народной турецкой среде еще в XV в. и зафиксированные Ашыкпашазаде, совершенно отвечали народным поверьям доисламского периода, были понятны народной массе, не видевшей в этих чудесных, с нашей точки зрения, вещах ничего сверхъестественного. В них отчетливо прослеживаются реликты центральноазиатских верований, родившихся на иной почве, на далекой прародине османских турок.

Эти верования, вернее, их пережитки следует относить не только к массовому народному сознанию, но и к более культурной среде, представленной самими османскими правителями. Так, образцовый мусульманский правитель Мех-

¹ Неясно, является ли приводимый Ашыкпашазаде топоним подлинным или вымышленным.

мед II, прославившийся своими победами над неверными, поднявший авторитет ислама захватом византийской столицы, сам находился в плену доисламских тюркских верований и не считал нужным скрывать это, как видно из сочинения османского историографа начала XVI в. Кемальпашазаде (Ибн Кемаль — о нем см. [18]). Он сообщает, что, возвращаясь летом 1455 г. из похода против Сербии, во время которого турецкая армия захватила целый ряд сербских крепостей и серебряных рудников, османский султан на несколько дней остановился на Косовом поле (недалеко от Приштины в современной Югославии).

Здесь в 1389 г. произошла знаменитая битва его предка Мурада I с объединенным войском европейских правителей во главе с сербским князем Лазарем. Во время этого сражения Мурад был убит. Как сообщают Ашыкпашазаде и Кемальпашазаде, Мехмед II устроил на Косовом поле заупокойную трапезу, для чего были приготовлены различные кушанья, которыми угощали всех вокруг [12, с. 146; 14, с. 117—120]. Отметим, что Косово поле не являлось местом погребения Мурада I, погибшего от руки серба Милоша Кобилы (Кобилича, Обилича [20, с. 256]). Мурад был похоронен в Бурсе. Посещение Мехмедом II места гибели Мурада I хорошо объясняется домусульманским культом предков, существовавшим у древних тюрков. Предки османских турок верили в загробную жизнь душ умерших, которые были способны летать и являться к родственникам. Эти представления, по мнению французского турколога Ж.П.Ру, сохранялись у западных тюрков и после принятия ислама. Он приводит пример из османской исторической поэмы второй половины XV в. "Дюстур-наме" Энвери, где автор, рассказывая о смерти героя-гази, пишет, что душа его улетела (*учто эри джани* [19, с. 99—100]). Культ мертвых, так же как и культ предков, предусматривал совершение жертвоприношения или празднества, сопровождавшегося общественной трапезой, что могло иметь место и за пределами погребения, в месте, где, как верили, вращается душа умершего. При этом устройство заупокойной трапезы было вызвано верой в то, что умершие предки имеют сверхъестественное влияние на живых [19, с. 122]. Как отмечал Ч.Валиханов, описывая остатки шаманистических верований у киргизов в XIX в., благополучие покойного в загробном мире зависело от того, как родственники исполняли обряды поминок: если исправно, душа умершего была спокойна и покровительствовала членам рода. В противном случае умерший мог стать врагом живых родственников и вредить им [4, с. 301].

Рассказ о заупокойной трапезе, устроенной Мехмедом II на месте гибели Мурада I, интересен еще в одном отношении. На Косовом поле, где в 1389 г. погиб Мурад I, по некоторым сведениям, длительное время отчетливо выделялись "три груды камней" [11, с. 59]. Здесь мы, по-видимому, имеем дело с обычаем древних тюрков, сохранявшимся у османских турок в XIV в., помещать на поле сражения, где погиб каган (хан), камни по числу убитых им врагов, обычаем, отмеченным еще Рубруком. Хотя для тюрков в дан-

ном случае более характерны каменные изваяния (балбалы), также указывавшие число убитых ханом врагов [1, с. 381–382; 9, с. 86]. Однако исламизированные османские правители в XIV в. уже не могли устанавливать такие каменные изваяния из боязни быть обвиненными в идолопоклонстве. Вместе с тем на Косовом поле его сыном Баязидом был установлен столп, который сохранился до наших дней и находится у мечети, построенной на месте гибели султана [6, с. 121].

Сохранение длительное время домусульманских верований в тюркской народной среде раннего османского государства, на взгляд автора, хорошо объясняет то особое значение, какое имели суфизм и его представители на азиатской почве. Именно суфийские представления, не отличавшиеся жесткостью ортодоксальной доктрины ислама, как более гибкие, способные учитывать домусульманские религиозные традиции народных масс, представления, пронизанные мистическим началом, должны были иметь большой успех среди пришлых тюркских племен Анатолии, еще не вполне расставшихся с языческими верованиями своих далеких предков.

1. *Бартольд В.В.* К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов. — *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 4. М., 1966.
2. *Бартольд В.В.* Очерк истории Семиречья. — *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М., 1963.
3. *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984.
4. *Валиханов Ч.* Следы шаманства у киргизов. — *Избранные произведения.* М., 1986.
5. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
6. Записки янычара. Введение, перевод и комментарии А.И.Рогова. М., 1978.
7. *Кляшторный С.Г.* Праболгарский Тангра и древнетюркский пантеон. — Сборник в память на проф. Станчо Ваклинов. София, 1984.
8. Материалы по истории киргизов и Киргизии. М., 1973.
9. *Потанин Л.П.* Очерки по истории алтайцев. М.—Л., 1953.
10. *Стори Ч.А.* Персидская литература. Био-библиографический обзор. Перевел с английского, переработал и дополнил Ю.Э.Брегель. Ч. 2. М., 1972.
11. *Чемерзин А.* Турция. Ее могущество и распадение. Исторические и военные очерки. Т. 1. СПб., 1878.
12. *Aşikraşazade.* Tevârih-i Âl-i Osman (араб. шрифт). İstanbul, 1332.
13. *Gibbons H.A.* The Foundation of the Ottoman Empire. A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I (1300—1403). Oxf., 1916.
14. *İbn Kemal.* Tevârih-i Âl-i Osman. Ünsöz, indeks ve içindekileri hazırlıyan Ş.Turan. Ankara, 1954.
15. *Köprülü M.F.* Les origines de l'Empire Ottoman. P., 1935.
16. *Köprülü M.F.* Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans. İstanbul, 1929.
17. *Lütüfi Paşa.* Tevârih-i Âl-i Osman (араб. шрифт). Микрофильм рукописи Венской Национальной библиотеки.

18. *Parmakızoğlu I.* Kemal Paşa-zade. — İslâm Ansiklopedisi. Cilt 5(2). İstanbul, 1950.
19. *Roux J.-P.* La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. P., 1963.
20. *Uzunçarşılı İ.H.* Osmanlı Tarihi. Cilt 1². Ankara, 1961.

СОБРАНИЕ МОНГОЛЬСКИХ РУКОПИСЕЙ И КСИЛОГРАФОВ
ИЗ ФОНДОВ ТУВИНСКОГО РЕСПУБЛИКАНСКОГО
КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ им. 60 БОГАТЫРЕЙ (КЫЗЫЛ)

Коллекция монгольских рукописей и ксилографов Тувинского республиканского краеведческого музея (ТРКМ)¹, по состоянию на 1985 г., насчитывала 938 единиц хранения. По типу письменности все собрание делится на две части: ойратскую и монгольскую.

Ойратская часть включает всего восемь рукописей, написанных заяпандитовским "ясным письмом". Большинство ойратских рукописей довольно позднего происхождения — не ранее начала XIX в. И лишь одна из них (М-659/834), озаглавленная "Blaman yurban baqši birman yurban nasutu küiken" и содержащая запись одного из эпических сказаний о Чингисе², может быть отнесена к XVIII столетию.

В ойратской части собрания ТРКМ имеется и сборник приписываемых Чингис-хану поучений, известных востоковедам под названием "Ключ разума" (М-658)³.

Четыре рукописи на "ясном письме" содержат образцы буддийской литературы, и в том числе сочинение из Ганджура "Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke kölgöni sudur orošibo" (М-776) [19, № 791] в переводе ойратского Зая-пандиты [13, с. 265]; сборник заклинаний (тарни) "Ekeyin zürken tarni orošibo" (М-835); небольшое дидактическое сочинение "Getülgeqçi Pa-dambayin zokbqsan altan erikin kemëkü šašatir orošibo" (М-280) и, наконец, сборник, включающий покаянную молитву и буддийские стихотворные поучения (М-572).

Две ойратские рукописи относятся к разряду гадательно-астрологической литературы, ибо одна из них (М-884) является астрологическим справочником⁴, а другая (М-657) содержит народные приметы⁵.

Монгольская часть собрания ТРКМ, объединяющая 930 единиц хранения, делится по типу издания на печатные (преимущественно ксилографированные) и рукописные книги. Печатные издания, в свою очередь, по месту происхождения подразделяются на пекинские и бурятские ксилографы.

¹ Кроме монгольских рукописей и ксилографов в фондах ТРКМ имеется еще и обширное собрание тибетоязычных рукописей и ксилографов, а также небольшая коллекция тибето-монгольских билингв.

² Монгольские версии этого сказания названы либо "Jayidan qar-are üker-tü köbegün-ü tuuji orosiba" [8, № 59, 62] либо: "Güüši neretü bayši-yin tuyuji orosiba" [8, № 61; 15, с. 481-486].

³ Oyouni tülküür kemëkü sudur orošibo.

⁴ Namö Maңzušriy menggeyin toli.

⁵ Sazaγayin keleni sudur orošbo.

Пекинских ксилографов в коллекции музея всего 23 экземпляра. Почти все они учтены в работе В.Хайссига, посвященной пекинским ксилографам на монгольском языке [16]. Так, в частности, в фонде ТРКМ имеются издание "Гэсэра" (М-621) [16, № 35], "Субхашиты" (М-130) [16, № 138], "Ста тысяч песен Миларайбы" (М-140) [16, № 130]. Представлены там и некоторые из многочисленных пекинских изданий канонической буддийской литературы, такие, например, как "Алтан гэрэлту" (М-624, М-744) [16, № 57]; (М-141, М-915) [16, № 176]; (М-131) [16, № 177], "Панчаракша" (М-622, М-745) [16, № 9]; (М-135/936) [16, № 97], "Улигерун далай" (М-139) [16, № 71]. Вошли в состав монгольской коллекции музея и пекинские ксилографированные издания медицинских трактатов "Джуд-ши" (М-137, М-625, М-626) [16, № 125] и "Лхантаб" (М-746) [16, № 106].

Среди хранящихся в музее широко распространенных и общеизвестных ксилографированных пекинских изданий на монгольском языке имеется, впрочем, одно издание, не учтенное в указанной работе В.Хайссига и не встречающееся в каталогах и описаниях коллекций монгольских рукописей и ксилографов. Издание это содержит сочинение из Ганджура, на л. 1а озаглавленное по-монгольски: "Naiman jāyutu sudur orosiba" и по-тибетски: "Mdo-sde brgyad brgya-ra bzhugs-so". На л. 2б помещено другое монгольское название сочинения: "Qutuγ-tu doloγan tegünčilen iregsed-ün erten-ü irüger-ün delgerenggüi ilγal neretü yeke kölgen sudur" (М-1) [19, № 135].

Прежде было уже известно о существовании одного пекинского издания этого сочинения, выполненного, судя по разысканиям В.Хайссига, в 1736-1737 гг. [16, № 90]. В отличие от известного прежде ксилографа, напечатанного на 106 листах без какого-либо колофона, вновь найденный ксилограф напечатан на 101 листе⁶ и содержит стихотворный колофон, где указаны переводчик Мани-Бадра Сагара, редактор уратский Билигун Далай и точная дата издания этого ксилографа: 1723 г.⁷.

⁶ Размеры листа: 22×8,5 см, размеры рамки текста: 17×6 см, 15 строк на странице, на л. 1 б — две гравюры.

⁷ Abural tere boyda-yin nomlaysan naiman jāyutu kemekü ene
sudur:
 Ayay-q-a takimlig toyin-u yosun-i jasaday-iyar bariγči Urad Bilig-
-ün Dalai:
 Ayalyuči Gunga Odser-ün üy-e-dür Mani-Badr-a Sagar-a toyin-u
orčiyuluγsan-i:
 Asuru olan Töbed Mongγol-un bičig-üd-lüge tokiyalduyul-un:;
 Ese ayilaldun tusburi болоγсан-и inu olan merged-eče asqaγu:
 Endegü kiged ilegü dutayu-yi inu ariyudqan jasaγu:
 Erkin sasin kiged amitan-u tusa boltuyai kemen joriγu:
 Eldeb jüil qotola tegüsügsen Beyiγing qota dotor-a engke eγen
sayuγu:;
 Üjügülügči Sigemüni burqan nom-un күрдүн-и ekilen orčiyuluγsan
modon morin jil-eče:

Бурятских ксилографов в монгольском фонде ТРКМ насчитывается 50 экземпляров, в которых представлены 44 издания дацанской литературы второй половины XIX — начала XX в., в большинстве своем имеющих и в других коллекциях монгольских рукописей и ксилографов.

В числе уже известных, наиболее значительных по объему бурятских ксилографов можем назвать "Комментарий к шаштре „Букет белых лотосов"⁸, "Повесть о царевице Си-негорлая Лунная Кукушка"⁹, "Повесть о Чойджид-дагини"¹⁰, сочинения из Ганджура¹¹ и Данджура¹², произведения неканонической буддийской литературы: "Лам-рим чэн-мо" Цхонхавы¹³ и комментарий к нему¹⁴, иллюстрированное издание гимнов Хонгшим-бодхисаттве, Цагаан Дара-эхэ и Ногоон Дара-эхэ¹⁵, проповедь Падма Самбхавы о вреде пьянства¹⁶, биографии 84 индийских святых¹⁷, история буддизма в Монголии¹⁸, две грамматики монгольского языка¹⁹. Остальное же составляют небольшие, всего в несколько страничек, ксилографы с буддийскими молитвами, проповедями, монгольскими азбуками.

Ürgülji qoyar mingyan jiruyuan jayun tabin on-dur kürügsen:
Ülemji qamuy-i mandayuluwçı Nayiraltu Töb qayan erdeni sayurin-a
ergesigsen terigün on:
Üjesküleng-tü bolayçı kemekü jil-ün mergesir sarayin sineyin
angqan-u edür keb-tür bütügebei.

⁸ Mergen teneg-i šinjilekü sayin nomlal čayan lingqus-un
baylay-a kemegekü ... šastir orošiba (M-105) [8, № 359].

⁹ Bodi sedkil tegüsügsen köke qoyolai-tu saran köküge neretü
sibayun-u tuyuji orčilang bükun-i jirüken ügei kemen medegčid-ün
čikin-ü čimeg kemekü orosiba (M-101, M-767) [8, № 262].

¹⁰ Čoyjid dagini-yin tuyuji orosiba (M-96, M-661) [8, № 317].

¹¹ Qutuy-tu vačir-iyar oytaluwçı neretü sudur orošiba (M-117,
M-662), ср. ЛО ИВ, Q 436; Qutuy-tu qoos sudur-un nom-un jüil
orosibai (M-103), ср. ЛО ИВ, С 7.

¹² Bôdhi-satu-a cary-a avatara orosibai (M-114), ср. ЛО ИВ, Н 389.

¹³ Gurban törölkiten-ü angqar-un abqu-yin jerge bükün-i bürin-e
üjügülügsen bôdhi mör-ün jerge orošiba (M-116), ср. ЛО ИВ, Н 230.

¹⁴ Bôdhi mör-ün jerge-dür angqan-a oyun sudulqu nom-un egüden-i
negegči kemegekü orosiba (M-660), ср. ЛО ИВ, Н 160.

¹⁵ [Ariy-a-balu-a: Noçoyan Dara eke: Čayan Dara eke maytaçal
orošiba] (M-97), ср. ЛО ИВ, Q 222.

¹⁶ Badm-a Sambhau-a baysi-yin jokiyaysan arakin-u yaruyсан uy
kiged sayin mayu-yi teyin nomlal neretü orošibai (M-664, экз. 1-2),
ср. ЛО ИВ, Н 232, [2, с. 232-251].

¹⁷ Enekeg-ün nayan dörben siddi-ten-ü čidig orošiba (M-102),
ср. ЛО ИВ, Н 163.

¹⁸ Degedü šasin erdeni ber Mongyol oron-i tügegülügsen uy-i
üjügülügsen irayu kelen-ü kürkirel neretü orošibai (M-106) [8,
№ 490].

¹⁹ Jirüken-ü tolta-yin tayilburi üsüg-ün endegürel-ün qarang-
yui-yi arilyawçı oytaryui-yin maçi kemekü orosiba (M-108) [8,
№ 1332; 1]. Mongyol üsüg-ün ilyal-i üjügülügči todorqai toli nere-
tü orosibai (M-109) [8, № 1347].

Однако даже в столь скромной по количеству подборке бурятских ксилографов²⁰ все же удалось обнаружить несколько изданий, прежде не встречавшихся нам ни в ленинградских, ни в каких-либо иных коллекциях монгольских рукописей и ксилографов.

В основном эти издания только увеличивают число уже известных ранее дацанских изданий того или иного сочинения, как, например, ксилограф М-142: "Itegel yabuylqu-yin yosun orošiba"²¹, изданный в 1877 г. убаши Лубсаном Бадмой²², ксилограф М-121: "Degedü nom sanaylqu mǝngke busu-yin nertü orosibai"²³ или же ксилограф М-733: "Amuylang-tu Sukavadi-yin oron-dur töröl-i bariyči irüger degedü oron-u qaγalyan-i negegči peretü"²⁴.

Имеется, однако, в собрании музея бурятское ксилографированное издание компилятивного сборника о пользе соблюдения буддийских обетов, никогда прежде нам не встречавшегося. Этот ксилограф (М-143)²⁵ не имеет общего заглавия и содержит извлечения из медицинского сочинения "Лхантаб", буддийской сутры, "Субхашиды" Сакья-пандиты и из посланий двух святых буддийских лам²⁶.

Несомненный интерес представляет и впервые увиденное

²⁰ Для сравнения сообщим, что в собрании Рукописного отдела ЛО ИВ только в новой части Монгольского фонда (шифр Q) хранится более двух с половиной тысяч печатных бурятских книг, среди которых выявлено свыше четырехсот пятидесяти различных ксилографированных изданий [9, с. 56-60].

²¹ Другие бурятские ксилографированные издания этой молитвы в Рукописном отделе ЛО ИВ: С 178 (Цулгинского дацана), С 181 (Гусиноозерского дацана), Н 60 (Эгитуевского дацана), Н 61 (Цугольского дацана), Н 251, Q 1993 (Агинского дацана), Q 1525 (Анинского дацана), Q 1103/1708, Q 2302, Q 3966.

²² Колофон (л. 7а): Itegel yabuylqu-yin yosu egüni ubaši Sglobjang Badam-a ber nom-un öglige arbidqu-yin tula γal üker jil-ün usun baras saγ-a-yin temür bičin edür keb-tür seyilebei. 7 листов, размер листа: 20,8×7 см, размер рамки текста: 17,8×5,5 см, 13-14 строк на странице, маргинальное заглавие: "Itegel".

²³ 5 листов, размер листа: 44×9 см, размер рамки текста: 37×5,5 см, 29-32 строки на странице. Другое бурятское ксилографированное издание в Рукописном отделе ЛО ИВ: Н 420.

²⁴ Листы 3-25 (листы 1-2 утрачены), размер листа: 22,2×7 см, размер рамки текста: 17×4,5 см, 13-14 строк на странице, маргинальное заглавие: "Sukavadi irüger".

Другие бурятские ксилографированные издания в Рукописном отделе ЛО ИВ: Н 41 (Цугольского дацана), Н 42 (Эгитуевского дацана), Q 6 (Агинского дацана), Q 619 (Анинского дацана), Q 530.

²⁵ 11 листов, размер листа: 22×9 см, размер рамки текста: 17,7×7 см, 15 строк на странице.

²⁶ Em-ün sudur Lhan-tabs-un qorin yisüdüki kijig-un bölög-eče. Idam bisilyaqu-yin egüskel-ün jerge-yin sudur-ača; Saskya-yin sayin nomlal-ača. Ljangsky-a Rolbiy Rdörje-yin gegen-ü jarliγ-ača. Yöngs-gjin Yišis Rgyalmcan-u gegen-eče.

нами в фондах ТРКМ иллюстрированное ксилографированное издание монгольской азбуки (М-470)²⁷.

Помимо ксилографированных бурятских изданий в собраниях музея есть и два дацанских издания, напечатанных современным наборным способом печати. Оба они отсутствуют во всех известных нам коллекциях монгольских рукописей и ксилографов. Одно из них (М-682)²⁸ включает выполненный бурятским гэлунгом Чойджином перевод с тибетского языка²⁹ наставлений о необходимости почитать родителей, другое (М-435)³⁰ — каноническую сутру "Ваджраччхедика" [19, № 771]. Ни то, ни другое издание не содержит сведений о месте и времени их появления. Можно тем не менее предположить, что осуществлены они были в Ацагатском дацане, где в начале нашего столетия "была открыта типография европейского образца с подвижным шрифтом" [4, с. 77].

Таким образом, в монгольской коллекции ТРКМ хранится 75 печатных книг. Остальные 855 единиц хранения составляют рукописи. Обилие рукописных материалов в том или ином собрании обычно воспринимается историками монгольской литературы как несомненное его достоинство, поскольку именно в рукописях чаще всего бытовали образцы подлинно монгольской художественной и исторической литературы, монгольские версии индо-тибетских сказок и легенд, переводы китайских романов и повестей, записи монгольского эпоса и фольклора.

Но в отношении рукописной части монгольской коллекции музея приходится констатировать, что, несмотря на значительный удельный вес этой части, не так уж много нового прибавляется к тому, что уже известно востоковедам о монгольской письменной словесности.

Объясняется это тем, что коллекция ТРКМ не является результатом целенаправленных поисков редких и ценных в научном отношении письменных источников на монгольском языке, как это было, скажем, с коллекциями, вошедшими в состав монгольских фондов восточного факультета ЛГУ и ранней части собрания монгольских рукописей и ксилографов ЛО ИВ.

Основную часть монгольской коллекции (как, впрочем, и всех остальных коллекций Рукописного фонда музея) составили материалы, поступившие из существовавших прежде

²⁷ Тетрадь, 13 листов, размер листа: 9,5×13,5 см, размер рамки текста: 7,5×10,5 см.

²⁸ *Есеге еке-үйн ади қарйұлқу уосун оғоһбай*. Тетрадь, 11 листов, размер листа: 21,5×8,8 см, размер рамки текста: 17,8×6,5 см, 14 строк на странице.

²⁹ Колофон (л. 106): *Ачиту есеге еке-үй санан қарйұлқу силүг-лел-и бай-а насутан-у сурұлқау-үйн тула еке Төбед судур-аца Монгюл Бурйад-ун келен-дүр нийсегүлен гелүнг Ыс-гжин кемегдекү бер орчйулба*.

³⁰ *Қутуыту вајир-ияр ойтолуычи нер-е-тү уеке көлген судур оросибай*. 45 листов, размер листа: 22×9 см, размер рамки текста: 15,5×6 см, 19 строк на странице.

на территории Тувы буддийских монастырей. Попало в фонды музея и несколько домашних библиотек, как правило довольно скромных по объему и содержащих преимущественно рукописи, относящиеся к религиозной обрядовой практике ламаистов, а также к повседневной бытовой их деятельности. Некоторые рукописи были подарены или проданы музею частными лицами. Порой такие рукописи имеют весьма романтическую историю, как об этом можно заключить, например, из записки, приложенной к одному из списков "Комментария о пользе „Ваджраччхедеки" (М-275): "Книга поступила 20 апреля 1971 года от Кыргоче Көк-оола. Нашел в пещере Кургуртука в местечке Узук-чыл по реке Каргы".

Источники поступления монгольских письменных материалов в фонды музея, естественно, и определили то, что в них теперь более всего представлена буддийская обрядовая и этико-назидательная литература, а также литература, связанная с практической хозяйственной и бытовой практикой тувинцев.

В то же время в рукописях ТРКМ не удалось пока обнаружить никаких следов исторических летописей или хотя бы родословных. Совершенно отсутствуют записи, относящиеся к административной или юридической практике тувинцев. Переводы с китайского представлены лишь отдельными главами романа о монахе Цзи-гуне³¹, произведения, достаточно распространенного на монгольском языке и уже хорошо известного востоковедам [6, с. 264-266].

Не отличаются разнообразием и записи монгольского эпоса и фольклора. Кроме упомянутой выше ойратской версии одного из сказаний о Чингисе в этом разделе представлен еще список одной из глав "Гэсэра"³² и шестнадцать монгольских рукописей поучений "Ключ разума"³³.

Сравнительно невелик и раздел тибето-монгольской повествовательной литературы. К тому же большинство рукописей включает сочинения, хорошо известные по множеству списков, рассеянных по различным рукописным собраниям мира. В качестве примера среди них можно назвать "Субхашиту" (М-133, М-527) и "Комментарий к „Капле рашьяна, питающей людей" (М-535), "Повесть о Гэснэ-хане" (М-132) и "Повесть о Чойджид-дагини" (М-94, М-95, М-301), "Повесть о Ногоон Дара-эхэ" (М-65) и "Повесть о Цагаан Дара-эхэ" (М-67, М-333). Имеется в собрании музея и несколько рукописей поздней, состоящей из 22 глав, монгольской версии "Комментария о пользе „Ваджраччхедеки" (М-147, М-275, М-488, М-758) [10, с. 72-73].

Из произведений собственно монгольской литературы в

³¹ М-628: *ᠰᠡᠨ ᠴᠢᠨ ᠠᠨᠢ ᠶᠡᠨ ᠲᠡᠭᠡ*, главы: 15-16, 19-20.

³² М-729: *Arban tabun nasun-dur arban жүг-үн еҗен Geser qayan: yučin bayatur-yin daḡulju Umar-a жүг-tü-deki ayula činegen Qara Ereyen Baras-i mangyus-un qubilyan-i alaysan nögүүge böлөг: qoyaduyar böлөг.*

³³ М-52, М-70, М-167, М-187, М-208, М-250, М-282, М-349, М-396, М-440, М-443, М-517, М-533, М-562, М-645, М-896.

собрании ТРКМ находятся "Повесть о Нарану-Гэрэл" (М-506, М-629), "Повесть о Гусю-ламе" (М-89), единственная рукопись сочинения, обнаруженная пока за пределами Монгольского фонда ЛО ИВ [22, с. 113-114], и сургал "Бумажная птица" монгольского поэта Равжая (М-261, М-385).

Неплохо представлена в Монгольском фонде музея так называемая "шаманская" обрядовая литература (55 единиц хранения), охватывающая почти всю тематику в классификации, установленной Н.Н.Поппе при описании аналогичных рукописей в собрании Института востоковедения [5, с. 151-200].

Среди особенностей этой части коллекции следует отметить большое число рукописей, относящихся к культу земель и гор, и в том числе гор Алтая (М-174, М-305, М-308, М-639) и Танну (М-229, М-239, М-586, М-610, М-821), и в то же время полное отсутствие рукописей с описанием обряда призвания души умершего человека [14, с. 81-103], весьма распространенных, например, у бурят [5, с. 191-195, № 1-6]³⁴.

Другое любопытное обстоятельство заключается в том, что в собрании ТРКМ мы смогли обнаружить лишь одну рукопись описания скотоводческих обрядов³⁵, тогда как охотничьи обряды представлены сразу тринадцатью рукописями, посвященными обряду освящения тороков³⁶, обряду воскурения ружью³⁷, обращению с молитвой о ниспослании удачи в охоте к хозяину диких зверей Манахан-тэнгрию³⁸.

Еще более обширен раздел буддийской культовой и обрядовой литературы. В ее число входят такие широко распространенные среди буддистов и в печатном, и в рукописном виде обрядники, как "Книга мертвых" [16, № 28, 29] (М-215, М-221, М-481, М-747, М-763, М-778), "Обряд почитания семи будд" [16, № 8, 75] (М-85, М-748) и еще с десяток подобных рукописных книг. Но особенно велико число записей используемых в буддийской ритуальной практике молитв, гимнов, благопожеланий, заклинаний и прочих небольших по объему сочинений, насчитывающих в Монгольском фонде ТРКМ около 170 единиц хранения.

Однако и в данном случае необходимо отметить довольно ограниченный репертуар этой части монгольской коллекции музея и в то же время поразительное количество рукописей некоторых из сочинений, в ней представленных. Так,

³⁴ К учтенным в работе Н.Н.Поппе экземплярам можно прибавить еще пропущенную им ойратскую рукопись В 139 (В 163) [8, № 1280] и четыре рукописи, поступившие в Монгольский фонд ЛО ИВ в составе коллекции "Q" [8, № 1276-1279].

³⁵ М-198: *Aliba mal-un dalaly-a sudur orosiba*.

³⁶ *Gangjuy-a uriqu sudur orosiba* (М-234), *Ganjuyan-u takilyan-u orosiba* (М-569), *Ganjuy-a takiqu sudur orosiba* (М-191, М-336, М-808).

³⁷ *Buu-yin sang-un sudur orsiba* (М-190) [23, с. 139-147].

³⁸ *Manq-a-yin sang orosibai* (М-531). *Manaqan tngri-yin sang-un sudur orosiba* (М-227, М-247, М-248, М-334, М-581) [21, с. 191-208].

например, из 84 рукописей буддийских молитв ровно половину составляют рукописи, в которых содержится молитва "Итэгэл"³⁹, являющая собой, по утверждению буддийских проповедников, "первую дверь, ведущую в буддизм". Восемь рукописей включают молитву "Yüm cüng-ün quriyangyui"⁴⁰ и шесть рукописей — молитву "Arban burqan-u tanggaray"⁴¹.

Еще более явственно подобная особенность Монгольского фонда ТРКМ проявляется при знакомстве с рукописями буддийских гимнов (магталов), где из сорока шести рукописей пятнадцать включает "Гимн всем буддам"⁴², двенадцать рукописей — "Гимн бодхисаттве Маньджушри"⁴³ и одиннадцать — "Гимн Цагаан Дара эхэ"⁴⁴.

Среди рукописей заклинаний (тарни) (33 единицы хранения) преобладают выписки из неоднократно издававшегося в Пекине сборника заклинаний "Сундуй" [16, № 13, 49, 67, 72]⁴⁵. Из огромной массы заклинаний, вошедших в письменное наследие народов Центральной Азии и почитавшихся у них весьма действенным средством от всяческих напастей, в собрании музея находим чаще всего столь "полезные" в повседневной жизни заклинания против злословия⁴⁶, заклинания

³⁹ М-3, М-28, М-49, М-54, М-55, М-66, М-68, М-184, М-203, М-228, М-252, М-283, М-284, М-287, М-293, М-304, М-310, М-321, М-340, М-381, М-421, М-431, М-434, М-439, М-485, М-500, М-558, М-566, М-587, М-669, М-672, М-681, М-692, М-700, М-704, М-715, М-724, М-794, М-822, М-885, М-908, М-927.

⁴⁰ М-13, М-153, М-223, М-271, М-319, М-348, М-604, М-833.

⁴¹ М-4, М-150, М-570, М-616, М-617, М-656.

⁴² Под таким заглавием в монгольской коллекции ТРКМ имеется всего одна рукопись М-201: "Qamuy burqad-un maytayal orošiba". В остальных рукописных экземплярах этого магтала использовано либо заглавие "Arban doγšid-un maytayal ene bui" (М-171, М-266, М-571), либо "Gangjuur-yin quriyangyui sudur orsiba" (М-36, М-386, М-398, М-507, М-512, М-676, М-689, М-820, М-842, М-878). Одна рукопись магтала (М-463) без заглавия.

⁴³ И в данном случае наиболее распространенное у монголов заглавие этого магтала "Manjuširi-yin maytayal-un sudur orosiba" присвоено лишь одной тувинской рукописи М-366. В остальных одиннадцати рукописях использовано заглавие "Ganggi lodoi (Ganggildoi, Ganggi baldandoi < тиб. Gang-gi blo-groi) kemekü sudur orošiba" (М-50, М-76, М-347, М-399, М-423, М-589, М-599, М-644, М-703, М-851, М-928).

⁴⁴ М-285, М-318, М-453, М-511, М-593, М-641, М-687, М-719, М-737, М-816, М-830.

⁴⁵ К четырем перечисленным пекинским ксилографированным изданиям "Сундуй" можно прибавить по меньшей мере еще три, сведения о которых почерпнуты из собраний Монгольского фонда ЛО ИВ. Это ксилограф К 7в, изданный в 1723 г. Неполный ксилограф Q 2580/2587 без даты выпуска, но, судя по характеру издания, появившийся, видимо, еще в XVII в. О существовании еще одного издания, также напечатанного в XVII в., можно судить по рукописной копии с него К 6, где годом печатания ксилографа назван 1673 г.

⁴⁶ Qutuy-tu qara kele ama-yi amurliyluyč'i tarni (М-60, М-195, М-452) [20, № 3588 (XXXVII)].

нения, поражающие врага⁴⁷, заклинания, избавляющие от болезней домашний скот⁴⁸.

Каноническая буддийская литература в собрании монгольских рукописей ТРКМ представлена объемистыми копиями таких широко известных по пекинским ксилографированным изданиям сочинений, как "Улигерун далай" (М-755) [19, № 1103], "Тарпа чэнпо" (М-81) [19, № 1021]. Есть, впрочем, в коллекции музея рукопись "Тарпа чэнпо", содержащая редкий и никогда не издававшийся в Пекине перевод Алтан-Гэрэл-убаши (М-777) [12, с. 10-13].

Основную же массу составляют небольшие по объему канонические сочинения, имеющиеся (и порой в изрядном количестве) практически во всех монгольских коллекциях. В фондах ТРКМ чаще всего встречаются рукописи таких сочинений из Ганджура, как "Bilig baramid" (14 единиц хранения)⁴⁹ [19, № 162], "Vçir-iyar oytaluçï" (11 единиц хранения)⁵⁰ [19, № 771], "Çayan şikürtei" (11 единиц хранения)⁵¹ [19, № 208], "Bodisaduva-yin unal namandjal" (10 единиц хранения)⁵² [19, № 836].

Неканоническая буддийская догматическая и комментаторская литература в собрании ТРКМ представлена всего несколькими рукописями, в числе которых "Лам-рим чэн-мо" Цзонхавы (М-136) и комментарий к нему (М-652)⁵³, копия ургинского ксилографа с описанием буддийского рая (М-765) [17, № 495], а также несколько рукописных комментариев к формуле "ом ма ни пад мэ хум"⁵⁴.

Значительно богаче рукописная часть раздела этико-назидательной буддийской литературы. Имеются там и уже известные нам по ленинградским коллекциям сочинения, такие, например, как написанный в 1830 г. алашанским лхарамбой Агван Дандаром сургал (поучение) "Kümün-ü nom-un surta-yal bayarlan quramlayçi kemekü oroşiba" (М-654, М-734, М-916) или поучения, составленные в форме беседы старца и юноши: "Ebügen jalaуу qouar ügüleldügsen ügen-ü tobçi" (М-906). Есть в собрании музея поучения Падма Самбхавы, написанные в форме шастры: "Boуda Pa-damba blam-a-yin jokiyaуsan altan erike neretü şastir oroşiba" (М-152,

⁴⁷ Yeke küçütü altan quyaу oroşiba (М-20, М-173, М-364, М-484, М-602, М-683) [20, № 3588 (XII)].

⁴⁸ Rimanda terigüten morin-u jiryуyan jüil oroşiba (М-226, М-240, М-243, М-564, М-824) [20, № 3588 (XLV-XLIX)].

⁴⁹ М-165, М-269, М-306, М-313, М-455, М-459, М-532, М-556, М-668, М-686, М-708, М-725, М-731, М-818.

⁵⁰ М-272, М-536, М-537, М-666, М-696, М-697, М-751, М-753, М-754, М-762, М-874.

⁵¹ М-309, М-445, М-462, М-505, М-510, М-548, М-612, М-642, М-720, М-741, М-941.

⁵² М-8, М-79, М-303, М-408, М-554, М-632, М-693, М-712, М-780, М-910.

⁵³ Yeke ubadini nom-un qaуan-u bum jarliу-aça bodi mör-ün jerge-yin kötdölbüri oyun-u qarangyui-yi arilyaуçi kemegdekü orşiba.

⁵⁴ Mani-yin tayilburi sudur oroşiba (М-289, М-471, М-491). Mani-yin tus erdem kemegdekü oroşiyсан bolai (М-918).

М-877), и его проповедь о вреде пьянства: "Arikin-u namtar nomlaysan šašitar orošiba" (М-90, М-91, М-92, М-93, М-145) [3, с. 46].

Обнаружены в фондах ТРКМ также дидактические сочинения, не встречавшиеся нам в собраниях ЛО ИВ. Это еще одна проповедь Падма Самбхавы⁵⁵ и два наставления о влиянии прижизненных деяний на судьбу последующих перерождений⁵⁶. Не доводилось видеть в собраниях ЛО ИВ и такие представленные в тувинской коллекции поучения, как "Gurban erdeni-yin suryaūli neretü sudur orosiba" (М-41, М-852, М-860, М-933), "Lobon Midjid Dorji-yin suryal" (М-509, М-879), "Lisičati qaγan-u suryaūli neretü sudur orsiba" (М-51). Единственный известный ныне письменный образец проповеди ургинского Джебцун-Дамба хутухты о вреде табака содержит рукопись М-325 [7, с. 103–104]⁵⁷.

Получивший значительное распространение у монгольских народов в XIX – начале XX в. жанр посланий-пророчеств буддийских святых лам [11, с. 056–057] в собрании ТРКМ представлен 28 единицами хранения. Такие пророчества распространялись преимущественно в рукописном виде, и лишь в очень редких случаях они печатались ксилографическим способом. Копия одного такого ксилографа, изданного в Монголии в 1922 г. и содержащего послание Далай-ламы, имеется в собрании музея⁵⁸.

Следует заметить, что это единственный экземпляр послания главы буддийской церкви Тибета, обнаруженный в данной коллекции. Есть еще несколько списков пророчеств пекинского Джанджа-хутухты⁵⁹. Большая же часть рукописей включает различные пророчества ургинских Джебцун-Дамба хутухт⁶⁰.

Всего две рукописи составляют раздел агиографической литературы в собрании ТРКМ. Одна из них (М-743) содержит жизнеописание Падма Самбхавы (ср. [16, № 25]), другая (М-756) – Нэйджи-тойна (ср. [16, № 95]).

Тремя рукописями сочинения "Čiqula kereglegč'i" (М-82,

⁵⁵ Badma Sambau-a baysi ber Bsōng-sudubčing qaγan-u nomlaysan šašitar (М-326, М-390, М-501, М-588, М-699).

⁵⁶ Tngri-yin köbegün üile-yi бүтүгегчи бер qoyitu amitan-u uqaγan-u qarangyui-yi arilyan negegči neretü sudur orosiba (М-416, М-487, М-749, М-856, М-898). Ariγun orōn-du ködölkü arγ-a-yi sudur orosibai (М-206, М-592, М-761).

⁵⁷ Boyda Jibčungdamba-yin Jarliγ bičig orosiba.

⁵⁸ М-504; Dalai blam-a Galsangjams-o-yin ayiladuγsan luγug (!) orsibai.

⁵⁹ Jangjiγ-a qutuytu-yin tarqaysan Jarliγ anu (М-279, М-400, М-401, М-584, М-823, М-854, М-866).

⁶⁰ Boyda Jibčun-Damba-yin Jarliγ orosiba (М-38, М-64, М-209, М-690, М-881), Vačir-a Dar-a boyda gegen-ten-e naimaduγar dūri-yin suryaūli orošiba (М-162, М-317, М-344). Boyda Taranata Jibaγung-Damba qutuytu-yin olan amitan tusa-yin tulada nayidabar tarqaysan Jarliγ anu (М-72, М-417). Boyda Jibčung-Damba-yin Jarliγ-an bičig (М-493).

М-273, М-771) ограничивается литература по буддийской космологии и двумя рукописями сочинения "Буагong Ка-šöṛ suburγan-u tuγuḟi" (М-71, М-739) — описания буддийских святых.

Одной из особенностей коллекции монгольских рукописей ТРКМ является значительный объем практической, справочной литературы, включающей астрологические и гадательные книги, филологические и медицинские пособия, составляющие почти половину всего рукописного фонда музея.

Самый обширный из них — раздел "Астрология. Гадания. Приметы", объединяющий 290 единиц хранения. К нему при-мыкает небольшой раздел (8 единиц хранения), включающий календари, которые содержат обычно сведения астрологического характера, а также руководства по составлению календарей.

Все перечисленные разделы заполнены исключительно рукописями, и даже столь распространенный в пекинских изданиях астрологический справочник "Eldeb kereg-tü qas qaγurcaγ" [16, № 211, 217—219] в коллекции музея имеется только в рукописном виде⁶¹. Среди астрологических трактатов более всего распространены сочинения о влиянии на судьбу людей затмений солнца и луны⁶², положения на небосводе планет и звезд⁶³. Есть немало справочников, содержащих указания о счастливых и несчастливых днях, месяцах и годах⁶⁴.

Весьма разнообразна гадательная литература, где представлены такие, например, способы ворожбы, как гадание по бараньей лопатке⁶⁵, гадание при помощи черных и белых камешков⁶⁶, гадание на четках⁶⁷ и со жребием⁶⁸, гадание при помощи пяти и девяти монет⁶⁹, гадание по шес-

⁶¹ М-653, М-772, М-773, М-775, М-864, М-873.

⁶² Nara sara baraydaqu-yi üjekü sudur ene bui (М-23, М-413), Nara sara ükükü-yin ür-e-yi üjegülkü sudur orosibai (М-44, М-277, М-411, М-414, М-872, М-929).

⁶³ Tendeče garay odo qoyar-un maqabud-yi učiralqui ene metü bui (М-157), Doloγan γaruγ-un sudur orosiba (М-415, М-448, М-528, М-545, М-829, М-919, М-920).

⁶⁴ Edür üjekü sudur orosiba (М-297, М-827, М-892). Erdeni-tü qaγurcaγ neretü naran-u sudur orosiba (М-871, М-895), Edür-ün sayin-u maγu-yi üjekü sudur orosiba (М-185, М-207), Güny-a duyig-un dotor-ača γaruγsan edür üjekü sudur orosiba (М-19, М-29, М-199, М-307, М-454, М-793, М-803), Arban qoyar jil-ün күрдүн-ү sudur orosiba (М-218, М-299, М-361, М-420, М-813), Arban qoyar jil-ün üjel (М-188, М-883), 12 jil-ün ibegel qarsi-yin üjekü inu (М-891, М-894).

⁶⁵ Dalua-[n]u tölge-yin sudur orosiba (М-47, М-709).

⁶⁶ Čilayun belgedekü (М-909). Šiluyun-u tölge anu (М-483).

⁶⁷ Dar-a eke-yin egüden-eče eriken-ü tölge orosiba (М-48, М-327).

⁶⁸ Lhamo-yin (Čoytu Ökin tngri-yin) šoo yeke kölgen sudur orosiba (М-341, М-393, М-442, М-492, М-539, М-549, М-674, М-688, М-706).

⁶⁹ Ariy-a-balu-yin tabun joyos-un tölge-yin sudur (М-740), Yisün joyos-u merige-yi tus tus orsiγulbai (М-177).

ти слогам формулы "ом ма ни пад мэ хум"⁷⁰ и по восьми комбинациям (хулилам)⁷¹.

Много в монгольской коллекции ТРКМ рукописей с записями всевозможных примет. Наиболее распространены среди них предсказания по крикам вороны и сороки⁷², по полету птиц и лаю собак⁷³, по подергиванию частей человеческого тела⁷⁴. Имеются там толкования сновидений⁷⁵ и сборники плохих примет⁷⁶.

Разнообразна и тематика всех этих астрологических и гадательных книг. Прежде всего это, разумеется, дальнейшая судьба в настоящем перерождении и особенно участие будущих перерождений, чему посвящена целая серия текстов с гаданиями об умерших⁷⁷. Большинство же рукописей связано с хозяйственной деятельностью кочевника-скотовода, с его бытом. Среди них есть рукописи, посвященные распознаванию качеств земель и вод⁷⁸, гаданиям о пропавшем имуществе и заблудившемся скоте⁷⁹, о времени сватовства и свадьбы⁸⁰.

Имеются в собрании ТРКМ также предсказания о благоприятных и неблагоприятных днях для отправления в дорогу⁸¹, для стрижки и кастрации скота, изготовления одежды⁸², стрижки волос ребенка⁸³, торговли⁸⁴ и многого другого.

Значительно скромнее в количественном отношении раздел "Филология", который к тому же весьма однообразен

⁷⁰ Mani-yin tölge sudur orosiylulba (M-9, M-178, M-179, M-373, M-486, M-926).

⁷¹ Naiman küli-ün üjel-ün sudur orošiba (M-30, M-186, M-267, M-298, M-331, M-332, M-383, M-449, M-451, M-513, M-685, M-799).

⁷² Keriy-e šayaǰayai-yin kelen medekü sudur orošiba (M-11, M-21, M-31, M-194, M-345, M-357, M-563, M-677, M-831, M-847).

⁷³ Üjel orosiba (M-339).

⁷⁴ Bey-e tataqu-yi üjekü sudur ene bolai (M-358, M-379, M-812).

⁷⁵ Jëgüden-ü sayin maуu-yi üjekü sudur orosiba (M-161, M-170, M-251, M-270, M-412), Yeke mergen Jëgüden tayilbur orošiba (M-412, M-447, M-718) [18, с. 127-140].

⁷⁶ Nayan nige maуu iru-a üjekü sudur orosibai (M-236, M-237, M-498, M-701, M-702, M-784, M-838).

⁷⁷ Šigemüni burqan байsi-yin jokiyaуsan erdeni-tü altan saba orosiba (M-26, M-182, M-183, M-216, M-256, M-352, M-444, M-503, M-655, M-769, M-788).

⁷⁸ Gaǰar-yin sinji sudur ene bui (M-80, M-320, M-372, M-496, M-717, M-862).

⁷⁹ Adayusun mal ed tavar jobaуsan üjekü sudur (Tabun daginis-un mergen sayin üjel-ün sudur orosiba) (M-9, M-37, M-176, M-179, M-337, M-477, M-561, M-649, M-675, M-797, M-804, M-805, M-819).

⁸⁰ Beriуin üjel orosibai (M-253, M-837, M-848).

⁸¹ [Jiyulčün kümün-i odqu-yi üjekü bičig] (M-18).

⁸² Aliba üjel-ün sudur orosibai (M-265, M-806, M-899), Mal innekü Јasaqu-yi üjekü sudur (M-296, M-465).

⁸³ Üsün abqu-yin edür üjekü sudur orosiba (M-155, M-156, M-497).

⁸⁴ Qudaldu qudalduqui edür inu (M-849).

по составу, ибо включает преимущественно рукописные монгольские азбуки (60 единиц хранения). Кроме того, есть единственная рукопись с алфавитом "али-гали", созданным в 1587 г. Аюши-гуши для передачи иноязычных слов⁸⁵. Грамматические же монгольские сочинения представлены в рукописной части собрания ТРКМ только одной рукописью "Джирухэну толта" (М-900).

Рукописи медицинского содержания в монгольской коллекции музея тоже немногочисленны. Помимо извлечения отдельных глав из трактата "Джуд-ши"⁸⁶ среди них есть две копии изданной ксилографическим способом в Пекине в 1872 г. фармакопеи "Büküne tusalaqu eldeb jüil em-ün nayiralу-a kemekü orošibai" [16, № 214] (М-39, М-770), несколько терапевтических справочников⁸⁷ и отдельные выписки о лечении тех или иных болезней⁸⁸.

Завершая обзор коллекции монгольских рукописей и ксилографов из фондов ТРКМ, необходимо отметить, что коллекция эта не дает, конечно же, полного представления о реальном распространении монгольской литературы среди тувинцев. Можно лишь сделать предварительный вывод о том, что в Туве на монгольском языке бытовала преимущественно литература так называемого "народного буддизма", включавшая дидактические сочинения повествовательного и этико-назидательного характера, а также прикладная литература, удовлетворявшая потребности населения в сфере религиозно-обрядовой, бытовой и хозяйственной практики.

Многое еще предстоит сделать для уяснения подлинной истории появления и бытования письменной словесности на территории Тувы, для определения степени и характера литературных связей ее с соседними монгольскими народами, а также вклада самих тувинцев в письменное наследие народов Центральной Азии.

Таким образом, данная публикация является только первым шагом на пути к освоению письменного богатства, накопленного в Туве за минувшие столетия, к систематическому научному изучению его. Еще ждут своего исследователя тибетские и тибето-монгольские рукописи и ксилографы Тувинского республиканского краеведческого музея. Практически нетронутым остается собрание Тувинского научно-исследовательского Института языка, литературы и истории.

Несомненную пользу могли бы принести и археографические экспедиции, благодаря которым пополнились бы ныне существующие рукописные собрания, а возможно, также и наши знания о состоянии в прошлом письменной литературы на монгольском языке в этой, пока что малоизученной области ее распространения.

⁸⁵ М-555: Qadamal-un gyali üsüg burin-e tegüs orošiba.

⁸⁶ М-86, М-87, М-88, М-598, М-651, М-665, М-764, М-937.

⁸⁷ Degedü yeke otačisun qayan Dgon-mčög Bandar-un jokiyaysan jayun ekitü gün narin ubadis-a-yin üge orosiba (М-547, М-630). Ali-ba em dom-un jüil ene bolai (М-6, М-541, М-591).

⁸⁸ Aliba čiken-ü em-ün nayiralу-a orosibai (М-204), Nidün ebed-čin-i anaуaqu arу-a inu (М-840, М-938).

1. Балданжапов П.Б. *Jirüken-ü tolta-yin tayilburi* — монгольское грамматическое сочинение XVIII века. Улан-Удэ, 1962.
2. Ёндон Д., Сазикин А.Г. Одно из тибето-монгольских дидактических сочинений о происхождении водки и вреде пьянства. — *Mongolica*. Памяти академика Б.Я.Владимирцова. 1884—1931. М., 1986.
3. Ёндон Д., Сазикин А.Г. Тибето-монгольская дидактическая литература о вреде пьянства. — НАА. 1984, № 3.
4. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Новосибирск, 1983.
5. Потте Н.Н. Описание монгольских "шаманских" рукописей Института востоковедения. — Записки Института востоковедения АН СССР. Л., 1932, т. 1.
6. Рифтин В.Л., Семанов В.И. Монгольские переводы старинных китайских романов и повестей. — Литературные связи Монголии. М., 1981.
7. Сазикин А.Г. Из истории тибето-монгольской дидактики. — НАА. 1988, № 5.
8. Сазикин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т. 1. М., 1988.
9. Сазикин А.Г. К характеристике собрания монгольских рукописей и ксилографов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (шифр Q). — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Т. 15. М., 1981.
10. Сазикин А.Г. Монгольские версии рассказов о пользе "Ваджраччхедики". — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Т. 20. М., 1986.
11. Список материалам Ц.Жамцаранова и Б.Барадийна. 1903—1904. — ИАН. 1905. Март. Т. 22, № 3.
12. Дамдинсүрэн Ц. XVII зууны эхний үеийн орчуулагч Алтангэрэл увшин тухай зарим мэдээ. — *Studia Mongolica*. 1966, т. 5, fasc.9.
13. Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975.
14. *Walden C.R.* Calling the Soul: a Mongolian Litany. — *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1962, № 25.
15. *Damdinsüring Ce.* Mongyol uran Jokiya-un degeji Jayun bilig orusibai. — *Corpus Scriptorum Mongolorum*. Т. 14. Ulayanbayatur, 1959.
16. *Heissig W.* Die Pekingener lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. Wiesbaden, 1954.
17. *Heissig W., Sagaster K.* Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten. Wiesbaden, 1961.
18. *Kara G.* De l'oniromancie Mongole. — Jubilee Volume of the Oriental Collection. Budapest, 1978.
19. *Ligetì L.* Catalogue du Kanjur Mongol imprimé. Т. 1. Budapest, 1942—1944.
20. *Ligetì L.* La collection Mongole Schilling von Canstadt à la Bibliothèque de l'Institut. — T'oung Pao. 1930, т. 27.
21. *Särkõzi A.* A Mongolian Hunting Ritual. — АОН. 1972, т. 25.
22. *Sazykin A.G.* Die mongolische "Erzählung über Güsü-Lama". — *Zentralasiatische Studien*. Wiesbaden, 1983. Т. 16.
23. *Yondon D.* Incense Offering to the Firelock's Deities West Mongolian Shamanist Texts. — *Studia Mongolica*. 1978, т. 6, fasc. 16.

ЧЕТЫРЕ КАТАЛОГА КСИЛОГРАФОВ АГИНСКОГО ДАЦАНА
ИЗ СОБРАНИЙ МОНГОЛЬСКОГО ФОНДА
РУКОПИСНОГО ОТДЕЛА ЛО ИВ АН СССР

С каталогами бурятских ксилографированных изданий второй половины XIX в. востоковеды знакомы по работе Чойжилсурэна, опубликованной в Улан-Баторе в 1959 г. [6]. Представлены там, в частности, и два интересующих нас каталога ксилографов Агинского дацана. Первый из них озаглавлен "Mongγol üsüg terigüten keden jüil nom-ud-un garšiy amui" [6, с. 11]. Экземпляр такого каталога хранится в собрании Монгольского фонда Рукописного отдела ЛО ИВ под шифром Н 275 (далее — каталог Н 275).

Дата выпуска этого каталога, включающего 35 названий сочинений на монгольском языке, не указана. Поэтому Чойжилсурэн, обнаружив в колофоне одного из ксилографов, учтенных в данном каталоге, дату 1869 г., приводит ее в предисловии, полагая, видимо, что это и есть возможно ранняя дата издания каталога [6, с. 6]. Сообщение Чойжилсурэна было принято на веру, и в позднейших монголоведных работах уже встречаем упоминания о названном каталоге именно с такой датой его издания [4, с. 75].

Но очевидно, что автор работы не сумел ознакомиться с послесловиями всех изданий, поименованных в каталоге Н 275, иначе он обнаружил бы в колофоне "Субхашиты" ("Sayin ügetü erdeni-yin sang Subhašida kemegdekü satar orošiba") [6, с. 11] сообщение о том, что ксилограф этот был подготовлен к изданию в 1889 г.¹ Следовательно, и каталог Н 275 мог появиться никак не ранее указанной даты.

Ошибочная датировка укоренилась и в отношении второго каталога агинских изданий, помещенного в работе Чойжилсурэна [6, с. 12–14]. Принято считать, что этот каталог, озаглавленный "Eldeb jüil nom-ud-un garšay amui" (ЛО ЛО ИВ, Н 276; далее — каталог Н 276), появился в свет в 1892 г. [6, с. 6; 4, с. 75]. Однако в колофоне упомянутого там сочинения "Yirtincü-yin nom-un yosun-i todorγulan üiledügč'i toli kemegdekü orosibai" [6, с. 13] указано, что написано оно было в 1894 г.² Таким образом, каталог Н 276 мог быть выпущен как минимум двумя годами позднее названной прежде даты.

¹ РО ЛО ИВ, Н 206, экз. 1 (л. 58а): Ene keb-i Ayuyin kiyd Bdeč'in-lhungrubgling-dur Ros-un nige mingγ-a naiman jayun nayan yisüdüger on-du бүтүгеbei [7, № 47].

² РО ЛО ИВ, Н 145 (л. 77б): Arban tabduyar rabjung-un ere модон морин jil-dür: Sumadi-Baγar kemegdekü ber bičibei.

Второй агинский каталог (Н 276) состоит из двух частей. Первая часть объединяет 32 названия сочинений на монгольском языке. Каждое из сочинений имеет порядковый номер, обозначенный буквой тибетского алфавита (в работе Чойжилсурэна такая нумерация не воспроизведена).

Вторая часть каталога представляет собой дополнение, где помещены заглавия трех сочинений [6, с. 14]. Первое из них — "Yirtinčü-yin amitan-u abqu oγorqu-yi todorγu-luγci nom-un toli kemeḡdekü orošiba" — является переизданием № 12 первой части каталога, выполненным на 17 листах, а не на 13, как в первом случае. Порядковый номер в повторном издании проставлен тот же — 12. Два других сочинения из дополнительной части каталога Н 276 составляют продолжения (с отдельными заглавиями) к № 13 и 5 и обозначены соответственно теми же тибетскими литерами.

В ходе подготовки каталога монгольских рукописей и ксилографов из фондов ЛО ИВ мы обнаружили целый ряд бурятских ксилографированных изданий тех же самых сочинений, с теми же самыми порядковыми номерами, что и в каталоге Н 276, отличающихся, однако, в некоторых случаях заглавиями, порой объемом ксилографов и даже самим текстом.

Как удалось установить, все включенные в каталог Н 276 сочинения были затем еще раз выгравированы на печатных досках в Агинском дацане и, как и прежде, был составлен и издан ксилографическим способом каталог этих сочинений. Такой каталог, имеющий заглавие, совершенно одинаковое с каталогом Н 276, хранится в Монгольском фонде ЛО ИВ под шифром Н 452 (далее — каталог Н 452).

Во втором издании каталога "Eldeb jüil nom-ud-un garšay amui" (Н 452) указано не 35, как прежде, а 31 название сочинений. Не были переизданы сочинения под № 12: "Gurban erdeni-dür süsülүgsen-ü buyan: yeke gem γaruqu-yin egүden-i qaγaqu: ed-i öcүken-ece quriyaqu-yin üliḡer-lүge seltes orošiba" [6, с. 14]³ и повторное издание № 12 на 17 листах. Вторые части к № 13 и 5 в каталоге Н 452 присоединены к первым частям и значатся под одним заглавием и, естественно, номером.

На наш взгляд, подобное упорядочение указывает на то, что каталог Н 452 является более поздним изданием, нежели каталог Н 276. Точная дата выпуска каталога Н 452 неизвестна. Наиболее вероятно все же, что произошло это в последнем десятилетии XIX в.

Агинский ксилографированный каталог Н 452 до сих пор не был введен в научный обиход. Поэтому считаем полезным привести здесь целиком его содержание в том виде, в каком оно зафиксировано в ксилографе, несмотря на то что некоторые названия в нем даны в сокращенной форме, некоторые, наоборот, дополнены отсутствующим в заглавиях самих ксилографов текстом. Не всегда точно передана орфография источников. В тех случаях, когда позволяет

³ РО ЛО ИВ, Н 256.

имеющийся в нашем распоряжении материал, мы приводим в примечаниях точные заглавия, списанные с соответствующих изданий, всегда указывая при этом шифры использованных для этого ксилографов из собрания ЛО ИВ.

Необходимо, однако, отметить, что четко различить первое и второе издания, отраженные в одноименных каталогах, оказалось далеко не всегда просто, а во многих случаях и вовсе невозможно. Никаких затруднений не возникло в тех случаях, когда ксилографы первого (Н 276) и второго (Н 452) изданий отличаются заглавиями (№ 1, 14, 15, 16, 19, 20) или объемом (№ 31). Чаще же и в первом, и во втором случаях заглавия совпадают. Поэтому пришлось обратиться к сопоставлению текста всех ксилографированных экземпляров, имеющих в Монгольском фонде ЛО ИВ, в поисках отличий, которые бы позволили установить существование двух разных изданий.

В результате такой сверки удалось выявить еще шесть сочинений, представленных в собрании ЛО ИВ двумя агинскими изданиями (№ 2, 4, 5, 6, 7, 10). В примечаниях к каждому из указанных номеров нами помещены сведения об одном из фиксированных отличий в тексте изданий, что позволит впредь легко определить, к какому из них принадлежит тот или иной ксилограф из числа шести названных сочинений.

В шестнадцати случаях тщательное сравнение имеющихся в нашем распоряжении ксилографов не дало положительного результата (№ 3, 8, 9, 11, 12, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30). Возможно, что в собрании ЛО ИВ хранится лишь одно из двух изданий этих сочинений. Но более вероятно все же, что второе издание было выполнено столь тщательно, что издателям удалось вовсе избежать каких-либо искажений текста. Таким образом, в общем-то весьма похвальная аккуратность бурятских резчиков в нашем случае создала непреодолимое препятствие для установления точной принадлежности перечисленных ксилографов к одному из агинских изданий, отраженных в каталогах Н 276 и Н 452.

Два сочинения, помещенные в каталоге Н 452 под № 13 и 21, в собрании Монгольского фонда Рукописного отдела ЛО ИВ обнаружить не удалось.

КАТАЛОГ Н 452

Eldeb jüil nom-ud-un garšay ami (л. 1a)

(л. 16)

[1.] Ka: Gurban erdeni-dür itigel yabuylqu-yin yosun.
17 л.⁴.

⁴ Q 60, экз. 1: Gurban erdeni-dür itegel yabuylqu-yin yosun orošiba.

- [2.] Kha: Gurban erdeni-yi takiγsan kiged: toyin boluγsan-u tusa erdem. 10 л.⁵.
- [3.] Ga: Yerü qar-a ger-ten-ü angqarun abqu surγal nom-un qaγan Sröngbcang-sgambö-yin bayiγuluγsan arban jirγuyan ariγun nom-un čaγaja. 4 л.⁶.
- [4.] Nga: Yerü qar-a ger-ten-ü yosun bayidal kiged nom üiledkü-yin yosun tobči tedüi. 5 л.⁷.
- [5.] Ca: Yirtinčü-ten-ü degedüs-ün jerge-dür odoqu-yin šata. 29 л.⁸.
- [6.] Cha: Gergei-ten-ü angq-a ger bayulyaqu-yin yosun. 6 л.⁹.
- [7.] Ja: Sine beri bolqu-yin düri kiged arki miqan-u qurim-un gem-i üjegülügči. 9 л.¹⁰.
- [8.] Nya: Ger-ten-nügüd töröl-eče gergei abqui-yi qoriγsan-u jüil. 3 л.
- [9.] Ta: Ün-e yeke-tü: ülemji tomo daruuly-a süike (л. 2a) qoriγsan bičig. 3 л.¹¹.

⁵ Q 61, экз. 1: Gurban erdeni-yi takiγsan kiged: toyin boluγsan-u tusa erdem-nügüdi-i üjegülügči orosibai; Q 61, экз. 1, л. 16, стк. 5-6: ...üiledberi öčüken-i čü/üiledügsen tedeger eldeb/...; H 125, экз. 1, л. 16, стк. 5-6: ...üile öčüken-i čü/üiledügči tedeger eldeb/...

⁶ Yerü qara gerten-ü angqarun abqu surγal-nuγud orošibai [ср.: 6, с. 12]. Подробные сведения о содержании сочинения см. [5, с. 159-166].

⁷ Q 63, экз. 1: Yerü qara gerten-ü yosun bayidal kiged nom üiledkü-yin yosun-i tobči-yin tedüi ügülegči orošiba; Q 63, экз. 1, л. 2a, стк. 15-16: ...aqamad kögčid-ün jerge-/yi kündülekü: basa čü/...; H 127, экз. 1, л. 2a, стк. 15-16: ...aqamad kögčid-ün jerge/tan-a kündülekü: basa čü/...

⁸ Q 64, экз. 1: Yirtinčü-ten-ü degedüs-ün jerge-dür odoqu-yin šata kemeγdekü orošibai (л. 1-20a); Q 64, экз. 1, л. 26, стк. 27-28/ л. 3a, стк. 1-4: ...öber-lüge adali/ eke-yin toloyai-(3a)-yi köl-iyer üs-/kilügsen-iyer/ene/ metü jobalang amsabai/...; H 128, экз. 2, л. 26, стк. 27/ л. 3a, стк. 1-4: ...öber-lüge adali (3a) eke-yin toloyai-yi qoorlan/ üiledügsen ba tere üile-/yin bolbasural-iyar ene/ metü jobalang amsabai/...; Q 65, экз. 1: Ekener-ün qubčad ba čimeγ kiged yerü bayidal urida-yin quučid-un jangšil-iyar bayiγu ba yosun busu-yi qoriγsan bičig (л. 206-29); Q 65, экз. 1, л. 20a, стк. 12-14: ...malayai anu: oroi anu/büngküger čiken-dür toloom:/sarabči anu asuru öndör/ ...; H 129, л. 20a, стк. 12-15: ...malayai anu: oroi anu yeke/ büngküger čikin-dür toloom:/küčilge-tei kübeng-tei:/ sarabči anu asuru öndör/...

⁹ Q 49, экз. 1: Gergei-ten-ü angqa ger bayulyaqu-yin yosun nügüdi-i üjegülügsen amu; Q 49, экз. 1, л. 26, стк. 20-23: ...batudan orosiqui-dur/ kereγ kiged: tegüni/ sakiqu kereγ čü/bui: teyin bögesü/...; H 130, экз. 1, л. 26, стк. 20-23: ...batuda orosiqui-dur/ kereγ kiged: tegüni/sakiqu kereγ čü/ ajiyam: teyin bögesü/...

¹⁰ Q 66, экз. 1: Sine beri bolqu-yin düri kiged arki miqan-u qurim-un gem-i üjegülegči; Q 66, экз. 1, л. 16, стк. 18: ...irregsen mön: kümün-nügüd/...; H 131, экз. 1, л. 16, стк. 18: ...ireγsen mön: kümün-nügüd/...

¹¹ На л. 16 помещено также другое монгольское название сочине-

- [10.] Tha: Beri ber qadam eçege eke kiged ger-ün ejen nügüd-tür ergün kündülel üiledkü-yin yosun. 11 л.¹².
- [11.] Da: Köbegün kiged ökin beri ber eçege eke-dür ergün kündülel üiledkü yosun. 8 л.¹³.
- [12.] Na: Yirtinçü-yin amitan-u abqu oçoraqu-yi todorçuluuçı nom-un toli. 13 л.¹⁴.
- [13.] Pa: Yirtinçü-yin sayin maçu yabudal-un ilçal-i üjegülügçi sayin nomlal-aça: eçege eke kiged aqamad-i ergün kündülekü-yin jüil. 14 л.
- [14.] Pha: Sayin nomlal-aça: degedüs-ün sayin yabudal-un tusa: erdem-ün jüil. 13 л.¹⁵.
- [15.] Ba: Sayin nomlal-aça: degedüs-ün yosun-i dağan tedkekü-yin jüil. 20 л.¹⁶.
- [16.] Ma: Sayin nomlal-aça: kögçin jalayu-yin jerge medekü-yin jüil. 16 л.¹⁷.
- [17.] Tsa: Amitan-a bisiren kündülügsen-ü tusa erdem kiged (л. 2b) qoorlaysan-u gem ergüü-yi üjegülügçi. 6 л.¹⁸.
- [18.] Tsha: Dooradus-un yabudal-un tobçi quriyangyui. 2 л.¹⁹.
- [19.] Dza: Yirtinçü-yin sayin maçu yabudal-un ilçal-i üjegülügçi sayin nomlal-aça: dooradus-un yabudal-un gem-i üjegülügsen jüil. 16 л.²⁰.
- [20.] Wa: Dooradus-un yabudal-un gem-i üjegülügsen-ü qoyaduyar. 10 л.²¹.

ния: Ekener-ün toloyai-yin çimeg tomo daruulı-a süike kemegçi tere inu.

¹² Q 69, экз. 1: Beri ber adam eke eçige kiged gerün ejen nügüd-tür ergün kündülel üiledkü-yin yosun orosibai; Q 69, экз. 1, л. 96, стк. 13-14: ...üjegüri mese-ber çab-/çiyasan-u oron-dur...; H 133, экз. 1, л. 96, стк. 13-14: ...üjegüri mese-ber çab-/çiyasan-u oron-dur...

¹³ Köbegün kiged ökin beri ber eçige eke-dür ergün kündülel üiledkü yosun-i üjegülügçi kemegdekü oroşibai [ср.: 6, с. 12].

¹⁴ Yirtinçüyin amitan-u abqu oçoraqu-yin todorçuluuçı nom-un toli kemegdekü oroşiba [ср.: 6, с. 13].

¹⁵ Q 71, экз. 1: Yirtinçü-yin sayin maçu yabudal-un ilçal-i üjegüleğçi sayin nomlal-aça degedüs-ün sayin yabudal-un tusa erdem-ün jüil oroşiba.

¹⁶ Q 72, экз. 1: Yirtinçü-yin sayin maçu yabudal-un ilçal-i üjegüleğçi sayin nomlal-aça qoyaduyar degedüs-nügüd-ün yosun-i dağan tedkeku-yin jüil orosiba.

¹⁷ Q 73: Yirtinçü-yin yabudal-un ilçal-i üjegüleğçi sayin nomlal-aça qoyaduyar kögsin jalayu-giyn jerge medekü-yin jüil.

¹⁸ Amitan-a bisiren kündülegsen-ü tusa erdem kiged qooralaysan-u gem eregüü-yi üjegülügçi orosiba [ср.: 6, с. 13].

¹⁹ Dooradus-un yabudal-un tobci quriyangyui [ср.: 6, с. 13].

²⁰ Q 75: Yirtinçü-yin sayin maçu yabudal-un ilçal-i üjegüleğçi sayin nomlal-un dooradus-un yabudal-un gem-i üjegülegsen jüil oroşiba. Название сочинения помещено также в конце текста на л. 166: Yirtinçü-yin sayin maçu yabudal-un ilçal-i üjegüleğçi sayin nomlal-aça dooradus-un yabudal-un gem-i üjegülegsen-ü angq-a jüil.

²¹ Q 76, экз. 1: Yirtinçü-yin sayin maçu yabudal-un ilçal-i

- [21.] Zha: Yirtinçü-yin nom-un yosun-i todoryulan üiledügçi toli. 49 л.
- [22.] Za: Olan amitan-u üile yabudal-i doroyiduyulugçi qarta urilduyan terigüten-ü mayu yabudal-un ada-yi daruyçi em kemekü. 22 л.²².
- [23.] A: Qarta urilduy-a nuvud-i qoriysan biçig tobçi quriyangyi. 3 л.²³.
- [24.] Ya: Arban qar-a nigül kiged arban çayan buyan-u ilyal-i tobçi tedüi üjegülügçi. 4 л.
- [25.] Ra: Arban çayan buyan ba arban qar-a nigül-ün teyin (л. 3a) ilyal kemekü yeke mör-ün jerge-eçe tobçilan quriyaju biçigsen. 29 л.²⁴.
- [26.] La: Miq-a ber qurim kikü ba takil üiledkü terigüten-ü gem eregüü üjegülügçi. 3 л.²⁵.
- [27.] Sha: Üile üre-yin ilyal-i üjegülügçi toli kemekü-eçe buruyu üjel-ün erkeber amin tasuluy-san-u üile ür-e üjegülügsen-ü jüil. 26 л.²⁶.
- [28.] Sa: Tamakin-u gem eregüü-yi üjegülügçi sayin nomlal: Güngteng gegen-ten-ü jokiyal. 5 л.²⁷.
- [29.] Ha: Qabar-un tamakin-u gem eregüü-yi üjegülügçi: Yesi-rgyamçö-yin gegen-ten-ü jokiyal. 3 л.²⁸.
- [30.] A: Arkin-u gem eregüü-yi üjegülügçi sayin nomlal: Yisi-rgyamçö-yin jokiyal. 8 л.²⁹.
- [31.] A: Çalayai şayşabad-tan-i gesegegçi sudur-aça tegüjü biçigsen sayin jarliiy-un üges-nügüd. 18 л.³⁰.

üjegülegçi sayin nomlal-un dooradus-un yabudal-un gem-i üjegülegsen qoyaduyar jüil oroşiba.

²² Olan amitan-u üile yabudal-i doroyiduyuluyçi qartan urildayan terigüten-ü mayu yabudal-un ada-yi daruyçi em kemegdekü oroşibai [cp.: 6, c. 13].

²³ Yirtinçü-yin olan amitan-u yabudal-i neng ülemji doroyiduyuluyçi qarta urilday-a-nuvud-i qoriysan biçig tobçi quriyangyui yurban [cp.: 6, c. 13].

²⁴ Arban çayan buyan ba arban qara nigül-ün teyin ilyal-i üjegülügçi orosiba [cp.: 6, c. 13].

²⁵ Miq-a ber qurim kikü ba takil üiledkü terigüten-ü gem erigüü üjegülegçi amu [cp.: 6, c. 13].

²⁶ Üile ür-e-yin üjegülügçi toli kemekü-eçe buruyu üjel-ün erkeber amin tasuluy-san-u üile ür-e üjegülügsen-ü jüil orosiba [cp.: 6, c. 13-14].

²⁷ Tamakin-u gem eregüü-yi üjegülügçi sayin nomlal orosiba [cp.: 6, c. 14].

²⁸ Qabar-un tamakin-u gem erigüü-yi üjegülegçi orosiba [cp.: 6, c. 14].

²⁹ Arkin-u gem eregüü-yi üjegülügçi sayin nomlal orosiba [cp.: 6, c. 14].

³⁰ Н 257: Salıqai şayşabad-tan-i kesegen tasuluyçi sudur-aça tegüjü biçigsen sayin jarliiy-un üges-nügüd orosiba. В каталоге Н 276 указано, что это сочинение занимает 17 листов. В повторном издании был прибавлен л. 18, содержащий небольшое сочинение под заглавием: "Şayşabad salıqayıraçid ber el şara-yin bariysan-u gem erigüü inu".

Осуществив во второй раз издание перечисленных выше дидактических сочинений и напечатав каталог таких ксилографов, ламы Агинского дацана не удовлетворились этим и подготовили третье издание, куда опять вошли в большинстве своем все те же произведения, что указаны в двух одноименных печатных каталогах Н 276 и Н 452.

На этот раз, правда, печатного каталога выпущено не было. Но в Монгольском фонде ЛО ИВ удалось обнаружить рукописный перечень названий сочинений, вновь переизданных бурятскими ламами. Такой список поступил в Азиатский музей в составе коллекции А.Д.Руднева; он имеет в настоящее время шифр Н 171.

Эта небольшая по размеру рукопись, исполненная всего на двух листках русской белой бумаги конца XIX — начала XX в., на лицевой стороне первого листа имеет монгольское заглавие: "Аууу-уин јанјин блам-а-уин кеб-түр сеуилгегсен Монгвој ном-уд-ун гарšий" [1, с. 1567, № 85]. Там же помещен и русский перевод заглавия: "Список монгольских клише (книг), выгравированных по повелению Агинского ламы Јонзона".

Названный в заглавии рукописи Н 171 инициатор третьего издания "Агинский лама Јонзон" — это, несомненно, ширетуй (настоятель) Агинского дацана Доржи Данжинов (скончался в 1899 г.), носивший, как известно, прозвище "Јонзон-лама" [4, с. 64]. Заметим к тому же, что Д.Данжинов является автором большинства сочинений, включенных в каталоги Н 276 и Н 452 [1, с. 1559–1561]. Его же перу принадлежат и 27 сочинений из 38, перечисленных в списке Н 171.

Выделить такие издания в Монгольском фонде ЛО ИВ во многих случаях не составляло особого труда, поскольку в списке кроме заглавия проставлены также количество листов и порядковый номер, обозначенный буквой тибетского алфавита. Заметим, что сочинения при третьем издании были систематизированы в ином, нежели прежде, порядке и потому имеют иные обозначения.

В рудневском списке были пропущены названия двух сочинений, помещенных под № 6 и 22. Заглавие одного из них (№ 6) нам удалось восстановить. Другой же ксилограф (№ 22) в собрании ЛО ИВ выявить не удалось, и потому точно назвать сочинение пока не представляется возможным (см. примечание № 38).

Не удалось обнаружить и ксилографированное издание под № 20 списка. Поэтому название сочинения приведено в том виде, в каком оно представлено в рукописи Н 171. Во всех остальных случаях в публикуемом списке будут даны точные заглавия, списанные с соответствующих ксилографированных изданий, имеющихсх в фондах ЛО ИВ.

Сравнивая ксилографы третьего издания с аналогичными образцами двух предшествующих выпусков, нетрудно было убедиться, что и в этом случае издатели стремились возмужднее точнее воспроизвести текст существующих оригиналов. Причем на этот раз чаще всего повторялись характерные особенности, присущие ксилографам, учтенным в каталоге

Н 452. Хотя надо заметить, что и в данном случае не удалось избежать некоторых новых расхождений в орфографии и расположении текста на листах.

Проставленные в списке Н 171 тибетские литеры для всех 38 упомянутых там ксилографов в действительности, как выяснилось, были использованы лишь при печатании сочинений под № 1–25 списка. Издания же, значащиеся под № 26–29 (также встречающиеся в каталогах Н 276 и Н 452), ни разу не встретились нам в собрании ЛО ИВ с теми тибетскими обозначениями, которые указаны в списке Н 171.

Идентифицировать их удалось лишь благодаря ксилографу под № 27. Упомянутое под этим номером сочинение в прежних двух изданиях появлялось на девяти листах [6, с. 12]³¹. Новое же издание, судя по списку Н 171, было напечатано только на шести листах. Такой ксилограф был разыскан, и выяснилось, что напечатан он был вообще без каких-либо тибетских сигнатур.

Предположив, что и остальные три названных выше ксилографа были выпущены в подобном же виде, мы просмотрели все печатные экземпляры сочинений, указанных под № 26, 28, 29. И действительно, наряду с ксилографами, помеченными тибетскими буквами в соответствии с нумерацией каталогов Н 276 и Н 452, были выявлены издания безо всяких обозначений, которые, вероятнее всего, и есть ксилографы, перечисленные в списке Н 171.

Наибольшую трудность для поисков составили ксилографированные издания, расположенные под № 30–38 рудневского списка. Среди них имеется лишь одно сочинение (№ 32), по названию похожее на то, что указано в каталогах Н 276 и Н 452 [6, с. 13]³². К сожалению, такого экземпляра в Монгольском фонде ЛО ИВ найти не удалось и потому пока не представляется возможным установить их идентичность.

Отсутствует в данном фонде и азбука санскритского языка (№ 37), напечатанная, как сообщается в списке Н 171, на шести листах³³.

Остальные семь ксилографов включают переиздания сочинений, учтенных в самом раннем каталоге Агинского дацана (Н 275). Из их числа удалось отыскать ксилографы под № 31 и 34 рудневского списка, поскольку имеющиеся в собрании ЛО ИВ экземпляры сочинений имеют совершенно такие же заглавия, что указаны в списке Н 171. Более ранние выпуски их, упомянутые в каталоге Н 275, озаглавлены иначе [6, с. 11].

Оставшиеся пять изданий списка Н 171 (№ 30, 33, 35, 36, 38) имеют заголовки, в точности воспроизводящие названия ранее выпущенных ксилографов. Никаких тибетских литер или каких-то других обозначений ни в одном из хра-

³¹ Каталог Н 452, № 7.

³² Каталог Н 452, № 18.

³³ Такая азбука вообще не указана в опубликованных Чойжилсурэном каталогах Агинского дацана. Отмечено там лишь издание Цугольского дацана, напечатанное на пяти листах [6, с. 8].

нящихся в фонде ЛО ИВ ксилографированных образцов указанных сочинений нет.

Тщательная сверка всех имеющихся в собрании ЛО ИВ ксилографированных экземпляров пяти названных выше сочинений также не выявила каких-либо различий, дающих основания для разделения их на два разных издания. Все они совершенно одинаковы. Возможно, поиски в других монгольских фондах позволят со временем осуществить такую работу. Надеемся также, что будут разысканы и шесть отсутствующих в коллекциях ЛО ИВ ксилографированных изданий, имеющих в публикуемом нами списке пометку *.

СПИСОК Н 171

- [1.] Ka: Yirtinčü-ten-ü degedüs-ün ĵerge-dür odoqu-yin šata kemegdekü orošibai. 20 л. (л. 1-20a). Н 128, экз. 1.
- [2.] Kha: Ekener-ün qubčad ba čimeg kiged yerü bayidal urida-yin quučid-un ĵangšil-iyar bayiqu ba yosun busu-yi qorigsan bičig. 10 л. (л. 206-29). Q 65, экз. 2³⁴.
- [3.] Ga: Tamakin-u gem eregüü-yi üĵegülügči sayin nomlal orosiba. 5 л. Q 1227.
- [4.] Nga: Yirtenčüyin amitan-u abqu oĵoraqu-yi todorĵuluyči nom-un toli kemegdekü orošiba. 13 л. Q 447, экз. 1.
- [5-a.] Ca: Yirtinčü-yin sayin maĵu yabudal-un ilĵal-i üĵegülegči sayin nomlal. 14 л. Q 853, экз. 1.
- * [5-b.] Ca: Yirtinčü-yin sayin maĵu yabudal-un ilĵal-i üĵegülegči sayin nomlal-ača degedüs-ün sayin yabudal-un tusa erdem-ün ĵüil orošiba. 13 л.³⁵.
- [6.] Cha: Yirtinčü-yin sayin maĵu yabudal-un ilĵal-i üĵegülegči sayin nomlal-ača qoyaduĵar degedüs-nügüd-ün yosun-i daĵan tedkekü-yin ĵüil orosiba. 20 л. Q 854, экз. 1.
- * [7.] Ja: Yirtinčü-yin yabudal-un ilĵal-i üĵegülegči sayin nomlal-ača qoyaduĵar köĵsin ĵalaĵu-giĵn ĵerge medekü-yin ĵüil. 16 л.³⁶.
- [8.] Nyā: Yirtinčü-yin sayin maĵu yabudal-un ilĵal-i üĵegülegči sayin nomlal-un dooradus-un yabudal-un gem-i üĵegülegsen ĵüil orošiba. 25 л. Н 407.
- [9.] Ta: Amitan-a bisiren kündüleĵsen-ü tusa erdem kiged qooralaĵsan-u gem eregüü-yi üĵegülügči orosiba. 6 л. Q 852, экз. 1.
- [10.] Tha: Saliqai šaĵšabad-tan-i kesegen tasuluyči

³⁴ В списке Н 171 ошибочно указан объем этого сочинения в 29 листов.

³⁵ Заглавие приведено по ксилографу предыдущего издания Q 71, экз. 1, см.: каталог Н 452, № 14.

³⁶ Заглавие приведено по ксилографу предыдущего издания Q 73, см.: каталог Н 452, № 16.

- sudur-ača tegüjü bičigsen sayin jarliq-un üges-nügüd oroşiba. 18 л. Q 846, экз. 2.
- [11.] Da: Arban çayan buyan ba arban qara nigül-ün teyin ilyal-i üjegülügçi orosiba. 29 л. Q 1794, экз. 1.
- [12.] Na: Arban qara nigül kiged arban çayan buyan-u ilyal-i tobçi tedüi üjegülügçi. 4 л. Q 729, экз. 1.
- [13.] Pa: Gurban erdeni-yi takiysan kiged: toyin boluysan-u tusa erdem-nügüd-i üjegülügçi orosibai. 10 л. Q 61, экз. 3.
- [14.] Pha: Yerü qara gerten-ü yosun bayidal kiged nom üiledkü-yin yosun-i tobçi-yin tedüi ügüleğçi oroşiba. 5 л. Q 63, экз. 3.
- [15.] Ba: Yerü qara gerten-ü angqarun abqu suryal-nuyud oroşibai. 4 л. Q 2115.
- [16.] Ma: Itegel yabuylqu-yin yosun orşiba. 3 л. H 251, экз. 2.
- [17.] Tsa: Üile ür-e-yin ilyal-i üjegülügçi toli kemekü-eçe buruyu üjel-ün erkeber amin tasuluysan-u üile ür-e üjegülüğsen-ü jüil orosiba. 26 л. Q 1189, экз. 1.
- [18.] Tsha: Sayin ügetü erdeni-yin sang subhaşida kemegdekü sastar oroşiba. 58 л. Q 507.
- [19.] Dza: Gurban erdeni-dür itegel yabuylqu-yin yosun oroşiba. 17 л. Q 1061.
- [* 20.] Wa: Yirtinçü-yin olan amitan-u yabudal-i neng ülemji doroyiduyluyüçi qarta urildayan sor mujiy kemekü toyoloy-a ayadan-u gem eregüü-yi ünen ügülügçi sayin üjel-ün degedü em kemegdekü orşiba. 3 л.³⁷
- [21.] Zha: Köbegün kiged ökin beri ber eçige eke-dür ergün kündülel üiledkü yosun-i üjegülügçi kemegdekü oroşibai. 8 л. Q 1949, экз. 1.
- [* 22.] Za: [Название сочинения в списке не указано]. 3 л.³⁸
- [23.] A: Olan amitan-u üile yabudal-i doroyiduyluyüçi qartan urildayan terigüten-ü maçu yabudal-un ada-yi daruyüçi em kemegdekü oroşibai. 22 л. Q 77, экз. 2.
- [24.] Ya: Tooba-yin gegen-ü tuuji orosibai. 15 л. H 178, экз. 1.

³⁷ Заглавие воспроизведено в том виде, в каком оно дано в списке H 171.

³⁸ Среди сочинений Доржи Данжинова, напечатанных на трех листах, не учтенными в списке H 171 остались всего три сочинения: Gerten-nügüd töröl-eçe gergei abqu-yi qoriysan-u jüil; Üp-e yeke-tü: ülemji tomo daruuyü-a süike qoriysan biçig; Miq-a ber qurim kikü ba takil üiledküi terigüten-ü gem eregüü üjegülügçi (см.: каталог H 452, № 8, 9, 26). Ни одно из имеющихся в фондах ЛО ИВ ксилографированных изданий этих сочинений не имеет маркировочной тибетской буквы "za", соответствующей № 22. Поэтому пока невозможно точно установить, какое из названных сочинений было издано в этот раз.

- [25.] Ra: Yirtinčü-yin nom-un yosun-i todoryulan üiledüǰči toli kemeǰdekü orosibai. 49 л. Q 2638.
- [26.] Qabar-un tamakin-u gem erigüü-yi üǰegülegči orošiba. 3 л. Q 590.
- [27.] Šine beri bolqui-yin düri kiged arki miqan-u qurim-un gem-i üǰegüleged arilyayči üges. 6 л. Q 8, экз. 1.
- [28.] Beri ber qadam eke ečige kiged gerün eǰen nüǰüd-tür ergün күндүлел üiledkü-yin yosun orosibai. 11 л. Q 69, экз. 2.
- [29.] Arkin-u gem eregüü-yi üǰegülügči sayin nomlal orošiba. 8 л. Q 81, экз. 2.
- [30.] Tüšid-ün ĵayun tngri-tü kemen aldaršiyсан blam-a yǰga orošiba. 5 л. [7, № 358; 9, № 101-f].
- [31.] Qutuy-tu nandika-yin öčigsen sudur orošibai. 10 л. H 443, экз. 1.³⁹.
- [* 32.] Dooradus-un yabudal-un eregüü-yi üǰegülemü. 2 л.
- [33.] Badm-a Sambhu-a bayši-yin ayiladuysan arakin-u yaruyšan uy šiltayan kiged ayuysan-u gem eregüü-yi üǰegüleküi-lüge selte orošiba. 9 л. [2, с. 172-175; 3, с. 45-46].
- [34.] Qutuy-tu oron ayuluyči-yin sudur orošiba. 16 л. H 451, экз. 1 [7, № 445; 9, № 101-p].
- [35.] Mongyol-un arban naiman üsüg orošiba. 3 л.
- [36.] Töbed geyigülegči yučin üsüg kiged dörben egesig-lüge selte orošiba. 2 л.
- [* 37.] Eneǰkeg-ün arban ĵiryuyan egesig kiged yučin dörben geyigülügči üsüg-üd gesigün-lüge selte qrosiba. 6 л.
- [38.] Coytu čandan-u yučin tabun burqad-un emün-e gem unal namančilaqu yosun orošiba. 6 л. [7, № 358; 9, № 101-f].

Итак, в четырех рассмотренных нами каталогах зафиксировано 140 изданий на монгольском языке, появившихся в печатных мастерских Агинского дацана Бурятии во второй половине XIX в. Представлено же в этих изданиях всего 70 сочинений. Следовательно, ровно половину составляют переиздания ранее уже выпущенных ксилографов. В целом же учтенные в упомянутых выше каталогах издания составляют более трех четвертей всех изданий Агинского дацана на монгольском языке, известных нам по коллекциям Монгольского фонда Рукописного отдела ЛО ИВ.

1. Владимирцов В.Я. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от профессора А.Д.Руднева. — ИРАН. Пг., 1918.
2. Владимирцов В. [Я.] Этнографические мелочи из жизни монголов.

³⁹ Эта каноническая сутра входит в 88-й том раздела "Eldeb" пекинского печатного Ганджура на монгольском языке [8, № 1094; 7, № 282; 9, № 101-b].

1. Водка. 2. Табак. — Живая старина. СПб., 1910, т. 19, кн. 73—74, вып. 1—2.
3. Ёндон Д., Сазыкин А.Г. Тибето-монгольская дидактическая литература о вреде пьянства. — НАА. 1984, № 3.
4. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Новосибирск, 1983.
5. Урханов А.Д. К вопросу об источниках бурятской дидактической литературы конца XIX в. — Востокovedные исследования в Бурятии. Новосибирск, 1981.
6. Чойжилсүрэн. Буриад модон барын номын таван гарчиг. — *Studia Mongolica*. Ulaanbaatur, 1959, т. 1, fasc. 16.
7. Heissig W., Sagaster K. Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten. Wiesbaden, 1961.
8. Ligeti L. Catalogue du Kanjur Mongol imprimé. T. 1. Budapest, 1942—1944.
9. Poppe N., Hurvitz L., Okada H. Catalogue of the Manchu-Mongol Section of the Toyo Bunko. Tokyo, 1964.

Т. Д. СКРЫННИКОВА
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МОНГОЛОВ
О САКРАЛЬНОСТИ ПРАВИТЕЛЯ

Идеологическое обоснование верховной власти у монголов XIII в. связано с конкретной политической практикой: узурпация власти Чингис-ханом, ликвидация власти родовой аристократии, объединение племен, формировавших монгольский этнос и монгольское государство, потребовали концептуального оформления политических идей, обосновывавших необходимость центральной власти. Мотивировка законности власти монарха, единоличного правителя, в руках которого полностью или частично сосредоточена верховная власть в государстве, содержится в официальной идеологии, а именно в представлениях о справедливости и социальном назначении этого института.

Вера в сакральность правителя, носителя идеи порядка, выполняющего мироустроительную функцию в качестве участника космологического действия, является всеобщей. Изучение этого вопроса на монгольском материале осложняется отсутствием четко разработанной и зафиксированной письменной политической теории в системе традиционных представлений, подобной китайской, в которой было создано множество политических трактатов, в том числе авторских. Но официальная идеология, прежде всего комплекс взглядов на государство и правителя, нашла опосредованное отражение в отдельных письменных источниках как часть системы представлений монголов о мире, их месте в нем и связи с ним.

Если роль буддийского учения о государстве в монгольской политической культуре нашла отражение в трудах монголоведов¹, то проблема верховной власти в системе традиционных представлений осталась недостаточно изученной, хотя некоторые ее аспекты затронуты в трудах монгольского ученого Ш.Бира [4; 5]. В частности, он отмечал, что "идея о хагане и хаганской власти появилась у кочевников давно, и она прошла в своем развитии длительный путь до того, как была унаследована тюрками и монголами в VI—XIII вв. ... Хаган — это основа основ существования „вечного государства" (эля — у тюрков, улуса — у монголов)" [4, с. 67]. Отмечая, что "монгольские хаганы обосновали свою власть, исходя из шаманской концепции единого Тенгри (Неба)... Не случайно их указы, как правило, начинались с трафаретной фразы... („Силою Вечного Неба)" [4, с. 68], автор не показал путей, по которым проявлялась сакральность правителя.

Цель настоящей статьи — обратить внимание исследова-

¹ Наиболее полно история вопроса учтена в работах [5; 30].

телей на функционально-семантическую характеристику инициальной формулы указов, пайцз, писем и других монгольских документов XIII–XIV вв.:

Möngke tngri-yin küčün-dür
Yeke suu jali-yin ibegen-dür

(перевод см. ниже).

Эта инициальная формула привлекала внимание монголоведов в течение последних полутора веков², но, на мой взгляд, удовлетворительная интерпретация ее не была дана, поскольку она рассматривалась в отрыве от системы традиционных представлений монголов.

Наиболее полно, хотя и несистемно, политическая идеология в традиционной культуре отразилась в "Сокровенном сказании" [9], в котором биография Чингис-хана является стержнем монгольской истории, что связано с завершением процесса становления монгольской государственности, когда правитель из родо-племенного вождя превращается в носителя верховной государственной власти. Вспомогательными нарративными источниками послужили указы, пайцзы, письма и другие официальные документы периода Юаньской династии.

Монгольская традиция сохранила описание зарождения социального неравенства, причем социальная организация структурировалась в сознании средневековых монголов антропоморфно. Бодончар (последняя треть X в.), предок Чингис-хана, говорит братьям: "§ 33. Добро человеку быть с головой, а шубе с воротником" (монг. *Beve teriŋu tu deel jaqa tu sain*) [9, с. 82, 206], тем самым обосновывает свое стремление подчинить соседей, живущих в равенстве: "Нет ни малых, ни больших, ни плохих, ни хороших, ни головы, ни ног (перевод мой. — Т.С.)" (монг. *Vuqun irken yeke učiŋan maoui sain teriu ŋira učiюн: saсаun bi*) [9, 206].

"Сокровенное сказание" — это история гибели рода как основной формы социальной организации монголов и появления социальных образований более высокого уровня: от Всемонгольского улуса (*Qamuŋ mongyol ulus*) XII в., главами которого являлись поочередно Хабул-хан, Амбагай-хан и Хутула-хан, до Великого монгольского улуса (*Yeke mongyol ulus*) Чингис-хана. В XII–XIII вв. завершился процесс перехода от родового строя, основанного на кровнородственных объединениях, к государству, основанному на территориальном делении. Происходит превращение должности военачальника из выборной в наследственную, где особое значение приобретает факт сакрализации представите-

² Подробнейший перечень и анализ переводов представлен в работе Н.Поппе, которая посвящена памятникам квадратной письменности монголов, составленной Пагва-ламой по просьбе Хубилая и употребляемой в период династии Юань в Китае (1271–1368). Ниже будут рассмотрены варианты перевода.

лей правящего рода, к которому принадлежит глава этно-социального организма (ЭСО), обозначаемый распространенным в средневековой Евразии титулом "хан/хаган"³, который, подчеркивая политическое единство данного ЭСО, маркировал верховную власть.

Кто мог быть ханом? По свидетельству "Сокровенного сказания", ханом мог быть тот, кто обладал "силой" (монг. *kücü*): "§ 256. Не имеем силы, так незачем и ханом быть" (монг. *Kücü yadan boetele Qan boltala yaun?*) [9, с. 186, 306]. Чтобы определить место понятия "сила" в идеологическом обосновании верховной власти, обратимся к политическим воззрениям в системе традиционных представлений, где ведущая роль принадлежала Небу⁴ — персонифицированному божеству, обладавшему способностью созидания. "Кульм неба, по свидетельству китайских исторических хроник, существовал у хунну последних столетий до нашей эры и ряда тюрко-монгольских народов, игравших важную роль в истории Центральной и Средней Азии в первые века нашей эры: ухуань, сяньби, жуань-жуань, хойху и тугю" [22, с. 52–53].

В китайском сочинении "Мэн-да бэй-лу" (1222 г.) сообщается: "Чингис... почитает Небо и Землю"; "В первый день первой луны [они] непременно поклоняются Небу. То же самое делают в [праздник начала лета] чун-у" [15, с. 75]; "В их обычае больше всего чтить Небо и Землю. По каждому делу [они] непременно упоминают Небо" [15, с. 79].

Европейцы-путешественники XIII в. отмечали творящую и умножающую силу Неба в традиционных представлениях монголов: "Они веруют в единого Бога (интерпретация понятия "тэнгри". — Т.С.), которого признают творцом всего видимого и невидимого, а также и признают его творцом как блаженства в этом мире, так и мучений" [18, с. 28].

Способность Неба порождать все сущее отмечается и монгольским источником: "дикий зверь, который плодится изволением Неба и Земли" (монг. *Vasa Tengkeri yaĵar-a*

³ Характеристика термина "хан/хаган" требует специального исследования. Напомним только, что создатель монгольской империи Чингис носил титул "хан". Титул "хаган" был принят его сыном и преемником Угэдэем и впоследствии употреблялся для обозначения всемонгольского правителя — юаньского императора, тогда как главы других частей распавшейся Монгольской империи, например Чагатаиды, носили титул "хан".

⁴ Перевод монгольского слова "тэнгри" как "Небо" и написание его с прописной буквы представляется наиболее точным. Просто небо, как и в тюркских языках, обозначается словом "хех" (синий). Неправильно было бы передавать монгольский термин "тэнгри", употреблявшийся в XIII в., понятием "бог", так как последнее персонифицировано. В Монголии высшее персонифицированное небесное божество — Хормуста-тэнгри появилось позднее, в источниках же XIII в. не встречается.

ĵayaatu toregsen koreesu) [9, с. 199, 320]; "... часть тела, которая по небесному изволению от родителей произведена" (монг. Tengĵeri-in ĵayaar eĵige eke toreluk-sen mariyan) [9, с. 150, 269]. Рожден волей Неба и тотемный предок: "§ 1. Предком Чингис-хана был Бортэ-Чино, родившийся по изволению Высшего Неба" (монг. Āingkis-qa-ĵan-po huĵaur Deere Tengĵeri-eĵe ĵayaatu toregsen Borte-Āino aĵuu) [9, с. 79, 201]. Одной из сторон деятельности Неба является его всеведение: "§ 265. Да будет воля Вечного Неба!" (монг. Mungke Tengĵeri, Āi mede – досл. "Вечное Небо, ты ведай!" – Т.С.) [9, с. 190, 310]; "§ 172. О Вечное Небо, твоя воля!" (монг. Mungke Tengĵeri medetuĵai – досл. "Да ведает Вечное Небо!" – Т.С.) [9, с. 132, 252]. Как в перечисленных выше случаях, так и в примерах, которые будут приводиться ниже, Небо чаще всего встречается в паре с Землей⁵ и способность создания и умножения является функцией этой бинарной группы, где примат принадлежит Небу. Воздействие Неба осуществляется благодаря наличию качества "kūĵū", о чем речь пойдет ниже.

В идеологическом обосновании верховной власти особое значение имеет связь Неба и монарха, что прежде всего выражается в его небесном происхождении. Так, Бодончар, предок Чингис-хана, родился у Алан-Гоа после смерти ее мужа Добун-Мэргэна (945–969): "Эти сыновья отмечены печатью Небесного происхождения... Когда станут они ханами над всеми, вот тогда только и узнают всё это простые люди" (монг. Temdeg-in koud biyu? ĵa? Qamuĵ-ud qad boluasū qaraĵus tende uqat ĵe) [9, с. 81, 203]. "Сокровенное сказание" содержит рассказ Алан-Гоа о проникновении через дымник юрты ночью с неба луча, от которого она забеременела, что повторяет киданьскую легенду о рождении основателя династии Абаоцзы в 872 г. после того, как его мать увидела во сне, что "в ее грудь упало солнце" [8, с. 346].

Ссылки на участие Неба в выборе претендента на роль верховного правителя не ограничиваются ретроспективным указанием на небесное происхождение предков, выбор Неба обозначается также посредством примет. Темучжин родился, "сжимая в правой руке своей запекшийся сгусток крови" [9, с. 85]; в острые моменты политической борьбы за власть Небо выделяет наиболее достойного через своих представителей: Мухули, предрекшего возвышение Темучжина и избрание его ханом "по той печати перста Небесного, которою были запечатлены в ту пору слова Мухали" (монг. Muĵali-da Tengĵeri-in ĵaarin ĵaaqsan uĵe temdeĵ-un tula) [9, с. 161, 279], и Тэб-Тэнгри, которому "Вечный Тэнгри вещает... свою волю" (монг. Mungke Tengĵeri-in ĵarliq qan ĵaarit uĵulemui) [9, с. 176, 295], а также Хорчи, который в период борьбы с Чжамухой получил прямое указа-

⁵ Это характерно и для других народов. Ср., например, у тюрков [22, с. 53], у китайцев [13, с. 36].

ние Неба во сне⁶: "§ 121. Небо с Землей сговорились, нарекли Темучжина царем царства" (монг. *Tengkeri Qajar eyetuldju*, *Temuĵin-i Ulus-un Eĵen boltuĵai* – точнее: "владыкой народа или государства". – *Т.С.*) [9, с. 107, 229]. Здесь мы наблюдаем попытку объяснить явления в сфере конкретной политической практики с точки зрения средневекового сознания: право Чингис-хана на власть, завоеванное им (факт завоевания), получает идеологическое обоснование в идее его связи с Небом.

Получение небесного мандата создавало определенную систему отношений между Небом и носителем верховной власти (ханом). Прежде всего это выразалось в расположении, оказываемом Небом, что в монгольском языке выражено понятием "igegegen/ibegen" – покровительство, помощь, милость.

- | | |
|--|---|
| § 145. "Tengkeri-ku heeba ĵe". | "Само небо хранило его"
[9, с. 118, 239]. |
| § 203. "Mungke Tengketi-de iheekdeju, kur-ulus-i ĵukleulju bukui". | "Когда же, с помощью Вечного Неба, будем преобразовывать всенародное государство..."
[9, с. 159, 278]. |
| § 179. "Tengkeri-de iheekedesu". | "с божьей помощью..." [9, с. 137, 257]. |
| § 187. "Mungke Tengkeri-de iheekdeĵü". | "с помощью Вечного Неба" [9, с. 141, 260]. |
| § 199. "Degere Tengkeri-de ber iheekdemii". | "Помощь придет к вам с Небесных высот" [9, с. 153, 271]. |
| § 177. "Deere Tengkeri Qajar-un iheel medetukai". | "Да помогут мне Всевышнее Небо и Земля" [9, с. 135, 255]. |
| § 256. "Mungke Tengkeri-de iheekdeesu". | "с помощью Вечного Неба" [9, с. 187, 307]. |

Все эти примеры относятся только к Чингис-хану – только он, согласно "Сокровенному сказанию", пользовался расположением Неба. Этот же мотив прослеживается в тюркских памятниках, но "кроме покровительствующей функции небо в орхонских текстах обладает также карающей функцией (по отношению к избраннику. – *Т.С.*): „Небо, Умай, священная земля-вода покарают (букв. „раздавят“) ведь [нас]!“ (Тон. 221–222). Это создает необходимый план оценки деятельности человека, скоррелированной со сферой божественного промысла, т.е. „угодное божеству неба – неугодное божеству неба"⁷ [22, с. 53].

В монгольском тексте антитезой расположения Неба вы-

⁶ Ч ж а м у х а – побратим (*анда*) Чингис-хана и его основной противник в борьбе за власть среди монгольских племен. Был избран частью племен гурханом после того, как другая часть монгольских племен возвела на ханский престол Темучжина и нарекла его Чингис-ханом. Как и последний, являлся потомком Бодончара.

⁷ Цитируемая надпись Тонъюкука (Тон.) относится к группе орхонских текстов.

ступает несоответствие его целям, когда наказываются противники Чингис-хана:

- § 143. "Tengkeri-de ese talaqda-ba bide". "Видно, мы прогневали Небеса" [9, с. 117, 238].
- § 167. "Tengkeri-de ulu talaqdaqun bida... Tengkeri-de maqa taalaqdaqun-o bida". "Не будет к нам благоволения Неба... Как бы, чего доброго, не прогневить нам Неба" [9, с. 128, 248-249].
- § 246. "Tengkeri-de ese taalaqdaju". "Тэнгрий невзлюбил⁸ его" [9, с. 179, 297].

Сколь велико было влияние традиционной догмы на идеологию, свидетельствуют следующие строки из письма Годана, познакомившегося с буддизмом, к Сакья-пандите Гунга-Джалцану: "...твое благосостояние зависит от меня, а мое от Неба"⁹ [5, с. 83], что противоречит буддийской теории соотношения светской и духовной власти, согласно которой лишь равнодействием и взаимовлиянием этих двух составляющих обеспечивается жизнедеятельность государства.

Каким же образом осуществлялась помощь Неба, выражавшаяся в расположении и покровительстве правителю? Уместно обратиться к группе выражений, содержащих упоминаемое выше понятие "сила", без которой нет хагана. Употребление данного понятия в контексте позволит определить его характер. После победы над меркитами в союзе с Тоорилваном и Чжамухой Темучжин говорит:

- § 113. "Tengkeri Qaγar-a ku ču nemekdeju Erketu Tengqeri-de nereidču Eke Etuken-e kurkeju... bida". "Небо с землею нам мощь умножали. Тэнгрий могучий призвал, а Земля — Мать-Этугэн — на груди пронесла" [9, с. 104-105, 226].

При окончательном подчинении меркитов в 1204 г. Темучжин, напутствуя Субэдэя, отмечает:

- § 199. "Mungke Tengkeri-de ku ču aqqa nemekdeju Toqtoa-in". "Если же Вечное Синее Небо, силу и мощь вам умножа, в

⁸ Эта группа предложений, где глагол "taγalaydaqu" (страд. от "taγalaqu" — любить, сочувствовать, хорошо относиться к кому-либо) употребляется с отрицательной частицей, переведена С.А.Козиным неточно. Нелюбовь Неба — не причина, а следствие, поэтому предпочтительнее переводить так: "Небо нас не любит".

⁹ Речь идет об установлении контактов между сакья — школой тибетского буддизма и монгольскими правителями во второй половине XIII в., результатом чего было объявление буддизма официальной религией династии Юань и назначение Хубилаем в качестве государственного учителя племянника Сакья-пандиты — Пагва-ламы, который и составил трактаты, ставшие теоретическим обоснованием этого союза.

koudi qar-turiyan orou-luasu".

руки предаст вам сынов Тохтоа..." [9, с. 153, 272].

Дальнейшие победы связаны с помощью Неба Чингис-хану. Именно Вечное Небо умножило "силу" и передало в руки Чингис-хана врага — тангутского Бурхана (монг. Mungke Tenggeri-de kuču nemekdeju, qar-turiyan oroulju) [9, с. 191, 311].

§ 260. "Tengkeri Qajar-a kucu nemekdeju Sartaul-irken-i edui doroidauluqsan-tur".

"Небеса и земля умножили силы наши, и вот мы сокрушили сартульский народ" [9, с.188, 308].

§ 224. "Mungke Tengkeri-yin kučun-tur Tebgkeri Qajar-a kuču aоqа nemekdeju Kur-Ulus-i sidurqutqaju qaqča jilua-duriyan oroquluqsan-tur".

"Ныне, когда я, будучи умножаем, пред лицом Вечной Небесной силы, будучи умножаем землей, направил на путь истины всеязычное государство и ввел народы под единые бразды свои" [9, с. 168, 287].

Последнюю фразу можно перевести точнее: "С и л о й Вечного Неба, Небо и Земля умножили [мою] „силу", [и я] создал государство и ввел [его] под единые бразды свои". Этот пример наглядно демонстрирует, что именно сакральная "сила" Вечного Неба умножает "силу" монарха, что способствует организации социума. В тексте "Сокровенного сказания" никогда не говорится, что Небо "дает силу", т.е. в монгольской политической традиции, как и в китайской, Небо лишь реагирует на присутствие данного качества в правителе, в нашем конкретном случае — в Чингисхане.

Есть еще одно свойство "силы" правителя, имеющее аналогии с проявлением силы "дэ" монарха в китайской политической традиции: так же как сила "дэ" получает поддержку снизу, "сила" хана увеличивается за счет присоединения "силы" подданных, о чем намеком говорится в § 125 "Сокровенного сказания" и совершенно определенно выражено в § 185 и 238:

§ 125. "Tengkeri-Qajar-a kuču nemеju iheekdeesu, ta Jamuqa-anda-aca nama-i keen setkiju kokočesu keen irekset otokus oljeten nokot mino uluu boluujai ta".

"Благоволением Неба и Земли, умножающих мою силу, вы отошли от анды Чжамухи, душой стремясь ко мне и вступающая в мои дружины" [9, с. 11, 232].

Кереитский Хадах-багатур, подданный Ван-хана, который бился на его стороне до последнего, когда его схватил Чингис-хан, сказал:

§ 185. "Edoe ukuulduesu — ukusu! Čingkis-qaqan-a soyurqaq-daasu-kuču oksu".

"Если повелишь умереть — умру, а помилуешь — послужу!" [9, с. 140, 259].

(Точнее: "Если убьете, умру, а если Чингис-хан [соизво-лит] помиловать — отдам [ему свою] силу". — Т.С.) Ана-логичное заявление сделал уйгурский Идуут:

§ 238. "dabtuar koun čino bolju,
kuču oksu".

"Стану твоим пятым сыном и
отдам тебе свою силу" [9,
с. 174, 292].

Таким образом, покоренные правители, присоединяя свою "силу", умножали "силу" Чингис-хана.

На мой взгляд, важно отметить, что все случаи употребле-ния понятия "сила" связаны с правителем (ханом, точ-нее — Чингис-ханом в "Сокровенном сказании"), непремен-ным обладателем "силы": ему отдают (добавляют) свою "си-лу" подчинившиеся правители, Небо умножает его "силу". Небо помогает хану именно как обладателю "силы", хотя в единственном сохранившемся памятнике XIII в. не отмечено, в какой момент Небо обнаруживает "силу" и делает ее обладателя своим избранником. В тексте всегда употребля-ется выражение "Небо умножает силу" (монг. Tenggeri-de küčü nemegeku) или "умножая силу, помогает" (монг. kü-čü nemejü iheegeesu).

Таким образом, создающая "сила" Неба являлась одним из факторов, обеспечивавших, согласно традиционным пред-ставлениям монголов, регулирующую функцию правителя (§ 224 "Сокровенного сказания"), что зафиксировано в первой части¹⁰ инициальной формулы, состоящей из трех частей. О третьей части, представлявшей адресанта, мы специально говорить не будем, отметим только, что им мог быть правитель любого уголка Монгольской империи — Чингис-хан, Угэдэй, их потомки, правящие в Китае, Сред-ней Азии, Прикаспийских степях, и распоряжение или поже-дание исполнения дела относилось не только к собственно монгольским территориям, но и к областям, в конкретной политической практике монголам неподвластным.

Многовариантность второй части инициальной формулы показал А.П.Григорьев:

- а) монг. yeke su ĵali-yin ihēn-dur [7, с. 20].
yeke suu ĵali-yin ibegen-dur [7, с. 30].
кит. Да фу инь/фу ху чу ли [7, с. 23].
Покровительством великой харизмы¹¹.
- б) монг. qaп-u su-dur [7, с. 25, 26].
qaуап-u suu-tur [7, с. 29].
кит. Хуанди фу инь ли [7, с. 25].
Харизмой хагана.
- в) кит. Мэнкэ хуанди фу инь ли [7, с. 24].
Харизмой императора Муикэ.

¹⁰ Предлагаемый перевод ее — "силю Вечного Неба" — принят большинством исследователей. См. [28, с. 67–72].

¹¹ Во всех примерах предлагаю свой перевод; передача монголь-ского suu ĵali понятием "харизма" представляется наиболее точной. Доказательства приведены ниже.

Дополнительным вариантом можно считать оборот из письма Бату, адресованного Угэдэю, из кипчакского похода:

г) монг. *Qaḡan-abaḡa-in Su-tur*
Харизмой дяди-хагана.

А.П.Григорьев предлагает свой вариант перевода: "великого благоденствия пламени покровительством" [7, с. 21], дав следующее объяснение: "Мы склонны рассматривать появление здесь второго оборота не как проявление „дополнительной“ силы, не как своеобразное „второе слагаемое“, которое способствует утверждению на престоле великого хана, а как создание промежуточного звена в цепи: предвечный бог — пламя великого благоденствия — великий хан. Бог утверждает пламя, которое, со своей стороны, способствует утверждению великого хана. Великий хан, таким образом, отделяется от предвечного бога на одну ступень, каковой предположительно является обожествленный Чингисхан. Личность грамотчика в таком случае еще более принижается. Над ним теперь довлеет власть великого хана, обожествленного Чингис-хана и предвечного бога" [7, с. 21].

Но цитированное выше высказывание А.П.Григорьева не внесло ясности в решение вопроса о характере данного феномена монгольской культуры. Насколько сложна интерпретация монгольского термина, свидетельствует двойственное отношение к нему Н.Поппе: в комментарии к инициальной формуле указов квадратного письма автор, следуя за большинством исследователей, передает его понятием "grandeur" [28, с. 75], тогда как в глоссарии для парного слова "suu ḡali" он дает это же значение — "grandeur, might", а для обозначения человека, обладающего этим качеством (монг. *sutu*), Н.Поппе использовал другой термин — "genius-inspires" [28, с. 130], тем самым признавая толкование И.Я.Шмидта, который предложил переводить это словосочетание как "Schutzgenius, Schutzgeist") [28, с. 75]. Кроме варианта И.Я.Шмидта Н.Поппе приводит все переводы этой части формулы, сделанные предшественниками: Абель-Ремюза — "grâce"; Ковалевский — "отличие, преимущество, превосходство"; Банзаров — "величество и могущество"; Григорьев — "благодать"; Шаванн — "protection bienheureuse"; Палладий — "великое счастье"; Пельо — "fortune"; Владимирцов — "счастье-величие"; Котвич — "happiness", причем последний установил идентичность "suu" тюркскому понятию "кут".

Обращение к тюркской традиции не покажется случайным, если сравнить разбираемую монгольскую формулу с употреблявшейся в период тюркской империи фразой:

- 72. *Täḡri jarlyqaduqyn üčün*
- 73. *özim qu t y m bar üčün*
- 74. *qaḡan olurt y m* [22, с. 177].

72. Так как небо оказало милость,

73. Так как у меня самого было счастье,

74. я сел [на царство] каганом [22, с. 13].

216. Anta kisträ tänri jarlyqazu

217. q u t y m bar ücün ülügim bar ücün

218. öltäçi budunyü tirigrü igitim [22, с. 183].

216. После этого по велению (по милости) неба,

217. так как у меня было счастье [и] так как у меня

была удача,

218. я поднял к жизни готовый погибнуть народ

[22, с. 26].

В данном случае при переводе использовано то же значение, что и в монголо-китайских надписях, где употреблен иероглиф "фу" (счастье, удача, благоденствие).

Диапазон значений тюркского "кут" более широк, чем монгольского термина "suu jali". "Qut является общетюркским словом: ср. древнетюрк. в значениях: 1) — душа, жизненная сила, дух; 2) — счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех, состояние блаженства; 3) — достоинство, величие" [3, с. 109]. Разные значения термина "кут" в контексте мифологии тюркоязычных народов отмечены В.Н.Басиловым: олицетворение души и жизненная сила (душа) [2, с. 537—540].

Многообразие значений "кут" продемонстрировал Л.П.Потапов. В Аскизском районе Хакасии "кут" — душа человека с трехлетнего возраста и до его смерти [17, с. 271]; у алтайцев — душа в смысле жизненной силы, присутствия духа, плодородия, счастливости [17, с. 281]; у телеутов — душа, животворная сила [17, с. 281]; у якутов — одна из душ [17, с. 281]. Л.П.Потапов отмечает и более широкое значение термина — жизненное начало, присущее людям, скоту, животным, растениям [17, с. 281, 285]. И последнее значение, которое необходимо выделить особо в связи с темой сообщения, — "кут" как "священная благодать", данная хагану, власть которого рассматривалась как божественная милость [17, с. 283]: "В титулах высших правителей басмылов и уйгуров iduy kut отразилась идея о „священной благодати" (харизме), которой обладал будто бы носитель титула" [17, с. 285]. Именно это значение использовал С.Г.Кляшторный при переводе надписи на панцире каменной черепахи: "получивший небесную харизму власти" [10, с. 50].

Разумеется, при переводе термина нужно иметь в виду контекст, когда и в какой ситуации он применяется. Необходимо отметить, что "кут" и "суу" аналогичны только в данном историческом контексте. Монгольским термином "суу" обозначалось свойство, присущее немногим людям, и его употребление всегда связано с избранными — Чингисханом и его семьей или с высшими сановниками. И не случайно в современном монгольском языке это слово имеет только одно значение — "гений", а обладающий этим качеством именуется "гениальным". Что же стоит за термином, каковы содержание и функции заключенного в нем понятия?

Прежде всего нужно вспомнить о синонимичности "суу" и "суу заль" в монгольских текстах. Значение же последнего не вызывает сомнений. Я.Цэвэл, составитель "Краткого толкового словаря монгольского языка", указывает на синонимичность "заль" и "цог", а первоначальное значение последнего — "горящий уголь, огонь, огонек" и т.п. [33, с. 263]. В одной из песен, записанной Б.Я.Владимирцовым, "цог зали" выступает как парное слово. Совершенно очевидно, что огонь и соответственно свет, сияние являются непременным свойством "суу". Это нашло отражение и в монгольском памятнике "Сокровенное сказание". Явственность "суу заль" для окружающих и их реакцию на него подчеркивал автор: "За то, видно, ты и не мил своим братьям, что во взгляде — огонь, а лицо что заря" (монг. *Nidun durien ǰaltu, niur-turien kereltu keen Taičiuut aqa deudeen tein ele naidaǰtan ajuu*) [9, с. 92, 215]. Данное качество "суу заль" проявлялось подобным же образом не только у Чингис-хана, автор описывает его наличие и проявление у жены Чингис-хана Бортэ-учжин: "лицо у нее — заря, очи — огонь" [9, с. 103]. А в рассказе о спасении Бортэ-учжин Чингис-ханом из плена есть следующий эпизод: встретившись, они "обнялись и озарили друг друга" [9, с. 103]. Поэтому перевод С.А.Козиным выражения "сутай учжин" (§ 111) как "пресветлейшая ханша" представляется удачным и оправданным.

Сказанное выше совершенно определенно позволяет локализовать "суу заль". Эта сакральная субстанция находится в голове человека. Рашид ад-Дин писал: "...монголы имеют обычай, видя лицо государя, говорить: „Мы видели золотое лицо государя" [20, с. 160–161], ведь ряд "огонь — солнце — золото" имеет общее распространение. Например, аналогичный феномен наблюдал А.Миго у кхмеров: "При виде этого монарха, сияние которого было трудно выдержать, его враги опускали головы, говоря: „Это воплощение солнца" [14, с. 86]. Если "суу" идентично "кут", то последнее сравнивают с фарном¹² иранской культуры: "Образ сияющего фарна, высшей божественной доли, находящейся в обладании верховной власти (царя), получил воплощение в царском нимбе" [23, с. 557].

Можно сказать, что "суу заль" — это терминологическое выделение сакральной субстанции харизматического свойства. Именно это подчеркивал Масао Мори относительно "кут" периода каганата: "Кут; как он проявляется в орхонских надписях, использовался не в смысле „царское счастье", „счастье", „счастливая доля" или „величие", как думало большинство ученых, но как „харизма", которой наделяет (распределяет или посылает) Небо-Бог человеческое существо, особенно суверена... Короче говоря, турки верили, что суверены (хаганы) были наделены „кут", небесной харизмой" [27, с. 74]. Именно этот вариант при-

¹² О.М.Чунакова передает "фарр" (фарн) как "харизма власти и счастья" [11, с. 86].

емлем и для монгольского "суу заль" при передаче его на европейские языки. Причем, если отдельные люди наделены просто харизмой, то хаган — великой харизмой, что явствует из текстов инициальных формул, где харизма хагана (монг. qaγan-u suu) называлась великой харизмой (монг. yeke suu).

Каковы же функции данной сакральной субстанции харизматического свойства? Подробное их описание можно найти в монгольском сочинении XVII в. "Алтан тобчи". О носителе титула "хаган", маркировавшего представителя верховной власти, Лубсан Данзан писал: "Хагана вытащили из ямы, и когда стали рубить его, то тело его не поддавалось, а меч разлетелся на мелкие куски, падавшие [вокруг]. Когда хагана бросили в воду, он не потонул, остался наверху. Не смогли его убить" [12, с. 270]. И далее: "Когда он там жил, то среди народа не было ни болезней, не было ни падежа скота, ни гололедицы, ни голода. Жили, не подозревая, что это происходило потому, что прислуживающий у них человек и есть Чжингтай-хаган. Когда он спал, то из тела его исходил свет" [12, с. 271].

В этих двух отрывках подчеркиваются две важнейшие функции харизмы, первая из которых — сохранение жизни самого суверена. Вторая, охранительная и регулирующая функция в социуме, в котором он находится, обеспечивает суверена благодаря наличию у него харизмы. Выполнение харизмой охранительной функции позволяет считать ее гением-хранителем и суверена, и ближнего социума, что и определило соответствующий перевод монгольского термина и И.Я.Шмидтом и Н.Поппе. Перевод монгольского термина "суу заль" как "гений" или "гений-хранитель" возможен, но, как и турецкий термин "кут", термин "гений", используемый в римской культуре, столь же многозначен. Он обозначает не только персонификацию внутренних свойств человека, но и божество, свойственное как людям, так и городам, местностям, социальным группам, хотя, с другой стороны, культ гения Рима и императора выделялся особо в эпоху империи. В последнем случае "гений" римской культуры как показатель избранности, высшей одаренности аналогичен харизме греческой культуры.

Небезынтересно, что в римской культуре отмечены те же сакральные свойства императора, которые мы наблюдали в монгольской культуре. Соответствие состоит в том, что, во-первых, у римлян особое значение для функционирования государства имел гений императора (лат. *genius Augusti*), т.е. именно правящего императора [26, с. 187], а во-вторых, в политической культуре большое место занимали представления о "пшеп", феномене, который во времена Римской империи обозначал неперсонифицированную творческую силу и мощь божества (Юпитер) или божественные действия в человеческой сфере [26, с. 382]. Именно эти два феномена определяли сакральность царской власти Римской империи [24] и его роль посредника между верховным божеством и миром.

Выше шла речь о харизме здравствующего хагана, но не-

обходимо отметить существование представлений о ее воздействии на социум и после смерти ее обладателя, о чем я уже писала [21], причем формы сохранения головы как вместилища харизмы были различны: сохранение черепа [9, с. 142], тканево-войлочные идолы [18, с. 28, 129, 130], каменные изваяния [31]. Хотя авторы об этом не говорят, но представленный ими материал, на мой взгляд, безусловно свидетельствует о существовании у монголов культа предков, базирующегося на идее о харизме. Впрочем, это уже проблема специального исследования, пока же речь идет о выполнении необходимых функций правящим хаганом.

Две сакральные субстанции, присущие хагану: харизма и сила, идентичная силе Неба, — выполняли, по представлениям монголов, регулирующую функцию в двух отдельных, но неразделимых областях: собственный народ и государство (улус) и вселенная (дэлхий). Это следует как из текстов указов, пайцз, включавших в сферу воздействия хагана различные страны Евразии, так и из "Сокровенного сказания":

- | | |
|---|---|
| <p>§ 202. "Siskai-tourqa-tu ulus-i židuqutqaju... Mongqoljin ulus-i jibšiyerun".</p> | <p>"Когда он направил на путь истинный народы, живущие за войлочными стенами... По завершении устройства монгольского государства" [9, с. 158, 276].</p> |
| <p>§ 281. "Ulus irkeno kol koser-e qar qajar-a talbiulju aulba bi".</p> | <p>"Установил полный покой и благоденствие для всего государства" [9, с. 199, 320].</p> |
| <p>§ 279. "Cingkis-qaqan Ecike-yüen joban bayiuluqsan Ulus-i bu joboaya kol ano kosere, qar ano qajara takbiulju jirqauluya".</p> | <p>"Не будем обременять государство, с таким трудом созданное родителем нашим и государем Чингис-ханом. Возрадуем народ тихим благоденствием, при котором, как говорится, ноги покоятся на полу, а руки — на земле" [9, с. 197, 318].</p> |
| <p>§ 201. "Ulus-i tubšitkeba... Delekai edoe belen boluqsan".</p> | <p>"Народы окрест замирив... мир пред тобою склонился" [9, с. 156, 275].</p> |

Из § 201 явствует, что в монгольской политической традиции прослеживается попытка определить хагана в качестве универсального регулятора ближнего и дальнего социумов, но не столь четко, как, например, в китайской, где уже два титула императора, "тянь-цзы" и "хуанди" (сын Неба и правящий император), указывают на сферы воздействия: если первый господствует над всем миром, то последний управляет Срединным государством, которое является частью мира, поскольку достоинство "хуанди" проистекает из достоинства "тянь-цзы" [25, с. 21-28]. Хотя для монгольской политической культуры нехарактерно наличие проработанной концепции о двух ипостасях правителя,

который, являясь хаганом, не носит официального титула "сын Неба", обе они отмечаются, например, в фольклоре¹³.

Сравнительный материал позволяет соотнести функции и сакральные субстанции, способствующие их выполнению: если харизма хагана обеспечивает процветание своего народа и государства, то влияние силы сына Неба (благодаря силе Неба) распространяется на весь мир. Последнее хорошо видно из фразы письма Гуюка, представленной в переводе П.Пельо: "Силою бога (читай: Неба. — Т.С.) все земли, начиная от тех, где восходит солнце, и кончая теми, где заходит, пожалованы нам" [18, с. 221].

Постоянное использование двухчастной инициальной формулы — силою Вечного Неба, харизмой хагана — подтверждает ее универсальность, уверенность в достаточной идеологической мотивировке обеспечения мира, благополучия, безопасности и благосостояния, процветания общества.

При отсутствии специальных политических трактатов изучение нарративных источников, анализ их терминологии позволяет реконструировать систему политических воззрений монголов XIII в., в частности о "божественной" инвентуре верховной власти в системе традиционных представлений, и подтвердить слова О.М.Фрейденберг: "Нет эпохи, когда бы существовали обрывки, фрагменты представлений; осмысление, то есть, говоря нынешним языком, моделирование мира, всегда системно, с самого начала" (цит. по [19, с. 123]). Конкретно-исторический анализ представлений о верховной власти у монголов, особенностей их оформления может способствовать не только обогащению нашего знания о культуре Монголии, но и совершенствованию политико-теоретического знания в сравнительно-историческом аспекте, т.е. представляет интерес для разработки проблем типологии традиционной культуры.

1. Бартольд В.В. Сочинения. Т. 5. М., 1968.
2. Василев В.Н. Кут. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
3. Баскаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология). — Советская этнография. 1973, № 5, с. 1.
4. Бира Ш. Концепция верховной власти в историко-политической традиции монголов. — Түүхийн судлал (Исторический сборник). Улаанбаатар, 1976, т. 10, № 5.
5. Бира Ш. Монгольская историография. XIII—XVII вв. М., 1978.
6. Владимирцов Б.Я. Этнолингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Л., 1927.
7. Григорьев А.П. Монгольская дипломатика XIII—XIV вв. Л., 1978.
8. Е Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи). Пер. с кит., введ., коммент. и приложения В.С.Таскина. М., 1979.

¹³ Чингис-хан называет Небо отцом: "Милостью отца высокого неба не стал ли я государем" (монг. Эрхэт тэнгэр эцгийн заяагаар эзэн боллоо би) [32, с. 15]. В фольклоре, записанном Б.Я.Владимирцовым, Чингис-хан назван "сыном всесильного Неба" (монг. Эрхэтү тэнгрийн хөвүүн) [6, с. 15].

9. *Юзин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Т. 1. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарий. М.—Л., 1941.
10. *Кляшторный С.Г., Лившиц В.А.* Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии. — Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.
11. Книга деяний Ардашира, сына Папака. Транскрипция текста, перевод со среднеперс., введ., коммент. и глоссарий О.М.Чунаковой. М., 1987.
12. *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи (Золотое сказание). Пер. с монг., введ., коммент. и приложение Н.П.Шастыной. М., 1973.
13. *Мартинов А.С.* Статус Тибета в XVII—XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978.
14. *Миго А.* Кхмеры (от истоков Ангкора до современной Камбоджи). Пер. с франц. и предисловие Ю.П.Дементьева. М., 1973.
15. Мэн-да бэй-лу. "Полное описание монголо-татар". Факсимиле ксилографа. Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. Н.Ц.Мункуева. М., 1975.
16. *Марко Поло.* Путешествие в 1286 г. по Татарии и другим странам Востока венецианского дворянина Марко Поло. СПб., 1873.
17. *Потанов Л.Л.* Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных. — Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.
18. Путешествия в восточные страны ПIANO Карпини и Рубрука. М., 1957.
19. *Раевский Д.С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
20. *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.—Л., 1952.
21. *Скрипникова Т.Д.* Монгольские термины сакральности правителя (XIII в.). — V Международный конгресс монголоведов. Доклады советской делегации. Т. 1: История, экономика. М., 1987.
22. *Стеблева И.В.* Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
23. *Топоров В.Н.* Фарн. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
24. *Широкова Н.С.* Императорский культ и собрания галльских провинций. — Социальная структура и политическая организация античного общества. Л., 1982.
25. *Bischoff F.A.* L'empereur de Chine. Essai sur la situation juridique selon le point de vue de la dynastie des T'ang. — Asiatische Forschungen. Wiesbaden, 1966, Bd. 17.
26. Lexikon der Antike. Lpz., 1972.
27. *Mazao Mori.* The T'u-chueh Concept of Sovereign. — Acta Asiatica. Tokio, 1981, № 41.
28. The Mongolian Monuments in hP'ags-pa Script by Nicholas Poppe. Second Edition transl. and ed. by R.Krueger. Wiesbaden, 1957 (Göttinger asiatische Forschungen. Monographienreihe zur Geschichte, Sprache und Literatur der Völker Süd-, Ost- und Zentralasiens. Bd. 8).
29. *Roux J.-P.* La religion des Turcs et des Mongols. P., 1984.
30. *Sagaster Kl.* Die Weiße Geschichte. Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. Wiesbaden, 1976.
31. *Баяр Д.* Археологические раскопки у горы Лам. — Археологический суд-лал. Т. 11. Улаанбаатар, 1986.
32. Хоёр загалын тууж (Повесть о двух скакунах). Улаанбаатар, 1956.
33. *Цэвэл Я.* Монгол хэлний товч тайлбар толь (Краткий толковый словарь монгольского языка). Улаанбаатар, 1966.

Т. И. СУЛТАНОВ
ОБСТОЯТЕЛЬСТВА И ВРЕМЯ
НАПИСАНИЯ "БАБУР-НАМЕ"

Сочинения средневековых мусульманских авторов неравноценны по своему научному значению и литературным достоинствам. Среди дошедших до нашего времени образцов, в частности, исторической литературы немало произведений, ценность которых как исторических источников и памятников литературы весьма незначительна. Вместе с тем есть в позднесредневековой мусульманской историографии и яркие произведения, которые заключают в себе не только богатый фактический материал, но позволяют почувствовать дух времени, ощутить непосредственно пульс жизни современного автору общества. К числу таких памятников литературы в первую очередь следует отнести широко известные, написанные на среднеазиатском тюрки исторические записки Бабура (1483—1530).

В научной литературе это сочинение известно под названием "Бабур-наме"; другое его обиходное название — "Тузук-и Бабури". Индийские авторы эпохи Великих Моголов для обозначения этого сочинения пользуются названием "Ваки'ат-и Бабури" [14, л. 36; 1, с. 341; 17, с. 5]. Сам Бабур называет труд или "Тарих" ("Летопись", "Хроника") [19, л. 50б, 158а, 252а], или "Вака'и" (букв. "события", "происшествия") [19, л. 192б, 363а]. Термины "тарих" и "вака'и" должны быть, видимо, переданы здесь как "Исторические записки" или просто "Записки".

"Записки" были оценены по достоинству и использованы уже в трудах современников Бабура — Хондамира (ум. в 1539—40 г.) [12, с. 237—249] и Мирза Хайдара Дуглата (ум. в 1551 г.) [13, л. 96аб]. Внимание мусульманских авторов к мемуарам Бабура не ослабевало и гораздо позже: хорошо знали "Записки" и широко ими пользовались многие компиляторы XVI—XIX вв. Это, например, Абу-л-Фазл, Бадауни, Низам ад-Дин Ахмад, Амин б. Ахмад Рази, Фиришта, Суджан Рай Бхандари, Мулла Аваз-Мухаммад и др. Все они отмечают высокие достоинства "Записок" Бабура. Вот высказывание одного из них: Бабур, пишет историк XVII в. Фиришта, "составил описание событий своего царствования на тюркском языке, отличающееся исключительным изяществом стиля. В годы правления Акбар падишаха оно было переведено на персидский язык Хан-и ханом, сыном Байрам хана¹. Это произведение и ныне пользуется известностью среди людей" [17, с. 394].

¹ Мнение о том, что "Записки" Бабура были переведены на персидский язык при Акбаре (1556—1605), широко распространено и в научной литературе [2, с. 7—9; 10, с. 376; 15, ч. 2, № 690]. Между тем теге-

В Европу сведения о Бабуре и его мемуарах проникли в XVII в., и книга Бабура обрела новую жизнь: ее не просто читали, но изучали, переводили на европейские языки и издавали тысячными тиражами [5, с. 168–176; 15, ч. 2, № 690; 21, с. 162–183]. Одной из значительных работ последних лет является новый перевод "Записок" на французский язык, выполненный Ж.Л.Бакэ-Граммонем и опубликованный в 1980 г. [22]. Переводу предпосланы краткое предисловие Л.Базэна (с. 5–6) и три статьи: С.А.Азимджановой "Бабур в Трансоксании" (с. 7–13), проф. Абд ал-Хайна Хабиви "Бабур в Афганистане" (с. 15–24) и проф. М.Мохиббул-Хасана "Бабур в Индии" (с. 25–41). В 1983 г. по решению ЮНЕСКО мировая общественность широко отметила 500-летие со дня рождения ферганца Захир ад-Дина Бабура. К юбилейной дате, в частности, в Ташкенте были изданы сочинения Бабура в двух томах, на русском и узбекском языках. В двухтомник вошли лирика Бабура, его "Трактат об арузе" и "Записки". В периодических изданиях за 1983–1984 гг. было опубликовано значительное число научных и научно-популярных очерков о Бабуре и его творчестве.

Словом, научная литература о "Записках" Бабура богата и продолжает пополняться. При знакомстве с нею обращает на себя внимание, в частности, следующий факт: несмотря на обилие публикаций, до сих пор нет источниковедческой работы, специальной темой которой был бы предмет творческой истории "Записок" Бабура. Этой теме и посвящены настоящие заметки.

"Записки" Бабура по жанру относятся к мемуарной литературе. Главный герой – сам автор, который от своего имени, просто и в то же время образным языком, рассказывает о том, что он слышал от людей, что видел и испытал в жизни. Произведение построено как хроника, как последовательность сменяющих друг друга событий, сгруппированных по годам хронологическими рубриками: "События года такого-то" и т.д. "Записки" начинаются с описания событий 899/1494 г. и обрываются на полуслове при изложении событий начала 935 г.х. (сентябрь 1529 г.).

В "Записках" отсутствуют предисловие и заключение автора, и нам ничего не известно о побудительных мотивах и цели написания сочинения. Нет у Бабура также ни строчки относительно того, когда именно замысел составить мемуары начал претворяться в книгу. Указанные обстоятельства дали повод некоторым исследователям поставить вопрос о том, "представляет ли собой это произведение подневные записи их автора, которые делались непосредственно сразу после описываемого события, или же оно было создано целиком в более поздний период жизни Бабура" (см. [6, с. 88]).

Между тем сама постановка этого вопроса в такой именно формулировке не является, как нам представляется,

ранская рукопись, о которой речь пойдет ниже, позволяет утверждать, что полный перевод "Записок" на персидский язык был осуществлен еще при жизни самого Бабура.

вполне корректной. Захир ад-Дин Мухаммад Бабур родился в 1483 г., а его "Записки", как уже сказано, начинаются с изложения событий 1494 г. Если считать, что перед нами подневные записи, которые велись под непосредственным впечатлением от только что происшедших событий, то должно признать, что мы имеем здесь дело в значительной части с дневником подростка, и приписать, таким образом, описание Ферганы, с которого начинаются "Записки" и которое справедливо признается всеми специалистами классическим, перу одиннадцатилетнего мальчика². Делать такое допущение не представляется возможным. Да в этом и нет нужды. Внимательное чтение "Записок" дает достаточный материал, указывающий на то, что временная связь между увиденным, испытанным, услышанным Бабуром и написанным им не столь пряма и коротка, как это бывает в дневнике.

Обратимся к самому источнику. Уже в первой главе "Записок" есть описания событий, имевших место в 915-917/1510-1512 гг. [19, л. 86, 9аб, 10б, 11а; 4, с. 19, 21]. При изложении событий 908/1502-03 г. Бабур пишет, что, когда он стоял с отрядом у ворот Ахси, Кичик Али, "который теперь состоит сборщиком налогов в Куиле, проявил отвагу..." [19, л. 113б; 4, с. 132]. Известно, что Куил был покорен Бабуром в 1526 г. В главах, повествующих о событиях 910/1504-05 и 911/1505-06 гг., упоминаются события 914, 917, 925 гг. хиджры, а также говорится о захвате Бабуром Лахора (1524 г.), о ходе сражения с Ибрахимом Лоди (1526 г.), о войне с Рана Сангом (1527 г.) и т.п. [19, л. 131а, 132а, 134а, 139а, 174б, 175б; 4, с. 155, 156, 158, 163, 193, 194, 195, 197, 202, 203]. Примеров, подобных приведенным, достаточно много.

Заметим, кстати, что если в первых главах "Записок" часто упоминаются события, имевшие место много лет назад, сплошь и рядом употребляются такие неопределенные слова, как "однажды", "как-то раз" и т.п. [4, с. 99, 107, 108 и др.], то в последних главах мемуаров изложение везде сопровождается указанием числа и дня недели, иногда времени суток в часах [4, с. 283, 427 и др.]; в этой части мемуаров нередки сухие, необработанные записи. Временной разрыв между самими событиями и их фиксацией на бумаге заметно сокращается. Однако этот временной разрыв во всех поддающихся проверке случаях измеряется все же годами. Последнюю дату в "Записках" от смерти автора отделяют 15 месяцев.

Словом, в самом сочинении Бабура нет материала, который указывал бы на то, что записи с самого начала велись изо дня в день по свежим следам событий и затем были объединены в книгу. Сказанное не исключает, однако, ис-

² П.К.Кадиров, опубликовавший книгу, специально посвященную описанию жизни и деятельности Бабура, так и поступает. Согласно его утверждению, "Записки" Бабура представляют собой "тетрадь-дневник", который он якобы вел с "юных лет", а точнее, с середины 90-х годов XV в. [11, с. 64, 202, 298 и др.].

пользования автором отдельных записей, которые были сделаны под непосредственным впечатлением от только что происшедших событий. Такими записями в первую очередь были его собственные письма. Так, в главе "События года девятьсот двадцать пятого" (1519 г.) Бабур пишет следующее: "После полуденной молитвы состоялась пирушка в шатре Ходжа Мухаммада Али. На этой самой пирушке я подробно описал, как мы шли в эти земли, и послал письмо в Баджаур к Ходжа-и Калану через Султан Барахи" [4, с. 282]. Со слов самого Бабура мы знаем, что он хранил черновики писем, которые писал кому бы то ни было по любому поводу, и что некоторые из них использовал затем в своих "Записках" [4; с. 351-353, 398].

Таким образом, сочинение Бабура — не подневные записи. В "Бабур-наме" действительно немало рассказов, повествующих о поре отчуждения и юности автора. Однако характер и стиль описания неопровержимо свидетельствуют о том, что воссоздавал их художник, полный зрелой творческой силы и мудрости. Для внимательного читателя книги Бабура очевидно, что с первых строк каламом водила уверенная, спокойная рука большого мастера слова, человека многоопытного, посвященного в тонкости профессии литератора. Из содержания мемуаров совершенно ясно, что началу записи предшествовал долгий период переживания автором событий прошлого, размышления о жизни и своем месте в ней. Книга Бабура — результат многолетнего напряжения ума и памяти.

Естественно, возникает вопрос, когда и как создавалось это произведение. Ответ следует искать в биографии самого создателя книги.

Захир ад-Дин Мухаммад Бабур родился 14 февраля 1483 г. в Фергане. Еще безусым юношей, в силу своего высокого социального положения, он был вовлечен в водоворот важнейших событий государственно-политической жизни страны. В июне 1494 г., когда ему шел всего лишь двенадцатый год, он наследовал своему отцу в качестве правителя Ферганы. В последующие годы Бабур принимает активное участие в разгоревшейся между Тимуридами борьбе за верховную власть в Мавераннахре. Ему дважды удается захватить главный город среднеазиатского Междуречья — Самарканд (1497 и 1500 гг.). Но все это оказалось временным успехом: Бабуру так и не удалось создать в Мавераннахре централизованное государство. Более того, с начала нового, XVI столетия развернулись события, которые привели к большим и неожиданным политическим переменам в истории Средней Азии. Предводитель кочевых узбеков Мухаммад Шейбани-хан, пользуясь политической раздробленностью страны, выступил из Узбекского улуса и в 1500 г. захватил Бухару, а в мае следующего года — Самарканд, изгнав оттуда Бабура. Военные успехи Шибанидов привели к тому, что вскоре Бабур вынужден был искать убежища у своего дяди, могольского хана Махмуда, а после его поражения от Шейбани-хана в сражении под Акси в 908/1503 г. — удалиться в Кабул. Тем временем победное шествие Шибанидов

по раздробленным на уделы владениям Тимуридов продолжалось. В мае 1507 г. Шейбани-хан со своими силами вступил в пределы Хорасана и захватил Герат, Астрабад, Гурган. Бади аз-Заман, последняя надежда в борьбе с кочевыми узбеками, бежал в Азербайджан, оттуда в Турцию и кончил жизнь в Стамбуле. Власть Тимуридов в Средней Азии пала, и на большей части ее территории воцарилась новая династия, возводившая свой род к внуку Чингис-хана — Шибану (Сыбану).

Неоднократные попытки Бабура (1506, 1511—1512 гг.) вернуть силой наследственные владения дома Тимуридов не принесли желаемого успеха, он оставляет свои планы относительно Мавераннахра и устремляет взор на соседнюю Индию, куда был организован ряд военных экспедиций, которые, однако, не дали ошутимых результатов [23, с. 23—25]. Лишь в 932/1526 г. Бабур нанес решающее поражение делийскому султану Ибрахиму Лоди при Ланипате и основал на подвластной ему территории новое государство, положившее начало династии Бабуридов, или Великих Моголов, в Индии.

Так потомок Тимура, Захир ад-Дин Мухаммад Бабур, который претендовал на верховную власть в державе своего знаменитого предка и даже владел бывшей его столицей, в силу обстоятельств оказался изгнанником и на чужбине. Судя по всему, Бабур был большим патриотом: на страницах его "Записок" немало строк, проникнутых ностальгией. Словом, память о богатой и вначале полной самых радужных надежд прошлой жизни, когда его занимали иные мысли и заботы, была жива. И в годы военных неудач и скитаний на чужбине, в годы надежд восстановить власть дома Тимуридов в Мавераннахре и горьких разочарований в своих надеждах Бабур не однажды предавался воспоминаниям, раздумьям, мыслями возвращался в прошлое, в былые дни, грустные и скорбные, радостные и счастливые. Не всегда это обращение к прошлому происходило в уединении. До конца жизни Бабура рядом с ним находились люди, с которыми он в годы юности и мужания делил власть и хлеб, шел в бой, терпел лишения; рядом были его испытанные боевые соратники и соотечественники, с которыми теперь, на чужбине, можно было делиться воспоминаниями о родине. Порою, в хорошем расположении духа, они разматывали клубок воспоминаний о прожитой жизни. Узелками в этом клубке были: объявление Бабура государем Ферганы ("Записки" и начинаются словами: "В месяце рамазана года восемьсот девяносто девятого я стал государем области Ферганы на двенадцатом году жизни"), взятие Самарканда, борьба с Шибанидами на всех ее этапах, захват Кабула с округом. Все испытанное переживалось заново, осмысливалось и оценивалось, обогащалось подробностями и наполнялось новыми импульсами. В результате устный рассказ о прошлом был хорошо сложен в деталях. По-видимому, тогда у Бабура и зародилась мысль доверить бумаге все пережитое, поведать людям о событиях своей жизни, навсего запечатлевшихся в его чуткой душе и цепкой памяти. Для превра-

щения замысла в готовую книгу были все условия: богатая приключениями жизнь, отшлифованные при устном изложении рассказы, а главное — талант недюжинной и многогранной одаренной личности.

Вот так представляется нам история создания мемуаров Бабура.

Замысел создания мемуаров возник и созрел, видимо, в середине 20-х годов XV в. Между замыслом и началом работы над книгой — при описанных выше обстоятельствах — большого разрыва во времени, надо полагать, не было, и первая, основная часть мемуаров (доиндийский период) была написана буквально на едином дыхании.

Теперь несколько слов об этапах работы Бабура над мемуарами. В Тегеране в библиотеке Салтанати (инв. № 2249) хранится прижизненный автору список "Бабур-наме". Первое по времени известное нам печатное сообщение об этой уникальной рукописи относится к 1960 г. [25, с. 444]. В 1977 г. в Тегеране вышел в свет очередной том описания рукописей библиотеки Салтанати, где интересующей нас рукописи отведено три страницы печатного текста [18, с. 460—463]. Учитывая то обстоятельство, что сообщение З.В.Тога-на краткое, всего лишь в десять строк, к тому же оно, судя по литературе, осталось обойденным вниманием исследователей, занимающихся творческим наследием Бабура, а указанное описание, принадлежащее перу Бадри Атабай, является редким изданием, ниже приводится описательная характеристика тегеранской рукописи с той степенью полноты, которую делают возможной две упомянутые публикации.

Тегеранская рукопись — это больших размеров (41×26 см) книга в картонном, обтянутом кожей темно-синего цвета переплете (мукавва) с тиснением из золота. Внутренняя сторона переплета оклеена плотной гладкой бумагой пурпурного цвета. Рукопись содержит 1036 страниц, по 18 строк текста на каждой странице. Текст заключен в рамки из золотых линий. Бумага самаркандская; почерк — мелкий, но четкий и уверенный насталик. Отдельные места рукописи оставлены свободными: они должны были быть украшены миниатюрами.

Эта прекрасная по исполнению и сохранности рукопись представляет собой сборный том, состоящий из пяти частей. Первую часть книги составляют тюркские стихи Бабура; согласно описанию Бадри Атабай, после каждого стиха следует его перевод на персидский язык. По всей вероятности, здесь имеется в виду "Диван" тюркских и персидских стихов Бабура. Во вторую часть рукописи (с. 187—377) включено описание различных стихотворных размеров в стихах с кратким прозаическим предисловием на тюрки. Третий раздел книги (с. 379—455) — "описание и комментарии в прозе частей круга и стихотворных размеров"(?). Одна из названных частей, очевидно, составляет известный "Трактат об арузе" Бабура. Последние страницы рукописи (с. 1013—1036) занимают несколько касыд Бабура и "Рисале" религиозного содержания.

Интересующие нас "Записки" составляют четвертую часть

рукописи (с. 457—1012). Тюркский текст "Записок" написан черной тушью и имеет огласовки; между строками тюркского текста киноварью вписан его дословный персидский перевод. На полях отдельных страниц имеются приписки на тюркск.; разъясняющие смысл трудных для понимания слов текста.

Небезынтересна судьба тегеранской рукописи. На оборотной стороне первого листа книги имеются запись с датой: "27-й день месяца раби ал-аввал года 1022-го" (17 мая 1613 г.) — и печать с легендой, содержащей имя "Алам-гир-шах", из чего можно уверенно заключить, что рукопись принадлежала библиотеке тимуридских государей Индии. Впоследствии она оказалась в Иране и 9 шаввала 1248/1 марта 1833 г. в г. Тебризе была приобретена библиотекой Дарайи. В 1277/1860-61 г. эта дорогая по исполнению и уникальная по значению рукопись при посредстве Мирза Мир Ахура была преподнесена как подарок шаху Наср ад-Дину из династии Каджаров.

Согласно описанию Бадри Атабай, тегеранская рукопись датируется 935/1528-29 г. [18, с. 460—463; 16, с. 72—76]. По словам Э.В.Тогана, тегеранский список "Бабур-наме" датируется 931/1524-25 г. [25, с. 444]. Вопрос о том, которая из двух дат более соответствует действительности, мы рассмотрим ниже. Здесь достаточно отметить, что независимо от того, датируется ли тегеранская рукопись 931 или 935 годом хиджры, она содержит в своем составе прижизненный автору список "Записок": Захир ад-Дин Мухаммад Бабур умер 6 джумада I 937/26 декабря 1530 г. [24, с. 295—298].

Тегеранская рукопись уникальна во многих отношениях. Во-первых, она содержит прижизненный автору список "Записок" — главного сочинения Бабура. Замечательно, что тюркский текст "Бабур-наме" сопровождается в рукописи его дословным персидским переводом. Этот факт позволяет утверждать, что полный перевод "Бабур-наме" на персидский язык был осуществлен еще при жизни самого Бабура, а не при его первых преемниках, как это считалось раньше. Во-вторых, тегеранская рукопись является не простым, а особо ценным собранием трудов (*куллият*) Бабура: она содержит прижизненное автору и самые ранние из ныне известных копий его основных сочинений, собранных под одним переплетом. Однако тегеранская рукопись "Бабур-наме" не только не введена в научный оборот, но до сих пор не установлена даже степень ее полноты и не определена точно дата переписки рукописи.

В связи с последним замечанием представляется целесообразным привести здесь сказанное мимоходом, но важное по значению сообщение самого Бабура. "Ходжа-и Калан, внук Ходжи Йахйи, — пишет он при изложении событий 935/1528-29 г., — просил меня прислать завершенные (*бититурган*; в издании Н.Ильминского — *бититурган*. — Т.С.) главы Вака'и'. По моему приказу была приготовлена копия Вака'и', которую и отправили [Ходжа-и Калану] с Шахраком" [19, л. 363а; 3, с. 469]. Шахрак-бек отбыл с рукописью

и письмами Бабура к жене и другим адресатам со стоянки на берегу р. Ганга в конце джумада II 935 г./начале марта 1529 г. О судьбе этой рукописи пока ничего не известно.

В приведенном рассказе обращает на себя внимание дата — 935 г.х. Не есть ли тегеранская рукопись, роскошная по исполнению и явно предназначенная для подарочного подношения, та самая копия "Вака'и", которую Шахрабек увез из Индии в Афганистан для Ходжа-и Калана? Ведь, согласно описанию Бадри Атабай, рукопись "Записок" Бабура, хранящаяся в библиотеке Салтанати, оканчивается словами: "К завершению своему подошло сие повествование. Да послужит оно для вящей пользы мужам ученым. Был девятьсот тридцать пятый год". Важно здесь то, что дата переписки рукописи приведена прописью, причем на двух языках: по-тюркски и по-персидски [18, с. 462; 16, с. 74].

Между тем в кратком сообщении З.В.Тогана о тегеранском списке "Записок" о дате рукописи сказано следующее: "Bu nüsha 931de yani Babur'un hayatında yazılmıştır" ("Этот список составлен в 931, то есть при жизни Бабура"). Как видно из цитаты, дата переписки приведена тут цифрами, к тому же не указано соответствие года хиджры григорианскому календарю. Поскольку в сообщениях обоих авторов речь идет об одной и той же рукописи, то приходится предположить ошибку в дате, приведенной цифрами (опечатка?), т.е. в сообщении З.В.Тогана.

Таким образом, уже к концу 1528 г. "Записки" Бабура вылились в объемистую книгу, композиционно завершенную настолько, что ее можно было распространять отдельными списками. В дальнейшем "Записки" лишь дополнялись изложением (нередко кратким и сухим) последующих событий и были прерваны в 1530 г. смертью их автора, ушедшего из жизни в расцвете сил, когда ему было неполных 48 лет от роду.

Х.Гибб, касаясь вопроса о жанре "Записок" Бабура, писал в 1926 г.: "Обычай писать мемуары, по-видимому, был введен Тимуридами. Самый ранний образец — мемуары императора Бабура (ум. в 937/1530 г.) на тюркском языке" [8, с. 154]. Это мнение разделяют многие современные исследователи. Между тем замечание Х.Гибба требует уточнения. Согласно В.В.Бартольд, первый известный в мусульманской литературе автобиографический труд принадлежит перу Усамы ибн Мункиза (1095—1188) — одного из местных сирийских князей эпохи крестовых походов [4а, с. 265]. А.Н.Болдырев обращает внимание на произведения известных авторов гератского культурного круга XV в. Хусайна Ваиза, Давлатшаха, Джами, Навои, которые также несут в значительной степени автобиографический характер [7, с. 205—206]. Словом, вопрос о том, является ли Бабур первооткрывателем жанра мемуаров и записок, требует специального рассмотрения. Но несомненно одно, а именно: сочинение Бабура являет собой наиболее цельный и яркий образец автобиографического труда в мусульманской литературе.

"Вака'и'" — это не просто повествование в форме записок о перипетиях богатой приключениями жизни Бабура, а широкое и многогранное произведение. Десятки человеческих лиц, сотни больших и малых событий проходят в повествовании. В своем единстве мемуары, как ни одно другое известное произведение, отражают своеобразие эпохи, воссоздают жизнь тогдашнего общества во всем ее многообразии — проблемности, драматичности, праздности. Нанизанные на нить повествования немногословные, но яркие и живые, с большим остроумием набросанные портреты целого ряда современников Бабура несут на себе ясный отпечаток вдумчивой оценки автором своих героев. Оригинальны, своеобразны — и этим обращают на себя внимание читателя — лаконично и четко сформулированные Бабуром характеристики, которые он дает последнему поколению Тимуридов и эпохе правления Султана Хусайна (1469—1506) в целом. Поразительны афористической емкостью высказывания Бабура о долге, чести, доблести, о чувстве товарищества и т.п. В этих высказываниях предельно ясно выражено кредо Бабура-историка, государственного деятеля, военачальника — сознание высокой миссии человека на земле.

Привлекательность мемуарам Бабура придает не только обилие содержащегося в книге фактического материала и степень самостоятельности в его обработке. "Записки" благодаря удивительной откровенности Бабура представляют собой яркий человеческий документ, проливающий свет на то, как автор мыслил, какие раздумья вызывала у него окружающая действительность, что представлял он собою как личность. Читая книгу Бабура, мы не только знакомимся с ее интересным содержанием, но узнаем также о приемах, к которым прибегал автор, создавая свое произведение, и здесь следует сказать, что умение Бабура увидеть в обыденной жизни необычное, запомнить это, осмыслить и передать немногими словами многое поражает даже самого искушенного читателя. Не случайно поэтому каждый его рассказ читается с интересом, заставляет задуматься. Читая "Бабур-наме", не считаешь число страниц этого в общем-то объемистого труда³. Напротив, возникает искреннее сожаление о том, что он неполон, что в нем много лакун⁴.

В любом разделе книги, будь то изложение эпизода из военно-политической истории или сценки из народной жизни, описание природы или животного мира, — во всем чувствуется рука художника редкостного индивидуального дарования, мастера слова, прекрасно владевшего всеми богатствами тюркского языка. Неудивительно поэтому, что

³ Факсимильное издание хайдарабадского списка "Записок" составляет 764 страницы [19].

⁴ В ныне доступных специалистам списках "Бабур-наме" отсутствует описание событий 909/1503—04 г., 915—924/1509—1518 г., 927—931/1520—1525 гг. Глава "События года девятысот четьринадцатого" содержит всего полтора листа и обрывается на полуслове.

слог Бабура, его повествование музыкальны. Если читать страницы "Записок" вслух, звучит скрытая в них музыка: можно услышать звуки, увидеть краски, почувствовать запахи и насладиться изысканностью повествования. И конечно, особенно выделяется описание мавераннахрского и кабульского периодов жизни Бабура — самые поэтичные главы "Записок": они полны напряженного драматизма, подчас трагедийности и в то же время проникнуты мягким, задушевым лиризмом, искренней любовью к родной стране. Тут весь Бабур с его тонкой наблюдательностью, искрящимся юмором, блестящим литературным талантом. Читая эти главы, трудно оторваться от поучительных и занимательных рассказов о неожиданных ходах придворных интриг, походных приключениях, превратностях человеческой судьбы, кратких жизнеописаний, которыми он удостоил многих из своих современников, попавших на страницы "Записок".

Ведя неторопливый, но эмоционально напряженный и в то же время правдивый, лишенный даже малейшего оттенка чего-то показного рассказ-воспоминание о себе, о своих друзьях и врагах, о многих людях, встречавшихся ему на жизненном пути, Бабур нарисовал, в сущности, портрет своего времени — эпохи сложной и во многом переломной для истории целого субконтинента: Средней Азии, Афганистана, Индии. Это задача, решение которой по плечу не каждому мемуаристу.

Органический сплав добротного по качеству материала и вдумчивого анализа, трагедийного пафоса и проникновенной лирики, профессионального мастерства и профессиональной этики — вот причина неповторимой привлекательности и непреходящей научной ценности "Записок" Бабура. "Бабур-наме" — единственное произведение во всей средневековой тюркоязычной литературе, которое по своим историографическим и литературным достоинствам представители старшей плеяды европейских ориенталистов поставили в ряд с трудами греческих и римских авторов [20, с. 218].

"Бабур-наме" является гордостью тюркской прозаической литературы и заслуженно считается жемчужиной в сокровищнице мусульманской культуры.

1. *Абд ал-Надир Бадауни*. Мунтахаб ат-таварих. Т. 1. Калькутта, 1864.
2. *Азимджанова С.А.* Государство Бабура в Кабуле и в Индии. М., 1977.
3. *Бабур-наме*, или *Записки Султана Бабера*. Изданы в подлинном тексте Н.И. [Льминским]. Казань, 1857.
4. *Бабур-наме*. Записки Бабура. Таш., 1958.
- 4а. *Бартольд В.В.* Мусульманский мир. — *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 6. М., 1966.
5. *Благова Г.Ф.* К истории изучения Бабур-наме в России. — Тюркологический сборник. К шестидесятилетию А.Н. Кононова. М., 1966.
6. *Благова Г.Ф.* О соотношениях прозаического и поэтического вариантов среднеазиатско-тюркского письменно-литературного языка XV — начала XVI в. (Падежное склонение в языке произведений Бабура). — Тюркологический сборник. 1975. М., 1978.
7. *Балджиев А.Н.* Мемуары Зайн-ад-дина Восифи как источник для изу-

- чения культурной жизни Средней Азии и Хорасана на рубеже XV—XVI вв. — Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа, Т. 2. Л., 1940.
8. Гибб Х.А.Р. Арабская литература. Классический период. М., 1960.
 9. Губаева С.С. "Бабур-наме" как источник для изучения этнонимии Средней Азии. — Ономастика Востока. М., 1980.
 10. История Индии в средние века. М., 1968.
 11. Надиров П.К. Звездные ночи. М., 1980.
 12. Миклузо-Маклай Н.Д. Хондамир и "Записки" Бабура. — Тюркологические исследования. М.—Л., 1963.
 13. Мирза Хайдар Дуглат. Тарих-и Рашиди. Рук. ЛО ИВ АН СССР, В 648.
 14. Муниш Суджан Рай Бхандари. Хуласат ат-таварих. Рук. ЛО ИВ АН СССР, С 797.
 15. Стори Ч.А. Персидская литература. Био-библиографический обзор. В трех частях. М., 1972.
 16. Султанов Т.И. О прижизненном авторе списке "Записок" Бабура. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). 1983—1985. Часть 1. М., 1985.
 17. Тарих-и Фирришта. Джилд 1. Бомбей—Пуна, 1247/1832.
 18. Фихрист-и тарих, сафар-наме, сийахат-наме, рузнаме ва джуграфийи хатти Китабхане-и Салтанати. Талиф-и Бадри Атабай. Тегеран, 1397/1977—78.
 19. The Babar-nama (fac-simile). Ed. by A.S.Beveridge. Leyden—London, 1905.
 20. Elliot H.M. The History of India, as Told by Its Own Historians. Ed. by J.Dowson. Vol. 4. L., 1872.
 21. Hofman H.F. Turkish Literature. A Bio-Bibliographical Survey. Section III. Pt 1. Utrecht, 1969.
 22. Le Livre de Babur. Mémoires de Zahiruddin Muhammad Babur de 1494 à 1529. Publications Orientalistes de France. [P.], 1980.
 23. Sharma S.R. Mughal Empire in India. A Sistematic Study Including Source Material. Agra, 1966.
 24. Sharma S.R. The Story of Babar's Death. — The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1926. L., 1926.
 25. Тоған З.В. Tahrán kütüphanelerinde Hindustan'dan gelen eserlerde çağatay dil ve Temürlü sanat âbideleri. — Belleten. Cilt 24. Sayı 95 (Temmuz). Ankara, 1960.

О СЛОВСОЧЕТАНИИ "TÜRK YOÇUL BODUN"
В ДРЕВНЕТЮРКСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ

В опубликованных до настоящего времени древнетюркских письменных памятниках словосочетание "türk yoçul bodun" встречается один-единственный раз, в "Maitrisimit nom bitig" — произведении буддийского содержания, переведенном на тюркский язык с тохарского предположительно в VIII в. [3, с. 8—9]. Это произведение, как известно, содержит жизнеописание будды Майтреи и составлено в стиле буддийских легенд. Словосочетание "türk yoçul bodun" представлено в нем в следующем контексте: antran ozup [qurtu]lup burxanlar bälgürmäduk ödtä tört türlüg tirin quvray yoq ödtä türk yoçul bodun buqun ar(a) alpın ämgäkin kiši ažuninta toğar "освободившись оттуда, они возрождаются во время, когда еще не явились будды и не было четырех видов общин, [возрождаются] в мире людей, [обращенных] на тяготы и мучения, среди народа грубого (сурового) и низменного" [3, с. 18—23]¹.

Как можно заключить по переводу и комментариям, Ш.Текин относит словосочетание "türk yoçul bodun" в разряд свободных словосочетаний, отдельные компоненты которого сохраняют свое общеязыковое значение. В соответствии с интерпретацией Ш.Текина слово "türk" выступает в составе этого словосочетания носителем значения "сильный, крепкий; суровый", yoçul — значения "низменный, низкий, отсталый", устанавливаемого на основе сближения с глаголами oçul — "быть оставленным позади" и oçup — "пугаться" [3, с. 212].

Каково бы ни было общеязыковое содержание компонентов словосочетания, мифологический характер текста указывает в данном случае на то, что речь идет не об исторически определенном народе, а о народе легендарном. Непосредственное окружение, в котором представлено словосочетание, говорит о том, что этот народ, с точки зрения составителей текста, обитал вне пределов "комфортного", "цивилизованного" мира. Данные сутры "Maitrisimit nom bitig" в отношении значения словосочетания, по всей видимости, этим исчерпываются, но материал, которым мы располагаем в настоящее время; позволяет внести в трактовку словосочетания существенные уточнения. В VI разделе уйгурской версии биографии Сюань-цзана, составленной, как известно, в первой половине XI в. Шынгко Шели

¹ "Von dort erlost, werden sie zu einer Zeit, da keine Buddhas erscheinen und da keine vierfache Gemeinde gibt, unter gewalttätigen, unbedeutenden Völkerschaften mit Mühe und Anstrengung in einer Menschenexistenz wiedergeboren werden".

Тутунгом [1], словосочетание "türk yoçul bodun" встречается дважды в следующих предложениях: ortun il uluř basınç-lıg bolti: türk [y]oçul bodun ärtirü ayam-lig [bo]lti: inçu xan-dın bärü nän [o]lar-ni amirtqurğali köntürgäli bolmadı "срединные области были захвачены [все] без остатка; йочул-тюркский народ необычайно усилился; со времени [правления] династий Инь и Чжоу не было никакой возможности их утихомирить и подчинить" (СЦ VI 43, 17-22); türk yoçul bodun ärtinü kötrülti üstünki il uluř-lar törüsün içqıntı "йочул-тюркский народ очень возвысился; он отверг законы вышестоящих государств" (СЦ VI 44, 25-27).

Примечательно то, что в этом тексте, составленном примерно тремя веками позднее, чем "Maitrisimit nom bitig", состав и порядок компонентов словосочетания остаются неизменными. Это обстоятельство говорит о том, что словосочетание имело устойчивый характер и, как всякое устойчивое словосочетание, должно было нести некоторое дополнительное значение, невыводимое из общеязыкового значения составных элементов, но закрепленное в языковом узусе. Для установления этого неочевидного, но существенного семантического компонента словосочетания в этом случае можно привлечь данные контекста и китайского оригинала текста, на основе которого составлена уйгурская версия. Первая из приведенных выше фраз включена в следующий контекст:

..kim bu tvğaç
 [i]li tumşuqluğ-qa soqturğali:
 [ta]rmaqlıg-qa tartdurğali: ür
 [ki]ç bolmař ärdi biř ilig-lär
 ..ğali umadı: üç xan-lar
 ...dğali küçi yitmädi: ötrü
 [lağ]ki baliq qodı saçlg-lar-niñ
 ..qsı bolti: qutluğ çuu-nan
 [t]ägiri oq bař-lıg-lar-niñ
 [ö]rtgüni bolti: ortun il uluř
 ..ksiz basınç-lıg bolti: türk
 [y]oçul bodun ärtinü ayam-lig
 [bo]lti: inçu xan-dın bärü nän
 [o]larni amirtqurğali köntürgäli
 bolmadı: qaçan xan vudi atıg
 xan-qa tägdükdä tolپ süü
 sin täbrätip qamağ küçin
 [ön]türüp qatıgılantı antağ qilti
 [ärsär] ymä t(ä)k baliq-niñ
 uluř-nuñ çıbıq-ın yapırğaqın...

"длительное время тавгачское государство клевали имеющие клювы и терзали имеющие когти. Пять правителей оказались не в состоянии [их подчинить], у трех императоров не хватило мощи для того, чтобы [их одолеть]. В результате город Лоцзинь стал [владением] длинноволосяк; окрестности благословенного города Чанъани стали полем

для свистящих стрел (букв.: стрел, снабженных наконечниками); срединные области были захвачены (все?) без остатка. Йочул-тюркский народ необычайно возвысился. Со времени династии Инь и Чжоу не было никакой возможности их утихомирить и подчинить. Когда дело дошло до правителя У-ди, то он, подняв все свое войско и приложив все силы, пытался... но, несмотря на это, лишь небольшое число городов и областей (букв.: ветви и листья) (присоединил?)..." (СЦ VI 43, 8-27).

Из источников известно, что период правления династий Инь и Чжоу (1600-256 гг. до н.э.), к которому относятся события, упоминаемые в тексте, точнее, период с XII по III в. до н.э. был временем становления и укрепления государства Хунну [4, с. 30-37], ставшего впоследствии одним из главных и грозных противников Китая. Известно также, что во время правления императора У-ди (140-87 гг. до н.э.) борьба с хуннами приняла особенно острый характер. У-ди многократно предпринимал военные действия против государства хуннов, но, несмотря на приложенные усилия и понесенные в этой войне большие потери, оказался не в состоянии добиться подчинения и признания со стороны Хунну власти Китая и был вынужден согласиться на заключение мира. Сопоставление с данными других источников показывает, таким образом, что в биографии Сюань-цзана кратко и точно изложена реальная история противостояния Китая и Хунну. В соответствии с историческими фактами народ, упоминаемый в приведенном отрывке, в оригинале текста именуется "сюнну//хунну"; в уйгурской версии биографии Сюань-цзана эквивалентом этнонима "хунну" в обоих случаях его употребления выступает словосочетание "türk yoçul bodun", исходя из чего можно заключить, что это соотнесение было не случайным, а регулярным.

Соответствует историческим фактам и то, что борьба между Китаем и Хунну шла с переменным успехом и были периоды, когда подступы к "благословенному городу Чанъань становились полем (площадкой) для свистящих стрел (~ полем действий обладателей свистящих стрел)", являвшихся, как установлено, одной из характерных примет вооружения хунну [2].

Приведенные факты говорят о том, что в уйгурской версии биографии Сюань-цзана в отличие от "Maitrisimit nom bitig" словосочетание "türk yoçul bodun" обозначает не легендарный, а исторически определенный народ - народ хунну.

Особого внимания заслуживает наличие в составе словосочетания компонента "тюрк". В тюркоязычных письменных памятниках VIII-XI вв., как известно, слово "тюрк" зафиксировано в нескольких значениях, среди которых могут быть выделены следующие: 1) сильный, могучий; 2) высшая точка, пик (какого-либо состояния, качества); 3) название народа; 4) название наддиалектного, стандартного языка (в составе словосочетания "türk tili"). Сочетание со словом "bodun" указывает на то, что в рассматриваемом случае реализуется третье значение слова и соответствен-

но оно соотносено с широкоупотребительным в древнетюркских письменных памятниках этнонимом "тюрк", служившим также для обозначения союза тюркоязычных племен [5, с. 599].

Уйгурская версия биографии Сюань-цзана характеризуется высокой точностью передачи терминов, топонимов, этнонимов, которыми насыщен оригинал текста. Шынгко Шели Тутунг в своей версии средствами алфавитного письма восстанавливает оригинальное звучание не только названий, представленных в оригинале в "транскрипции" с помощью иероглифических знаков, но нередко и тех названий, которые в оригинале приведены в переводе, как, например, "Горячее озеро" — *isig kö1*, "Железные ворота" — *tämür qarığ* и т.п. С целью точного отражения семантики отдельных лексем и выражений Шынгко Шели Тутунг нередко прибегает к приему интерпретирующего перевода. Одним из примеров такого рода является перевод выражения "свистящие стрелы" как "стрелы, снабженные [особыми] наконечниками", свидетельствующий о знании переводчиком реалий из быта хунну. Как установлено археологическими исследованиями, своеобразный, "наводящий ужас на неприятеля" свист при полете стрелы, возник благодаря костяной муфте с отверстием, соединяющей острие стрелы со стержнем, изобретение которой приписывается хуннскому правителю Модэ.

Вообще говоря, в тексте уйгурской версии "Биографии" представлено множество примеров осведомленности ее составителя в фактах, касающихся истории тюркоязычных народов Центральной Азии. Так, например, в части текста, в которой говорится о достижениях правителя из династии Тан — современника Сюань-цзана — в борьбе с кочевыми народами "по северную сторону гор" (СЦ VI 44, 11), захватившего в результате успешно проведенной военной операции большое число пленных, Шынгко Шели Тутунг допускает отступление от текста оригинала и вместо "шаньюйский² народ и верховые лучники" [16, с. 255]³ дает перевод: "кыргызы и верховые лучники" (СЦ VI 44, 12-13), конкретно обозначив народ, о котором идет речь. Там, где говорится о захваченных в плен, Шынгко Шели Тутунг дополняет текст относящимся к ним пояснением: "чистые, как драгоценный камень" (СЦ VI 45, 17-18) — и считает необходимым отметить, что "было угнано мирное население" (СЦ VI 45, 14-15), и в этих отступлениях от текста проявляется не только осведомленность, но и небеспристрастное отношение составителя уйгурской версии к излагаемым фактам.

Общий стиль переводов Шынгко Шели Тутунга, таким образом, не оставляет места для сомнений в обоснованности устанавливаемого им соответствия между этнонимом "сюнну" и названием "türk uoşul bodun", состав которого прямо

² Шаньюями, как известно, в китайских текстах называли правителей хунну.

³ Выражаю свою признательность Л.Н.Меньшикову за консультации в отношении китайских параллелей текста.

указывает на то, что народ, с которым соотнесено это название, входил в конфедерацию тюркоязычных племен.

Наличие в словосочетании конкретизирующего его значение компонента "yoŋul" говорит о том, что это словосочетание служило для обозначения не всей, а лишь определенной части этнической общности, обозначаемаго термином "тюрк". Конкретизатор "yoŋul", судя по употреблению (см. выше), соотносил словосочетание с теми частями указанной этнической общности, для которых был характерен кочевой образ жизни, и соответственно выступал в этом словосочетании носителем семы "кочевой".

Подобный вывод о значении слова "yoŋul" позволяет предложить иную версию его происхождения. По форме yoŋul может быть отнесено к разряду глагольных имен, образуемых с помощью словообразовательного аффикса -l. На возможность существования в древних тюркских языках глагольной основы yoŋ(u)-, от которой образован атрибутив yoŋul, указывают сохранившиеся в современных казахском и киргизском языках основы жос- "двигаться массой" (жосу "массовое переселение" — Казахско-русский словарь, 1954, с. 178, и жош- "течь" — Юдашин К.К. Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 263). Атрибутив, образованный от основы со значением "двигаться массой, переселяться, кочевать", естественным образом получает значение "движущийся, переселяющийся, кочевой". С точки зрения звуковых соответствий тюркских языков фонетические переходы yoŋ- > жош- > жос- являются закономерными. По всей видимости, в этом случае имел место двухступенчатый переход: I — Ğ (огузск.) > Ğ (кыпчакск.); II — Ŝ (кыпчакск.) > S (казахск.).

Таким образом, на основе данных уйгурской версии биографии Сюань-цзана удается установить название, принятое в древних тюркских языках для обозначения народа хунну, которое содержит прямое указание на то, что хунну входили в конфедерацию тюркоязычных племен.

1. Hamilton J. Les titres šäli et tutung en ouïgour. — JA. 1984, t. 272, 3-4.
2. Köhalmi K.U. Über die pfeifenden Pfeile der innerasiatischen Reiternomaden. — AOH. 1953, t. 3.
3. Tekin Ş. Maitrisimit nom bitig. — Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients. B., 1980 (Berliner Turfantexte. IX).
4. Гумилев Л.Н. Хунну. М., 1960.
5. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
6. Трипитака годов Тайсэ, т. 50, Токуо, 1968.

СЦ — Тугушева Л.Ю. Уйгурская версия биографии Сюань-цзана (фрагменты из ленинградского рукописного собрания Института востоковедения АН СССР) М., 1992.

СОПЕРНИЧЕСТВО ПОТОМКОВ ЧИНГИС-ХАНА И ХАСАРА
В XIII—XIX вв.

Взаимоотношения Чингис-хана (1162—1227) и его младшего брата Хасара (варианты имени: Хабуту-Хасар, Джочи-Хасар; годы жизни: 1164—1227) были весьма сложными и часто переходили в открытые конфликты. Оба были сыновьями одного отца и одной матери: Исугэй-багатура и Угэлэн-уджун. В молодости они вместе убили Бэгтэра, сына своего отца от другой матери. В исторических источниках содержится немало сообщений о том, что Хасар принимал активное участие в завоевательных войнах, которые вел его старший брат, и прославился как меткий стрелок. Однако свидетельств о враждебных столкновениях Чингис-хана и Хасара еще больше.

Монгольский ученый Ш.Нацагдорж собрал и проанализировал данные монгольских источников о вражде двух братьев. По его мнению, борьба феодалов во главе с Хасаром и шаманом Кукучу имела реакционный характер, так как была направлена на раскол созданного Чингис-ханом монгольского централизованного государства [5, с. 13]. Судя по дошедшим до нас отрывочным данным, Хасар был действительно незаурядным человеком, поэтому часть монгольских феодалов стремилась возвести его на престол великого монгольского хана. Источники сообщают, что Чингис-хан обвинял своего младшего брата в том, что тот боролся против него вместе с Ван-ханом, стремясь захватить ханский престол, и даже в тайной связи с ханшей Хулан-хатун. Однажды, когда Хасар был схвачен по приказу своего старшего брата, его освободила мать, Угэлэн-уджун, которая принесла в защиту Хасара весьма пламенную речь [3, с. 194—195]. В 1227 г. Хасар был по приказу Чингис-хана вновь взят под стражу и умер от подагры [5, с. 7]. Вражда двух братьев не была забыта их потомками.

Во времена маньчжурского владычества (1636—1911) потомки Хасара были князьями в следующих аймаках Внутренней Монголии: Хорчин, Джалайт, Дурбэт, Горлос, Ару-Хорчин, Дурбэн-Хухэд, Муминган, Урад — и в ойратских аймаках Хошут, Куку-нор и Алашань [12, тетрадь 17, л. 16—4а]. Потомком Хасара в восьмом поколении был Агсахалтай, у которого было два сына: Аруг-Тэмур и Уруг-Тэмур. Потомки первого стали князьями во Внутренней Монголии, потомки второго — у ойратов.

Сыном (или внуком) Аруг-Тэмюра был хорчинский князь Шигушитэй-багатур, который активно боролся с ойратами в первой половине XV в. Он оказывал помощь монгольским ханам — Адай-хану и Дайсун-хану. Монгольские летописи сохранили рассказ о поединке Шигушитэй-багатура с ойратским Гуйлинчи перед битвой монголов с ойратами [3,

с. 259–260; 6, с. 144–145]. В этом поединке хорчинский князь разрубил своего противника пополам, в этой же битве погиб вождь ойратов Батула-чингсанг. В 1452 г. Шигушитэй-багатур был убит по приказу ойратского Эсэна-тайши, который приказал также убить его сына Болоняя. Однако монголы надежно спрятали ребенка [3, с. 267–268]. Хорчины были наиболее крупным монгольским племенем, находившимся под властью потомков Хасара. По сообщению "Илэтхэл шастир", во время правления минского императора Хун-си, т.е. в 1425 г., под натиском ойратов хорчины откочевали на восток и стали жить на реке Нагун (другие названия: Нонни, Нэньцзян) [12, тетрадь 17, л. 4а]. В.Хайссиг, неправильно прочитав имя минского императора как Хун-чжи, отнес миграцию хорчинов на более поздний срок – 1488–1505 гг. [11, с. 15]. Сын Шигушитэя, Нойан-балад-онг, откочевавший во время усиления ойратов на север, на реку Онон, отомстил за насильственную смерть Молан-хана, и эта помощь потомка Хасара Чингисидам даже вошла в пословицу [3, с. 273–274].

В конце XVI в. на политическую арену вышло маньчжурское государство. Дружественные отношения между хорчинскими феодалами и маньчжурами были установлены еще в 1594 г. [1, с. 24]. В первой половине XVII в. чахарский Лигдан-хан (годы правления: 1604–1634), бывший номинально всемонгольским ханом, делал попытки объединить монгольские княжества под своей властью. Однако он натолкнулся на упорное сопротивление монгольских феодалов. В апреле 1624 г. маньчжурский хан Нурхаци направил в Хорчин посла с предложением заключить договор между маньчжурами и хорчинами "о крепком союзе и дружбе". К этому времени маньчжурские и хорчинские феодалы успели породниться: в 1612 г. хорчинский князь Минган отдал свою дочь замуж за Нурхаци, а в 1614 г. его будущий преемник Абахай женился на дочери хорчинского князя Мангуса. Хорчинский князь Уба сообщил о готовности феодалов своего княжества заключить союз с маньчжурами, но выразил Нурхаци опасение, что Лигдан-хан предпримет против них враждебные действия. Церемония заключения союза между маньчжурами и хорчинами состоялась, и перед Небом и Землей была произнесена клятва: "Маньчоу и Хорчин, оба государства, испытывают негодование из-за оскорблений со стороны Чахара. В силу этого устанавливают дружбу и заключают союз" [1, с. 35–36]. Лигдан-хан начал военные действия против хорчинов в этом же году. В декабре 1625г. Уба обратился к Нурхаци за помощью в связи с тем, что чахары теснили его войска и осадили его ставку. Нурхаци выделил в помощь хорчинам пять тысяч конников. Лигдан-хан, узнав о приближении маньчжуров, сразу же отступил, бросив большое количество лошадей и верблюдов [1, с. 36–37]. В мае 1626 г. Нурхаци провел успешный поход против южномонгольских княжеств. В июне того же года на аудиенцию к маньчжурскому хану прибыл Уба. Ему был оказан пышный прием как "бэйлэ другого государства". Нурхаци лично выехал встречать его за десять ли. Уба получил

щедрые дары, ему была отдана в жены дочь маньчжурского принца, и он получил титул "хошой эфу" (императорский зять; соответствует монгольскому титулу "табунанг"). Ууба находился при дворе маньчжурского хана десять дней. Обменявшись с Нурхади клятвой верности и выехав обратно, на берегу реки Хунхэ он дал клятву: "Вовеки не забуду милости. Если изменю союзу, да падут навечно все беды на мою голову" [1, с. 37-39]. Тогда же Ууба и его средний и младший братья были пожалованы высокими титулами. Маньчжуры считали Хорчин своим главным союзником и выделяли его среди других монгольских княжеств. Если Хорчин они именовали "государством", то остальные княжества — "племенами" [1, с. 35, 42, 45].

В 1632 г. маньчжурский хан Абахай (годы правления: 1627-1643) предпринял крупный поход против Лигдан-хана, в котором приняли участие монгольские войска во главе с князьями, перешедшими на сторону маньчжуров. Абахай дал им торжественную аудиенцию. Возглавлял монгольских князей хорчинский Ууба. Ууба пожелал хану здоровья, после чего Абахай повелел ему сесть по левую руку от себя, остальные маньчжурские и монгольские князья уселись по порядку [1, с. 52-53]. Таким образом, Абахай считал Уубу, потомка Хасара, старшиной монгольских князей. По словам маньчжурского хана, Ууба "привел очень много воинов и, не пожалев раздать людям своих лошадей, спешно прибыл на сбор, в полной мере проявив преданность и надежность" [1, с. 54].

В 1634 г. начался последний поход маньчжуров против Лигдан-хана. В нем участвовали со своими войсками многие монгольские князья. Войско княжества Хорчин насчитывало пять тысяч человек [1, с. 65]. Эта военная кампания закончилась полным разгромом чахаров. Внезапная смерть Лигдан-хана и вспыхнувшие среди его окружения разногласия облегчили маньчжурам достижение полной победы. Малолетний сын Лигдан-хана, Эрхэ-Хонгор-Эджэй, номинальный правитель чахаров и обладатель титула всемонгольского хана, был захвачен маньчжурами в 1635 г. Маньчжурам также достался атрибут власти монгольского хана — яшмовая печать юаньских императоров. В 1636 г. в Мукдене состоялась церемония "возвышения титула" маньчжурского хана. Абахай, сидя на троне, принял печать и дал название своей династии Дай Цин [1, с. 69]. Таким образом, маньчжурский хан стал и всемонгольским ханом. Теперь маньчжуры смогли направить свои основные силы на завоевание Китая. Южномонгольские войска сыграли немалую роль в этой войне. В 1644 г. войска княжеств Хорчин, Джалайт, Дурбэт, Горлос (все их князья были потомками Хасара), Аохан, Найман, Тумэт участвовали в разгроме сил Ли Цзычэна на территории Китая и вошли в Пекин вместе с маньчжурами. В 1645 г. хорчинские войска вели боевые действия в Южном Китае [1, с. 70].

Маньчжуры придавали большое значение установлению тесных связей с монгольскими феодалами путем заключения брачных союзов. Две жены Абахая были хорчинскими княжна-

ми. Дочь хорчинского князя Мангуса в 1614 г. вышла замуж за Абахая и стала императрицей Дуань-вэнь хуанхоу (1599—1649). Она родила трех дочерей, старшая из которых, Маката (1625—1663), была выдана замуж за сына Лигдан-хана [8, т. 1, с. 304]. В 1635 г. сестра императрицы вышла замуж за младшего сына Нурхаца Доргона (1612—1650), который с 1645 г. был регентом при малолетнем императоре Шунь-чжи (1644—1661) [8, т. 1, с. 216, 304].

В 1625 г. Абахай взял в наложницы другую хорчинскую княжну, которая стала именоваться Чжуан-вэнь хуанхоу (1613—1688). Ее отцом был Дзайсанг, родной брат Дуань-вэнь хуанхоу. Она родила трех дочерей, которые все вышли замуж за монгольских князей. В 1638 г. она родила девятого сына, Абахая Фу-линя, который стал императором Шунь-чжи. Когда в 1644 г. столицей государства Цин стал Пекин, Чжуан-вэнь стала вдовствующей императрицей. В 1651 г. она женила своего сына-императора на дочери своего брата, но тот прогнал жену уже через два года. Тогда она женила его на другой своей родственнице [8, т. 1, с. 300]. Чжуан-вэнь хуанхоу была полновластной хозяйкой в императорском дворце. Когда в 1662 г. ее внук Скань-е стал императором Кан-си (его мать, маньчжурка, умерла в 1663 г.), она получила титул Да-хуан да хоу (Великая императрица). Она проявляла большое внимание по отношению к внуку, заботилась о его образовании. Кан-си известен в монгольской и тибетской литературе как покровитель буддизма и организатор издания большого количества буддийской литературы в Пекине. Несомненно, на него оказала влияние бабка-монголка. В 1683 г. вместе с ней Кан-си совершил паломничество к буддийской святыне — горам Утайшань [8, т. 1, с. 301]. Предисловие к тибетскому Ганджуру, изданному в Пекине в 1684 г., называет ее одним из главных инициаторов издания [7, с. 9]. Ближайшие родственники Чжуан-вэнь хуанхоу — племянники Маньджуши и Угшан и брат Хонгор — получили высокие титулы от императора.

В 1635 г. маньчжуры взяли в плен жен Лигдан-хана и двух его малолетних сыновей. Старший сын, Эрхэ-Хонгор-Эджэй (1622—1641), женился на Макате, дочери Абахая от Дуань-вэнь хуанхоу. Этот брак рассматривался в проманьчжурской монгольской историографии как "основа слияния маньчжуров и монголов в одно целое" [9, л. 256]. Через четыре года после смерти Эрхэ-Хонгор-Эджэя Маката вышла замуж вторично, на этот раз за его младшего брата Абуная. У них родился сын Бурни. Его происхождение уникально, так как он одновременно был: 1. потомком Чингис-хана по отцу; 2. потомком Хасара и 3. потомком маньчжурских императоров по матери. С одной стороны, он был единственным прямым потомком ханов-Чингисидов и мог претендовать на титул всемонгольского хана. С другой стороны, он был близким родственником маньчжурских императоров. После смерти Макаты Абунай женился на дочери маньчжурского принца Йоло, внука Нурхаца. Однако его обвинили в непочтении к императору и в 1669 г. заключили в тюрьму в

Мукдене. В 1675 г. Бурни, использовав внутренние неурядицы в Цинской империи, поднял восстание и попытался взять Мукден, чтобы освободить своего отца. Но Бурни потерпел поражение. Против него активно действовали хорчинские князья, и 15 мая 1675 г. внук Уубы — Шаджин убил Бурни [8, т. 1, с. 304—305]. Так потомок Хасара убил последнего de jure великого монгольского хана-Чингисида. Абунай также был казнен в тюрьме маньчжурами.

В 1646 г. князь южномонгольского аймака Сунит Тэнгис (сунитские князья принадлежали к старшей ветви рода Чингис-хана), ранее перешедший к маньчжурам, бежал со своими подданными в Халху, во владения Сэцэн-хана Шолоя. Для ведения боевых действий против Тэнгиса и халхасцев была двинута большая маньчжурская армия под командованием Додо. Военные действия складывались благоприятно для маньчжуров: суниты были разбиты. Неудачей закончились также попытки Сэцэн-хана и Тушэту-хана остановить продвижение маньчжурской армии. В составе маньчжурской армии было большое количество монгольских войск из аймаков Хорчин, Дурбэт, Урад и Дурбэн-Хухэд. Князьями во всех этих четырех аймаках были потомки Хасара. Среди них, в частности, был Маньджушир, племянник Уубы и брат жен Абахая Дуань-вэнь хуанхоу и Чжуан-вэнь хуанхоу. В 1648 г. Тэнгис вынужден был сдаться маньчжурам [1, с. 76—82]. Поражение Тэнгиса и халхаских ханов было использовано маньчжурами для усиления своего военного и политического давления на независимую Халху.

Теперь вернемся к западной, ойратской ветви потомков Хасара. Традиционно ойраты делились на четыре аймака: Хошут — его князья были потомками Хасара и принадлежали к роду Борджигид; Джунгария и Дурбэт — их князья были из рода Чорос; Торгут — происхождение князей неясно [12, тетрадь 81, л. За—86]. Потомок Уруг-Тэмур в восьмом поколении Бубэй-Мирдза получил титул "ойратский хан". Его внуком был Турубайху Гуши-хан (1581—1654).

После внутренних междоусобиц среди ойратов в конце XVI — начале XVII в., которые привели к возвышению джунгаров во главе с Батур-хун-тайджи, хошуты во главе с Гуши-ханом откочевали на юг, в район Кукунора. Это было время жестокой борьбы за гегемонию в Тибете между сектами кармапа ("красношапочники") и гелугпа ("желтошапочники"). Далай-лама Агван-Лобсан-Джамцо (1617—1682) пригласил Гуши-хана с войском, чтобы тот помог желтошапочникам. Приблизительно в 1634 г. на Кукунор перекочевал из Халхи Цогту-тайджи, который поддерживал Лигдан-хана в его борьбе за объединение Монголии. Вот сообщение монгольского источника XIX в. о борьбе Гуши-хана и Цогту-тайджи: "...чахарский Лигдан-хан устроил смуту в шести сеймах Внутренней Монголии, и некоторые монголы из шести южных сеймов бежали в Халху. В это время происходили раздоры между халхаскими нойонами, и поэтому Цогту-нойона изгнали из его собственной страны. Цогту-нойон прибыл на Кукунор и собрал под свою власть все области Амдо, и тут же у него стало множество подданных. Поэто-

му он решил нанести вред вере вообще и желтой вере в особенности. Услышав об этом, Гуши-хан, который всегда заботился о вере Цзонхавы, выступил из своей собственной страны и в первый месяц года огня-быка [1637 г.] прибыл на Кукунор. У него произошла война с Цогту-нойоном, и он разгромил без остатка восемь тумэнов его войска и подчинил себе все области Нижнего Амдо" [13, л. 207б-208а]. Разгромив Цогту-тайджи (Чингисида), Гуши-хан продолжил боевые действия против тибетских правителей — противников гелугпа. К 1642 г. весь Тибет был завоеван хашутами и власть над ним передана далай-ламе. Гушихан пытался даже завоевать Бутан и Северную Индию. По свидетельству источников, он подчинил себе индийского правителя Ракхо Синга и непальского Джабо-хагана [13, л. 209а]. В последующей тибетской и монгольской историографии Гуши-хан был объявлен перерожденцем бодхисаттвы Ваджрапани (как и Чингис-хан), по отношению к нему употреблялся титул "qaγan".

Таким образом, XVII век был "звездным часом" потомков Хасара. В Восточной Монголии хорчинские князья стали ближайшими родственниками маньчжурских императоров. У императора Шунь-чжи матерью была хорчинская монголка, две из жен — также хорчинские монголки. Регентом во время его малолетства был его дядя Доргон, тоже женатый на хорчинской монголке. Хорчинские князья и другие потомки Хасара женились на маньчжурских принцессах (из 14 дочерей Абахая 9 вышли замуж за монгольских князей [8, т. 1, с. 3]). Потомки Хасара активно участвовали в войнах маньчжуров против монголов и китайцев и получали за это самые высокие титулы. В это время на западе потомки Хасара были полновластными хозяевами Кукунора и Тибета.

Но самым знаменитым из потомков Хасара в цинское время стал хорчинский князь Сэнгэ-Ринчэн (Сэн-ван). Он был приемным сыном хорчинского князя Содном-Тобчи и дочери императора Цзя-цина и наследовал титул цзюнь-вана в 1825 г. В 1834 г. он стал начальником императорской охраны. В 1853—1855 гг. Сэнгэ-Ринчэн командовал всеми войсками, направленными на отражение северного похода тайпинов. За разгром тайпинов Сэнгэ-Ринчэн получил титул "bodoly-a-tai čin vang" ("князь-стратег"). Во время третьей "опиумной" войны в 1858—1860 гг. Сэнгэ-Ринчэн командовал всеми китайскими войсками и получил от английских матросов прозвище "Сэм Коллинсон". Китайские войска, ударной силой которых была монгольско-маньчжурская конница, не смогли противостоять хорошо вооруженному англо-французскому экспедиционному корпусу, который насчитывал 20 тыс. человек. В сентябре 1860 г. Сэнгэ-Ринчэн потерпел поражение под Бадицяо, и англо-французские интервенты захватили Пекин. Император бежал в Тяньцзин и лишил Сэнгэ-Ринчэна высоких титулов. Однако Сэнгэ-Ринчэн продолжал свою военную карьеру, подавляя восстание "факельщиков", которые продолжали борьбу тайпинов. В 1865 г. он попал в засаду и погиб в провинции Шаньдун. В честь Сэнгэ-Ринчэна в Пекине был воздвигнут храм Сянь-чжун-цы.

Табличка с его именем была помещена в храме императорских предков (до него только один монгольский князь — халхасский Цэрэн — удостоился такой чести) [8, т. 2, с. 632—634].

По свидетельству источников, потомки Хасара постарались также опорочить имя Чингис-хана. Известна легенда о том, что Чингис-хан, разгромив тангутов, взял в жены вдову убитого тангутского хана по имени Гурбэлджин-Гоа. Однако она, желая отомстить, повредила Чингис-хану щипцами половой член, в результате чего он и умер [6, с. 34—35, 133]. В.Хайсиг высказал предположение, что эта история была придумана китайцами во времена монгольского владычества в Китае [10, с. 112—114]. Но целый ряд авторитетных монгольских исторических источников сообщает другое. Вот что говорится об этом в "Хухэ дэбтэр": "...прежде [Чингис-хан] убил хана мусульманской страны желтых сартагулов по имени Сулдэ и его подданных взял себе. Тогда же вдову этого хана, у которой был маленький сын по имени Унэгэн, взял в жены Хасар. Позже, во времена войны с тангутами, Владыка [Чингис] подверг Хасара наказанию. Маленький сын этой ханши решил отомстить за то, что Чингис-хан сначала убил его родного отца, а теперь еще и подверг наказанию отчима, сказал подобные плохие слова..." [2, с. 13]. Того же мнения о происхождении этого рассказа о смерти Чингис-хана придерживались Сумба-хамбо Ешэй-Балджир (1704—1788) [14, с. 140] и другие монгольские авторы [13, л. 1946].

Итак, соперничество потомков Чингис-хана и Хасара сыграло свою роль, прежде всего в начале XVII в. Большая часть князей монгольских аймаков, непосредственно примыкавших к Маньчжурии, были потомками Хасара и первыми вышли из-под власти всемонгольского хана-Чингисида, став вассалами маньчжуров. По нашему мнению, маньчжуры в своей политике по отношению к Монголии учитывали этот генеалогический аспект (хотя явных указаний на это в источниках нет). В дальнейшем Хасариды активно помогали маньчжурам в подавлении освободительного движения как в Монголии, так и в самом Китае. Потомки Хасара настолько близко породнились с Цинской династией, что император Цян-лун, проезжая по Хорчинскому аймаку, сложил стихи о том, что "хотя кочевье их сравнительно далеко, но зато по родственным связям они всегда были чрезвычайно близки" [4, с. 161]. В цинское время потомки Хасара были значительно ближе к маньчжурскому императорскому дому, чем потомки Чингис-хана. Не вызывает сомнения, что особое расположение маньчжуров к потомкам Хасара было обусловлено политическими соображениями: раздробить силы монголов и упрочить свое владычество над страной.

1. *Ермаченко И.С.* Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.
2. Краткая история монголов по монгольской летописи Хухе дебтер (Синяя книга). СПб., 1912.

3. *Лубсан Данзан*. Алтан тобчи (Золотое сказание). Пер. с монг., введ., коммент. и примеч. Н.П.Шастиной. М., 1973.
4. Мэн-гу-ю-му-цзи (Записки о монгольских кочевьях). Пер. с кит. П.С.Попова. СПб., 1895.
5. *Нацагдорж Ш.* Чингис Хасар хоёрын зөрчил. Улаанбаатар, 1958.
6. *Шара туджи*. Монгольская летопись XVII в. Сводн. текст, пер., введ. и примеч. Н.П.Шастиной. М.—Л., 1957.
7. A Comparative Analytical Catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripitaka. Pt. 1—3. Kyoto, 1930—1932.
8. Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644—1912). Ed. by A.W.Hummel. Vol. 1—2. Wash., 1943—1944.
9. mGon po skyabs. rGya nag gi yul du dam pa'i chos dar tshul gtso bar bshad pa blo gsal kun tu dga' ba'i rna rgyan. Ксил. ЛО ИВ АН СССР. Тибетский фонд, В.9320.
10. *Heissig W.* Lost Civilization: the Mongols Rediscovered. L., 1966.
11. *Heissig W.* Die Zeit der letzten mongolischen Grosskhans Ligdan (1604—1634). Opladen, 1979.
12. *Жарлиг-ийар тогтагүьсан үадаүату монгол қотонг айимаг-ун ванг гүнг-үд-үн иледкел шастир*. Рук. ЛО ИВ АН СССР, G 42.
13. *Jögelen itegel šasin-u ĵula mahā bajar dhara ĵanggi-a yišis bstan bai rgyal mcan šri badr-a-yin töröl-ün üies-lüge selte-yin čadig: ĵurban oron-i üjesgüleng bolĵaŷci ĵaŷča čimeg: šayin nomlal-un čintamani-yin erike*. Рукописный фонд ЛО ИВ АН СССР, Q 232.
14. *Sum-pa-mkhan-po Ye-šes-dpal-ḥbyor. dPag-bsam-ljon-bzañ. Pt 3. A History of Buddhism in China and Mongolia, Preceded by the reḥu-mig Or Chronological Tables*. Ed. by Lokesh Chandra. New Delhi, 1959.

М. С. ФОМКИН

К ВОПРОСУ О ЛИТЕРАТУРНОЙ СУДЬБЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЙ СУЛТАНА ВЕЛЕДА

Один из первых тюркоязычных поэтов Малой Азии шейх Мехмед Бахаеддин Султан Велед¹ (1226—1312), живший в городе Конья, оставил после себя литературное наследие на трех языках: персидском, греческом и анатолийско-тюркском. Благодаря последнему он считается "патриархом турецкой литературы" [12, с. 262; 25, с. 572].

Первый европейский исследователь литературного творчества Султана Веледа, австрийский востоковед Й. фон Хаммер-Пургшталь (1774—1856), высказал в свое время мнение о том, что произведения этого поэта не имели спроса и соответственно популярности. Хаммер писал: "Месневи Султана Веледа из-за своей поэтической ничтожности справедливо осталось в странах Востока столь же неизвестным, насколько известным стало месневи Джелиледдина Руми" [22, с. 2]. Главным основанием для этого утверждения было малое количество списков произведений Султана Веледа, известных в то время Хаммеру, их редкость в хранилищах Европы, что и породило окончательный приговор австрийского ориенталиста: "Редкость рукописей Султана Веледа нужно объяснять недостатком спроса на них" [22, с. 2]. Оба эти вывода — о том, что сочинения Султана Веледа не популярны и что они не представляют эстетической, художественной ценности, — Й. Хаммер относил как к персо-, так и к тюркоязычному творчеству конийского поэта.

Со времен Хаммера вопрос о том, существовал ли спрос (можно сказать — социальный заказ) на рукописи Султана Веледа, т.е. вопрос о степени популярности его персо- и тюркоязычной поэзии в средневековой Турции, не являлся более предметом рассмотрения у востоковедов. Таким образом, точка зрения Й. Хаммера по этому поводу стала традиционной и — по сути — общепринятой.

Что же касается вопроса об эстетической ценности литературного творчества Султана Веледа, в частности его тюркских стихов, то большая часть исследователей присоединилась к отрицательной оценке Хаммера: из западных ученых — М. Викерхаузер, который подчеркивал, что эти "стихи имеют филологическую, но не поэтическую ценность" [33, с. 575], из отечественных — А.Е. Крымский, считавший,

¹ Здесь при передаче турецких вариантов общемусульманских имен собственных используется практика современных тюркологических изданий, которая соответствует турецкому написанию и произношению этих имен. Прочие общемусульманские имена передаются на основе традиционной востоковедной транскрипции.

что у Султана Веледа "хватило уменя лишь на немного больше, чем полторы сотни двустиший" [12, с. 260], из турецких — Ахмед Кабаклы, назвавший этого поэта "ограниченным дидактиком" [23, с. 120], и М.Мансуроглу, который утверждал, что тюркские стихи Султана Веледа "не имеют художественной ценности" [26, с. 1].

Несколько выделяется в этом отношении более объективная и четкая характеристика Э.Гибба, который научно-корректно писал, что "в этих тюркских стихах нет претензий на литературное изящество любого рода. Они написаны в достаточно правильном размере в тюркской манере, строки рифмуются с достаточной полнотой, и это — все" [21, т. 1, с. 153]. Также более конструктивным по сравнению с другими представляется мнение В.Бьёркмана: "Хотя тюркские стихи Султана Веледа не высокопоэтичны, они совершенны. (...) Его искусство создало школу" [19, с. 407].

Таким образом, и в этом вопросе в целом до сих пор сохраняется старая оценка Й.Хаммера.

Неизвестность, недостаток спроса, отсутствие популярности должны свидетельствовать о чрезвычайно низкой интенсивности функционирования произведений в литературно-общественной среде, т.е. о том, что данный литературный труд не играл сколько-нибудь заметной роли в литературном процессе. Такая оценка литературного творчества Султана Веледа вытекает из приведенных выше соответствующих утверждений наряду с определением этого творчества как "поэтически ничтожного", однако более внимательное изучение вопросов, связанных как с персо-, так и с тюркоязычным наследием поэта из Коньи, убеждает, что подобные представления нуждаются в пересмотре.

Данная статья является попыткой реконструкции в общих чертах литературной судьбы сочинений Султана Веледа, особенностей их функционирования в читательской среде средневековой Турции. Это включает в себя выяснение степени популярности, распространенности поэзии Султана Веледа на мусульманском Востоке и определение отношения средневековых читателей к его творчеству. Поставленная задача потребовала также коснуться некоторых методических и методологических вопросов.

Отношение читателей к литературному произведению на средневековом мусульманском Востоке проявляется в ряде признаков, совокупность которых может служить достаточно объективным критерием для определения степени популярности произведения, т.е. интенсивности его функционирования во времени в той литературно-общественной среде, которой оно адресовано. Важнейшим из таких признаков является действительно распространенность списков произведения. "Распространенность произведения и степень его взаимодействия с читателями — явления взаимосвязанные: количество списков находится в прямой зависимости от того, как были оценены читателем значимость и достоинства данного сочинения" [16, с. 72–73]. Однако при интерпретации этого признака важно, как представляется, иметь в виду следующее:

1) Нужно различать два случая: первый — когда в широких временных границах фиксируется безусловно значительное количество (десятки и более) списков, что делает соответствующие оценки бесспорными; и второй — когда имеются единичные списки, что требует привлечения дополнительной информации и осторожности в выводах. Так, поэма "Кутадгу билиг" ("Благодатное знание") Юсуфа Баласагуни (XI в.) дошла до нас всего в трех списках. Тем не менее это — шедевр тюркоязычной поэзии, в котором "нашли свое яркое и высокохудожественное выражение общечеловеческие идеи, идеалы и мысли, волновавшие все народы во все времена" [10, с. 496, 510, 517]. И хотя число зафиксированных списков малоб, есть все основания предполагать, что в свое время поэма была широко известна: об этом свидетельствует наличие трех ее списков в разных концах мусульманского мира (Герат, Каир, Наманган) и продолжение литературной традиции "Благодатного знания" у последующих тюркоязычных авторов [2, с. 115; 5, с. 12].

2) Необходимо учитывать, что выражающаяся в большом числе списков популярность, распространенность, с одной стороны, и истинная ценность, значение литературного сочинения в истории культуры — с другой, — суть разные вещи. Известны произведения, непреходящая ценность которых доказана временем, но списки их исчисляются единицами: это и уже упоминавшееся "Благодатное знание", и дошедший до нас в единственной рукописи "Диван лугат ат-турк" ("Словарь тюркских языков"²) Махмуда Кашгари (XI в.), и замечательный памятник древнерусской литературы — "Слово о полку Игореве", также известное только в одном, к тому же исчезнувшем списке.

Таким образом, редкость рукописей средневекового литературного произведения не может быть доказательством, во-первых, его неизвестности и непопулярности и, во-вторых, его малой художественной (или научной) ценности, его "поэтической ничтожности". Поэтому выводы, которые сделал И.Хаммер, располагая чуть ли не единственным списком сочинений Султана Веледа и кладя этот факт в основу своих рассуждений, неверны прежде всего методически. Более того, они неверны и фактически, что с очевидностью показывает анализ всего круга письменных источников, имеющих отношение к жизни и творчеству Султана Веледа. Именно материал этих источников и его соответствующая интерпретация дают основания для коррекции прежних представлений и позволяют лучше уяснить роль Султана Веледа и его тюркоязычного творчества в истории развития турецкой литературы.

Указанный круг источников распадается на две группы:

- 1) дошедшие до нас рукописи произведений Султана Веледа,
- 2) историко-литературные сочинения восточных авторов.

² Такой традиционный перевод названия более других соответствует сути произведения Махмуда, однако филологически точнее перевод, предложенный А.Б.Халидовым: "Свод тюркских слов" [18, с. 18].

Первое, что обращает на себя внимание при анализе источников первой группы, — их недостаточная многочисленность. Нам удалось зафиксировать 105 списков произведений Султана Веледа. Из этого числа 82 списка — отдельные рукописи, 23 списка — сборники произведений разных авторов. Количество списков отдельных произведений Султана Веледа предстает в следующих цифрах: "Диван" — 21, "Ибтида-наме" — 26, "Рюаб-наме" — 30, "Интиха-наме" — 14, "Маариф" — 23, "Ышк-наме" — 9.

Тюркские стихи Султана Веледа достоверно³ содержатся в 48 рукописях, однако с учетом имеющихся полных списков его дивана и месневи, а также отдельных частей последнего допустимо предположить, что это число может быть увеличено почти вдвое. Число списков с достоверно учтенными тюркскими фрагментами по отдельным произведениям выглядит следующим образом: "Диван" — 9, "Ибтида-наме" — 18, "Рюаб-наме" — 24.

Для суждения о том, много это или мало, обратимся к таким же характеристикам творчества других средневековых поэтов мусульманского региона. Возьмем персидских поэтов XI—XIV вв., известность и популярность которых стоят вне всяких сомнений, а мастерство и значение признаны как их современниками, так и потомками. Ценные данные о степени распространенности рукописей произведений названных поэтов дает труд иранского филолога-палеографа А.Мунзави "Список персидских рукописей", представляющий собой краткий свод сведений о каталогизированных персидских рукописях. Необходимо, однако, иметь в виду, что сводки рукописей у А.Мунзави не всегда отличаются полнотой: так, например, в противоположность нашим сведениям для "Ибтида-наме" Султана Веледа он дает лишь три рукописи [27, т. 2, ч. 1, № 9335—9337], для "Интиха-наме" этого поэта — одну рукопись [27, т. 2, ч. 1, № 9652], соответственно для "Маариф" — семь списков [27, т. 2, ч. 1, № 13326—13332]. Составление полной сводки и определение общего числа сохранившихся списков произведений привлекаемых авторов представляет собой очень трудную задачу, которая выходит за рамки данной статьи. Поэтому мы ограничимся сведенными в таблицу выборочными характеристиками, которые тем не менее дают достаточно информации для сопоставления с нашими данными.

³ Т.е. с фиксацией в соответствующих научных изданиях. Заметим, что значительное число рукописей произведений конийского поэта остаются не обследованными в этом отношении.

№ п/п	Имя и годы жизни поэта	Количество сохранившихся списков		
		Куллийат	Месневи. Художественная проза	Диван
1.	Абулькасим Фирдоуси (ок. 934—ок. 1020)	—	525 ¹ ("Шах- наме")	—
2.	Джамаладдин Абдарраззак (ум. в 1192 г.)	—	—	26 ²
3.	Захираддин Фарйаби (ок. 1156—ок. 1202)	—	—	78 ³
4.	Аттар Нишапури (ок. 1142—1229)	36 ⁴	—	—
5.	Камаладдин Исмаил (ок. 1173—1237)	—	—	115 ⁵
6.	Джеляледдин Руми (ок. 1207—1273)	—	373 ⁶ ("Месне- ви-и маневи")	74 ⁷
7.	Фахраддин Ираки (1213—1289)	1 ⁸	—	1 ⁹
8.	Саади Ширази (ок. 1213—1292)	144 ¹⁰	138 ("Бустан") ¹¹ 323 ("Гули- стан") ¹²	105 ¹³
9.	Аухади Марагеи (ок. 1271—1338)	31 ⁴	—	19 ¹⁵
10.	Амир Хосров Дехлеви (1253—1324)	16 5	—	—
11.	Хафиз (ок. 1320—ок. 1389)	—	—	387 ¹⁷

¹ См. [27, т. 4, с. 2935—2956].

² См. [7, с. 25, примеч. 5].

³ См. [27, т. 3, с. 2421—2425].

⁴ См. [27, т. 3, с. 1883—1886].

⁵ См. [27, т. 3, с. 2494—2501].

⁶ См. [27, т. 4, с. 3144—3164].

⁷ См. [27, т. 3, с. 2551—2555].

⁸ См. [27, т. 3, с. 1847].

⁹ См. [27, т. 3, с. 2242].

¹⁰ См. [27, т. 3, с. 1861—1870].

¹¹ См. [27, т. 4, с. 2663—2668].

¹² См. [27, т. 5, с. 3602—3616].

¹³ См. [27, т. 3, с. 2349—2354].

¹⁴ См. [27, т. 3, с. 1847].

¹⁵ См. [27, т. 3, с. 2242].

¹⁶ См. [27, т. 3, с. 1856].

¹⁷ См. [27, т. 3, с. 2276—2291], при этом к числу указанных у

Мунзави списков (333) следует прибавить 54 не учтенных им списка из собрания ЛО ИВ АН СССР [1, по указателю].

Цифровые данные таблицы дают, во-первых, некий относительный критерий, выражающийся в предельных значениях, которые характерны для числа списков произведений Фирдоуси, Руми, Саади, Хафиза — художников слова недостижимой высоты и поистине мирового значения. Показатели же, характерные для менее выдающихся поэтов, как, например, Джамаладдина Абдарразака или Аухади Марагеи, близки к таковым же Султана Веледа. При этом надо заметить, что творчество Джамаладдина Абдарразака получило очень высокую оценку у его младших современников, авторов литературоведческих трудов Мухаммада Ауфи и Шамс-и Кайса [7, с. 24], а относительно Аухади существует мнение, что в жанре газели он не уступает Хафизу [15, с. 245].

Во-вторых, из таблицы видно, что для некоторых — даже значительных — поэтов число списков их произведений (общее или по отдельным жанрам) составляет всего лишь десятки или даже единицы. Таким образом, число списков произведений Султана Веледа достаточно велико, чтобы характеризовать его сочинения как известные и распространенные в определенной культурной среде.

Важный фактор для выяснения последующей жизни книги во времени и смене читательских поколений — широта географического и хронологического диапазона происхождения и распространения списков, которая отражает динамику взаимодействия произведения с читателями, свидетельствует о степени общественного интереса к нему [16, с. 72]. Исследуя корпус рукописей произведений Султана Веледа, можно видеть, как в данном случае широк этот диапазон — рукописи переписываются и встречаются в самых разных точках мусульманского мира: в Турции — в городах Бурса, Конья, Стамбул; в Сирии — в городе Алеппо; в Египте — в городе Каир; в Индии — в городе Калькутта; в иранских городах Тебриз и Тегеран; в Саудовской Аравии — в городе Медина. Особенно следует подчеркнуть, что эти рукописи не являются сборниками — они содержат произведения только одного Султана Веледа, т.е. именно его имя представляло интерес для владельцев или заказчиков указанных рукописей. Здесь же попутно отметим, что рукописи произведений Султана Веледа встречаются — вопреки устаревшему теперь утверждению И.Хаммера — и в хранилищах многих европейских городов, как-то: Берлина, Будапешта, Вены, Готы, Ленинграда, Лондона, Мюнхена, Оксфорда, Парижа.

Хронологические рамки указанных списков охватывают 1294—1894 гг., при этом — что особенно важно — каждое столетие представлено по меньшей мере несколькими рукописями, что по отдельным векам выражается в следующих цифрах⁴: XIII в. — 5 рукописей, XIV в. — 35, XV в. — 9, XVI в. — 16, XVII в. — 14, XVIII в. — 5, XIX в. — 10

⁴ При приблизительной (в пределах двух веков) датировке рукописи основанием для отнесения ее к соответствующему веку выбрана нижняя временная граница.

(при 11 недатированных списках). Это позволяет говорить о достаточно активной литературной жизни сочинений Султана Веледа во времени и свидетельствует о том, что на протяжении веков сохранялся устойчивый общественный интерес к произведениям этого поэта, в том числе тюркоязычным (подробнее см. ниже), что имеет принципиальное значение для объективной оценки его творчества.

Надежные, хотя и косвенные, данные о том, как были оценены читателем значимость и достоинства литературного труда, можно получить, анализируя рукописи-сборники. Поэтические сборники — антологии — составлялись на мусульманском Востоке преимущественно в строгом соответствии с установившимися традициями создания рукописной книги⁵. Как правило, книга создавалась по заказу, с начала до конца в одной мастерской и выходила из нее законченным, цельным произведением книжного искусства, которое прекрасно отражало мировосприятие ее создателей и реализовало их потребность в прекрасном. Отношение к рукописной книге и ее созданию во многом определялось тем, что слово написанное, согласно мусульманским представлениям, является третьей ипостасью Бога и требует уважения и преклонения [6, с. 25; 11, с. 193; 17, с. 252–253]. В таких условиях особое значение в сборнике приобретало соответствие, совместимость авторов по их иерархическому положению в глазах читателей. Имена авторов и произведения должны были гармонизировать друг с другом, а значит, относиться примерно к одному кругу по своей значимости и популярности в оценке составителя сборника.

Рассматривая с этой точки зрения авторское окружение, в котором представлены стихи Султана Веледа в сборниках, убеждаешься в том, что поэтическое творчество этого поэта имело положительную оценку читателей, поскольку его произведения признавались достойными стоять рядом с таковыми самых выдающихся и известных персоязычных поэтов. Примером этому может служить рукопись-сборник, хранящаяся в Стамбуле, в библиотеке Сулейманийе Умуни под шифром "Халет, Иляве, 238" [31, с. 243]. Рукопись переписана в первой четверти VIII/XIV в., т.е. вскоре после смерти Султана Веледа (712/1312 г.), и косвенно отражает, таким образом, оценку его творчества современниками поэта. Приведем в том порядке, как они даны в рукописи, имена авторов, вошедших в этот сборник, с краткой характеристикой каждого из них:

- 1) Санаи (XI–XII в.), "значительный" и "прославленный" поэт, поэтическому мастерству которого поэты давали восторженную характеристику [3, с. 402, 415].
- 2) Фаридаддин Аттар (XII–XIII в.), "великий поэт и мыслитель у суфиев, несравненно более искусный рассказчик, чем Санаи" [15, с. 230].

⁵ Основы этих традиций восходят к средневековой арабской рукописной книге. О типах арабских поэтических антологий см. [17, с. 227–228].

- 3) Аухададдин Кирмани (XIII в.), один из известных представителей того направления в суфизме, которое представлено именами Джеляледдина Руми и Фахраддина Ираки [29, с. 90; 30, с. 60];
- 4) Джеляледдин Руми (XIII в.), "великий поэт средневековья, творчество которого пользовалось большой популярностью" [8, с. 5];
- 5) Султан Велед (XIII–XIV в.), его характеристика опускается, поскольку она, выражаясь математически, — искомая величина;
- 6) Саади Ширази (XIII в.), принадлежит "к самым оригинальным и привлекательным фигурам иранской культуры", его могила в Ширазе стала местом паломничества [15, с. 240];
- 7) Фахраддин Ираки (XIII в.), автор "роскошной" "Ушакнаме" ("Книга любящих") [15, с. 246].
- 8) Хумамаддин Тебризи (XIII–XIV в.), "искусно подражал Саади в жанре газели" [15, с. 244];
- 9) Абу Ханифа бен Абу Бакр (VIII в.), первый из четырех ортодоксальных имамов, основатель популярной школы законоведения, оказал влияние на раннюю арабскую поэзию [15, с. 138; 17, с. 238];
- 10) Камаладдин Исмаил (XII–XIII в.), выдающийся мастер классической персидской касыды, могила которого почитается как святыня [7, с. 6, 31];
- 11) Аухададдин Анвари (XII в.), "в нем соединились ученый и поэт, причем и тот и другой отличались необыкновенным блеском". Джами говорит о его касыде как "почти о чуде" [15, с. 195–196];
- 12) Махсати Дабире (XI в.), "прекрасная и остроумная поэтесса из Гянджи", известная свободным образом жизни, мастер популярных четверостиший [15, с. 196–197].

Появление в этом ряду Султана Веледа не может быть случайным: оно отражает известность и признание его поэзии у читателей.

Такую же картину можно наблюдать, рассматривая и другие рукописи, например: 1) Бодлеянской [32, т. 1, с. 750, № 1237] и 2) Готской [28, с. 10, № 5, П. 2] библиотек. Приведем соответствующие указанным рукописям перечни имен авторов, вошедших в сборники, на этот раз — без характеристик, поскольку для специалистов большинство их имен говорит само за себя: 1) Махмуд Шабестари, Амир Хосров Дехлеви, Алишер Навои, Айналькудат Хамадани, Султан Велед, Ниматаллах Вели, Джеляледдин Руми, Джами, Салман Саваджи, Хафиз; 2) Аттар, Султан Велед, Саади, Баязид Бистами, Махмуд Шабестари, Аухададдин Кирмани, Санаи, Ревшани, Джами, Хафиз, Абдаллах Ансари.

К числу подобных примеров, говорящих об определенной популярности Султана Веледа, следует отнести еще один важный факт. В Анатолии очень рано стали делать своеобразные сборники из диванов Мевляны Руми и его сына — Султана Веледа, в которых либо друг за другом, либо попеременно предлагались стихи отца и сына. При этом, как показывает переписанная в VIII/XIV в. рукопись библиотеки Асари Атика Мю-

зеси в городе Конья [31, с. 154–155, № 2156], в такие сборники включались — что для нас особенно важно — и тюркские стихи Султана Веледа. Следовательно, наш вывод о достаточной известности и распространенности персоязычной поэзии Султана Веледа применим и к его тюркским стихам. Дополнительное подтверждение этому дает анализ вновь обнаруженного ленинградского списка стихов этого поэта.

В собрании рукописей ЛО ИВ АН СССР нам удалось зафиксировать еще один — новый — список тюркских стихов Султана Веледа⁶. Их содержит рукопись В 1810 [1, с. 382, № 2934], в которой на листах 211а и 330б записаны пять тюркских газелей этого поэта. В указанной рукописи персидские и тюркские стихи Султана Веледа стоят в ряду произведений таких известных и популярных в определенной культурной среде поэтов, как (сохранен порядок рукописи): Джамии, Руми, Аттар, Насими, Фузули, Насир Хосров, Ансари. Это говорит о том, что для читателя — владельца рукописи все эти стихи относились примерно к одному кругу по своей значимости и популярности.

Однако наиболее важно то, что в названном списке тюркоязычные стихи Султана Веледа стоят в окружении персоязычных текстов других авторов, стоят, так сказать, сами по себе. Значит, они записывались не бездумно, не по инерции, не вместе с персидскими стихами Султана Веледа, а отдельно, будучи специально выделены из его поэтического наследия. Логично заключить, что они были достаточно распространены, их знали и они (именно тюркские стихи Султана Веледа) нравились читателю, потому что в такой "неофициальный", "неподносной", "семейный" сборник, каким является ленинградская рукопись, вносились, надо полагать, только те стихи, которые отвечали вкусам и эстетическим представлениям владельца этого сборника.

Время переписки этой рукописи — 1006/1597 г. — еще раз подтверждает **а к т и в н о с т ь ф у н к ц и о н и р о в а н и я** не только персо-, но и тюркоязычных произведений Султана Веледа во времени и в смене читательских поколений.

Исследование источников второй группы, т.е. сочинений средневековых восточных авторов, подкрепляет выдвинутые выше положения. Можно назвать 7 основных сочинений, дающих материал для изучения жизни и творчества Султана Веледа, но, к сожалению, все они, давая массу биографических сведений, не содержат прямых характеристик и оценок литературного наследия Султана Веледа, поэтому для выяснения особенностей функционирования его произведений в читательской среде приходится пользоваться опять-таки косвенными данными.

Прежде всего необходимо отметить тот факт, что на протяжении нескольких столетий авторы тезкере и других

⁶ Это удалось благодаря любезной консультации заведующего сектором Среднего Востока ЛО ИВ АН СССР О.Ф.Акимущина.

сочинений — Феридун Сипахсалар, Ахмед Афляки, Абдурахман Джами, Давлатшах Самарканди, Дара Шикух, Хаджи Халифа, Мустафа Сакиб-деде — включали в свои труды имя Султана Веледа. Это говорит о его известности на мусульманском Востоке.

Сочинение Абдурахмана Джами "Нафахат аль-унс" ("Дуновения дружбы") ясно показывает, что Султан Велед даже за пределами Турции через 160 лет после своей смерти оставался особо почитаемым деятелем суфизма. Это видно даже из простого сопоставления: большинству лиц, включенных в "Нафахат аль-унс", Джами уделяет буквально несколько или немногим более десятка строк и лишь для некоторых, особо, с его точки зрения, выдающихся, делает исключение и посвящает им по несколько страниц своего сочинения. В число таких особо отмеченных Джами лиц попал и Султан Велед [23, № 494].

Сочинение Давлатшаха "Тазкират аш-шуара" ("Антология поэтов") дает основания утверждать, что с течением времени не изменилась и не подверглась сомнению традиционно высокая оценка роли Султана Веледа в распространении суфийского учения. Давлатшах особо отмечает, что расцвет ордена мевлеви — это заслуга Султана Веледа [20, с. 200]. Расцвет ордена следует связывать с привлечением к нему тюркоязычного населения Анатолии, а это, в свою очередь, вело к распространению среди тюрков религиозных текстов, созданных Султаном Веледом на азиатско-тюркском языке, обеспечивая интенсивность их функционирования.

Написанные в разные века весьма многочисленные сочинения по истории ордена мевлеви, служащие отнюдь не научному исследованию, а прославлению и пропаганде ордена [31, с. 127-140], свидетельствуют о том, что на протяжении столетий в Турции сохранялся устойчивый интерес к суфийскому учению и ордену мевлеви. Это с необходимостью способствовало распространению сочинений (в частности, тюркоязычных) Султана Веледа как фактического основателя и главного комментатора суфийского учения своего отца — Джелялеddина Руми.

Вместе с тем, учитывая названные факторы — высокое положение Султана Веледа в суфийской среде, его известность как шейха — основателя знаменитого ордена, непосредственную связь его имени с замечательной личностью Джелялеddина Руми, — нельзя ни преувеличивать их влияние на литературную судьбу произведений Султана Веледа, ни тем более считать их основой для показанной выше распространенности и достаточной популярности стихов этого поэта. Исследователи отмечают, что на средневековом мусульманском Востоке личность автора не играла значительной роли в реальном функционировании литературного произведения во времени. Для сравнения, которое может показать, видимо, общий характер описываемого явления, укажем, что в древнерусской литературе соответствующего периода вообще отсутствовали представления об авторской собственности и авторская принадлежность тех или иных

произведений ценилась только тогда, когда автор обладал внелитературным авторитетом — церковным или светским. В Древней Руси это оказывало влияние на дальнейшую литературную судьбу произведений лишь в том отношении, что текст одних бережно сохранялся, других — легко изменялся переписчиками [13, с. 17—18].

В средневековой же мусульманской литературе, где закрепление авторства путем выставления имени в своем произведении было традиционным правилом [16, с. 79], конечно, существовала естественная связь между личностью автора и отношением читателей к его произведениям. В случае с Султаном Веледом она нашла свое выражение в том, что самое широкое распространение (судя по количеству списков) его произведения имели в XIV в., т.е. в период наибольшей известности Султана Веледа среди современников и ближайших потомков — очевидцев и свидетелей его славы шейха и фактического основателя уже тогда известного и популярного ордена мевлеви. Однако влияние личности автора на дальнейшую судьбу произведений было весьма ограничено, поскольку для широкого читателя при общей оценке произведения центральным моментом служили достоинства или недостатки самого произведения. Известность или, напротив, непопулярность сочинения зависели прежде всего и главным образом от качества самого труда, а не от личности автора [16, с. 80]. Поэтому главным основанием упомянутой выше активности литературной жизни произведений Султана Веледа во времени следует считать отнюдь не известность и репутацию его имени и его авторитет в суфийской среде (хотя и они имели определенное значение), а то, что его стихи — и персидские и тюркские — имели признание у читателей и соответствовали читательским вкусам как литературное явление.

Таким образом, необходима коррекция прежних представлений. Материалы письменных источников дают нам основание считать, что тюркоязычная поэзия Султана Веледа — почитаемого шейха ордена мевлеви — была известна и достаточно популярна в определенной общественно-культурной среде средневековой Анатолии, и, следовательно, нельзя отрицать ее роль в формировании здесь тюркоязычного литературного процесса, в становлении и развитии турецкой поэзии.

В свою очередь, приведенные выше факты и выводы, в частности положительная оценка и признание тюркских стихов Султана Веледа как литературного явления в достаточно широкой общественно-культурной среде, их соответствие вкусам и эстетическим представлениям средневекового читателя, находятся в явном противоречии с "поэтической ничтожностью" стихов Султана Веледа, "не имеющих художественной ценности", т.е. с приведенными выше мнениями и оценками Й.Хаммера, М.Викерхаузера, М.Мансуроглу и других ученых. Приходится констатировать, что эти оценки не объективны и носят произвольный характер.

Следует особо отметить, что необъективность прежних

оценок тюркоязычного творчества Султана Веледа проистекает в основном из методологических ошибок их авторов. Здесь представляется необходимым остановиться на них подробнее. Относительно одной из них уместно процитировать слова Е.Э.Бертельса: "Она явилась плодом недоразумения, притом весьма понятного, поскольку востоковеды, подходя к восточной литературе, прилагали к ней мерку, принятую при оценке литературных произведений Запада" [4, с. 377]. Иными словами, не учитывались различия между художественными канонами Востока и Запада.

Помимо этого вне учета остался еще один, не менее важный фактор — временной, т.е. различие эстетических и художественных представлений средневековья и нашего времени. Приступая к рассмотрению средневекового литературного памятника, следует прежде всего отвлечься от современных эстетических представлений и воспринимать произведение без какой-либо его модернизации. Одна из задач литературоведения, подчеркивает акад. Д.С.Лихачев, — терпеливо проникать во все эстетические системы прошлого и настоящего. "Необходимо исходить не только из тех эстетических представлений, которые воспитаны в нас великим реалистическим искусством нового времени, но искать эстетические ценности в том их виде, в каком они ценились современниками" [13, с. 142]. Все это говорит о том, что объективная художественная оценка литературных произведений средневекового Востока остается трудной проблемой⁷, для решения которой необходимы привлечение и учет самого разнообразного материала, в том числе максимального количества сохранившихся письменных источников.

Однако определение эстетических особенностей и оценка поэтических качеств тюркоязычного творчества Султана Веледа, представляя собой отдельную тему, не входят в задачу данной статьи, которая призвана осветить лишь некоторые аспекты бытования текстов этого поэта.

1. *Ахматуллин О.Ф. и др.* Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР (Краткий алфавитный каталог). Ч. 1. М., 1964.
2. *Бартольд В.В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. — *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 5. М., 1968.
3. *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960.

⁷ Для сравнения отметим, что "великий памятник тюркоязычной поэзии, достойный быть названным в ряду крупнейших произведений мировой литературы средневековья", — поэма Юсуфа Баласагуни "Кутадгу билиг" ("Благодатное знание"), художественное достоинство которой ныне общепризнано [9, с. 526, 530], еще совсем недавно характеризовалась самыми выдающимися учеными как сочинение "с весьма скучным и нудным содержанием" [14, с. 240], где присутствуют одни "сухие наставления", а действующие лица представляют собой "только безжизненные аллегорические фигуры" [2, с. 113, 115].

4. *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
5. *Валитова А.А.* Юсуф Баласагунский и его Кутадгу-билик. Автореф. канд. дис. М., 1951.
6. *Васильева О.В.* Списки сочинений Алишера Навои XV–XVI вв. в ОРиРК ГПБ. — Исследование памятников письменной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг. Л., 1985.
7. *Ворожейкина Э.Н.* Исфаханская школа поэтов и литературная жизнь Ирана в предмонгольское время. XII — начало XIII в. М., 1984.
8. *Джавелидзе Э.Д.* У истоков турецкой литературы. 1. Джелаль-еддин Руми (Вопросы мировоззрения). Тб., 1979.
9. *Иванов С.Н.* О "Благодатном знании" Юсуфа Баласагунского. — *Юсуф Баласагунский.* Благодатное знание. Изд. подготовил С.Н.Иванов. М., 1983.
10. *Нононов А.Н.* Поэма Юсуфа Баласагунского "Благодатное знание". — *Юсуф Баласагунский.* Благодатное знание. Изд. подготовил С.Н.Иванов. М., 1983.
11. *Ностыгова Г.И.* Из истории среднеазиатской и иранской рукописной книги XIV–XVI вв. — Книги. Архивы. Автографы (Обзоры, сообщения, публикации). М., 1973.
12. *Крымский А.Е.* История Турции и ее литературы. Т. 1. От возникновения до начала расцвета. М., 1916.
13. *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.
14. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.—Л., 1951.
15. *[Рипки Я.]* История персидской и таджикской литературы. Под ред. Я.Рипки. Пер. с чешск. М., 1970.
16. *Султанов Т.И.* Рукописная историческая книга и ее читатели в странах средневекового мусульманского Востока. — НАА, 1984, № 2.
17. *Халидов А.Б.* Книжная культура. [Очерк четвертый]. — Очерки истории арабской культуры V–XV вв. Л., 1982.
18. *Халидов А.Б.* Словари Исхака ал-Фараби и Махмуда ал-Кашгари (из истории лексикографии в Средней Азии X–XI вв.). — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Вып. 21. Ч. 4. М., 1987.
19. *Björkman W.* Die altosmanische Literatur. — PhTF. Т. 2, 1964.
20. *Dawlatshah bin 'Ala' u d-Dawla Bakhtishah al-Ghazi of Samarqand.* The Tadhkiratu 'sh-Shu'ara ("Memoirs of the Poets"). Ed. by E.G.Browne. London—Leide, 1901.
21. *Gibb E.J.W.* A History of Ottoman Poetry. Vol. 1–6. L., 1900–1909.
22. *Hammer J.* Auskunft aus ein (...) merkwürdiges persisches (...) Manuskript. — Jahrbücher der Literatur. Wien, 1829, Bd. 46, Anzeige-Blatt; Bd. 48, Anzeige-Blatt.
23. *Jami Mawlana Noor al-din Abd al-Rahman.* The Nafahot al-Ons min Nadharat al-qods, or the Lives of the Soofis. Ed. by Abd al Hamid and Kabir al-din Ahmad, Calcutta, 1859.
24. *Kabaklı A.* Türk edebiyatı. Cilt 2. İstanbul, 1966.
25. *Kramers J.H.* Sultan Walad. — Encyclopédie de l'Islam. Т. 4. Leyde—Paris, 1934.
26. *Mansuroğlu M.* Sultan Veled'in Türkçe manzumeleri. İstanbul, 1958.
27. *Munzavi A.* Fihrist-i nushaha-i hatt-i farsi. Cilt 1–7. Tehran, 1348/1969–1354/1975.

28. *Pertsch W.* Die persischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Wien, 1859.
29. *Ritter H.* Philologika 7. Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe. — *Der Islam. B.*, 1933, Bd. 21, H. 1.
30. *Ritter H.* Philologika 9. Die vier Suhrawardi. (Fortsetzung und Schluss). — *Der Islam. B.*, 1938, Bd. 25, H. 1.
31. *Ritter H.* Philologika 11. Maulana Čalaladdin Rumi und sein Kreis. — *Der Islam. B.*, 1940, Bd. 26, H. 2; 1942, Bd. 26, H. 3 (Fortsetzung und Schluss).
32. *Sachau Ed., Ethe H.* Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustan and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library. Pt 1. Oxf., 1889.
33. *Wickerhauser M.* Seldschukische Verse. — "Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft". Lpz., 1886, Bd. 20.

М.С. ФОМКИН.

О ГЕНЕЗИСЕ ТЮРКСКИХ СТИХОВ СУЛТАНА ВЕЛЕДА

Среди самых первых тюркоязычных письменных памятников, созданных на территории Малой Азии, важное место занимают тюркские стихи Бахаеддина Султана Веледа (1226–1312), знаменитого суфийского шейха из г.Конья, фактического основателя ордена мевлеви. Практически 99% поэтического наследия этого поэта представляют собой сочинения на персидском языке (около 38 тысяч бейтов). Кроме того, ему принадлежат стихи на греческом языке (22 бейта). И лишь примерно сотую часть стихотворных текстов Султана Веледа составляют его тюркские стихи (367 бейтов).

Это, во-первых, 13 газелей и десятков отдельных тюркских бейтов в "Диване" поэта и, во-вторых, два больших фрагмента в поэме "Маснави-и Валади дар байан-и асрар-и ахади" ("Месневи Веледа для разъяснения божественных тайн"), известное также как "Велед-наме": один фрагмент (76 бейтов) – в первой части месневи, которая называется "Ибтида-наме" ("Поэма начала"), второй (162 бейта) – во второй части, которая называется "Рюаб-наме" ("Поэма рюбаба"). Тюркские стихи Султана Веледа известны в науке также под названием "Сельджукские стихи" (подробнее о Султане Веледе см. [24; 33]). И тем не менее, несмотря на сравнительную малочисленность, тюркские стихи этого поэта на протяжении уже более полутора веков привлекают к себе внимание тюркологов – и лингвистов и литературоведов, до сих пор предоставляя исследователям пищу для размышлений (подробнее см. [13]).

Проблема, которой посвящена данная статья, была осознана и достаточно четко сформулирована еще в 1900 г. выдающимся английским востоковедом Э.Гиббом. Последний, обратившись к "весьма достопримечательной" (по мнению Й.Хаммера) рукописи "Рюаб-наме", вынужден был констатировать: "Мы не можем сказать, что заставило автора нарушить все прецеденты – написать ряд стихов на тюркском языке и поместить их в персидское месневи" [20, с. 152].

Историками турецкой литературы указанный феномен объясняется достаточно просто: Султан Велед обратился к тюркскому языку и создал на нем ряд произведений для пропаганды идей суфизма (в частности, идей своего отца Желяледдина Руми) среди широких народных масс Анатолии, говорящих по-тюркски [1, с. 328; 3, с. 43; 9, с. 259; 17, с. 407; 20, с. 153; 30, с. 16]. Тем не менее это утверждение не может служить ответом на сформулированный Э.Гиббом вопрос, поскольку оно не выявляет, как представляется, подлинных основ генезиса тюркских стихов Султана Веледа.

Думается, что в данном случае следует прежде всего четко различать объективную причину этого литературного явления и субъективную цель, которую преследовал конийский поэт. Именно к субъективной цели поэта и относится бытующее в указанной выше научной литературе объяснение названного феномена (которое, на наш взгляд, нуждается в некоторой коррекции). Что же касается объективной причины появления тюркоязычных текстов Султана Веледа, то она до сих пор не получила, как нам кажется, своего удовлетворительного объяснения.

Между тем относящиеся к поэту из Коньи биографические, литературные и историко-культурные факты заставляют думать, что рождение названного тюркского письменного памятника есть одно из ярких проявлений специфики литературного процесса в Малой Азии того периода, в силу чего исследование генезиса тюркоязычного творчества Султана Веледа приобретает особое значение, теряя характер частной проблемы.

Между установившейся точкой зрения на генезис тюркских стихов Султана Веледа и рядом конкретных историко-литературных фактов существует определенное несоответствие, которое и заставляет искать иное объяснение этому феномену.

В первую очередь рассмотрим указанное выше традиционное толкование цели создания Султаном Веледом тюркских стихов. Более внимательное изучение соответствующих материалов вызывает следующее сомнение: правильно ли говорить, имея в виду бытующую точку зрения, во-первых, о "пропаганде": пропаганда — это 38 тысяч персидских бейтов, а не три сотни тюркских (если бы Султан Велед действительно хотел пропагандировать суфизм по-тюркски, как, например, Янус Эмре, он не мог бы ограничиться этими стихами); а во-вторых, о "широких народных массах", к которым якобы обращался Султан Велед своими тюркскими стихами. Известно, что с самого основания ордена мевлеви многие его члены принадлежали к высшим слоям анатолийского общества. Так, мюридами у Джелаледдина Руми были многие высокопоставленные лица сельджукского государства (в их числе — везир Муинеддин Перване), у Султана Веледа — беи и эмиры, например эмир Мехмед Сокурджи [15, т. 2, с. 314]. С самого начала орден мевлеви был одним из крупнейших землевладельцев средневековой Турции, в руках ордена скопились со временем огромные богатства, и прежде всего обширные земельные угодья. Султан Велед как шейх этого ордена сам был, следовательно, в первую очередь крупным феодалом. Таким образом, социум, к которому принадлежал Султан Велед, и он сам были ориентированы прежде всего и главным образом на элитарные круги малоазийского общества, откуда орден мевлеви в лице своего шейха и старался в основном вербовать своих адептов — людей, могущих реально увеличить богатство и власть ордена.

Говоря о социальной направленности ордена мевлеви, о сфере его распространения, турецкий ученый А. Кабаклы

подчеркивает, что использование Мевляной Руми для проповеди своих идей и для создания своих произведений персидского языка имело результатом то, что названный по его имени тарикат усваивали в Турции лишь очень просвещенные люди. Поэтому мевлевийство распространялось там только среди имущих и высокообразованных классов, но никак не среди народа [21, с. 103].

О том, что пропаганда мевлеви, в частности Султана Веледа, предназначалась лишь определенным — и отнюдь не широким — кругам общества, могут отчасти свидетельствовать слова самого Джеляледдина Руми, сказанные им Султану Веледу по поводу религиозных (суфийских) доктрин: "Никогда не старайся объяснить эти тайны народу, потому что они не вмещаются в понимание всякого человека" [15, т. 2, с. 268].

Другой довод, заставляющий усомниться в том, что адресат турецких стихов Султана Веледа — широкие народные массы, — это сам язык стихов. В.В.Радлов отмечал, что в языке данного памятника ясно видно сильное "литературное влияние персидского языка", в частности обилие нетюркских языковых конструкций, что "было совершенно чуждо народному языку" того периода, поскольку, как считал В.В.Радлов, опубликованные И.Куношем турецкие сказки показывают, что даже в конце XIX в. народ Анатолии сохранил свой язык относительно чистым от чуждых выражений, а 500 лет назад народный язык должен был быть еще чище [29, с. 19]. Думается, что в турецких стихах Султана Веледа предстает не "народный", а, так сказать, книжный, высокого стиля, "благородный" турецкий. Некто неизвестный отметил это, сделав на полях венского списка "сельджукских стихов" запись: "абйат бе забан-и дар", что переведено В.В.Радловым как "стихи на придворном языке" [29, с. 19, примеч. 1].

Можно предположить поэтому, что тюркоязычные тексты Султана Веледа предназначались не для всего турецкого населения, а для избранной его части, элитарность которой отражалась и на ее языке, отличном от народного.

На этом основании турецкие стихи Султана Веледа следует считать ранним образцом придворной суфийской литературы (диван тасаввуф эдебийаты) в отличие от народной суфийской литературы (халк тасаввуф эдебийаты). В связи с этим уместно вспомнить мнение Р.Фиша о том, что у истоков турецкой поэзии диванов — литературно-классической, традиционной, забавлявшей и утешавшей двор султанов, феодальную знать и челядь, — стоит Султан Велед; в то время как у истоков турецкой поэзии ашыков, вбиравшей в себя традиции народного стиха, стоит Юнус Эмре. Но, как образно говорит Р.Фиш, обе они текут из океана, имя которому Джеляледдин Руми [12, с. 244].

Таким образом, формулируя субъективную цель создания поэтом своих турецких стихов, представляется более уместным говорить не о "пропаганде среди широких народных масс", а об обращении шейха мевлеви к кругам правящей и другой высокопоставленной элиты анатолийского общества.

Необычность рассматриваемого феномена (появление турецких стихов у персидского по своей сути поэта), парадоксальность описываемой ситуации (которая увеличивается, если верен сделанный вывод о цели написания этих текстов) и соответственно правомерность переосмысления этого явления станут более очевидны, если принять во внимание два немаловажных обстоятельства.

Первое из них — это действительно беспрецедентная ломка жанровой традиции. Прием мюлемма (ему примерно соответствует макаронический стих), т.е. использование в одном стихотворении нескольких языков, к этому времени уже имел место в иранской литературе, но — лишь в малых поэтических формах, примером чего могут быть некоторые персидские стихи Джелялеddина Руми, содержащие в себе отдельные турецкие выражения (см. [26, с. 106—109]). Включение же больших самостоятельных турецкоязычных фрагментов в текст месневи — единюго художественного целюго — в качестве органичной части последнего было неизвестно иранской литературе до Султана Веледа и представляло собой нарушение уже устоявшихся законов жанра. Причиной и основанием такого решительного отхода от традиции, к тому же в период господства "эстетики установленного", могло быть только появление соответствующих условий как литературного, так и внелитературного порядка, которые в глазах и автора, и его аудитории давали этому нововведению право на существование. Заметим, что такое нарушение жанровой традиции должна была признать не "широкая народная масса", как это было показано выше, а аудитория, представляющая собой элитарные круги общества и ориентированная на традиционную иранскую культуру. Следовательно, в самом азиатском обществе появилось нечто, что сделало ранее в литературе невозможное возможным.

Второе из упомянутых обстоятельств — это специфика культурной ориентации первых мевлеви. Показательно, что долгое время в Анатолии сочинители турецких стихов считали своей обязанностью извиняться за то, что они пишут по-турецки. Персидская культура импонировала им в такой степени, что собственный народ представлялся им варварским. Повсеместно в Малой Азии XIII в. слово "турк" означало "грубый, неотесанный человек", и городские турки, ориентированные уже на персидскую культуру, называли своих братьев-кочевников "этраки би-идрак" ("слабоумные турки") [17, с. 406]. С особой силой такие представления проявлялись в мевлевийском социуме. В кругу Джелялеddина Руми, а затем и Султана Веледа слово "турк" также значило "кочевник, варвар", и ему противопоставлялось слово "руми", имевшее значение "оседлый, культурный" [27, с. 62]. Соответственно здесь не могли найти признания явления, связанные с турецкой, т.е. "варварской", культурой.

Афляк в своем сочинении "Жизнеописания познавших" сообщает следующее. Однажды шейх Салахеддин для возведения садовой стены нанял мастеров-турков. На это Джеля-

леддин Руми объявил, что тут нужны мастера-греки. Вот если бы нужно было разрушать, начал он развивать свою мысль, тогда были бы нужны турки. "Созидание мира — это специальность греков, а разрушение предоставлено туркам. В конце концов и разрушение Конья произойдет от рук турков, несправедливых и безжалостных", — заключил Джеляледдин Руми [15, т. 1, с. 208]. По поводу этой горячей тирады акад. В.А.Гордлевский замечает, что здесь нарочито подчеркнута отрицательная, разрушительная роль турецких народов, как она представлялась Джеляледдину Руми — человеку, воспитанному на иранской культуре и смотревшему свысока на турков [4, с. 132, 134]. Заметим, однако, что принадлежность приведенных слов Джеляледдину Руми остается на совести Афляки, хотя крупнейший специалист в этой области, современный турецкий ученый Тахсин Языджи полагает, что сведения Афляки в своем подавляющем большинстве заслуживают доверия [32, с. 14].

Такие же чувства к туркам испытывал и сам Афляки — историограф и выразитель идеологии ордена. Описывая период, когда Конья была под властью Караманоглу Мехмедбея — везира при Джимри ("лже-Сиявуше"), Афляки пишет, что во главе крепости стоял "вор кривой" Кылыч Бахадур (судя по имени — турок), под началом которого было еще 100 "бесстыжих" турков [15, т. 2, с. 374]. Рассказывая о недостаточно почтительном, по его мнению, отношении главы одного тюркского племени к религиозному обряду мевлеви, Афляки подчеркивает, что "это был бесстыжий турок" [15, т. 2, с. 389—390]. Очевидно, что турки вызывают у Афляки (а значит, и у социума, заказ которого он исполнял) мысль о низших и презренных существах.

Так же относились к тюркскому населению Малой Азии, к тюркской культуре и прочие мевлеви. Среди них, презиравших турков, кичившихся перед турками близостью к великому персу Джеляледдину, были обычны браки не на турчанках и даже не на мусульманках, а, например, на христианках (гречанках), наглядный пример чего представляла семья самого Джеляледдина Руми (подробнее см. [4, с. 208, 210]). Подобные браки — вообще характерная особенность феодальной верхушки государства малоазийских Сельджукидов: они были часты и среди представителей правящей династии, и среди широкого круга имущих и знатных людей (подробнее см. [5, с. 110—112]), поскольку феодалы отказывались от старых форм быта и хотели жить так, как жили в Византии. Таким образом, все светское и духовное общество в Малой Азии презирало турков. Крупным землевладельцем при Султানে Веледе становится и орден мевлеви. Поэтому правомерным представляется выделение — в качестве главных — таких социальных черт первых мевлеви, как их тяготение к "интеллигенции", к иранской культуре и полное презрение к туркам, сквозящее, в частности, со страниц "Жизнеописаний" мевлеви Афляки [4, с. 134, 139, 187, 211].

В сочинении Афляки содержится и другой важный в этом отношении факт. Выросший под решающим влиянием иранской

культуры, Султан Велед часто вспоминал следующий хадис: "У меня есть войско, которое я поставил на Востоке; я назвал их тюрками. Я вложил в них мой гнев и ярость, и всюду, где какой-нибудь человек или народ преступает мои права, я напускаю на него тюрков, и это — моя месть" [15, т. 2, с. 478—479]. Такое представление о тюрках-варварах как о "биче божьем" было вообще характерно для иранцев. "Тюрок — предвестник Антихриста", — заявляет известный персидский сатирик XIV в. Убайд Закани в "Рисале-и тарифат" (цит по [4, с. 89]).

Таким образом, и для мевлевийского социума, и для более широких культурных слоев анатолийского общества XIII в. было характерно пренебрежение к явлениям тюркоязычной культуры. Однако нужно подчеркнуть, что указанное презрение к тюркам имеет в данном случае черты не этнического, а скорее социального явления: слишком сильно было размежевание между городской и сельской (кочевой) культурой. В свете сказанного становится ясным, что в общественной среде, к которой принадлежал Султан Велед, тюркский язык не мог признаваться средством словесного искусства, не мог нести эстетической функции. Думается, не будет ошибкой считать, что в таких условиях для представителя этой общественной среды — для шейха влиятельного ордена в особенности — было бы "неприлично" писать стихи по-тюркски, т.е. "по-плебейски", "по-варварски", и тем более использовать в поэтическом сочинении тюрки в одном ряду с "благородным" языком — персидским на равных с ним правах; это могло бы, видимо, расцениваться как своеобразный вызов. И тем не менее Султан Велед, "нарушая все прецеденты", преодолевая сложившиеся социальные и эстетические стереотипы своего социума, одним из первых анатолийских поэтов пишет тюркские — "варварские", с точки зрения прочих мевлеви и других элитарных слоев анатолийского общества — стихи, делая их самостоятельными частями в своих персидских поэтических сочинениях. Тем самым он объективно признает равноправие персидского и тюркского языков, признает тюркские стихи как эстетический факт и предлагает сделать это же своей аудитории, что влекло к признанию равенства между упомянутыми выше румийцами и тюрками. Здесь и заключается определенная парадоксальность ситуации, которая никак не вяжется с описанной выше спецификой существовавшего у первых мевлеви отношения к тюркской культуре, спецификой, характерной для всей элиты анатолийского общества. Остается предположить, что в этом обществе в указанный период произошла некая трансформация социальных и эстетических установок, которую и отразил данный феномен.

Чтобы понять объективную причину этого литературного явления, следует иметь в виду, что тюркские стихи Султана Веледа — это порождение и часть всего литературного процесса в Малой Азии того периода. В свою очередь, литературный процесс отнюдь не автономен: он обусловлен и определен социально-политическими и общекультурными процессами. Поэтому предварительное выяснение характера

последних является необходимым условием для понимания специфики как всего регионального литературного процесса, так и отдельных его проявлений, в данном случае — генезиса тюркских стихов Султана Веледа.

Во второй половине XIII в. в социально-политической сфере анатолийского общества отчетливо обнаружилось стремление анатолийских тюрков к своей политической и культурной самостоятельности. В обстановке нашествия монголов, подчеркивает В.А.Гордлевский, у них родилось чувство любви к отечеству. Видя бессилие центра, Караман хотел взять на себя защиту обшамалоазийских интересов, хотел освободить столицу Сельджукидов от иноземного политического и культурного засилья [4, с. 64—65]. Одним из самых убедительных показателей стремления анатолийских тюрков XIII в. к политической и культурной самостоятельности являются меры, которые осуществил в 676/1277 г. государственный деятель бейлика Караманов Мехмед-бей, ставший везиром при "лже-Сиявуше" — Джимри, простом тюрке, главе самого крупного за весь монгольский период народного восстания. С помощью караманских войск Джимри был возведен на трон Сельджукидов в Конье. Главным из этих мероприятий было введение тюркского языка в качестве государственного для ведения делопроизводства и финансов взамен персидского, использовавшегося для этой цели Сельджукидами. Даже подавление восстания Джимри и гибель Мехмед-бея не смогли в целом отменить это нововведение. В этой истории очень показательным для понимания ее сути является то, что соответствующий указ Караманоглу Мехмед-бея был подкреплен казнью писцов — носителей традиций персидского делопроизводства [23, с. 989].

Считается, что нововведение Мехмед-бея отразило изменившуюся этнолингвистическую ситуацию в Малой Азии [11, с. 16]. Думается, однако, что здесь в первую очередь надо говорить об изменении социально-политической ситуации, поскольку указанная смена языковой ориентации свидетельствует о развернувшейся борьбе анатолийских тюрков за свою политическую и культурную самостоятельность. Основу движения караманских беев против монголов и против Сельджукидов составляли туркменские кочевники, роль которых в политической жизни Малой Азии в XIII в. значительно возросла [11, с. 16]. Как известно, монголы укрепились лишь в Восточной и Центральной Анатолии, дальше они не смогли проникнуть из-за сопротивления туркменских племен и вынуждены были признать в ряде случаев автономию и даже независимость туркменских беев. В это же время продолжались восстания туркменских и других тюркских племен против сельджукского султана, ставшего вассалом и данником монголов. Особенное недовольство кочевников, а также горожан и крестьян вызывали злоупотребления иранских чиновников, которых монголы привели с собой в Анатолию [34, с. 6—7]. Племя караман играло в этих восстаниях ведущую роль [16, с. 159, 182]. В то же время туркменские кочевники оставались хранителями исконно тюрк-

ских традиций, тюрé — обычного права огузов, чистого тюркского языка. Думается, что движение караманов за объединение Анатолии, их стремление сделать тюркский язык полноправным языком в своем государстве, подкрепленное временным успехом восстания Джимри, должно было неизбежно оказать соответствующее влияние на все анатолийское общество как в политическом, так и в культурном аспекте.

Важным выражением стремления анатолийских тюрков к политической, государственной самостоятельности во второй половине XIII—XIV в. является создание собственно тюркских государственных образований — почти двух десятков небольших бейликов (княжеств) (подробнее см. [7]). На основе анализа фактов интеллектуальной и культурной жизни анатолийского общества период бейликов в истории Турции (70-е годы XIII — первая половина XV в.) признается в исторических работах важным этапом в развитии этнического самосознания анатолийских тюрков; при этом выдвигается мнение о сложении на территории Западной Малой Азии ядра раннефеодальной турецкой народности уже к началу XV в., что стало возможным благодаря высокой интенсивности экономических, социально-политических и этнокультурных процессов, совершившихся в этом регионе в XIV в. [6].

Характеризуя названные культурные процессы, отметим, что в них усилилась роль тюркоязычной культуры (как известно, на территории Анатолии соприкоснулись четыре великие культуры: византийско-греческая, арабо-мусульманская, персидская и тюркская, что породило феномен синкретичности культуры, возникшей в XI—XIII вв. в Малой Азии). В первую очередь это проявилось в подъеме культурного авторитета тюркского языка, в расширении его функциональной сферы. Именно в это время в Анатолии появляется целая группа первых тюркоязычных поэтов, а также многочисленные литературные переводы на родной язык анатолийских тюрков. Говоря о бурном развитии в XIII—XIV вв. переводной литературы на тюркí в анатолийских бейликах, К.А.Жуков отмечает, что это развитие стимулировалось не только тем, что тюркские эмиры не знали других языков, кроме собственного, но и ростом этнического самосознания анатолийских тюрков, вызванного формированием у них собственной государственности [7, с. 136; 8]. Анатолийские поэты уже литературными средствами продолжали сознательную борьбу за авторитет, за признание тюркского языка, которую в 1277 г. практически начал упоминавшийся выше Караманоглу Мехмед-бей — везир при Джимри. Так, в 1330 г. Ашык-паша в поэме "Гариб-наме" ("Книга чужака") обратился к анатолийцам с такими словами:

Türk diline kimsene bakmaz idi
Türklere hergiz gönül akmaz idi
Türk dahi bilmez idi ol dilleri
İnce yolu ol ulu menzilleri

На тюркский язык никто не обращал внимания,
К тюркам никто никогда сердцем не склонялся,
А турки не знали тех языков (арабского и персидского),
Изысканных троп, тех великих фигур (арабского и
персидского стихосложения)

(цит. по [9, с. 261]).

Показательно, что Фахри в поэме "Хосров и Ширин" в 1367 г. уже не извиняется за то, что пишет по-тюркски, нарушая этим сложившуюся традицию, а в 1387 г. другой анатолийский тюрк, поэт Шейхоглу Мустафа (1341–1401), в поэме "Хуршид-наме", предназначенной им для Сулейман-шаха, а позднее посвященной султану Баязиду I Йылдырму (1389–1402), обращается к своим высокопоставленным адресатам (а значит, и ко всем землякам) с таким призывом:

Elüm türkdür bilüm türkdür dilüm tat
Egerçi tat diline vardurur yat
Velekin Rum evinüm kavmi yekser
İnigup türk dilini söyleşürler

Моя земля — тюркская, мое знание — тюркское, (а) мой
язык — персидский.

Однако, хотя и есть спорка в персидском языке,

Но все же все люди страны Рум

Предпочитают говорить друг с другом на тюркском языке

(цит. по [19, с. 136]).

С подобными призывами выступали и другие анатолийские поэты XIV в. [25, с. 216]. Думается, что эти поэты, как люди, наиболее чуткие к проявлениям общественной жизни, отразили в этих строчках не только личное ощущение, но и чувства, мысли своих современников.

Результатом таких политических, социальных и культурных тенденций, видимо, и явилось то, что в 1327 г. в Конье — крупнейшем политическом и культурном центре Анатолии того периода — тюркский язык снова стал употребляться как официальный в канцелярской переписке, в документах и подобных сферах общественной жизни [31, с. 127]. Но более того, тюркский, еще недавно — "плебейский", язык утвердился и в самых высших сферах анатолийского общества. Как известно, в области мусульманского богословия и богослужения мог использоваться только язык Корана — арабский. Но уже в 1333 г. пятничная служба в главной мечети г.Кастамону в присутствии султана проходила, по описанию Ибн Баттуты, таким образом: "После чтения хафизом Корана поднялся главный распорядитель и восхвалил султана и наследника престола в стихах, написанных по-тюркски" [28, с. 56].

Говоря о таком наметившемся в общекультурной сфере анатолийского общества XIII–XIV вв. обращении к тюркским культурным традициям, нужно отметить, что это изменение

культурной направленности имело, как представляется, свое четкое социально-политическое обоснование, которое можно представить таким образом.

Сельджукский султанат в культурном аспекте был ориентирован на Иран, на иранскую культуру. Поэтому бейлики, на которые он начал распадаться и которые старались противопоставить себя прежнему султанату, продемонстрировать свою независимость от него, естественным образом противопоставляли ему другую культурную ориентацию — тюркскую. В связи с этим, как отмечает И.В.Боролина, пропаганда турецкого языка связывалась с идеалами политической независимости, которыми в эпоху бейликов вдохновлялись областные правители (в Карамане, Гермияне, Айдыне, Инанче), окружавшие себя образованными людьми и поручавшие им "составление турецких книг" и переводы [2, с.56]. Эмиры (а вместе с ними и религиозные лидеры, которые были одновременно влиятельными политиками) должны были привлечь к себе тюркоязычное большинство населения, чтобы опереться на него в борьбе за политическую власть. Важным фактором в этой борьбе было использование традиций тюркоязычной культуры, что и привело к росту ее авторитета.

Таким образом, материалы вышеупомянутых туркологических исследований позволяют, как представляется, считать, что период бейликов в истории Турции — это эпоха, когда культурный процесс во многом характеризовался обращенностью к исконно тюркским культурным традициям. Литературный процесс как естественная часть общекультурного отчетливо отразил эту установку в своей сфере — сфере литературного творчества. При этом становление тюркоязычной литературы в Анатолии указанного периода имело мощную опору: в анатолийском обществе продолжали свое естественное существование и развитие исконно тюркские культурные традиции, причем не только в низах, но и в высших слоях общества: здесь можно вспомнить и Алаэддина Кей-Кубада I (1219—1236) — поклонника тюркского тюрэ и всех его установлений, в частности шёлена и раздачи в конце его посуды; и то, что исполнители народных песен, стихов, сказок и рассказов бывали также частыми гостями и во дворце Сельджукидов, а позднее — у правителей "дома Османов". Там же при случае разыгрывались сцены из репертуара народного театра [10, с. 40].

Сюда же относятся пение тюркских песен на последней свадьбе Тогрул-бея в Багдаде; обычный тюркский репертуар озанов, присутствовавших на празднествах; тюркские унваны у беев, тюркские знаки (стрела и лук) на официальных надписях Сельджукидов, на султанской тугре, на покрывалах для мусульманских гробниц, на монетах; использование в армии, рассредоточенной и во дворце; и по всей стране, в качестве разговорного только тюркского языка. Кроме этого, разделение воинских соединений на правое-левое крыло, традиционная тюркская военная тактика — все это было достижением степной культуры тюрков с ее особенностями, существовавшими в течение многих столетий (подроб-

нее см. [4, с. 80, 180; 187, 194; 22, с. 905–908; 28, с. 29]). Хотя сельджукскую культуру и относят к персидскому типу [18, с. 67], тем не менее анатолийским поэтам не нужно было выдумывать что-либо заново, чтобы творить произведения, соответствующие тюркской поэтической эстетике: все, что им было нужно, они могли черпать прямо из жизни.

Обрисованный выше характер социально-политических и культурных процессов в Анатолии XIII–XIV вв. определил специфику регионального литературного процесса, в котором произошло изменение эстетических установок: в письменной литературе получили художественные права, т.е. были признаны как эстетически значимые тюркский язык, тюркская тематика и тюркские формы, не имевшие до той поры такого значения среди носителей письменной культуры в данном регионе. Эти изменения в литературном процессе отразили новую историческую ситуацию, которая и создала "социальный заказ" на сочинения, отвечавшие духу времени, т.е. хотя бы частично ориентированные на тюркскую культурную традицию.

В этой ситуации даже для шейха ордена мевлеви, тяготевшего к иранской культуре, проповедовать по-тюркски стало не только возможным, но и, видимо, необходимым, чтобы не отстать от времени и, может быть, от своих тюркоязычных конкурентов. Тюркские стихи Султана Веледа можно, видимо, рассматривать как реакцию чуткого художника и вместе с этим — умного политика на запросы нового общественного мнения, в частности на запросы новых держателей реальной власти — тюркских эмиров, не знавших других языков, кроме собственного, но входивших тем не менее в правящую элиту, которой и было адресовано как персо-, так и тюркоязычное творчество Султана Веледа. Тюркские стихи конийского шейха — это закономерный ответ на требования новой исторической ситуации, при которой в рамках синкретичной сельджукской культуры заметно усилились позиции и возрос авторитет тюркоязычной культуры. Последнее, видимо, и следует признать объективной причиной появления тюркских стихов Султана Веледа.

В связи с этим думается, что хотя старейшие известные науке тюркоязычные памятники из Анатолии имеют суфийский характер, все же не следует, видимо, отводить суфизму главную роль в процессе возникновения и развития тюркоязычной литературы в Анатолии: суфизм был здесь, как представляется, лишь одной из сфер применения тюркских литературных традиций и языка. Сохранившиеся благодаря деятельности религиозных орденов литературные памятники суфийского содержания составляют, очевидно, лишь часть более обширных, но не дошедших до нас различных проявлений ранней тюркоязычной культуры в Анатолии.

1. *Боралина И.В.* Турецкая литература. — Литература Востока в средние века. Ч. 2. М., 1970.

2. *Боралина И.В.* К типологической характеристике средневековой турецкой литературы. — *Problemy literatur orientalnych*. Warszawa, 1974.
3. *Гарбузова В.С.* Поэты средневековой Турции. Л., 1963.
4. *Гордлевский В.А.* Государство Сельджукидов в Малой Азии. — *Избранные сочинения*. Т. 1. М., 1960.
5. *Бремеев Д.Е.* Этногенез турок (происхождение и основные этапы этнической истории). М., 1971.
6. *Жуков Н.А.* Самосознание малоазийских тюрок в XIV–XV вв. — Доклад на III научной сессии ЛО Российского палестинского общества "Этническое и конфессиональное самосознание на Ближнем Востоке (Византийский культурный круг)". Л., 4–6 июня 1986 г.
7. *Жуков Н.А.* Эгейские эмираты в XIV–XV вв. М., 1988.
8. *Жуков Н.А.* Об этническом самосознании турок в XIII–XV вв.—Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990.
9. *Кононов А.Н.* К истории формирования турецкого языка. — *Туркологический сборник*. 1976. М., 1978.
10. *Маштакова Е.И.* Из истории сатиры и юмора в турецкой литературе (XIV–XVII вв.). М., 1972.
11. *Орешкова С.Ф.* Средние века (IX–XVIII вв.). — *Гасратян М.А., Орешкова С.Ф., Петросян Ю.А.* Очерки истории Турции. М., 1983.
12. *Флиш Р.* Джалилидин Руми. М., 1972.
13. *Фомкин М.С.* Об изучении тюркских стихов Султана Веледа. — *СТ*. 1983, № 2.
14. *Фомкин М.С.* Об условиях формирования творческой личности Султана Веледа. — *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока*. Вып. 22. Ч. 2. М., 1989.
15. *Aflaki.* Manaqib al-Arifin. Les Saints des derviches tourneurs. Recits traduits du persan et annotés. Par Cl. Huart. Vol. 1–2. P., 1918–1922.
16. *Aksaraylı M.* Müsameret ül-ahbar. Mogollar zamanında Türkiye Selçukluları tarihi. Ankara, 1944.
17. *Björkman W.* Die altosmanische Literatur. — *PhTF*. Т. 2, 1964.
18. *Bombaşi A.* The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style. — *PhTF*. Т. 2, 1964.
19. *Flemming B.* Fahrıs Husrev u Şirin. Eine türkische Dichtung von 1367. Wiesbaden, 1974.
20. *Gibb E.J.W.* A History of Ottoman Poetry. Vol. 1. L., 1900.
21. *Kabaklı A.* Türk edebiyatı. Cilt 2. İstanbul, 1966.
22. *Kafesoğlu İ.* İslâmî türk devletlerinde kültür ve teşkilât. — *Türk dünyası el kitabı*. Ankara, 1976.
23. *Köprülüzade M.F.* Littérature turque Othmanlı. — *Encyclopédie de l'Islam*. Т. 4. Leide-Paris, 1934.
24. *Kramers J.H.* Sultan Walad. — *Encyclopédie de l'Islam*. Т. 4. Leide-Paris, 1934.
25. *Mansuroğlu M.* Anadolu'da türk yazı dilinin başlaması ve gelişmesi. — *Türk dili ve edebiyatı dergisi*. İstanbul Üniversitesi edebiyat fakültesi. Cilt 4. № 3. İstanbul, 1951.
26. *Mansuroğlu M.* Calaladdin Rumi's türkische Verse. — "Ural-Altaiische Jahrbücher". Bd. 24. H. 3–4. Wiesbaden, 1952.
27. *Melikoff İ.* Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne. P., 1962.
28. *Parmakçıoğlu İ.* İbn Batuta seyahatnamesinden seçmeler. Ankara, 1981.

29. *Radloff W.W.* Über alttürkische Dialekte. 1. Die seldschukischen Verse im Rebab-Nameh. — "Mélanges asiatiques". Vol. 10. Livr. 1. St.-Pbg., 1890.
30. *Rymkiewicz St.* Gazele Sultana Veleda. — "Przegląd orientalistyczny". № 1. Warszawa, 1962.
31. *Talbot Rice T.* The Saljuks in Asia Minor. L., 1961.
32. *Yazıcı T.* Ön söz. — *Şams al-Din Ahmad al-Aflaki al-Arifi*. Maknab al-Arifin. Cilt 1. Ankara, 1959.
33. *Yazıcı T.* Sultan Veled. — İslâm ansiklopedisi. Cilt 110. İstanbul, 1967.
34. *Yınanç M.H.* Türkiye tarihi. Selçuklular devri. İstanbul, 1944.

Н. С. ЯХОНТОВА

ОЙРАТСКИЙ ПЕРЕВОД МОНГОЛЬСКОГО СОЧИНЕНИЯ
"КЛЮЧ РАЗУМА"

В 1648 г. крупный политический и религиозный деятель Зая-пандита Намхайджамцо создал алфавит "ясное письмо". С этого момента у ойратов — западномонгольских племен — появилась своя собственная письменность и литература на ойратском языке. До этого они, так же как и другие монгольские племена, читали и писали на старописьменном монгольском, использовавшем уйгуро-монгольскую графику. Новый алфавит, построенный на основе того же уйгуро-монгольского, устранил полифонию последнего, почему и был назван *тодо бичиг* "ясное письмо". "Ясное письмо" быстро распространилось среди ойратов и калмыков. Этому в немалой степени способствовала переводческая деятельность Зая-пандиты, который за короткий срок перевел с тибетского на ойратский около двухсот различных сочинений. Его дело продолжили его ученики, а позже на ойратском языке стали создаваться оригинальные сочинения, в первую очередь исторические хроники.

Ойратский литературный язык был создан на основе старописьменного монгольского, но между обоими языками есть существенные различия; первый отражает более поздний этап в развитии монгольских языков. Важнейшей чертой этого периода является развитие в живой речи монголов долгих гласных. Они образовались на месте существовавших в старописьменном монгольском языке сочетаний с согласными -ү-, -g- и -у- в интервокальном положении и были закреплены ойратской письменностью. В ойратском литературном языке наблюдаются и некоторые другие отличия от старописьменного монгольского, связанные с историческими изменениями в фонетике и в меньшей степени — в грамматике, имевшими либо общемонгольский, либо специфически западномонгольский (ойратский) характер.

Между произносительными нормами, отраженными в ойратском литературном языке, и нормами старописьменного монгольского существуют регулярные соответствия, которые теоретически позволяют "вывести" из монгольского слова ойратское.

Несмотря на близость обоих языков, между монгольскими и ойратскими текстами одних и тех же сочинений имеются существенные различия. Это вполне понятно, когда речь идет о переводах с тибетского. Переводы канонических текстов, выполненные Зая-пандитой, отличаются от монгольских переводов тех же сочинений выбором лексики, способом передачи имен собственных и географических названий, преимущественным употреблением тех или иных грамматических форм, порядком слов. Зая-пандита опирался непосред-

ственно на тибетский текст, не учитывая уже существовавшие переводы этих сочинений на монгольский язык. Его переводы отличает строгое следование тибетскому оригиналу, и их язык в некоторой степени подвержен влиянию тибетского.

Переводы с монгольского находятся в другом положении. Переводчик теоретически мог, пользуясь немногочисленными формальными правилами, переписать сочинение на новый графике, учтя необходимые фонетические изменения и заменив немногие устаревшие грамматические формы новыми, ставшими нормой в ойратском. Ссылаясь на это, некоторые исследователи склонны считать ойратские переводы именно такими механическими переложениями со старописьменного монгольского. Однако между переводами на ойратский, сделанными со старописьменного монгольского языка, и монгольскими оригиналами также существуют расхождения. Интересно попытаться выяснить их характер и причины.

Для исследования был взят текст "Oyoun tülküür" — ойратский перевод монгольского сочинения "Oyun tülkigür" — "Ключ разума".

"Oyun tülkigür" — "Ключ разума" (полное название: "Cinggis boγda-yin nomlaysan oyun tülkigür neretü sudur orosiba" — "Сутра под названием „Ключ разума, преподанный святым Чингисом") является оригинальным монгольским сочинением жанра сургалов (поучений, наставлений). Оно было широко распространено в Монголии, о чем свидетельствует существование большого числа рукописей этого сочинения; по словам Ц.Дамдинсурэна, "Ключ разума" являлся пособием по нравственным правилам поведения, и его предполагалось читать с детьми, обучавшимися грамоте, сразу после освоения ими букв алфавита [6, с. 58]. По содержанию это сборник поучений и наставлений. Полное название сочинения прямо указывает на его автора — Чингис-хана. Однако, по словам Г.И.Михайлова, "это всего-навсего лишь одна из многочисленных легенд, приписывающих Чингис-хану то, что он никогда не делал" [2, с. 69]. Действительно, в тексте имеются наставления буддийского содержания, которые явно не могли принадлежать Чингис-хану. Вполне вероятно, что имя Чингиса было поставлено в заглавии для придания поучениям большего значения, следуя существовавшей в Монголии традиции приписывать сочинения выдающимся личностям. Так или иначе, истинный автор остается неизвестным.

Точное время создания сочинения также неизвестно. Ц.Дамдинсурэн относит его к XIII в., признавая, что поучения буддийского характера были добавлены позже [1, с. 85–86]. Г.И.Михайлов полагает, что "Ключ разума" был составлен в XVII или XVIII в. [2, с. 69]. По-видимому, окончательная редакция этого сочинения относится к XVII в., но вполне вероятно, что она основывалась на более раннем тексте.

Структурно сочинение делится на две части, причем вторая, меньшая по объему, помимо наставлений содержит также восхваления самой сутры и обещание всевозможных

благ тем, кто будет следовать ее предписаниям. Наставления сутры адресованы как ханам, ханшам, нойонам и чиновникам, так частично и простым аратам. Например, ханам даются рекомендации по мудрому управлению государством — надо заранее и тщательно обдумывать свои поступки, заботиться о подчиненных, учиться разбираться в людях, плохим не доверять и избегать их, а хороших к себе приближать, следовать законам государства, почитать религию и т.д. Многие другие заповеди носят общечеловеческий характер — не лгать, не воровать, не пить водку, не хитрить, не изменять данной клятве, почитать родителей; имеются советы, как воспитывать детей, выбирать жену, как строить отношения с другими людьми, в частности рекомендуется не ссориться с родственниками. Сутра разъясняет пользу учености, восхваляет мудрых и осуждает глупых, призывает учиться всю жизнь. Значительное место занимают поучения религиозного характера (о почтении к духовенству, о необходимости давать подаяние, совершать другие добродетельные дела и отринуть греховные деяния), а также пожелания посвятить себя Учению и Будде, советы, как получить хорошее перерождение.

Ц.Дамдинсурэн выделяет в этом сочинении три части [6, с. 58]. Первая, по его мнению, содержит поучения самого Чингис-хана с более поздними добавлениями буддийского характера. Во второй части прослеживается влияние "Субхашиты", которое в третьей части (в нашем делении — второй) ощущается наиболее сильно. В частности, в ней кратко излагается сюжет об осле в леопардовой шкуре, имеющийся в "Субхашите". Там же есть упоминание сюжета о Коте-наставнике из "Рашияну дусал", сочинения, которое, подобно "Субхашите", было широко распространено в Монголии. Как считает Ц.Дамдинсурэн, вторая и третья части появились позже первой.

Сочинение "Ключ разума" давно привлекало внимание монголистов. Его текст (сокращенный) включен в "Монгольскую хрестоматию для начинающих обучаться монгольскому языку" А.Попова [5]. Отдельные выдержки из него приводятся также в хрестоматии А.М.Позднеева [4]. Сочинение переводилось на русский язык, но автор перевода И.А.Подгорбунский пользовался текстом из хрестоматии А.Попова, поэтому его перевод неполон [3, с. 93-100]. Полный текст "Ключа разума" с комментарием включен в антологию Ц.Дамдинсурэна "Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orosibai" — "Сто лучших образцов монгольской литературы" [6, с. 51-58]. Специальных исследований, посвященных "Ключу разума", нет, но это сочинение рассматривается во всех работах, посвященных истории монгольской литературы.

Сказать определенно, когда был сделан перевод "Ключа разума" на ойратский язык, нельзя. Колофон у рукописи отсутствует, и в списке переводов Зая-пандиты это сочинение не значится, так что скорее всего он сделан позднее.

В ойратском названии — "Oyoun tülküür kemëkü touji-

уин судур огошобо" ("Сутра историй под названием „Ключ разума“) — имя Чингис-хана не упоминается, но перевод начинается фразой: *erdeni boqdošiyin zokdoqson šistar* 'Шастра, сочиненная драгоценным святым', а в конце его стоит заключительная формула: *Сingges boqdoyin nomloqson оуоун түлкүүр төгүсbei* 'Ключ разума, преподанный святым Чингисом, закончен'.

В рукописных собраниях Ленинграда имеется только одна ойратская рукопись "Ключа разума" и девять монгольских¹.

Все монгольские рукописи очень близки, хотя и отличаются друг от друга. Особняком стоят рукописи В 294 и В 354, в конце которых имеется одинаковый очень большой пропуск. Рукописи С 169₁ и С 169₂ практически идентичны. Только они имеют колофоны, из которых следует, что они были переписаны близ Аларского дацана (в Бурятии): первая — в 1902 г., вторая — в 1901 г. Ближе друг к другу, чем к другим, рукописи С 213, С 298 и С 535, а также С 37 и Н 6.

Отличия между монгольскими рукописями носят в основном орфографический характер: выбор формы падежного суффикса, слитное или раздельное написание его с основой, а иногда и их пропуск, восстановление "скрытого н", написание некоторых слов. Встречаются также отдельные замены слов их синонимами и, наконец, случайные пропуски. На смысл фраз и тем более на содержание текста в целом они не влияют.

Однако все монгольские рукописи "Ключа разума", хранящиеся в Ленинграде, отличаются более существенно и, что важно отметить, одинаково от текста, изданного Ц.Дамдинсурэном². Отличия состоят в первую очередь в пропусках или, напротив, добавлениях целых фраз. Есть, кроме того, многочисленные лексические расхождения — замена некоторых слов другими, часто несинонимичными. Имеются также и некоторые грамматические несовпадения, из которых, правда, только отсутствие связки при конечном именном сказуемом в тексте Ц.Дамдинсурэна встречается регулярно:

... *eb ey-e peng erdem bui* '...мир и согласие — наибольшая мудрость' [С 213, 2а]³,

... *tübsin vedkil peng erdem*: 'спокойная душа — наибольшая мудрость' [З.б., с. 51].

Ойратский текст во многом оказался ближе к тексту

¹ Монгольские рукописи — шифры С 169₁ и С 169₂ (Библиотека восточного факультета ЛГУ), В 294, В 354, С 37, С 213, С 298, С 535, Н 6 (Рукописный отдел ЛО ИВ АН СССР); ойратская рукопись — шифр В 158 (Рукописный отдел ЛО ИВ АН СССР).

² При составлении своего текста Ц.Дамдинсурэн пользовался пятью рукописями и двумя ксилографами "Оуун түлкігүр"; таким образом, его текст, по-видимому, является сводным [6, с. 58].

³ При ссылке на источник указываются шифр рукописи и страница. Текст, изданный Ц.Дамдинсурэном, обозначается буквами "З.б." (зуун билэг "Сто образцов").

Ц.Дамдинсурэна, чем к ленинградским рукописям. Так, например, и в ойратской рукописи, и в тексте Ц.Дамдинсурэна имеются восемь фраз, отсутствующих в монгольских рукописях. Все они удачно сочетаются с окружающим текстом, и ни про одну из них нельзя сказать, что она выглядит позднейшим включением. Например, одна из них удачно дополняет три других высказывания, построенные по той же схеме:

saĳin-du dura ūgei sakiltan-ēce
sayin sūzūqtū kümün dēre gelei:
törö ūlü medekü had-ēce
tūbsin sayin tūšimel dērē gelei:
icūūri ūlü medeqči xatun-ēce
icūūri medeqči šileqčin dēre gelei:
xatγalĳi ūlü čidaxu kūböün-ēce
kilimĳitü bōl dēre gelei:

'Хороший, благочестивый мирянин лучше,
чем монах, не любящий религию, — говорят.
Прилежный, хороший чиновник лучше,
чем ханы, не знающие государственных [законов], —
говорят.

Стыд знающая служанка лучше,
чем стыда не знающая ханша, — говорят.
Прилежный раб лучше,
чем сын, не могущий охранить, — говорят'

[В 158, 6а-6б].

Третья фраза во всех монгольских рукописях из ленинградских коллекций отсутствует.

В другом случае пропуск в ойратской рукописи и в тексте Ц.Дамдинсурэна второй части фразы, имеющейся в остальных монгольских рукописях, делает предложение бессмысленным:

qoraṭan qola oyir-a geĳü ūgei bisiü [iredü mese-yi beyen-ece buu qoladyul] 'Враг далеко, близко ли, есть или нет, [острый меч от себя не отдаляй]' |С 213, 5а|.

Наличие одинакового существенного пропуска в ойратском тексте и тексте Ц.Дамдинсурэна свидетельствует об их близости.

Кроме того, ойратскую рукопись и текст Ц.Дамдинсурэна сближает большое число лексических соответствий, а также регулярное отсутствие связи при именном сказуемом.

Однако говорить о полном сходстве этих текстов нельзя. В тексте, опубликованном Ц.Дамдинсурэном, нет пяти фраз, которые есть и в ойратской рукописи, и во всех монгольских, причем они не ощущаются лишними. И наоборот, в тексте Ц.Дамдинсурэна вставлены две фразы, отсутствующие в ойратской и монгольских рукописях. Кроме того, число лексических соответствий между ойратской и монгольской рукописями достаточно велико.

Таким образом, среди имеющихся монгольских текстов нельзя определенно выделить тот, с которого мог быть

сделан ойратский перевод. В большей или меньшей степени ойратская рукопись отличается как от всех монгольских, так и от текста, изданного Ц.Дамдинсурэн, хотя и стоит несколько ближе к последнему.

Рассмотрим теперь особенности самого ойратского перевода, которые отличают его от всех монгольских текстов, имевшихся в нашем распоряжении.

Ойратская рукопись написана очень красивым почерком и аккуратно; в то же время она содержит немало ошибок. Часть из них могла появиться при переводе с монгольского из-за неправильного прочтения полифонных букв или непонимания монгольского слова, другие, скорее, являются ошибками небрежных переписчиков, которые могли перепутать буквы, схожие по написанию, или написать стоящие рядом буквы в другом порядке. В результате в отдельных случаях монгольские слова превратились в бессмысленный набор букв, например: öküdiyēn [В 158, 20а] вместо nō-kūd-yēn 'своих друзей', baq ba [В. 158, 26] вместо bam-bai 'шит', yōkü [В 158, 6а] вместо yeke 'большой', түб-тү [В 158, 20б] вместо tib-tü 'в стране', boqdosadiyin [В 158, 10б] вместо boqdo sayid-yin 'достопочтенных министров', хара сааи [В 158, 19б] вместо харадай 'ласточка'.

Значительно чаще в ойратском тексте вместо слова, употребленного в монгольском, появляется другое слово, близкое к нему по написанию, но имеющее совершенно другое значение. Иногда такая замена делает предложение бессмысленным, и тогда ошибка налицо, но в некоторых случаях смысл может просто измениться, и тогда вопрос о случайности или умышленности замены остается неясным. Однако четко провести грань между этими двумя случаями трудно.

В следующих примерах ошибочно употребленное ойратское слово ведет к потере смысла всей фразы:

монг. *get erdem qoyari ilγaji* 'различая грех и добродетель' [С 213, 8б],

ойр. *keni erdem ilγaji* 'различая, чья добродетель' [В 158, 18б];

монг. *γigürten-ü qaγan karudi naran γarqu-yi taγalaqu: maγu qar-a eliy-e börii bolqu-yi küsekü* 'Хан пернатых Гаруда любит восход солнца, злой черный ястреб желает наступления темноты' [З.б., с. 57],

ойр. *γigürteni xan xan karudi nere xaxayiyigi daxaxu: γiči mou хара elei boro boqşorγoyigi daxaxu*: 'Хан пернатых — хан Гаруда преследует видение имени, злой черный ястреб преследует серую птичку' [В 158, 18а];

монг. *teneg arad içikü metü tegün-ece ütürken γayila* 'Быстро отстранись от глупых аратов, которых стыдятся' [С 213, 3а],

ойр. *taqхай arad içikü metü töün-ēce erteken zayila* 'Рано отстранись от ленивых аратов, которых стыдятся' [В 158, 5б];

монг. *eb eye бүтүгед күчүн nememüi* 'Создав мир и согласие, силу увеличишь' [С 213, 3б],

ойр. *eγi būgüdeüi kücü nemetüi* 'Но всему согласию силу прибавишь' [В 158, 6а];

монг. *noγad-un gegen-i üjel ügei törö yosu kelegči* 'Говорящий о законе, не видя высших из *нойонов*' [С 213, 6а],
ойр. *oγouγ gegen daxal ügei törö yosu ekelegči* 'Начинающий законы, не следуя высшему разуму' [В 158, 126].

В следующих примерах можно, пожалуй, говорить не об искажении или потере, а об изменении смысла:

монг. *qari ʔaγar aγ-a čidal-iγan kičiyen bikilkü ke-reg-tei bui*: 'Необходимо старательно крепить свои *уловки* и силу в чужой земле' [С 213, 36],

ойр. *xari-yin ʔazar nere čidali bekele* 'Крепи имя и силу в чужой земле' [В 158, 6а];

монг. *qatun kümün-ü arban tabun erdem-ün dotor-a sayiqan aγali neng erdem bui*: 'Среди пятнадцати мудростей ханши наибольшая *мудрость* — прекрасный *край*' [С 213, 2а],

ойр. *xatun kümün-ni arban tabun erdem dotoro sayixan ayili neng erkem*: 'Среди пятнадцати мудростей ханши наиболее *ценна* прекрасная *семья*' [В 158, 3а].

В ойратской рукописи, записанной "ясным письмом", разумеется, сделаны все фонетические и грамматические изменения, требуемые нормами ойратского литературного языка. На них мы останавливаться не будем. Отметим только, что в двух случаях переводчик под влиянием старописьменного монгольского языка употребил странную форму и написал *ulus-youγān* 'свой народ' [В 158, 14а] и *eke-youγān* 'свою мать' [В 158, 156] там, где в ойратском должно было бы быть соответственно *ulus-yēn* и *eke-bēn* (ср. в монгольском оригинале: *albatu-yuγan* 'своих подданных' [С 535, 8а] и *eke-yuγan* 'свою мать' [С 535, 86]).

Однако в ойратском тексте имеются некоторые другие неоднократно повторяющиеся отклонения от монгольского текста. Практически каждое второе предложение в каком-то отношении не соответствует монгольскому оригиналу. Остановимся сначала на грамматических отличиях, число которых в общей массе невелико.

1. В ойратском тексте прямое дополнение реже, чем в монгольском, бывает оформлено показателем винительного падежа, т.е. чаще остается неоформленным:

монг. *qoγovi činar-i oluγsan blaγ-a-yi taki* 'Оказывай почтение ламе, обретшему *пустоту*' [3.6., с. 56],

ойр. *qoγov činar oloqsan blamayigi taki*: 'Оказывай почтение ламе, обретшему *пустоту*' [В 158, 166];

монг. *asidayin amur jirγal-i oloy-a geküle* 'Если сказал: „Обрету-ка вечное *счастье*...“' [С 213, 6а-6б],

ойр. *ašidayin amur jirγalang olxu gebēsü* 'Если сказал: „Обрету вечное *счастье*...“' [В 158, 13а].

2. В ойратском тексте реже, чем в монгольском, употребляется притяжательная частица при прямом дополнении. Она либо просто опускается, либо заменяется показателем винительного падежа:

монг. *aγudam sulan jirγay-a geküle*: *γy-e-ben kečiy-e* 'Если [вы] говорите: „Широко и свободно будем радоваться“, позаботьтесь о своем согласии' [С 535, 1а],

ойр. uuĵim sula ĵirĵaya gekülē: *eb eyē kicē* 'Если [вы] говорите: „Широко и свободно будем радоваться“, позаботьтесь о *мире и согласии*' [В 158, 1а].

монг. аууа күчүн-иен уекедкеу-е geküle: *ġerig-iyen asara*: 'Если [вы] говорите: „Увеличим свою мощь“, воспитайте своих *воинов*' [С 535, 1а],

ойр. ауи күчү-бән уекедкеуе gekülē: *cerigi asara*: 'Если [вы] говорите: „Увеличим свою мощь“, воспитайте *воинов*' [В 158, 1а].

3. Монгольское причастие деятеля на -үчи в ойратском тексте часто заменяется причастием прошедшего (-qсан) или будущего времени (-ху):

монг. surĵal-dur ülü *oroĵci* kümüni gesegebesü ulam qouitu-dayan tusa bui-ĵ-а 'Если обуздать человека, не *постигшего* учение, в будущем польза будет' [С 213, 56],

ойр. surĵali-du ülü *oroĵi* kümüni gebesü [gesebēsü] ulam xoyito-dān tusa bui: 'Если обуздать человека, не *постигшего* учение, в будущем польза будет' [В 158, 11а];

монг. nigen ĵang-iyar kimaĵ-a-tai *yabuĵġin-i* qayir-labasu... 'Если любить *поступающих* неизменно и осторожно...' [С 213, 56-6а],

ойр. nigen zang-yer kimaĵān-tai *yabuqvanı* xayirlabā-su... 'Если любить *поступающих* неизменно и осторожно...' [В 158, 116].

Если же в ойратском тексте встречается причастие на -qci, то оно чаще будет употреблено без определяемого:

монг. surĵali sonosqu űgei böged ĵaĵca kü cadqu-yi *küsegci* kümün üsü űgei-ece bisi ĵaqai-dur adali 'Человек, не слушающий поучения и единственно *стремящийся* насытиться, схож со свиньей, кроме того, что у него нет щетины' [С 213, 7а],

ойр. surĵali sonosxu ĵaqca soĵoi-gi *küsegci*: üsün űgei-ece [busu] ĵaqai-du adali '[Тот, кто] слушает поучения и единственно *стремится* насытиться, схож со свиньей, кроме того, что у него нет щетины' [В 158, 15а].

4. В ойратском тексте вместо bolbasu (форма условного деепричастия от глагола болоу 'становиться') во многих случаях употребляется союз böġösü (застывшая форма условного деепричастия от глагола bökü 'быть'):

монг. ülemĵi olan nidü bui *bolbasu* űcükен ĵulayin genel söni-da keregtei bui: *kemegci*-yin űliger anu 'Хотя есть очень много глаз, ночью нужен свет маленькой лампы - [вот] этого пример' [С 298, 6а],

ойр. ülemĵi olon [nidü] bui *böġösü* űcükен zuliyin genel söni-dü kereqtei *kemeqsen* űliger inu: 'Хотя есть очень много глаз, ночью нужен свет маленькой лампы - [вот] этого пример' [В 158, 136].

Кроме вышеуказанных есть и менее регулярные грамматические расхождения. Они касаются послеложного и глагольного управления, оформления финитного и инфинитного сказуемого и некоторых других явлений:

а) послелог adali 'подобный' в ойратском языке управляет соединительным падежом (-luĵā), а в монгольском - дательном-местным (-dur):

монг. мауу күмүн-дү нигекен *Чү* erdem үгеи болбасу дегере-бен сидү-теи-еңе биси *үкер-дүр адали* 'Если у плохого человека нет ни одной мудрости, он *схож с быком*, кроме того, что у него наверху есть зубы' [С 535, 8а],

ойр. mou күмүн-дү *җагсаңиги* erdem үгеи болбасу *җагса-кү* tere дөре сүдү үгеи-еңе [сүдү-теи-еңе busu] *үкер-луҗа адали* 'Если у плохого человека нет ни одной мудрости, он *схож с быком*, кроме того, что у него есть верхние зубы' [В 158, 146-15а].

Однако это правило иногда нарушалось как в ойратском, так и в монгольском, ср.:

ойр. җахай-ду адали 'схож со свиньей' [В 158, 15а],

монг. җақай-луҗа-а адали 'схож со свиньей' [З.б., с. 56],

б) послелог *dotoro* 'внутри' в ойратском языке присоединяется к основе слова, а в старописьменном монгольском управляет родительным падежом (-un):

монг. toyin күмүн-ү *erdem-ün dotor-a nigülesküi sedkil peng erdem bui*: 'Среди мудростей монаха наибольшая мудрость - сострадательная душа' [С 213, 2а],

ойр. toyin күмүни *erdem dotoro nigüleskü sedkil peng erkem*: 'Среди мудростей монаха наиболее ценна сострадательная душа' [В 158, 3а-3б],

в) глагол *уадаху* 'не мочь' в ойратском языке управляет причастием настоящего времени (-ā), а в монгольском - слитным деепричастием (-n):

монг. yerü yeke *җауаҗату-луҗа үрен җадабаси amin-u ke-sig җауилақу* 'Вообще, если не можешь встретиться с теми, у кого великая судьба, жизненное счастье отдалится' [С 535, 3а],

ойр. yerü yeke *заятани үзә җадабаси öbörön кишиқ зайлуху*: 'Вообще, если не можешь увидеть тех, у кого великая судьба, собственное счастье отдалится' [В 158, 4а-4б];

монг. samauu maуу beу-e-ben yeke *bodoҗad: sayin күмүн-теи үҗен җадаҗад* 'Смутный, плохой человек, много о себе думая, не может встретиться с хорошим человеком' [С 298, 5а],

ойр. samoun mou күмүн beуе-bēn yeke *bodōd sayin күмүн үзә җадад* 'Смутный, плохой человек, много о себе думая, не может увидеть хорошего человека' [В 158, 10б],

г) глагол *зайлаху* 'избегать' в ойратском управляет основой слова, а в монгольском - исходным падежом (-аса):

монг. kilince-eңе *җауилақу keregtei* 'Необходимо избегать греха' [С 213, 6а],

ойр. kilince *зайлаху kereqtei*: 'Необходимо избегать греха' [В 158, 12б],

д) глагол *халдаху* 'приставать' в ойратском управляет соединительным (-луҗа), а в монгольском - дательным-местным падежом (-dur):

монг. yekes-tür *qaldabasu...* 'Если к великим лнуть...' [С 535, 4б],

ойр. yekes-луҗа *халдабасу...* 'Если к великим лнуть...' [В 158, 7а],

е) в ойратском и в монгольском текстах может встретиться различное оформление финитного и инфинитного сказуемого, не нарушающее смысла фразы:

монг. *ičigüri gem-tü yabudali idqaju orkiytun* 'Постыдные, вредные деяния не позволяя [себе], отбросьте' [З.б., с. 51],

ойр. *icüüri gemtü yabudali idxaji orki:* 'Постыдные, вредные деяния не позволяя [себе], отбросьте' [В 158, 16-2а];

монг. *kerbe ese surbaču...* 'Если не учиться...'
[С 535, 9а],

ойр. *ese surabāsu...* 'Если не учиться...'
[В 158, 16а];

монг. *töb yekes-ün jirum-i daqaju yabubavi tümen-i türügü bolqu:* 'Если будешь следовать правилам великих, станешь предводителем тумена (десяти тысяч)' [С 213, 36],

ойр. *töb yekešiyin zurami daxaji: tümeni ekelekü:* 'Следуя правилам великих, возглавишь тумен (десять тысяч)' [В 158, 6а];

монг. *qamu amitan-i yaqca kübegün metü qayiralan suryaju ečige metü avar-g eke metü tejiy-e: jasaq čayača-yi nom-un yosuvar bariju sayin arad-dur öglige-ben küртеgejü üile-ben jakiry-a: olan amitan-u tusa-yi sanaju jokiyān töröl törögsen-iyen amurtala küргеgtün:* 'Всех живых существ любовно обучай подобно единственному сыну, подобно отцу воспитывай, корми подобно матери, делами управляй, согласуя правление и законы с законом Учения, достаивая хороших аратов своим подаянием; заботься о пользе живых существ; в своем рождении достигни покоя'
[С 213, 16],

ойр. *xamıq amitani yaqca küböün metü xayırlan suryaji: ečige metü avarayi eke metü tezēji zasaq cājiyigi nomı-yin yosu-bēr barıldoulji sayid [sayın] aradtu ögligö öqci oloni zakırajı: olon amitani tusa jırlayaqtu [jıryalangtu] zokōji: törölni engke amur küргеqten:*

'Всех живых существ любовно обучай подобно единственному сыну, подобно отцу воспитывай, корми подобно матери; управляй многими, согласуя правление и законы с законом Учения, давая хорошим аратам подаяние; заботься о пользе всех живых существ; достигни в своем рождении вечного покоя'
[В 158, 2а-26],

ж) в одном случае послелогу в монгольском языке соответствует падеж в ойратском:

монг. *kümün-i niyur-degere maıtaıad* 'Человека в лицо хваля...'
[С 213, 56],

ойр. *ilete nıır-tü maqtād* 'Явно, в лицо хваля...'
[В 158, 11а],

з) в ойратском тексте один раз пропущено числительное хоуг 'два', после сочинительного словосочетания:

монг. *čiti qoni qouar-i nigen ongyoča-du usuluqu metü* 'Подобно тому как (человек) напоят из одного корыта волка и овцу'
[С 213, 8а],

ойр. *čino xoni nigen ongyocodu usulxu* '(Человек) напоят из одного корыта волка и овцу'
[В 158, 176].

Из всех перечисленных выше отличий двух текстов только в управлении при послелого *adali* несомненно проявилось влияние западномонгольских диалектов, так как в современном калмыцком *адл* 'подобный' также управляет соединительным падежом, в отличие от современного монгольского, где *адл* 'подобный' требует дательного-местного падежа. Замена причастия на *-үсi* причастиями прошедшего и будущего времени, а также употребление его без определяемого, по-видимому, связаны с общим развитием монгольских языков. Сфера употребления причастия с суффиксом *-үсi* постепенно сужалась, и в современных монгольских языках этот суффикс рассматривается как словообразовательный. Остальные грамматические несоответствия не могут быть объяснены ни одной из двух указанных причин. Например, и в современном калмыцком, и в современном монгольском глагол *ядх/ядах* 'не мочь' управляет соединительным деепричастием точно так же, как в старописьменном монгольском.

Кроме грамматических между ойратским и монгольским текстами имеются лексические расхождения. При переводе некоторые монгольские слова были заменены другими, либо синонимичными, либо близкими по значению. Необходимо отметить, что слова, употребленные в переводе, не являются специфически ойратскими:

Ойратский		Монгольский	
arad-tu	'аратам' [В 158, 6б]	kümün-dü	'людям' [С 213, 3б]
eyetei	'с согласием' [В 158, 7б]	eb-tei	'с миром' [С 213, 4а]
xān küböün	'ханский сын' [В 158, 14а]	noyan kümün	'нойон-человек' [С 213, 6б]
küsel	'желание' [В 158, 11б]	kügčiel	'поощрение' [С 535, 6б]
noyodiyin	'нойонов' [В 158, 13а]	eјed-ün	'хозяев' [С 213, 6б]
köüked	'дети' [В 158, 13а]	boјol	'раб' [С 213, 6б]
јiryalang	'счастье' [В 158, 13а]	јiryal	'счастье' [С 213, 6б]
ulus	'народ' [В 158, 14а]	albatu	'поданные' [С 535, 8а]
ögöüle	'говори' [В 158, 5а]	kele	'говори' [С 535, 3а]
ögči	'давая' [В 158, 2б]	kürtegeјü	'удостаивая' [С 213, 1а]
tebči	'отбрось' [В 158, 10б]	talbi	'оставь' [С 298, 5а]
örgüјi	'возвышая' [В 158, 5б]	tedkübele	'если возвышать' [С 298, 3а]

bü tacā	'не возжелай' [В 158, 9а]	buu qurica	'не возжелай' [В 213, 4б]
zayilxu	'избегать' [В 158, 17а]	ayuqu	'бояться' [С 213, 8а]
surbacu	'хотя научится' [В 158, 4а]	tegüsbečü	'хотя преиспол- нится' [С 535, 3а]
batuluqsan	'укрепляет' [В 158, 14а]	bikilekü	'укрепляет' [С 213, 6б]
yabuqsan	'идуший' [В 158, 8а]	bayiysan	'находивший- ся' [С 213, 4а]
ötör	'быстро' [В 158, 7б]	türgen	'быстро' [С 535, 4б]
xamai ügei	'чуждый' [В 158, 7а]	tusa ügei	'беспользый' [С 213, 4а]
daxal ügei	'не следуя' [В 158, 12б]	üjel ügei	'не видя' [С 213, 6а]
yaqsačigi	'единственной' [В 158, 14б]	nigeken čü	'одной хотя бы' [С 213, 7а]
ürgülji dalai	'сплошное море' [В 158, 17б]	yeke dalai	'большое море' [С 213, 8а]
öbörön kišiq	'свое счастье' [В 158, 4б]	amin-u kesig	'счастье жиз- ни' [С 535, 3а]
ürgülji yabuji	'долго идя' [В 158, 4б]	ürgülji qanilan	'долго дружа' [С 213, 2б]

Иногда при переводе менялись не отдельные слова, а целые конструкции. Не исключено, что ойратский переводчик таким образом пытался упростить монгольский оригинал, сделать не вполне ясное ему построение предложения более понятным:

монг. kedüi kedün jil-ün kereg-i nige edür-ün kereg bolγan kečiyen bodoju... 'Старательно обдумывая дела многих лет, сделал их делом одного дня...' [С 535, 2а],

ойр. kedüi kedün jiliyin keregi nigen ödöriyin kereg metü bodoji... 'Обдумывая дела многих лет подобно делу одного дня...' [В 158, 2б];

монг. maγu kümün-dü olan virγal virγan ĵakiγu buu kele 'Не говори, преподавая много поучений плохим людям' [С 213, 3б],

ойр. mou arad-tu ülemji zakaji bü kele: 'Не говори, усиленно наставляя плохих аратов' [В 158, 6б];

монг. ariγun yabudal-tu blam-a-yi burγan metü taki 'Добродетельного ламу почитай, как Будду' [С 213, 4б],

ойр. ariun yabudal-tu blamayigi taki 'Почитай добродетельного ламу' [В 158, 8б];

монг. qad noγad... dotor-a-ban qayirлаqu sedkil ügei bolbasu... 'Если ханы и нойоны... в себе не будут иметь милосердной мысли...' [С 213, 2б],

ойр. xād... dotoro-bēn xayirlaxu nigüüllesküi ügei bögö-sü... 'Если ханы... внутри будут без милости и сострадания...' [В 158, 36-4а];

монг. türgen jayur-a qanılaxsan nökür-tü уауаран буу ауг; ла 'Не сердись поспешно на человека, с которым дружишь недолго' [С 213, 26],

ойр. türgen xanılād bü toudxa ücüüken уоитанду бү уурла 'Недавно познакомились, не ругай, не сердись по пустякам' [В 158, 46];

монг. abqu ideküi-dür sinuylçayad önggöçi jisur kü-mün vegül ügei-ese bisi noqai-dur adali 'Обликом лживый человек, стремясь к наживе и еде, схож с собакой, кроме того, что у него нет хвоста' [С 213, 7а],

ойр. abxu: ideküyidü sunulcād önggöçi zusar bolbāsu voul ügei noxoi-luyā adali 'Если [человек] пристрастится к еде, обликом станет лжив, то [он] будет схож с бесхвостой собакой' [В 158, 15а].

Наконец, во многих случаях ойратский переводчик сокращает или упрощает текст, выбрасывая из него отдельные слова. В результате ойратский текст оказался менее подробным, менее выразительным и эмоциональным. Например, при переводе часто опускалось одно из двух синонимичных или близких по значению слов.

монг. toyin күмүн 'монах-человек' [С 213, 2а],

ойр. toyid 'монахи' [В 158, 36];

монг. qad nouad 'ханы-нойоны' [С 535, 26],

ойр. xād 'ханы' [В 158, 36];

монг. sayid күмүн-lüge 'с чиновниками-людьми' [З.б., с. 54],

ойр. sayid-luyā 'с чиновниками' [В 158, 9а];

монг. adayusun mal-i 'животные-скот' [С 213, 76],

ойр. aduusuni 'животные' [В 158, 16а];

монг. eb eye 'мир-согласие' [С 535, 4а],

ойр. eye 'согласие' [В 158, 36];

монг. töröl törögsön-iyen 'свое рождение-рождение' [С 535, 2а],

ойр. töröl-ni 'рождение' [В 158, 26];

монг. аүйе yeke 'великий-большой' [С 535, 66],

ойр. axui [ayui] 'великий' [В 158, 12а];

монг. ücüken бау-а 'маленький-маленький' [С 535, 46],

ойр. ücüüken 'маленький' [В 158, 9а];

монг. eçüs qoyitu-dur 'в конце-будущем' [С 535, 56],

ойр. ecüstü 'в конце' [В 158, 86];

монг. eçüs qoyitu-dur 'в конце-будущем' [С 213, 9а],

ойр. хойитуйн 'будущий' [В 158, 20а];

монг. tengsejü mede 'исследуя-узнай' [С 535, 56],

ойр. tengse 'исследуй' [В 158, 96];

монг. taniјü qanılan 'познакомившись-подружившись' [С 535, 5а],

ойр. ханılan 'познакомившись' [В 158, 86].

Иногда опускалось одно из двух однородных определений при существительном:

монг. төб yeke sedkil 'основная, главная мысль' [С 535, 3а],

ойр. *töb sedkel* 'основная мысль' [В 158, 4а];
монг. *bardam qataγu üge-yi* 'хвастливые жестокие слова' [С 213, 46],

ойр. *bardam ügeši* 'хвастливые слова' [В 158, 86];
монг. *qotosi sayin noqai* 'сторожевая хорошая собака' [С 213, 8а],

ойр. *xotoši noxoi* 'сторожевая собака' [В 158, 17а];
монг. *ulam sayiqan öngge* 'более прекрасный цвет' [С 213, 86],

ойр. *sayıxaп önggö* 'прекрасный цвет' [В 158, 19а];
монг. *qalamjıtai sayin boγul* 'прилежный хороший раб' [С 213, 36],

ойр. *kilimjıtu böi* 'прилежный раб' [В 158, 66].

Иногда бывает, что в ойратском переводе опущено и единственное имевшееся в монгольском определении или, напротив, опущено определяемое (например, *sayin üge* 'хорошие слова' вместо '*sayin nöküγ-ün üge* 'слова хорошего друга'), но в обоих случаях общая идея фразы сохраняется, хотя смысл может несколько измениться.

монг. *ünenkü üge-ben ülü sonosqu maγu kümün-dü oлон surγal surγaju buu jaki* 'Не объясняй много поучений *плохому* человеку, который *правдивые* слова не слушает' [С 213, 3а],

ойр. *ügebēn ülü sonosxu kümün-dü oлон surγal bu zaki* 'Не объясняй много поучений *человеку*, который *слова* не слушает' [В 158, 5а];

монг. *degedü blam-a γurban erdeni-dür itegemüi* 'Верю *высшим ламам* и трем драгоценностям' [З.б., с. 51],

ойр. *blama γurban erdenidü itegemüi* 'Верю *ламам* и трем драгоценностям' [В 158, 16];

монг. *yerü erdenitü kümün-ü töröl-i oluγsan-u tula* 'Ради обретения рождения простым *драгоценным* человеком...' [С 213, 76],

ойр. *yerü kümüni töröl oluγsan tula* 'Ради обретения рождения простым *человеком*...' [В 158, 16а];

монг. *sayın kümün-ü üge-yi ülü itegekü* 'Не верят *словам хороших* людей' [С 298, 2а],

ойр. *sayın kümüni ülü itegekü* 'Хорошим *людям* не верят' [В 158, 3а];

монг. *aldar ner-e qamiγ-a řu aldarsımıi* '...*славное* имя повсюду прославится' [З.б., с. 52],

ойр. ...*aldar xamiγa aldarsıxu*: '...*слава* повсюду прославится' [В 158, 186];

монг. *türgen řayır-a qanılayсан* '*кратковременно* знакомый' [С 213, 26],

ойр. *türgen xanılād* '*быстро* познакомившись' [В 158, 46];

монг. *bıvıd-un tusa-dı beγe-ben orki* 'Отдай свое тело на *пользу* другим' [С 213, 56],

ойр. *bıvıdtı beγe-bēn orki* 'Отдай свое тело *другим*' [В 158, 106];

монг. *ünen-iyer barıldıγсан sayın nöküγ-ün üge-yi ükütele bu marta* 'До смерти не забывайте *слова* правдивого, *хорошего* друга' [С 535, 36],

ойр. *ünen-yēr barıldıγсан sayın üge ükütele bu marta*

'До смерти не забывайте правдивые, хорошие слова' [В 158, 5а];

монг. *erdenitü kümün-ü töröl-ni oluqsan-u tula* 'Ради обретения рожденья драгоценным человеком...' [С 213, 76],

ойр. *erdenitü töröl oluqsan bayitala* 'Пока не обрел драгоценного рожденья...' [В 158, 16а-16б].

Несколько реже, чем определение или определяемое, может опускаться прямое дополнение или обстоятельство образа действия, что также не ведет к потере общего смысла, хотя конкретность высказывания теряется, например:

монг. *erdem vuraqu ügei böged* 'Не изучая науки...' [С 213, 86],

ойр. *suraxi ügei bögdösü* 'Если не учиться...' [В 158, 186];

монг. *uċir ülü medekü* мау күмүн 'Не знающий причины, плохой человек' [С 213, 3б],

ойр. *ülü medekü mungxaq күмүн* 'Незнающий, глупый человек' [В 158, 7а];

монг. *qara-tai күмүн-lüge üge биi jöble* 'С завистливым человеком не обсуждай слова' [С 213, 3а],

ойр. *xaratai күмүн-luqā bü zoblö* 'С завистливым человеком не советуйся' [В 158, 5а];

монг. *ünegен arslan metu yabubasu türген үкүмüi* 'Лиса, если будет поступать подобно льву, быстро умрет' [С 213, 4а],

ойр. *ünegен arslan metu yabubāsu үкүкүi* 'Лиса, если будет поступать подобно льву, умрет' [В 158, 7б];

монг. *üile-ben үргүлji sinjigtün* 'Постоянно исследуй свои поступки' [С 213, 6а],

ойр. *üyile-bēn sinjileqten* 'Исследуй свои поступки' [В 158, 12а].

В ойратском переводе четко прослеживается тенденция к сокращению монгольского оригинала. Однако в пяти случаях встретилось обратное явление: к двум словам ойратский переводчик добавил от себя определение и к трем — близкое по значению слово:

монг. *erdem* 'мудрость' [С 213, 8б],

ойр. *suruqasan erdem* 'постигнутая мудрость' [В 158, 186];

монг. *üges-i* 'слова' [С 213, 9а],

ойр. *sayin ügeši* 'хорошие слова' [В 158, 20а];

монг. *degedüs-ün* 'высших' [С 213, 2а],

ойр. *dēdü yekešiün* 'высших-высоких' [В 158, 26];

монг. *tangqai* 'ленивые' [З.б., с. 57],

ойр. *tangxai mou* 'ленивый-плохой' [В 158, 17б];

монг. *keċiu-e* 'старайся' [С 213, 3б],

ойр. *kiċēn jiyā* 'стараясь, наставляй' [В 158, 6а].

Таким образом бесспорно, что ойратский перевод "Ключа разума" — это плод самостоятельной переводческой работы, а не простое "переложение" со старописьменного монгольского языка на ойратский. Можно также с уверенностью сказать, что переводчик не ставил своей целью приблизить перевод к разговорному языку западных монголов. Сознательно или бессознательно он старался упрощ-

тить монгольский текст, в результате чего ойратский перевод оказался менее эмоциональным и выразительным. Ошибки (или в некоторых случаях умышленные замены слов) в ойратском тексте делают его местами менее понятным и стройным, чем монгольский. Одна из причин этого, возможно, в том, что монгольский текст, который имел в своем распоряжении ойратский переводчик, был очень невысокого качества (например, нечетко написанный). Слова или формы, которые были ему непонятны, он либо пытался транскрибировать, либо заменял подходящими, с его точки зрения, по смыслу словами, не исключено, что он мог и опускать непонятные слова. Однако не все случаи упрощения и несоответствия могут быть объяснены таким образом.

1. *Дамдинсүрэн Ц.* Монголын уран зохиолын тойм. Улаанбаатар, 1957.
2. *Михайлов Г.И.* Литературное наследие монголов. М., 1969.
3. *Подгорбунский И.А.* Буддизм, его история и основные положения его учения. — Труды Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Иркутск, 1900, № 4.
4. *Позднеев А.М.* Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания. — Издания факультета восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета. СПб., 1900, № 7.
5. *Попов А.* Монгольская хрестоматия для начинающих обучаться монгольскому языку. Казань, 1836.
6. *Damdinsüren С.* Mongγol uran jökiyal-un degeji jayun bilig orosi-bai. Улаанбаатар, 1959.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ — Византийский временник. Л., М.
- ГПБ — Государственная Публичная библиотека им. М.Е.Салтыкова-Щедрина (Ленинград).
- ИАН — Известия Имп. Академии наук. СПб.
- ИРАН — Известия Российской Академии наук. Пг.
- ЛО ИВ АН СССР, ЛО ИВ — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР.
- НАА — Народы Азии и Африки. История, экономика, культура. М.
- ОРИК — Отдел рукописей и редких книг.
- ПЛНВ — Памятники литературы народов Востока.
- СТ — Советская тюркология. Баку.
- АОН — Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae. Budapest.
- BSO(A)S — Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies, London Institution (University of London).
- JA — Journal asiatique. P.
- PhTF — Philologiae Turcicae Fundamenta. Wiesbaden.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (Ю.А.Петросян)	3
<i>О.В.Васильева</i> . Неизвестная турецкая повесть XVII в.: к истории формирования турецкой прозы	5
<i>Т.Ю.Евдокимова</i> . Джатаки Арья Шуры в монгольском сборнике сказок XIX в.	16
<i>К.А.Жуков</i> . Рассказ о походе флота Умура Айдыноглу в Черное море в хронике Энвери "Дюстур-наме"	23
<i>С.Г.Кляшторный</i> . Восточный Туркестан и каганы Ордубалыка. К интерпретации четырнадцатой строки Терхинской надписи	32
<i>И.Е.Петросян</i> . О реликтах домусульманских верований у османских турок в XIV—XV вв.	36
<i>А.Г.Сазыкин</i> . Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл)	45
<i>А.Г.Сазыкин</i> . Четыре каталога ксилографов Агинского дацана из собраний Монгольского фонда Рукописного отдела ЛО ИВ АН СССР	59
<i>Т.Д.Скринникова</i> . Представления монголов о сакральности правителя	71
<i>Т.И.Султанов</i> . Обстоятельства и время написания "Бабур-наме"	86
<i>Л.Ю.Тугушева</i> . О словосочетании türk uoçul bodun в древнетюркских письменных памятниках	97
<i>В.Л.Успенский</i> . Соперничество потомков Чингис-хана и Хасара в XIII—XIX вв.	102
<i>М.С.Фомкин</i> . К вопросу о литературной судьбе произведений Султана Веледа	110
<i>М.С.Фомкин</i> . О генезисе тюркских стихов Султана Веледа	124
<i>Н.С.Яхонтова</i> . Ойратский перевод монгольского сочинения "Ключ разума"	137
Список сокращений	153

CONTENTS

Foreword (Yu.A.Petrosyan)	3
<i>O.V.Vasilyeva</i> . The Unknown Turkish Story of the 17th Century: on the Making of the Turkish Prose	5
<i>T.Yu.Yevdokimova</i> . Arya Shura's <i>Jatakas</i> in the 19th Century Collection of Mongolian Fairy Tales	16
<i>K.A.Zhukov</i> . The Story of the Expedition of Umur Aidynoglu's Navy to the Black Sea in the Chronicle <i>Dustur-nameh</i> by Enveri	23
<i>S.G.Klyashtorny</i> . Eastern Turkestan and the Kagans of Ordu-balyk. Concerning the Interpretation of the Fourteenth Line of the Terkhin Inscription	32
<i>I.Ye.Petrosyan</i> . On the Relics of Pre-Islamic Beliefs of the Ottoman Turks in the 14th-15th Centuries	36
<i>A.G.Sazykin</i> . A Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs in the Sixty Heroes Museum of the Tuva Regional Studies (Kysyl)	45
<i>A.G.Sazykin</i> . Four Catalogues of Xylographs from the Agin Datsan in Possession of Mongolian Manuscript Fund of the Institute of Oriental Studies (Leningrad)	59
<i>T.D.Skrynnikova</i> . Mongolian Beliefs on the Ruler's Sacral Power	71
<i>T.I.Sultanov</i> . The Circumstances and Time of Creation of <i>Babur-nameh</i>	86
<i>L.Yu.Tugusheva</i> . Concerning the Word Combination 'Türk Yoçul Bodun' in the Early Non-Turkic Monuments of Writing	97
<i>V.L.Uspensky</i> . Rivalry between the Descendants of Genghis Khan and Hasar in the 13th-19th Centuries	102
<i>M.S.Fomkin</i> . On the Literary Fate of the Writings by Sultan Veled	110
<i>M.S.Fomkin</i> . On the Genesis of Sultan Veled's Turkic Poetry	124
<i>N.S.Yakhontova</i> . The Oirat Translation of the Mongolian Writing <i>The Key of Mind</i>	137
List of Abbreviations	153

Научное издание

ТЮРКСКИЕ И МОНГОЛЬСКИЕ ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
Текстологические и культуроведческие
аспекты исследования

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Заведующий редакцией *С.С.Цельникер*
Редактор *Л.С.Ефимова*
Младший редактор *Н.О.Хотинская*
Художник *А.Г.Кобрин*
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Власова*
Корректор *Н.В.Морозова*

ИБ № 16412

Сдано в набор 16.07.91
Подписано к печати 20.07.92
Формат 60×90¹/₁₆. Бум. офсетная № 1
Печать офсетная. Усл. п.л. 10,0
Усл. кр.-отт. 10,25. Уч.-изд.л. 10,16
Тираж 480 экз. Изд. № 6859
Зак. № 364. "С"—1

ВО "Наука"
Издательская фирма "Восточная литература"
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
3-я типография ВО "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
"ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА"
ВО "НАУКА"

ГОТОВИТ К ИЗДАНИЮ КНИГУ:

Mongolica. К 750-летию "Сокровенного сказания": Сборник статей. 24 л.

Статьи сборника посвящены истории изучения уникального памятника монгольской словесной и письменной культуры — "Сокровенного сказания", его фонетической реконструкции и языковым особенностям, его значению как литературного памятника и исторического источника, влиянию на позднейшую монгольскую литературу. Рассматриваются также историографические, этнографические и фольклорные сюжеты, связанные с "Сокровенным сказанием".

Заказы на книги принимаются магазинами "Академкнига", а также по адресу: 117193, Москва В-193, ул. Акад. Пылюгина, 14, корп. 2, магазин "Книга — почтой" Центральной конторы "Академкнига".

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
"ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА"
ВО "НАУКА"

ГОТОВИТ К ИЗДАНИЮ КНИГУ:

Восточное историческое источниковедение и специальные дисциплины: Сборник статей: Вып. 2. 22 л.

В статьях сборника исследуются различные источники по истории и культуре Ближнего и Среднего Востока, Центральной Азии в пору феодализма. Объект изучения — рукописные документы и повествовательные произведения, средневековые монеты, надписи на бронзе и камне, фольклор. В статьях содержатся новые материалы для характеристики социально-экономической и политической жизни, хронологии и генеалогии мусульманских династий, религии и культуры.

Заказы на книги принимаются магазинами "Академкнига", а также по адресу: 117193, Москва В-193, ул. Акад. Пилыгина, 14, корп. 2, магазин "Юнига — почтой" Центральной конторы "Академкнига".

КНИГИ
ИЗДАТЕЛЬСКОЙ ФИРМЫ „ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА“
ВО „НАУКА“
МОЖНО ПРЕДВАРИТЕЛЬНО ЗАКАЗАТЬ В
КНИГОТОРГОВЫХ
ОРГАНИЗАЦИЯХ ВСЕСОЮЗНОЙ ФИРМЫ “АКАДЕМКНИГА”

ДЛЯ ПОЛУЧЕНИЯ КНИГ ПОЧТОЙ
ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ ПО АДРЕСУ:

Магазины “Книга - почтой”

252208 Киев, Проспект Правды, 80а
117393 Москва, ул. Академика Пиллюгина, 14, кор.2
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7
700043 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6

Магазины “Академкнига”
с указанием отделов “Книга - почтой”

480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 (“Книга- почтой”)
370005 Баку, ул. Коммунистическая, 51 (“Книга-почтой”)
720000 Бишкек, бульвар Дзержинского, 42 (“Книга-почтой”)
232600 Вильнюс, ул. Университето, 4 (“Книга-почтой”)
690088 Владивосток, Океанский проспект, 140 (“Книга-почтой”)
320093 Днепропетровск, проспект Гагарина, 24 (“Книга-почтой”)
734001 Душанбе, проспект Ленина, 95 (“Книга-почтой”)
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 (“Книга-почтой”)
375002 Ереван, ул. Туманяна, 31
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 (“Книга-почтой”)
420043 Казань, ул. Достоевского, 53 (“Книга-почтой”)
252030 Киев, ул. Ленина, 42
252142 Киев, проспект Вернадского, 79
252025 Киев, ул. Стретенская, 17
277012 Кишинев, проспект Штефана Великого, 148 (“Книга-почтой”)
343900 Краматорск, Донецкой обл., ул. Марата, 1 (“Книга-почтой”)
660049 Красноярск, проспект Мира, 84
220012 Минск, Ленинский проспект, 72 (“Книга-почтой”)
103009 Москва, ул. Тверская, 19а
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7
630076 Новосибирск, Красный проспект, 51
630090 Новосибирск, Морской проспект, 22 (“Книга-почтой”)
142284 Протвино, Московской обл., ул. Победы, 8
142292 Пущино, Московской обл., МР “В”, 1 (“Книга-почтой”)

443002 Самара, проспект Ленина, 2 ("Книга-почтой")
191104 Санкт-Петербург, Литейный проспект, 57
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий проспект, 4
700047 Ташкент, ул. Ю.Фучика, 1
700029 Ташкент, ул. Газеты "Правда", 73
700100 Ташкент, ул. Ш.Руставели, 43
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18
450059 Уфа, ул. Р.Зорге, 10 ("Книга-почтой")
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49
310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 Книга-почтой")

